

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

2024  
**2**[42]

Издается с 1968 года,  
выходит 4 раза в год

Учредитель:  
Российская академия  
народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ



Москва, 2024

Редакция *Софья Рагозина* (и.о. главного редактора),  
*Александр Кырлежев, Александр Агаджанян,*  
*Сергей Горюнов* (раздел «Рецензии»)  
Идея обложки *Екатерина Трушина*  
Макет журнала *Сергей Зиновьев*  
Верстка *Анастасия Меерсон*  
Корректурa *Лариса Яркина*

Редакционная коллегия:

*Аполонов А.В.*, канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук;  
*Белякова Н.А.*, канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук;  
*Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук;  
*Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*,  
д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд.  
филос. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р.Н.*, канд. филос.  
наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, д-р филос. наук;  
*Панченко А.А.*, д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук;  
*Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук;  
*Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Узланер Д.А.*,  
канд. филос. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*, канд.  
культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

*Р. Беккин* (Швеция); *М. Благоевич* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);  
*Ж.-П. Виллэм* (Франция); *В. Макридес* (Германия); *А. Пабст*  
(Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струп* (США);  
*Е. Федякова* (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: <https://religion.ganepa.ru/>

E-mail: [religion@ganepa.ru](mailto:religion@ganepa.ru)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»  
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только  
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.  
Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.  
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования  
и экспертного отбора.

© Оформление. Макет. Дизайн. РАНХиГС, 2024.

# Содержание

## VARIA

Иван Амбарцумов. Армянская церковь — опора армянского сепаратизма или союзница христианской империи? Анализ российской правоконсервативной публицистики второй половины XIX — начала XX вв. . . . .	7
Глеб Запальский. «Синодское православие»: современники в поисках понятия для устройства Русской церкви в имперскую эпоху. . . . .	31
Глеб Корнилов. Идентичность молокан и кряшен в середине XIX — начале XX вв.: сходства и различия (по материалам мемуаров) . . . . .	52
Эгине Барсегян, Айк Кочарян. Адаптация ислама: Эволюция идеалов «Братьев-мусульман»* в европейском контексте (на английском языке) . . . . .	83
Павел Космач. Религиозный фактор в Американской революции XVIII в. и образовании США . . . . .	101
Мария Гриднева. Демонизация божеств: влияние христианского дуализма на тюрко-монгольскую и финно-угорскую религиозно-мифологические системы . . .	118
Ивет Н. Таджарян. «Зурхане» и «Ашура» в искусстве Саргиса Закаряна . . . . .	144

## Академия

Даниел Скарборо. Социальное евангелие в России. Православное пастырское движение в условиях голода, войны и революции. Введение . . . . .	163
---	-----

## Рецензии

Мария Камынина. <i>Носачев П. Г.</i> Очарование Тайны. Эзотеризм и массовая культура. М.: Новое литературное обозрение, 2024. — 452 с. . . . .	196
--	-----

\* Организация запрещена в РФ.

ТАТЬЯНА САМАРИНА. Новые перспективы в изучении духовного опыта: нейронаука — религии. Рецензия на Yaden, D. B., Newberg, A. B. (2022) <i>The Varieties of Spiritual Experience: 21st Century Research and Perspectives</i> . New York: Oxford University Press. — 440 p. . . . .	203
ГЕРМАН УСТЬЯНЦЕВ. Рязанова Э. Идентичность и конверсия в исламском социуме Германии. Рец. на Немцы-мусульмане в современной Германии. Кто они? М.: «Садра», 2023. — 184 с. . . . .	213
МАРИЯ РАРЕНКО. Ringrow, H., Pihlaja, S. (eds) (2024) <i>The Routledge Handbook of Language and Religion</i> . Routledge. — 448 p. . . . .	222

### **Справочная информация**

Авторы. . . . .	232
Аннотации. . . . .	235
About the Journal . . . . .	239

# Table of Contents

## VARIA

- IVAN AMBARTSUMOV. Is the Armenian Church a Support of Armenian Separatism or an Ally of the Christian Empire? Analysis of Russian Right-wing Conservative Journalism of the 2nd Half of the 19th — Early 20th Centuries. . . . . 7
- GLEB ZAPALSKY. «Synodal Orthodoxy»: Contemporaries in Search for the Notion for the Church Administration in Imperial Russia. . . . . 31
- HEGHINE BARSEGHYAN, HAYK KOCHARYAN. Adapting Islam: The Evolution of Muslim Brotherhood Ideals in European Context . . . . . 52
- GLEB KORNILOV. Molokan and Kryashen Identities in the Mid-19th — Early 20th Century (Based on Personal Memoirs) . . . . . 83
- PAVEL KOSMACH. Religious Factor in the American Revolution and Founding of the USA. . . . . 101
- MARIA GRIDNEVA. Demonisation of Gods: the Impact of Christian Dualism upon Turco-Mongol and Finno-Ugrian Religious Mythologies . . . . . 118
- YVETTE N. Tajarian. “Zurkhaneh” and “Ashura” in the Art of Sargis Zakarian. . . . . 144

## Academia

- DANIEL SCARBOROUGH. Russia’s Social Gospel. The Orthodox Pastoral Movement in Famine, War, and Revolution. Introduction . . . . . 163

## Book Reviews

- MARIA KAMYNNINA. Nosachev, P.G. (2024) *Ocharovanie Tainy. Ezoterizm i massovaia kul'tura* [The Allure of Mystery. Esoterism and Mass Culture]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie. — 452 s. . . . . 196

TATIANA SAMARINA. New Perspectives in the Study of Spiritual Experience: From Neuroscience to Religion. Review on: Yaden, D. B., Newberg, A. B. (2022) <i>The Varieties of Spiritual Experience: 21st Century Research and Perspectives</i> . New York: Oxford University Press. — 440 p. . . . .	203
HERMAN USTYANTSEV. Identity and Conversion in the Muslim Community of Germany. Review of: Ryazanova, E. F. (2023) <i>Nemtsy-musul'mane v sovremennoi Germanii. Kto oni?</i> [Muslim Germans in Modern Germany. Who Are They?] M.: Sadra. — 184 p. . . . .	213
MARIA RARENKO. Ringrow, H., Pihlaja, S. (eds) (2024) <i>The Routledge Handbook of Language and Religion</i> . Routledge. — 448 p.. . . . .	222

**Reference Information**

Authors. . . . .	232
Summaries. . . . .	235
About the Journal . . . . .	239



ИВАН АМБАРЦУМОВ

**Армянская церковь — опора армянского сепаратизма или союзница христианской империи? Анализ российской правоконсервативной публицистики второй половины XIX — начала XX в.**

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-7-30>

*Ivan Ambartsumov*

**The Armenian Church: a Support of Separatism or an Ally of the Christian Empire? Analysis of Russian Right-wing Conservative Journalism of the 2<sup>nd</sup> Half of the 19<sup>th</sup> — Early 20<sup>th</sup> Centuries**

**Ivan Ambartsumov** — Herzen State Pedagogical University of Russia, Associate St. Petersburg University of Management Technologies and Economics (St. Petersburg, Russia). [ivanrusk@mail.ru](mailto:ivanrusk@mail.ru)

*The article analyzes the most significant texts of Russian right-wing publicists of the second half of the 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> centuries concerning the Armenian-Gregorian Church. Conservative authors, starting with Mikhail Katkov, expressed dissatisfaction with the independent position of the Armenian Catholics. In right-wing journalism at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, the Armenian-Gregorian Church was characterized as the basis of Armenian separatism. The most prominent exponent of this view was Vasily Velichko. Another author, Mikhail Menshikov, made sharp attacks against the Armenian church and people, but in 1912 he suddenly declared Russia's duty to support the Armenians referring to Christian solidarity. The change in the position of Menshikov and some other moderate right-wing authors could, in the author's opinion, be explained by trying*

*to be in line with the government policy that gradually became more loyal towards the Armenians in the early 1910s.*

**Keywords:** Armenian Apostolic Church, Russian Empire, confessional politics, right-wing conservatives, Black Hundreds, Russian nationalists, Dashnaksutyun, Mikhail Katkov, Vasily Velichko, Mikhail Menshikov.

**СПЕЦИФИКА** положения Армянской апостольской (Армяно-Григорианской, по дореволюционной терминологии) церкви в Российской империи, ее отношения с правительством и кавказской администрацией неоднократно были предметом исследований российских и зарубежных историков<sup>1</sup>. Менее изученным остается вопрос об отношении к армянской церкви русского общества и публицистов различных взглядов.

В данной статье будут рассмотрены взгляды на положение армянской церкви в России публицистов правого направления — консерваторов, черносотенцев, русских националистов. В существующих работах эта тема затронута лишь отчасти. Американский историк Пол Верт упоминает о позиции М. Н. Каткова, еще в 1866 г. выступившего с критикой российской политики по отношению к армянской церкви и ее главе — католикосу<sup>2</sup>, но о позднейшей консервативной публицистике по проблемам армянской церкви этот автор ничего не говорит. В статье А. А. Иванова приводятся высказывания правых политиков и публицистов, касающиеся армянского вопроса<sup>3</sup>, но речь идет в первую очередь об экономической деятельности армянской буржуазии на Кавказе; рассмотрение взглядов правых деятелей на проблемы армянской церкви не входило в задачу исследователя. С. Ш. Агаджанян

1. См., напр. *Амбарцумов И. В.* Армяно-грегорианская церковь и Российское государство в конце XIX — начале XX в. // Вестник Тверского государственного университета. Серия «История». 2010. № 4. С. 115–127; *Верт П.* Глава церкви, подданный императора: армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики империи, 1828–1914 // *Ab imperio*. 2006. № 3. С. 99–138; *Туляян В. Г.* Армяно-русские отношения в церковной сфере. 1836–1917 гг. // *Akunk*. 2013. № 2(8). С. 3–23 и др.
2. *Верт П.* Глава церкви, подданный императора: армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики империи, 1828–1914. С. 119–120.
3. *Иванов А. А.* Экономическая политика в Кавказском регионе в оценке русских консерваторов: конец XIX — начало XX века // Научный диалог. 2018. № 6. С. 126–130, 132, 134.

рассматривает в своей статье отношение русских консерваторов к армянскому национальному движению<sup>4</sup>, но вопрос об армянской церкви не находится в центре внимания автора; да и сама тема «консерваторы и армянский вопрос» раскрыта неполно, например, нет ни единого упоминания о таком ярком публицисте, как В.Л. Величко, который постоянно обращался к теме «вредного» влияния армян на российском Кавказе.

В нашей статье будет дан обзор и общая характеристика тезисов правоконсервативной публицистики по поводу положения армяно-григорианской церкви в России, ее взаимоотношений с правительством и роли в социально-политической жизни Кавказского региона. Также будут проанализированы причины резко критического отношения ряда правых публицистов к армянской церкви и ее духовенству.

С начала XVIII в. Россия проводила политику покровительства армянам, желая видеть в них проводников своего влияния на Востоке. Армяне, которые в Персии и Османской империи «занимали ключевые позиции в экономике, торговле и других сферах»<sup>5</sup>, будучи при этом христианами, выделялись естественными союзниками России. Большое внимание в рамках этой политики уделялось Армянской апостольской церкви, которая стала средоточием культурной и политической жизни армянского народа в условиях утраты им национальной государственности.

В 1828 г., согласно Туркманчайскому трактату с Персией, в состав Российской империи вошли земли восточной Армении — Эриванское и Нахичеванское ханства; на территории первого из них располагался Эчмиадзинский монастырь — резиденция патриарха-католикоса всех армян. С тех пор русская политика была направлена на укрепление статуса Эчмиадзина как общеармянского духовного центра, дабы через его посредство «привязать» к России армянские диаспоры на Востоке. При этом армянская церковь и ее глава были включены в имперско-бюрократическую систему управления инославными конфессиями. Утвержденное Николаем I 11 марта 1836 г. «Положение об управ-

4. *Агаджанян С. III.* Отношение русских консерваторов к армянскому «сепаратизму» в конце XIX — начале XX в. // *Метаморфозы истории.* 2018. № 12. С. 177–187.

5. *Никитин Августин, архим.* Армянская христианская община в Петербурге // Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви. Публикации. 05.03.2011 [<https://spbda.ru/publications/arhimandrit-avgustin-nikitin-armyanskaya-hristianskaya-obschina-v-peterburge>, доступ от 18.05.2024].

лении делами Армяно-Григорианской церкви в России» (далее — *Положение 1836 г.*) подтверждало статус эчмиадзинского католика в качестве духовного главы всего «народа гайканского» (армянского) и наделяло его видимыми знаками почета со стороны государства<sup>6</sup>.

При этом административные полномочия эчмиадзинского католика были российским законом существенно ограничены. Исключительно его ведению подлежали лишь «чисто духовные дела, касающиеся догматов веры, отправления богослужения и тому подобные»<sup>7</sup>. Большая же часть церковно-управленческих вопросов на территории Российской империи была передана в ведение коллегиальному органу — эчмиадзинскому Синоду<sup>8</sup>. Нормы российского закона не вполне согласовывались с древними канонами армянской церкви, и сами католики имели более широкие представления о круге своих полномочий. Все без исключения армянские патриархи, занимавшие престол в период действия Положения 1836 г., периодически выходили за рамки установленных для них этим законодательным актом полномочий, а также неоднократно обращались к российской власти с просьбой о пересмотре Положения<sup>9</sup>.

До определенного момента, однако, русское правительство склонно было смотреть сквозь пальцы на это систематическое «самоуправство» и фрондерство. Важнее казалась внешнеполитическая задача: держать через посредство Эчмиадзина зарубежных (главным образом, турецких) армян в орбите российского влияния, а для этого не следовало чрезмерно конфликтовать с католиками. В действительности эти расчеты реализовались не вполне. Власть католика над армянской общиной Османской империи была скорее символической, чем реальной. Во главе армяно-турецкой общины стоял армянский константинопольский патриарх, который не обладал титулом «католика» и признавал верховенство Эчмиадзина, но фактически обладал широкой автономией. При этом, как ни парадоксально, турецкие армяне, наименее подконтрольные эчмиадзинскому престолу, оказывали определяющее влияние на выбор католика. Турецкие

6. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. XI. Отделение 1-е. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1836. С. 195.

7. Там же. С. 196.

8. Там же. С. 197–200.

9. РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 366. Л. 1–11.

представители преобладали на всеармянском церковном соборе, избравшем католикоса, поскольку в Турции было 47 епархий, довольно небольших по размеру, против шести крупных епархий в России<sup>10</sup>. В результате большинство католикосов, избранных в период действия Положения 1836 г. (четверо из семи), являлись выходцами из Западной (турецкой) Армении<sup>11</sup>, нередко они в момент избрания не владели русским языком и плохо разбирались в российском законодательстве. В то же время все католикосы воспринимали себя в качестве не только религиозных, но и национально-политических лидеров армянского народа, интересы которого не всегда совпадали с задачами российской имперской политики.

Одним из первых, кто публично на страницах печати высказал сомнение в целесообразности традиционной российской политики поддержки эчмиадзинского престола, был Михаил Никифорович Катков, идейный лидер нарождающегося русского национал-консерватизма. В передовой статье редактируемой им газеты «Московские ведомости» (№ 203 от 28 сентября 1866 г.) Катков обратился к теме происходящих выборов нового армянского католикоса, которые были назначены после смерти патриарха Матеоса I Чухаджяна (1858–1865). Вначале публицист рассказывал о порядке выборов и значении католикоса в армянской церкви, которое он сравнивал с ролью папы в церкви римо-католической, а затем переходил к юридическому статусу католикоса в России. Редактор «Московских ведомостей» констатировал, что «относительно гражданской власти он (католикос — И. А.) был до сих пор поставлен у нас в сущности весьма независимо, и однажды получив Высочайшее утверждение, подлежал гораздо меньшему правительственному контролю, чем наш святейший синод». Двусмысленность положения католикоса публицист видел в том, что тот, находясь в России и будучи русским подданным<sup>12</sup>, управляет паствой, которая «разбросана в разных странах и принадлежит разным государствам», но объ-

10. Чарыхов Г. Выборы армянского патриарха // Новое время. 1910. 25 декабря.
11. Амбарцумов И. В. Неправославные христианские исповедания в системе российской государственности (конец XIX в. — июль 1914 г.). Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2014. С. 85.
12. По закону, если на эчмиадзинский престол избирался подданный другого государства, он должен был принять российское подданство, принеся «присягу на верность Всероссийскому престолу» (Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. XI. Отделение 1-е. С. 196).

единяется общим языком и происхождением. Таким образом, эчмиадзинский патриарх, в самом титуле которого («верховный католикос всего Гайканского народа») «заключается приязание на национальное значение» — это глава «национальной церкви», а такая церковь «не может не иметь политического характера, а в данном случае нельзя отрицать, что этот политический характер не вполне тождествен с обязанностями русского подданства». Русское подданство, по мнению Каткова, накладывает на главу армянской церкви обязанность безусловной лояльности российским государственным интересам, но фактически такая лояльность им не всегда соблюдается. В качестве примера приводилась деятельность Нерсеса V Аштаракеци (1843–1857), первого из католикосов, избранных после введения в действие Положения 1836 г. «Во время Крымской войны, когда эчмиадзинский престол действительно мог бы оказать нам некоторую помощь на Востоке, что делал патриарх Нерсес, облагодетельствованный Россией и взысканный милостями Русского Государя? Он посвящал епископов для турецких епархий, приводил их к присяге султану и в то же время не исполнял русских законов и справедливых требований нашего министерства; он оставил почти все русские епархии своей паствы без епископов, а эчмиадзинский синод без членов<sup>13</sup>; он самовольно уничтожил Горийское духовное правление, а отпускаемое из казны жалованье на вакантные места брал в свою пользу и отправлял в калькуттский банк, куда переводил и церковные имущества; наконец, он тайно сносился через персидского консула с турками, а по заключении Парижского мира, когда министерство внутренних дел продолжало настаивать, чтоб он исполнил законные требования правительства, в отношении своем к покойному министру Ланскому решился сказать, что если русское правительство будет по-прежнему обращаться к нему с настоятельными требованиями, то он и помимо России в которой-ли

13. С целью добиться единоличного управления армянской церковью, патриарх Нерсес оставил в эчмиадзинском Синоде только двух членов, сделав его фактически недееспособным (по закону в Синоде должно было заседать 8 духовных лиц). Также к концу его патриаршества «из всех армянских епархий лишь в Нахичевано-Бессарабской имелся глава, а должности остальных отданы представителям светского сословия, которые, минуя Синод и консистории, направляли церковные доходы прямо католикосу» (Тунян В. Г. «Защитник отечества» — католикос всех армян Нерсес Аштаракеци, 1826–1857 гг. Ереван: Св. Эчмиадзин, 2007. С. 368).

бо из других великих европейских держав найдет покровителя “своему народу”»<sup>14</sup>.

Изложив эти факты, Катков задавался вопросом: «Следует ли полагать <...>, что пребывание в русских пределах верховного престола григорианского исповедания уже само по себе, без других условий, выгодно для России?». Сам публицист отвечал на этот вопрос отрицательно. Он высказывал скептицизм по поводу расхожего мнения, что «Россия посредством патриарха может влиять на армян, живущих в Турции и Персии, где они захватили в свои руки всю торговлю и промышленность». Главный редактор «Московских ведомостей» полагал, что «такая политика была бы и не достойна России и неудобноисполнима», кроме того «пример патриарха Нерсеса показывает, что это орудие обоюдоострое» (то есть патриарх может, наоборот, оказаться «иностранным агентом» на российской территории). По мнению Каткова, в интересах России добиваться

только одного, чтоб эчмиадзинский патриарх сумел вовсе не вмешиваться в политические дела и отказался от всякого политического влияния на свою паству, считая себя представителем не гайканского народа, а григорианского исповедания, и строго ограничиваясь религиозными делами, которых у него не мало.

Исходя из этого публицист заключал, что

Россия не имеет ни малейшего интереса желать, чтобы турецкие армяне оставались в церковном подчинении эчмиадзинскому престолу, или чтобы верховный патриарх григорианского исповедания имел свое пребывание непременно в русских пределах. <...> Все это само по себе выгодно лишь для патриархов григорианского исповедания, а Россией может быть только терпимо, — под условием, чтоб эчмиадзинские патриархи в точности исполняли свои обязанности относительно Русского государства<sup>15</sup>.

По сути Катков намекал, что было бы неплохо превратить эчмиадзинского патриарха из независимого духовного вождя всех

14. Катков М.Н. Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1866 год. М., 1897. С. 450.

15. Катков М.Н. Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1866 год. М., 1897. С. 449–451.

армян в подконтрольного русскому правительству иерарха, чья юрисдикция бы распространялась лишь на российских подданных «григорианского исповедания». В данном случае публицист опередил свое время. В начале XX в. подобные проекты будут обсуждаться в правительстве П.А. Столыпина<sup>16</sup>. Но тогда, в 1860-е гг., российская власть еще не была готова к пересмотру традиционной политики покровительства армяно-григорианской церкви, исходившей из внешнеполитических видов.

С течением времени, однако, ситуация постепенно меняется. С воцарением Александра III российская правящая элита все более проникается принципами русского национализма, взяв курс на «обрусение» окраин и ограничение прав национальных меньшинств.

Применительно к Кавказу эта политика коснулась, прежде всего, армян, как наиболее активной в социальном, культурном и экономическом отношении народности. Армяно-григорианская церковь начинает теперь восприниматься властями как оплот национального сепаратизма, а самостоятельность католиков вызывает у правительства все больше раздражения. В 1885 г. по итогам прошедших выборов нового католика Александр III из двух предложенных на его утверждение иерархов, архиепископа Смирнского Мельхиседека Мурадяна (турецкого подданного) и главы российской Нахичевано-Бессарабской епархии Макара Тер-Петросяна, выбирает второго, несмотря на то, что тот набрал меньшее количество голосов<sup>17</sup>. Закон тем самым не был нарушен: согласно Положению 1836 г. всеармянский церковный собор представлял двух кандидатов (набравших наибольшее количество голосов) на усмотрение императора, и тот имел право назначить католикосом любого из них<sup>18</sup>. Вместе с тем, ранее, по сложившейся практике, государь всегда утверждал того из двух, кто занял по числу голосов первое место, уважая тем самым предпочтения армянского духовенства и общества. Теперь же был избран кандидат, считавшийся более политически благонадежным.

Таким образом, правительство начинает следовать «катковской линии», выдвигая на первый план требование лояльности

16. Особые журналы Совета министров Российской империи. 1908 год. / отв. сост.: Б.Д. Гальперина. М.: РОССПЭН, 2011. С. 316–317.

17. Тунян В.Г. Деятельность католика Макара, 1885–1891 гг. Ереван: Чартарагет, 2011. С. 38–48.

18. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. XI. Отделение 1-е. С. 195–196.

католикоса русскому государству. «Серый кардинал» российской политики К. П. Победоносцев был обеспокоен самим фактом высокого статуса армянского католикоса и его «чрезмерного» авторитета. 4 ноября 1885 г. обер-прокурор Синода пересылает Александру III выписку из письма экзарха Грузии архиепископа Павла (Лебедева). В письме экзарх выражал раздражение слишком торжественной, по его мнению, встречей, которая была устроена официальными лицами в Тифлисе новоизбранному патриарху эчмиадзинскому: украшение всех домов флагами, крестный ход под балдахином с участием генералов армянской национальности, официальный прием у главноначальствующего на Кавказе т.д. Экзарх находил во всем этом «пресмыкательство русской власти в крае перед инородцем, который — живое знамя сепаратизма довольно сильного, живущего на окраине племени, племени, устремляющего свои виды не в Петербург, а в Лондон». Также экзарх указывал на то, что чествование инославного иерарха унижает его паству — православных грузин, единоверных русским<sup>19</sup>. Победоносцев, пересылая отрывки из писем экзарха императору, по-видимому, разделял соображения своего корреспондента. Александр III также счел их основательными, начертав резолюцию: «Эти письма недурно было бы показать графу Толстому (министру внутренних дел — И. А.). Действительно, эта встреча была слишком торжественна и неapolитична»<sup>20</sup>.

После восшествия на престол Николая II, продолжавшего (в первую половину царствования) «обрусительную» политику своего отца, ситуация лишь усугубилась. В 1896 г. главноначальствующим гражданской частью на Кавказе становится князь Г. С. Голицын, поставивший целью ликвидировать армянское влияние в регионе (ему, в частности, приписывается фраза «Я так сделаю, что через 40–50 лет в Кавказе армянина можно будет увидеть только в музее») <sup>21</sup>. И. И. Воронцов-Дашков, возглавивший в 1905 г. восстановленное Кавказское наместничество, так характеризовал политику предыдущей администрации: «Русификация края выставлена была государственною программой. Только денационализированный туземец считался благонадежным. Знание

19. К. П. Победоносцев и его корреспонденты: Воспоминания. Мемуары: В 2 т. Т. II. Минск: Харвест, 2003. С. 73–74.

20. Там же. С. 72.

21. Агаджанян С. III. Отношение русских консерваторов к армянскому «сепаратизму» в конце XIX — начале XX в. С. 183.

армянского языка, чтение армянской книги, хождение в армянский театр стало считаться «сепаратизмом», который необходимо было подавлять»<sup>22</sup>.

Такая политика вызвала резкий рост оппозиционных настроений среди армянского населения. Духовенство армянской церкви также все более вступало в конфликт с российской администрацией. Лояльный католикос Мака́р Тер-Петросян скончался в 1891, а в 1892 г. на эчмиадзинский престол был избран выходец из турецкой Армении Мкртич I Хримян, которого чиновник МВД А. В. Петров, автор ряда записок по армянскому вопросу, характеризовал как «особенно яркого представителя армянских националистических стремлений»<sup>23</sup>. С конца 1890-х гг. на территории российского Кавказа начинает действовать армянская революционно-националистическая партия «Дашнакцутюн», которая изначально была создана с целью борьбы с режимом турецкого султана Абдул-Гаида. Армянофобская политика русской администрации и обостренный национальный патриотизм патриарха Мкртича привели к такому парадоксальному явлению, как союз армянской церкви с революционерами-дашнаками (которые в принципе были людьми светского мировоззрения и исповедовали социалистические взгляды). Особенно ярко выраженным этот союз стал после издания закона 12 июня 1903 года о секуляризации армянских церковных имуществ<sup>24</sup>, имевшего целью лишить церковь экономической самостоятельности и таким образом лишить армянское национальное движение материальной базы. Патриарх Мкртич открыто саботировал исполнение духовенством этого закона, одновременно допустив в стенах самого Эчмиадзинского монастыря революционно-националистическую пропаганду и деятельность ячеек «Дашнакцутюна»<sup>25</sup>. Все Закавказье оказалось охвачено волнениями армянского населения, которые прекратились лишь после того, как 1 августа 1905 года был издан высочайший указ, возвращавший армянской церкви конфискованную у нее собственность<sup>26</sup>.

22. РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 355. Л. 140.

23. РГИА. Ф. 821. Оп. 7. Д. 366. Л. 7.

24. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XXIII. СПб.: Государственная типография, 1905. С. 778–779.

25. Особые журналы Совета министров Российской империи. 1908 год./отв. сост.: Б. Д. Гальперина. С. 315.

26. Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XXV. СПб.: Государственная типография, 1908. С. 619–620.

Одним из вдохновителей антиармянского направления в политике правительства и кавказской администрации был видный правый публицист, участник черносотенного «Русского собрания» Василий Львович Величко (1880–1903). В 1897–1899 гг. Величко жил в Тифлисе и редактировал газету «Кавказ», в которой активно высказывал собственные взгляды на ситуацию в регионе. Продолжал он выступать в печати по кавказским темам и в последующие годы. В обобщенном виде взгляды публициста на проблемы кавказского региона были изложены в книге «Кавказ. Русское дело и междуплеменные вопросы», вышедшей уже после смерти автора в 1904 г.

Любой читатель этой книги не может не обратить внимания на весьма пристрастное отношение Величко к трем основным закавказским народам (большая часть книги посвящена именно Закавказью; о Северном Кавказе сказано совсем немного). С большим сочувствием писал Величко о православных грузинах, значительная доля его симпатии и уважения была отдана мусульманам-азербайджанцам (в которых он усматривал, например, стихийную преданность «идеи государственности» и «единовластию»<sup>27</sup>). Главы же, посвященные армянам, проникнуты чрезвычайной неприязнью. Величко утверждал, что армяне представляют собой племя не «арийское», а «ариизированное», с изрядной семитской примесью, по-видимому, родственное евреям<sup>28</sup>. Соответственно, в армянах усматривались те же пороки, в которых публицисты крайне правого направления обычно обвиняли евреев: корыстность, пронырливость, беспринципность, «начало паразитическое, а не созидательное»<sup>29</sup>, продвижение своих интересов в ущерб другим народам Кавказа и задачам русской государственности («паразитический племенной эгоизм»<sup>30</sup>). Величко отмечал всецелое господство армян в экономической жизни Кавказа, сокрушаясь о том, что русская власть попустительствует этому господству, позволяя армянской буржуазии прибираться к своим рукам все богатства региона и эксплуатировать другие кавказские народы. Армянское духовенство публицист характеризовал

27. Величко В.Л. Кавказ. Русское дело и междуплеменные вопросы. СПб.: Издание И.Д. Муретовой, 1904. С. 149.

28. Там же. С. 59–62.

29. Там же. С. 77.

30. Там же. С. 120.

как «политиканствующее»<sup>31</sup>, обвиняя его в преследовании национально-политических целей вместо духовных. Давая краткий обзор истории армянской церкви, правый публицист подчеркивал ее монофизитский, еретический, с точки зрения православия, характер и утверждал, что, по сути, эта церковь представляет собой «особый тип *подпольного государства*»<sup>32</sup>.

По внешности — это церковь, а по существу — прежде всего «национальное» учреждение, во многих случаях ставящее тайную политическую задачу выше религиозного призвания. <...> Церковная организация, совпадая с политической, не чужда вследствие этого, и всех темных сторон этой последней, противоречащих религиозно-нравственным началам и государственному порядку. И в любой из армянских епархий, и в самом Эчмиадзине нередко играют решающую роль светские люди, держащие в руках либо нити политической интриги, либо ключ от туго набитого денежного ящика<sup>33</sup>.

Находившиеся в ведении армянского духовенства начальные школы для народа, по словам Величко, являлись «рассадниками самого грубого и фанатического обособления»<sup>34</sup> (т.е. армянского сепаратизма). Армянский национализм, находящий опору в церковной организации, по мнению Величко, представлял серьезную угрозу для русского государства и скрытно поддерживался странами Запада<sup>35</sup>. Величко заявлял (еще до издания указа 12 июня 1903 г.) о необходимости передать в государственное ведение имущества армянской церкви, дабы лишить эту церковь ее экономического могущества, позволявшего ей играть роль самостоятельной политической силы<sup>36</sup>. После выхода указа о секуляризации, Величко увидел в последовавших за ним беспорядках «наглядные признаки тайной армянской организации»<sup>37</sup> и призвал правительство к жесткому и решительному подавлению «армянского мятежа»<sup>38</sup>. Публицисту не суждено было увидеть отступление рус-

31. Там же. С. 58.

32. Там же. С. 70.

33. Там же. С. 129.

34. Там же. С. 101.

35. Там же. С. 102.

36. Там же. С. 101.

37. Там же. С. 132.

38. Там же. С. 133, 138.

ского правительства перед «армянским мятежом», произошедшее в 1905 г., когда армянской церкви были возвращены ее имения. Он скончался 31 декабря 1903 г.

Тезисы, высказанные Величко, во многом задали направление позднейшей черносотенной публицистики, посвященной Кавказу, армянскому вопросу и армянской церкви в частности. У русских черносотенцев армянофобия достигала почти того же градуса, что и антисемитизм. «Общими местами» в газетах крайне правого направления были огульные обвинения армян (в том числе их духовенства) в антирусских и революционно-сепаратистских устремлениях, параллели между национальным характером армян и евреев, объявление армян виновной стороной в конфликтах с азербайджанцами и турками, утверждения о глубокой политизированности армянской церкви и тесной связи ее иерархии с партией «Дашнакцутюн»<sup>39</sup>.

Неоднократно высказывался по «армянскому вопросу» М. О. Меньшиков, один из самых известных правых публицистов начала XX в., постоянный автор газеты «Новое время» с 1901 по 1917 г. Меньшиков представлял не черносотенный, а умеренно правый лагерь, в 1908 г. он стал одним из основателей Всероссийского национального союза — первой политической организации русских националистов<sup>40</sup>. При этом многие высказывания Меньшикова об армянах звучали в унисон с тезисами Величко и других черносотенцев. В частности, публицист «Нового времени» характеризовал армян как «христианских евреев», которым присущи «необыкновенная вкрадчивость по направлению кверху и надменность книзу». По утверждению Меньшикова «всего опаснее у армян, как у евреев, политиканствующая интеллигенция, что, внедрившись в чуждые им народы, сеет раздор и бунт»<sup>41</sup>. В другой статье Меньшиков обвинял армян в организации беспорядков в Персии, происходивших весной 1908 г.: «Прикаспийская революция есть гангрена приле-

39. См. напр.: [«На Кавказе дело русской государственности...» (заглавие отсутствует)] // Харьковские ведомости. 1908. 1 июня; *Т-нев Н.* 6 миллионов из казны на армянскую агитацию // Колокол. 1911. 18 ноября; *Дикси.* Торжество Дашнакцутюна // Русское знамя. 1911. 20 декабря.

40. Различия между черносотенством и русским национализмом дореволюционного периода хорошо раскрыты А. А. Ивановым; *Иванов А. А.* Были ли русские националисты черносотенцами? (О статье И. В. Омелянчука) // Вопросы истории. 2008. № 11. С. 171–175.

41. *Меньшиков М.* Кавказ разваливается // Новое время. 1908. 20 марта.

гающих друг к другу частей Персии, Турции и России. Общей заразой этой гангрены служат армяне»<sup>42</sup>. Не жаловал Меньшиков и армянскую церковь, что видно, например, из его статьи, вышедшей вскоре после смерти католикоса Матеоса II Измирляна. Матеос II занимал эчмиадзинский престол в течение двух лет, с 1908 по 1910 гг. В отличие от своего предшественника Мкртича, он был достаточно лоялен русскому правительству и подвергался за это нападкам со стороны армянских радикалов<sup>43</sup>. Тем не менее, Меньшиков откликнулся на кончину патриарха Матеоса, последовавшую 11 декабря 1910 г., достаточно скандальной статьей под названием «Рекорд веротерпимости». Следует отметить, правда, что непосредственно о личности покойного католикоса в статье ничего не говорилось. Острые своей критики Меньшиков обращал на господствующую православную церковь, отгалкиваясь от полученной из Тифлиса новостной телеграммы, сообщавшей о посылке экзархом Грузии делегации православного духовенства для «присутствования на похоронах католикоса». Правый публицист высказывал сожаление о том, что «Церковь (православная — И. А.) как бы конфузится своей древней строгости».

Выражаясь слогом парламентских запросов, я позволил бы себе спросить: «Известно ли нашему духовному правительству, что армяно-григорианская церковь исповедует ересь Евтихия, осужденную Первым Халкидонским Собором? Известно ли экзарху Грузии, что армяне — монофизиты, то есть признают в Иисусе Христе лишь одну природу, а не две? Известно ли нашей Церкви, что Вселенский Собор в 451 году предал анафеме как измышление Евтихия, так и его последователей?» <...> Скончавшийся армянский папа, католикос этой церкви, был в наше время главным представителем Евтихиевой ереси <...>. Хотя это был человек, может быть, глубоко почтенный и даже святой в личной жизни, но восточное православие считало его преданным анафеме <...> Прилично ли было посылать почетную православную депутацию на погребение лжеучителя (с церковной точки зрения) и врага истинной Церкви?

42. Меньшиков М. Слащавое безвластие // Новое время. 1908. 12 июня.

43. Амбарцумов И. В. Эчмиадзинские католикосы и их влияние на общественно-политическую жизнь Армении (1892–1912) // Вестник Тверского государственного университета. Серия «История». 2012. № 3. С. 82.

Далее журналист заявлял, что «с православной точки зрения покойный католикос вовсе не был рукоположен, то есть не был даже священником, и чествовать его как духовное лицо православные не имеют права»<sup>44</sup>.

Богословский экскурс Меньшикова был не совсем точен. Армянская церковь в действительности придерживается не учения Евтихия (которого она неоднократно анафематствовала), а более умеренного варианта монофизитства<sup>45</sup>; рукоположения, совершенные в древних восточных (нехалкидонских) церквах, русским православием признаются<sup>46</sup> и т.д. Но суть не в этом. Гораздо интереснее вопрос, почему Меньшиков решил встать в позу «ревнителя православия». Личные воззрения этого яркого публициста были далеки не только от православия, но и от христианства вообще. По замечанию А. А. Иванова, Меньшиков «воспринимал православную веру не как безоговорочную истину, а как одну из мировоззренческих систем, способствующих совершенствованию человечества, оказавшуюся в силу исторических условий наиболее близкой и понятной русскому народу»<sup>47</sup>. В то же время Меньшиков, очевидно, желал, чтобы церковь, составляющая духовную основу России, была «воинствующей», строгой, агрессивно-нетолерантной, что было созвучно исповедуемым им правым убеждениям. Вот поэтому публицист «Нового времени» и встал в позицию «большого католика, чем папа римский», обвиняя православную иерархию в неверности собственным догматически-каноническим принципам. Таким образом, основной пафос публициста был направлен против избыточной «веротерпимости» иерархов господствующей церкви, а не против армян и их покойного католикоса. Тем не менее, статья не могла не способствовать закреплению за Меньшиковым репутации армянофоба. Впрочем, позднейшие выступления публициста данную репутацию несколько поколебали.

44. Меньшиков М. Рекорд веротерпимости //Новое время. 1910. 21 декабря.

45. Э.П.Г. Армянская Апостольская Церковь. Вероучение // Православная энциклопедия. Т. III. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 340–347.

46. Емельянов Н. Апостольское преемство // Православная энциклопедия. Т. III. Анфимий — Афанасий. С. 130.

47. Иванов А. А. Православный консерватизм архиепископа Никона (Рождественского) против «язычествующего» национализма М. О. Меньшикова // Христианское чтение. 2019. № 4. С. 195.

В начале 1912 г. Меньшиков выступает на страницах «Нового времени» со статьей «Суд над армянами». Статья была посвящена только что открывшемуся громкому процессу над деятелями партии «Дашнакцутюн». Суд происходил в Санкт-Петербурге, обвиняемых (149 человек) судило Особое присутствие Правительствующего Сената. Позиции разных сил русского общества по поводу процесса существенно отличались. Левые и либералы сочувствовали дашнакам, в частности, адвокатами на процессе были А. Ф. Керенский и В. А. Маклаков<sup>48</sup>. В кадетской и левой печати указывалось на злоупотребления и нарушения в ходе следствия и суда над дашнаками, виновность большинства обвиняемых, если не отрицалась, то подвергалась сомнению<sup>49</sup>. Правые издания, напротив, подчеркивали опасность армянской революционной партии для русского государства и требовали сурового приговора ее активистам<sup>50</sup>.

Меньшиков, однако, высказал особую позицию. В его статье звучали сочувственные ноты по отношению к дашнакам:

Дашнакцутюн <...>, подобно финляндской Войме или еврейскому Бунду, подобно польским, латышским, грузинским, татарским организациям того же рода есть попытка боевыми средствами вернуть утраченное предками самое драгоценное право национальности — государственную свободу<sup>51</sup>.

Пламенный русский националист Меньшиков давал понять, что вполне понимает армян, борющихся за «самое драгоценное право национальности». Касался правый журналист и связи армянских революционеров с церковью, упоминая о том, что пушки и пулеметы для «армии бойцов» Дашнакцутюна «были заказаны <...> в Германии, в Эссене, братом одного архиепископа, подполковником русской службы и тайно провезены на наливных

48. Мирзоян М., Мирзоян Г. Дело партии «Дашнакцутюн» // Ноев ковчег. 2021. № 1(334). [<https://noev-kovcheg.ru/mag/2021-01/7160.html>, доступ от 18.05.2024].

49. Скептик. Результаты // Речь. 1912. 2 марта; Новое разоблачение в процессе дашнакцутюн // Биржевые ведомости. 1912. 2 марта; Дело «дашнакцутюн» // Русское слово. 1912. 23 марта.

50. Кавказец. К суду над армянами // Русское знамя. 1912. 22 января; N. Как действуют армяне и их союзники // Русское знамя. 1912. 15 февраля. К делу партии «Дашнакцутюн» // Колокол. 1912. 18 января.

51. Меньшиков М. Суд над армянами // Новое время. 1912. 19 января.

пароходах Манташева в Париж»<sup>52</sup> (ранее аналогичную информацию сообщило «Русское знамя»; согласно черносотенной газете, «пушки и оружие для армянского войска» закупал брат архиепископа Геворка Суренянца, только что, в декабре 1911 г., избранного католикосом<sup>53</sup>, Меньшиков же счел разумным персону нового главы армянской церкви прямо не затрагивать). Вспоминая историю с попыткой национализации имений армянской церкви, Меньшиков не давал прямой оценки действиям властей, но показывал, что понимает как мотивы русской администрации (по его словам, главноначальствующий на Кавказе Г. С. Голицын полагал, что «обширные церковные земли» служат источником финансирования армянских революционных групп и потому настаивал на их изъятии в казну), так и «негодование армян в ответ на эту меру». Публицист упоминал о том, что «даже русские офицеры-армяне в день отобрания земель отказались выйти на службу». Констатируя, что конфискация земель церкви была катализатором ситуации, Меньшиков вместе с тем утверждал, что возвращение церковных имуществ, осуществленное в 1905 г., «ничуть не остановило революционного брожения», отмечая, что «Дашнакцутюн» сохраняет огромное влияние на Кавказе<sup>54</sup>.

Вообще, вся статья Меньшикова 1912 года была весьма амбивалентна. С одной стороны, публицист повторял свои старые тезисы, например, о том, что «во всех трех Империях (России, Турции и Персии — И. А.) армяне служат одним из наиболее существенных бродил всеобщей анархии». Повторялась и характеристика армян как «христианских евреев», преуспевающих в «коммерческой и промышленной эксплуатации чужих народов». В то же время Меньшиков напоминал, что «в войнах с Турцией они (армяне — И. А.) оказывали нам существенную помощь в качестве подрядчиков, поставщиков, шпионов, а подчас и предводителей наших отрядов», что «из армян <...> вышло немало даровитых генералов, с честью послуживших России». Обострение армянского вопроса публицист связывал с внешнеполитическими обстоятельствами. По его утверждению, армяне Османской империи рассчитывали, что Россия принесет им освобождение от турецкого ига, чего она добилась для других христианских народов — сербов, болгар, румын в результате войны 1877–1878 гг. Не получив

52. Меньшиков М. Суд над армянами // Новое время. 1912. 19 января.

53. Дикси. Торжество Дашнакцутюна // Русское знамя. 1911. 20 декабря.

54. Меньшиков М. Суд над армянами.

желаемого, армяне затаили глубокую обиду на Россию. С одной стороны, Меньшиков заявлял, что претензии армян неадекватны: «Своею сантиментальной политикой Россия навязала себе довольно глупую роль благотворительницы, которую сначала благодарят, а затем требуют от нее дальнейшей помощи и, наконец, ругают, если эта помощь недостаточно широка».

Но далее публицист выдвигал контртезис:

Сказать, чтобы притязания армян к России вовсе не имели *никаких* оснований, я не решился бы. Когда-то мы считали себя искренними христианами, а христианство ведь не звук пустой: это *обязательство* в отношении ближних. <...> Армяне искренне думали, что ближайшая к ним могучая христианская держава не выполнила своего долга. Пожалуй, они были правы.

Таким образом, Меньшиков вновь вставал в позу защитника христианских идеалов. Но если ранее он заявлял, что следование церковно-каноническим установкам требует от православных людей считать армян еретиками и не иметь с ними ничего общего, то теперь провозглашал, что долг России как христианской державы — помочь христианам-армянам. Впрочем, правый журналист выдвигал и прагматические соображения в пользу поддержки армянских чаяний. По мнению Меньшикова, если бы Россия помогла созданию независимого государства на землях турецкой Армении, это было бы полезно для ее собственных интересов.

Мы имели бы теперь соседом не турецкую, враждебную нам империю, а очень небольшое, безопасное для нас христианское государство — буфер, куда мы могли бы удалять из России беспокойный армянский элемент, опасно разъедающий теперь весь Кавказ<sup>55</sup>.

Высказывая подобные идеи, Меньшиков, возможно, сообразовался с намечающейся новой линией российской политики. Как отмечал в своем исследовании В. А. Гурко-Кряжин, в 1910-е гг., накануне Первой мировой войны, Россия переменила политику в армянском вопросе, заявив себя вновь покровительницей турецких армян. Затем, уже в годы Первой мировой, всерьез обсуждается идея создания на османских землях «Великой Армении»

55. Меньшиков М. Суд над армянами.

под российским протекторатом<sup>56</sup>. Публицист «Нового времени», вхожий в высшие сферы, мог быть в курсе разработки подобных проектов и старался подготовить соответствующим образом русское общественное мнение. В начале 1910-х также и «армянские общественные круги вновь меняют свою ориентацию и обращаются за помощью к России»<sup>57</sup>. В частности, дашнаки постепенно сворачивают свою антироссийскую активность. Именно поэтому, похоже, сверху поступила установка «спустить на тормозах» дело «Дашнакцутюн», не вынося фигурантам слишком сурового приговора. 20 марта 1912 г. Сенат огласил свое решение по итогам процесса:

«Виновными в преступлениях» из 146 человек были признаны 52. Один из них был осужден к каторге на шесть лет с лишением прав состояния и с последствиями, трое — на четыре года с лишением прав состояния и с последствиями, один — к ссылке на поселение с лишением прав состояния, двое были заключены в крепость — один сроком на один год, другой — на три месяца. 45 человек были наказаны разными сроками, более легкими<sup>58</sup>.

Остальные 94 обвиняемых были полностью оправданы<sup>59</sup>.

Меньшиков, возможно, выполнял правительственный заказ, подготавливая консервативную часть русского общества (для которого «Новое время» было авторитетом) именно к такому, в целом достаточно мягкому приговору. Он отмечал, например, что «в числе привлеченных к суду не все виновны и не все в одинаковой степени», что многие армяне вступали в вооруженные отряды Дашнакцутюна лишь для того, чтобы защититься от «турецких и татарских зверств», которые русское правительство само не смогло пресечь. Завершалась статья призывом к российскому правосудию «отделить преступное от непроступного, покарать действительных злодеев и снять подозрение с невинных»<sup>60</sup>.

Риторика в отношении армян и их церкви смягчил в тот период не только Меньшиков, но и другие авторы «Нового вре-

56. Гурко-Кряжин В.А. Ближний Восток и державы. М.: Научная ассоциация востоковедения, 1925. С. 30–33.

57. Там же. С. 30.

58. Мирзоян М., Мирзоян Г. Дело партии «Дашнакцутюн».

59. Там же.

60. Меньшиков М. Суд над армянами.

мени». Тифлисский корреспондент этого издания, подписывавшийся фамилией «Затерянный», в декабре 1911 г. утверждал, что «в противоположность сложившемуся в Петербурге мнению наиболее спокойны и лояльны в данное время на Кавказе армяне. <...> Армянские революционные партии на Кавказе вот уже два года не проявляют никаких признаков жизни, тогда как <...> грузинские организации наглеют не по дням, а по часам»<sup>61</sup>. Также «Новое время» продемонстрировало готовность к диалогу с армянской церковью и обществом, опубликовав, вслед за меньшевиковской статьёй «Суд над армянами», отклик на нее петербургского армянского священника Мкртича Газаряна. Газарян старался опровергнуть те тезисы Меншикова, которые бросали тень на политическую благонадежность армян и их церкви по отношению к Российской империи<sup>62</sup>.

Статья Меншикова и заметка армянского священнослужителя вызвали гневную отповедь черносотенной газеты «Русское знамя». Газета негодовала как по поводу апологии дашнаков со стороны Меншикова<sup>63</sup>, так и по поводу публикации «Новым временем» «постыднейшей лжи, которую изложил священник М. Газарян»<sup>64</sup>. Таким образом, крайне правые сохраняли верность армянофобскому направлению, заданному ранее Василием Величко. В то же время умеренно правые смягчили свой тон по отношению к армянской церкви и нации.

Подводя итоги, можно сказать, что в правоконсервативной публицистике рассматриваемого периода преобладает негативное или, по крайней мере, настороженное отношение к Армяно-Григорианской церкви. Причиной такого отношения было восприятие этой церкви как оплота национальных интересов армянского народа, которые не всегда совпадали с русскими интересами и государственными задачами Российской империи. В конце XIX — начале XX в. Армяно-Григорианская церковь начинает восприниматься правыми как главная опора армянского сепаратизма. В ряде статей правых публицистов подчеркивался тот факт, что армяне, с точки зрения православия, являются еретиками-монофизитами. Однако это обстоятельство не было главным факто-

61. *Затерянный*. Что творится на Кавказе // *Новое время*. 1911. 7 октября.

62. *Газарян М.* Легенды об армянах // *Новое время*. 1912. 1 февраля.

63. *Кавказец*. К суду над армянами // *Русское знамя*. 1912. 22 января.

64. *Образец армянской лжи* // *Русское знамя*. 1912. 6 февраля.

ром, обусловливающим отрицательное отношение к армянской церкви. Русские правые вполне мирились с фактом существования в Российской империи легальных неправославных исповеданий. Нападкам с их стороны подвергались, главным образом, те этноконфессиональные группы, которые подозревались в нелояльности к русскому самодержавию, революционных и сепаратистских устремлениях. Величко, к примеру, с симпатией писал о мусульманах-азербайджанцах, которых считал, в отличие от армян, «ценным элементом» для российского государства<sup>65</sup> и даже высказывал определенные симпатии к самой мусульманской религии<sup>66</sup>, не смущаясь тем, что ислам имеет с православием гораздо более глубокие расхождения, чем Армянская апостольская церковь. Таким образом, напоминания о монофизитской ереси были обусловлены лишь желанием внести добавочный негативный штрих в образ армян и их церкви. Отметим, что, в отличие от правой прессы, тон либеральной печати в отношении армянской церкви был, по большей части либо нейтральным, либо сочувственным<sup>67</sup>. Лишь иногда встречались критические пассажи, но это была критика с иных позиций. Например, «Речь» отмечала, что «армянские школы и церковь, скованные духом клерикализма, нуждаются в раскрепощении, в демократических реформах»<sup>68</sup>.

Правительственная политика в отношении армянской церкви далеко не всегда соответствовала чаяниям консервативных публицистов. Высказанные М. Н. Катковым в 1866 г. соображения по поводу «чрезмерно независимого» статуса католика всех армян не вызвали никаких мер со стороны правительства Александра II. Правда, можно допустить влияние катковской позиции в данном вопросе на взгляды К. П. Победоносцева и политику Александра III. Армянофобские взгляды Василия Величко были сходны с воззрениями сановников консервативно-русофильского направления, к которым принадлежал главноначальствующий на Кавказе Г. С. Голицын, чья политика к 1905 г. потерпела полный крах. В период после 1905 г. в российских правящих кругах

65. Величко В. Л. Кавказ. Русское дело и междуплеменные вопросы. С. 147.

66. Там же. С. 149–153.

67. См. напр. *Опочинин В.* Кавказские очерки. VI. Борьба с армянами // Биржевые ведомости. 1908. 5 июля; *И.* Армянский патриарх // Речь. 1908. 21 марта; Избранник армянского народа. Католикос Геворг V-й. // Утро России. 1911. 15 декабря.

68. *Н. Ах.* Выборы католика // Речь. 1911. 15 декабря.

не было единства по поводу курса в отношении армянской церкви. Столыпин в армянском вопросе во многом разделял позиции правых, он выступал за пересмотр законов об армяно-григорианском исповедании и, прежде всего, за усиление правительственного контроля над эчмиадзинским католикосом. Однако эти инициативы премьера были фактически заблокированы в результате противодействия, с одной стороны, кавказского наместника И. И. Воронцова-Дашкова, выступавшего за максимально толерантную политику в отношении армян, и, с другой стороны, Министерства иностранных дел, продолжавшего рассчитывать на сотрудничество с эчмиадзинским престолом для достижения внешнеполитических выгод России на Востоке<sup>69</sup>. В послестолыпинское время вопрос о каком-либо серьезном ужесточении курса в отношении армянской церкви более не ставился. Антиармянские филиппики черносотенных журналистов в этих условиях оставались пустым сотрясанием воздуха, что же касается умеренно правых публицистов, то они предпочли солидаризироваться с линией правительства, которая становилась все более «армянофильской».

## Библиография

### Источники

- Н. Как действуют армяне и их союзники // Русское знамя. 1912. 15 февраля.
- Величко В. Л. Кавказ. Русское дело и междуплеменные вопросы. СПб.: Издание И. Д. Муретовой, 1904.
- Газарян М. Легенды об армянах // Новое время. 1912. 1 февраля.
- Дело «дашнакцутюн» // Русское слово. 1912. 23 марта.
- Дикси. Торжество Дашнакцютуна // Русское знамя. 1911. 20 декабря.
- Затерянный. Что творится на Кавказе // Новое время. 1911. 7 октября.
- И. Армянский патриарх // Речь. 1908. 21 марта.
- Избранник армянского народа. Католикос Геворк V-й. // Утро России. 1911. 15 декабря.
- К делу партии «Дашнакцутюн» // Колокол. 1912. 18 января.
- К. П. Победоносцев и его корреспонденты. Воспоминания. Мемуары. В 2 т. Т. II. Минск: Харвест, 2003.
- Кавказец. К суду над армянами // Русское знамя. 1912. 22 января.
- Катков М. Н. Собрание передовых статей Московских ведомостей. 1866 год. М.: Издание С. П. Катковой, 1897.
- Меньшиков М. Слащавое безвластие // Новое время. 1908. 12 июня.

69. Амбарцумов И. В. Армяно-грегорианская церковь и Российское государство в конце XIX — начале XX в. С. 122–125.

- Меньшиков М.* Кавказ разваливается // Новое время. 1908. 20 марта.
- Меньшиков М.* Рекорд веротерпимости // Новое время. 1910. 21 декабря.
- Меньшиков М.* Суд над армянами // Новое время. 1912. 19 января.
- Н. Ах.* Выборы католикоса // Речь. 1911. 15 декабря.
- [«На Кавказе дело русской государственности...»] // Харьковские ведомости. 1908. 1 июня.
- Новое разоблачение в процессе дашнакцутюн // Биржевые ведомости. 1912. 2 марта.
- Образец армянской лжи // Русское знамя. 1912. 6 февраля.
- Опочинин В.* Кавказские очерки. VI. Борьба с армянами // Биржевые ведомости. 1908. 5 июля.
- Особые журналы Совета министров Российской империи. 1908 год. / отв. сост.: Б. Д. Гальперина. М.: РОССПЭН, 2011.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 2-е. Т. XI. Отделение 1-е. СПб.: Типография II Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1836.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XXIII. СПб.: Государственная типография, 1905.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. Т. XXV. СПб.: Государственная типография, 1908.
- Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821 — Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД:
- Оп. 7. Д. 355. Записка чиновника особых поручений А. В. Петрова о современном положении армяно-григорианской церкви в России. Часть I. 16 апреля 1911 г.
- Оп. 7. Д. 366. Записка чиновника особых поручений А. В. Петрова о деятельности католикосов всех армян, направленной против правительственных распоряжений. 9 сентября 1911 г.
- Скептик.* Результаты // Речь. 1912. 2 марта.
- Т-нев Н.* 6 миллионов из казны на армянскую агитацию // Колокол. 1911. 18 ноября.
- Чарыхов Г.* Выборы армянского патриарха // Новое время. 1910. 25 декабря.

### Литература

- Агаджанян С. Ш.* Отношение русских консерваторов к армянскому «сепаратизму» в конце XIX — начале XX вв. // Метаморфозы истории. 2018. № 12. С. 177–187.
- Амбарцумов И. В.* Армяно-григорианская церковь и Российское государство в конце XIX — начале XX века // Вестник Тверского государственного университета. Серия «История». 2010. № 4. С. 115–127.
- Амбарцумов И. В.* Неправославные христианские исповедания в системе российской государственности (конец XIX в. — июль 1914 г.). Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2014.
- Амбарцумов И. В.* Эчмиадзинские католикосы и их влияние на общественно-политическую жизнь Армении (1892–1912) // Вестник Тверского государственного университета. Серия «История». 2012. № 3. С. 76–87.
- Верт П.* Глава церкви, подданный императора: армянский католикос на перекрестке внутренней и внешней политики империи, 1828–1914 // Ab imperio. 2006. № 3. С. 99–138.
- Гурко-Кряжин В. А.* Ближний Восток и державы. М.: Научная ассоциация востоковедения при ЦИК СССР, 1925.

- Емельянов Н.* Апостольское преемство // Православная энциклопедия. Т. III. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 129–131.
- Иванов А. А.* Православный консерватизм архиепископа Никона (Рождественского) против «язычествующего» национализма М. О. Меньшикова // Христианское чтение. 2019. № 4. С. 193–206.
- Иванов А. А.* Экономическая политика в Кавказском регионе в оценке русских консерваторов: конец XIX — начало XX веков // Научный диалог. 2018. № 6. С. 124–142.
- Иванов А. А.* Были ли русские националисты черносотенцами? (О статье И. В. Омелянчука) // Вопросы истории. 2008. № 11. С. 171–175.
- Мирзоян М., Мирзоян Г.* Дело партии «Дашнакцутюн» // Ноев ковчег. 2021. № 1(334). [<https://noev-kovcheg.ru/mag/2021-01/7160.html>, доступ от 18.05.2024].
- Никитин Августин, архим.* Армянская христианская община в Петербурге // Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви. Публикации. 05.03.2011 [<https://spbda.ru/publications/arhimandrit-avgustin-nikitin-armyanskaya-hristianskaya-obschina-v-peterburge>, доступ от 18.05.2024].
- Тунян В. Г.* Армяно-русские отношения в церковной сфере. 1836–1917 гг. // Akunk. 2013. № 2(8). С. 3–23.
- Тунян В. Г.* Деятельность католикоса Макара, 1885–1891 гг. Ереван: Чартарагет, 2011.
- Тунян В. Г.* «Защитник отечества» — католикос всех армян Нерсес Аштаракец, 1826–1857 гг. Ереван: Св. Эчмиадзин, 2007.
- Э. П. Г.* Армянская Апостольская Церковь. Вероучение // Православная энциклопедия. Т. III. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 340–347.

ГЛЕБ ЗАПАЛЬСКИЙ

## «Синодское православие»: современники в поисках понятия для устройства Русской церкви в имперскую эпоху

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-31-51>

*Gleb Zapalsky*

### “Synodal Orthodoxy”: Contemporaries in Search for the Notion for the Church Administration in Imperial Russia

**Gleb Zapalsky** — Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia). [zapalsky@mail.ru](mailto:zapalsky@mail.ru)

*The understanding that Peter I had created an original system of the Church administration which had differed from previous forms (now we usually call it the Synodal system) was not created immediately. A certain historical distance and the introduction of critical historical analysis were needed to invent a concept. This article analyzes when and how this concept emerged, what were the terms the contemporaries used to shape it until 1917–1918, what were the semantic and stylistic shades in elaborating the concept. The conditions for recognizing a new period in the history of Russian Church with its special administrative system appeared only by the middle of the 19<sup>th</sup> century. In historical and canon law researches, publicistic articles, policy briefs of authors of the second half of the 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> century, speeches of the 1917–1918 Council of Russian Church' and its preparatory bodies' members many variants of naming of the current system of the Church administration were proposed. They had a temporal and qualitative dimension and the majority of them were judgmental. There was no single concept till the revolution. The searching of it did not only reflect the awakened historical consciousness but was also an expression of the ideological struggle in the field of the Church history.*

**Keywords:** history of Russian Church, history of concepts, Synodal system, Synodal period, Most Holy Synod.

## Введение

**В** СОВРЕМЕННОЙ историографии вполне устоялось представление о синодальном периоде в истории Русской церкви и о сложившейся в эту эпоху синодальной системе. Временные рамки и своеобразие охваченного ими исторического содержания (несмотря на различные оценки) кажутся совершенно незыблемыми: трудно представить себе периодизацию, в которой начало XVIII в. и 1917 год не были бы основными рубежами.

Однако современники имперской эпохи не только не использовали понятие «синодальная система»<sup>1</sup>, но и вообще так и не нашли общепринятого термина для характеристики тогдашнего церковного устройства. Более того: представление о том, что с начала XVIII в. действует какой-то особенный порядок церковного управления, отличный от всего, что было раньше, утвердилось далеко не сразу. В мои задачи входят поиск корней этого концепта, выявление разных понятий, которыми его описывали современники вплоть до 1917–1918 гг., анализ их семантики, оценочности и стилистической окраски.

Мое исследование относится к истории понятий. Для его методологии имеют значение труды представителей «Кембриджской школы», для которой было характерно изучение концептов в истории политической мысли через их связи с разными понятиями, контекстом употребления, синонимами, антонимами, речевыми актами и т.д. Стоит обратить внимание на идею К. Скиннера, что используемые в политической мысли концепции не могут быть нейтральными, а в процессе высказывания совершается определенное намеренное действие — воздействие на адресата<sup>2</sup>. Его коллега Дж. Покок полагал, что историк, изучающий политическую мысль, является и «политическим актором»<sup>3</sup>.

История понятий активно изучается на российском материале. С 2000-х гг. Германский исторический институт в Москве проводил серию семинаров и выпускал сборники по этой проблематике. В некоторых из них уделяется внимание понятиям, связанным с Русской церковью синодальной эпохи. К примеру, А.Ю. Полу-

1. Оно начало распространяться лишь в 1950–1960-х гг. с подачи И.К. Смолича.
2. Skinner, Q. (2002) *Visions of Politics*, vol. 1, p. 82. Cambridge.
3. Pocock, J.G. A. (2009) “The historian as political actor in polity, society and academy”, in Pocock, J.G. A. *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, pp. 217–238. Cambridge.

нов посвятил статью понятиям «свобода совести» и «веротерпимость» в общественно-политическом дискурсе России конца XIX — начала XX в.<sup>4</sup> Особенно плодотворен опыт изучения понятия «соборность», о котором написано немало работ<sup>5</sup>. В последнее время появились исследования, где разбирается история менее расхожих концептов, таких как «монастырь в миру»<sup>6</sup>.

При этом понятия, характеризующие сам синодальный период и сложившуюся тогда систему церковного управления, до сих пор не анализировались. Существует традиция изучения темпоральных моделей, хотя она обычно обращена к более отдаленному прошлому. Из близких моему исследованию примеров остановлюсь на сборнике «Изобретение века. Проблемы и модели времени в России и Европе XIX столетия» (М., 2013) из серии *Historia Rossica*. Здесь XIX век рассматривается как концепт, как элемент социальной идентичности. Авторы разбирают, что российские современники вкладывали в свое представление об этом столетии, как оно соотносится с понятиями «современность» или «модерность», со смежными историческими эпохами.

С другой стороны, в историографии довольно подробно разработана проблематика идейных споров славянофилов и западников, дискуссий о церковной реформе Петра I и правовом положении церкви в Российской империи, о ее каноничности, о необходимости созыва собора и реформы церковно-государственных отношений<sup>7</sup>. Однако в этих работах почти не затра-

4. *Полунов А. Ю.* Понятия свобода совести и веротерпимость в общественно-политическом дискурсе России конца XIX — начала XX века // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода. М., 2012. Т. 1. С. 559–573.
5. *Дестивель И., свящ.* Поместный Собор Российской Православной церкви 1917–1918 годов и принцип соборности. М., 2008; *Лурье В. М.* «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 72–88; *Ячменик В. А.* Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // *Вопросы теологии*. 2021. Т. 3. № 4. С. 537–552; *Гайда Ф. А.* «Соборность»: к вопросу о понимании термина в общественных кругах России в XIX — I четверти XX в. // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2022. Т. 6. № 1. С. 17–40.
6. *Yachmenik, V. A., Lyutko, E. I.* (2023) “A ‘Monastery in the World’: The Cultural Meaning of a Concept”, *Studia Litterarum* 8(4): 58–77.
7. См., например: *Алексеева С. И.* Проекты реформы Святейшего Синода 2-й половины XIX века // *Вестник ПСТГУ. Серия История. История Русской Православной Церкви*. 2005. Вып. 1. С. 5–23; *Никулин М. В.* Православная церковь в общественной жизни России (конец 1850-х — конец 1870-х гг.). М., 2006; *Хондзинский П., протоиерей.* Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина // *Вестник ПСТГУ. Серия Богословие. Филосо-*

гивался вопрос терминологии, понятий, используемых для определения церковного устройства в России. Американский исследователь Джон Бэзил посвятил свою монографию «критикам синодальной системы» в поздней имперской России, но терминологический анализ не провел<sup>8</sup>.

Моими источниками стали тексты, созданные с XVIII в. вплоть до 1917–1918 гг. и предполагающие широкие исторические обобщения: крупные исследования по истории России и Русской церкви, по церковному праву, публицистические статьи о церковно-государственных отношениях, аналитические записки на эту тему, протоколы дискуссий в предсоборных органах и на Поместном соборе 1917–1918 гг.

### Путь к возникновению концепта

За точку отсчета можно принять «Духовный регламент» 1721 г. Он не просто санкционировал проведение церковной реформы. В нем для ее обоснования и защиты от критики охарактеризован и сам новый принцип — «правление соборное всегдашнее». Доказываются, с одной стороны, его преимущества над единоличным правлением при патриархах, а с другой — его укорененность в истории (с отсылками к ветхозаветному Синедриону, Ареопагу в Афинах, церковным соборам)<sup>9</sup>. Впрочем, до полноценного осознания синодального устройства как особого феномена, имеющего временное и качественное измерение, тогда было еще далеко.

Для возникновения концепта требовались определенная историческая дистанция и критический исторический анализ.

фия. 2011. Вып. 5(37). С. 57–70; Бежанидзе Г.В. Проекты устройства высшего управления Русской Церкви середины XIX в. // Вестник ПСТГУ. Серия История. История Русской Православной Церкви. 2012. № 5(48). С. 7–24; Он же. Оценка синодального периода Русской Церкви: от публицистики к историографии // Церковно-историческая наука в России XIX — начала XXI вв.: институты, школы, ключевые проблемы / Под ред. М.В. Каиля. М., 2020. С. 200–205; Ковырзин К.В. Вопросы церковно-государственных отношений в деятельности и документальном наследии Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов / Под ред. К.В. Ковырзина. М., 2019. Т. 16. С. 5–58; Крылов А.О. Церковная реформа Петра I и теория секуляризации: от публицистики к историографии // Вестник Московского университета. Серия История. 2021. № 3. С. 22–46.

8. Basil, J.D. (2005) *Church and State in Late Imperial Russia: Critics of the Synodal System of Church Government, 1861–1914*. Minneapolis.

9. Полное собрание законов Российской империи. Т. 6. № 3718. С. 316.

Официальная идеология сдерживала этот процесс, делая акцент на каноничности реформы Петра Великого и на ее техническом, то есть не ломающем традицию, характере. Кроме того, большинство авторов, писавших историю России или Русской церкви, начинали свое изложение с древности и не успевали дойти до XVIII в. Еще одним препятствием служило то, что историки зачастую делили свой материал по формальному принципу — по царствованиям правителей или по векам, что мешало цельному восприятию Нового времени, ибо дробило его на отдельные отрезки.

Митрополит Платон (Левшин) в «Краткой церковной российской истории» (1805) сделал шаг в сторону признания новой эпохи в истории церкви. Он свидетельствовал, что «в осмнатцатом веке течение всяких в России дел и вещей» (в том числе церковных) «воспримет вид новый». Однако останавливал себя тем, что в изучение причин упразднения патриаршества «входити не должно», и, «остаясь, яко старик, при старых делах», представлял описывать новую эпоху новым историкам<sup>10</sup>.

Важным фактором стала обозначившаяся в начале XIX в. и усилившаяся к 1830-м гг. в России потребность к осмыслению собственного прошлого, началось быстрое развитие русской исторической мысли. Свое влияние оказали на отечественных авторов возникшая на фоне сплочения народа в 1812 г. и роста значения страны на международной арене национальная идея, а также немецкая философия с ее тяготением к широкому охвату исторического процесса и членением его на этапы<sup>11</sup>. Одновременно происходило размежевание истории на гражданскую и церковную, связанное с аналогичным разделением в образовании и других сферах и с осознанием церковной субъектности. Все это отразилось на историографии. В первой половине столетия история церкви заняла важное место в богословском образовании, появилось немало опытов создания общего курса церковной истории<sup>12</sup>.

Впервые в рамках такого курса синодальный период в истории Русской церкви был выделен архиепископом Филаретом

10. Платон (Левшин), митрополит. Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. 2. С. 275–276.

11. См., в частности: Медушевский А. Н. Гегель и государственная школа русской историографии // Вопросы философии. 1988. № 3. С. 103–115.

12. Lyutko, E. I. (2017) “Church History and the Predicament of the Orthodox Hierarchy in the Russian Empire of the Early 1800s”, *Slověne 2*: 385–399.

(Гумилевским) и занял последний, пятый том его труда (1848)<sup>13</sup>. Автор использует термин «синодальное управление (правление)», причем под ним понимается как период (к примеру, он сравнивает «патриарший период» и первые «40 лет синодального правления»), так и административная система («грузинское экзархатство» присоединилось «к синодальному управлению»)<sup>14</sup>. Архиепископ Филарет исходил из непрерывности церковной истории и не считал петровскую реформу радикальной. Основания церковного правления остаются незабываемыми, происходят скорее технические изменения: «В сущности, постоянный собор, или Синод, остался тем же для русской Церкви, чем было патриаршее правление... Заменяя собою патриаршество, он принял на себя и занятия патриаршеского правления»<sup>15</sup>. Однако само выделение из исторического процесса нового периода, усвоение ему особого названия было важным шагом на пути формирования концепта.

Стоит отметить, что слово «синодальный» на протяжении всей имперской эпохи использовалось в официальном языке для характеристики ведомственной принадлежности к Святейшему Синоду. Словосочетание «синодальное правление» можно обнаружить еще в первой половине XVIII в. — тогда это было одним из синонимов самого Святейшего Синода. К примеру, в указе Екатерины I от 12 июля 1726 г. говорилось о разделении «Синодального правления на два апартамента»<sup>16</sup>. Отдельные ведомства носили названия Московская синодального правления канцелярия, Коллегия экономии синодального правления и т.д.<sup>17</sup> В середине XIX в. наступило время обобщений, и понятие «синодальное правление» служило уже для характеристики порядка церковного устройства и одновременно для периода его действия, но сам термин, вероятно, был заимствован именно из делопроизводства.

13. *Филарет (Гумилевский), архиепископ. История Русской церкви в пяти периодах.* М., 1848. Т. 5.

14. Там же. С. 14, 60.

15. Там же. С. 9.

16. Полное собрание законов Российской империи. Т. 7. № 4919. С. 673.

17. См. подробнее: *Барсов Т.В. Синодальные учреждения прежнего времени.* СПб., 1897.

## Темпоральное описание концепта

Формирование концепта происходило во второй половине XIX — начале XX в. через отдельную фиксацию его темпоральных и качественных характеристик. Разные варианты обозначения имперского периода появились в трудах историков церкви и других авторов. Эпоху, длившуюся с Петра Великого, называли «петербургским периодом» (соответственно, до него был «московский») с подачи Е. Е. Голубинского. В 1880 г. он утверждал, что «текущий период Петербургский есть период водворения у нас настоящего просвещения, а вместе с сим, подразумевается, и более совершенного понимания христианства»<sup>18</sup>. Также о нем говорили как о «новейшем времени»<sup>19</sup>. Впрочем, эти варианты были применимы и к светской истории.

Чаще определения периода указывали на церковную специфику. Ряд авторов вслед за архиепископом Филаретом называл эту эпоху «синодальным управлением (правлением)», сменившим «патриаршее управление» (иногда более ранний период называли «досинодальным»<sup>20</sup>). Так, И. А. Чистович в своей монографии «Феофан Прокопович и его время» (1868) упоминал «распоряжения, которыми ознаменованы первые годы синодального правления»<sup>21</sup>. В обобщающих работах по истории Русской церкви А. П. Доброклонского (1893) и П. В. Знаменского (1896) — а вслед за ними и в трудах некоторых других историков — после периода патриаршества выделяется «синодальный период»<sup>22</sup>.

Нередко авторы более зримо передавали временную протяженность своей эпохи: «140-летний опыт со времени учрежде-

18. Голубинский Е. Е. История Русской церкви. М., 1880. Т. 1. Первая половина тома. С. XX; Аксаков И. С. Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказавшихся в статьях В. С. Соловьева // Сочинения И. С. Аксакова. СПб, 1903. Т. 4. С. 198; Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. М., 1905. Ч. 3. С. 79, 116, 148, 156, 170, 183, 185, 195, 197, 206, 211.
19. Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской церкви. М., 2001. С. 466.
20. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов / Под ред. священника А. Колчерины, А. И. Мраморнова. М., 2015. Т. 5. С. 503.
21. Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 88.
22. Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской церкви. М., 2001. С. 465; Знаменский П. В. Учебное руководство по истории Русской церкви. СПб, 1896. С. 314; Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903. С. 169–170.

ния Св. Синода»<sup>23</sup>, период «от церковных преобразований Петра Великого до настоящего времени»<sup>24</sup>. Канонист Н.А. Заозерский показывал, как новая форма устройства управления распространялась во времени и одновременно в пространстве: «просуществовав столетие в России», она была принята «в православной церкви королевства греческого, а в недавнее время усвоена и церквями славянских народов — сербов, румын, болгар»<sup>25</sup>. П.В. Верховской в «Очерках по истории Русской Церкви в XVIII и XIX столетиях» (1912) отмерил для синодального периода только два указанных в названии века и объявил его уже окончившимся. «Религиозное и политическое брожение» начала XX в. (преобразование государственного строя в 1905 г., укрепление начал веротерпимости, подготовка к собору) для него знаменовало начало нового периода<sup>26</sup>.

### Качественное описание концепта

Иерархи, чиновники, историки церкви, канонисты, славянофилы, религиозные философы, светские публицисты в то же время пытались определить качественные характеристики действующего порядка церковного управления. Это делалось различными способами.

Многие использовали описательные выражения типа «новая форма правления в церкви», «созданная Петром Великим организация церковного управления», «существующая ныне фор-

23. *Агафангел (Соловьев), архиепископ.* В чем должно состоять высшее, вполне каноническое управление отечественной Церкви // Богословский сборник. 2001. № 7. С. 199–200.

24. *Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902. С. 177.

25. *Заозерский Н. А.* О священной и правительственной власти и о формах устройства православной церкви. М., 1891. С. 296.

26. *Верховской П. В.* Очерки по истории Русской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Варшава, 1912. С. 1–2. В более ранней статье 1882 г. протоиерей А. И. Иванцов-Платонов использовал периодизацию как полемический прием. Доказывая, что церковное управление зависит не от епископата, а от чиновничества, он писал: «<...> если во внутренней жизни и во внешних отношениях русской Церкви в последние времена можно замечать какие перемены и по этим переменам обозначать различные эпохи церковной жизни, то эти перемены всего более можно соединять с переменами обер-прокуроров, и эти эпохи по преимуществу обозначать их фамилиями: эпоха Голицынская, Протасовская, Толстовская (собственно две, весьма различные по направлению, эпохи А. П. Толстого и Д. А. Толстого) и т. д.» (*Иванцов-Платонов А. И., протоиерей.* О русском церковном управлении. СПб, 1898. С. 72–73).

ма церковного управления», «ныне существующий церковный строй», «современный уклад церковной жизни». Само появление подобных конструкций было шагом на пути к осознанию новой реальности и к выражению своего отношения к ней.

Специалисты по каноническому праву с 1870-х гг., когда их дисциплина стала восприниматься как юридическая, а не богословская, обратили свое внимание на действующую в России систему, проводили ее сопоставление с другими и подыскивали подходящие определения и описания.

Н. С. Суворов, которого часто называют основоположником отечественной церковноправовой науки, в 1890 г. определял действующий порядок как сложное сочетание «византийской системы» (при которой государство и церковь составляют один организм) и «системы государственной церковности», заимствованной из Западной Европы (где внешняя сторона церкви подлежит верховной власти главы государства)<sup>27</sup>. Его учитель М. И. Горчаков пришел к похожему заключению. В курсе лекций 1901/1902 учебного года он отмечал, что с Петра Великого в России установилась территориальная система, заимствованная из протестантских стран (при ней религия становится государственным делом, представители религиозного общества в то же время являются представителями государства), «с примесью прежней» греко-римской (византийской) системы<sup>28</sup>.

Н. А. Заозерский в 1891 г. разработал оригинальную модель: «Государственному гению Петра I-го русская церковь обязана установлением новой особенной формы устройства своего управления, которую по главным элементам, ее составляющим, должно назвать государственно-синодальной»<sup>29</sup>. Для Заозерского Синод выступал в качестве исполнительного органа собора архиереев и одновременно государственного учреждения. Отношения верховной власти и церковного священноначалия исследователь считал в целом гармоничными.

Представитель позднего поколения канонистов П. В. Верховской сводил существующую модель к «системе государственной церковности», установившейся под влиянием идей школы есте-

27. Суворов Н. С. Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. 2. С. 492.

28. Горчаков М. И. Церковное право: Лекции, читанные засл. профессором М. И. Горчаковым в 1901-1902 ак. году. [СПб, 1902]. С. 525.

29. Заозерский Н. А. О священной и правительственной власти и о формах устройства православной церкви. М., 1891. С. 296.

ственного права и территориализма. Он оценивал ее более критически, чем предшественники. Более развернуто он называл ее «синодально-бюрократической системой государственного управления делами Ведомства православного исповедания» и считал, что она лишила церковь юридической свободы<sup>30</sup>.

С другой стороны, К. П. Победоносцев, специалист по гражданскому праву, оказавшийся на позиции обер-прокурора Синода, то есть в Ведомстве православного исповедания, в своем «Московском сборнике» (1896) писал о «системе господствующей церкви»<sup>31</sup> как о самой древней форме отношений церкви и государства, которая хотя и имеет много недостатков, но еще не отжила свое время. Обер-прокурор противопоставлял ее новейшей идее отделения церкви от государства<sup>32</sup>.

Особая дискуссия развернулась вокруг применения к современной системе модели цезарепапизма. Обвинения Русской церкви в цезарепапизме раздавались из уст иностранных авторов, представлявших западное христианство<sup>33</sup>. Отечественные авторы, как правило, возражали, указывая, что император не был главой Русской церкви, что она сохраняла свободу в догматическом и обрядовом отношении и т.д.<sup>34</sup> Но порой и российские исследователи признавали «цезарепапистический характер» церковно-государственных отношений в России<sup>35</sup>. Е. Е. Голубинский, делая акцент на многовластии обер-прокурора Синода, сделал следующий шаг и изобрел неологизм «прокуроро-папизм»<sup>36</sup>.

Еще одним методом описания концепта было краткое определение термина. К нему тяготели многие авторы, но сойтись

30. *Верховской П. В.* Очерки по истории Русской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Варшава, 1912. С. 60, 67; *Он же.* Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1. С. 633.

31. Понятие «господствующая церковь» присутствовало и в Основных государственных законах Российской империи.

32. *Победоносцев К. П.* Московский сборник. М., 1896. С. 23.

33. *Романович-Славятинский А. В.* Система русского государственного права в историко-догматическом развитии. Киев, 1886. Ч. 1. С. 173.

34. Там же. С. 173–185; *Z. [Зинченко И. К.]* О нашем высшем церковном управлении // Русский вестник. 1891. № 4. С. 14; *Белогостицкий В. В.* Реформа Петра Великого по высшему церковному управлению // Журнал Министерства народного просвещения. 1892. № 6. С. 270.

35. *Тихомиров П. В.* Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению // Богословский вестник 1904. № 2. С. 240; Печать // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 95. С. 3.

36. *Голубинский Е. Е.* О реформе в быте Русской церкви. М., 1913. С. 78.

на одном понятии они не могли. Некоторые символически определяли действующий строй церковного управления как «петровский»<sup>37</sup>. Чаще для таких случаев использовалось прилагательное «синодальный» или «синодский», а вот субъекты, к которым оно прилагалось, могли быть весьма различными. Историк церкви Н. И. Кедров в 1886 г. говорил о «так называемом синодальном устройстве высшего центрального церковного управления»<sup>38</sup>. Прибавка «так называемое» указывает здесь на то, что понятие «синодальный» в данном контексте было еще не очень привычным.

### Оценки явления

Авторы определений обыкновенно не скрывали собственного отношения к современному порядку церковного управления. Оно выявляется через прямые характеристики, уточняющие слова, через метафоры, сравнения с другими формами, противопоставления, призывы к действиям, реформам. Контекст делал большинство определений оценочными и стилистически окрашенными.

Многие (особенно в XIX в.) оценивали синодальное устройство позитивно. Это соответствовало конъюнктуре и могло следовать в русле происходившей от архиепископа Феофана (Прокоповича) традиции воспринимать Святейший Синод как постоянный церковный собор. Протоиерей И. М. Скворцов в «Записках по церковному законоведению» (1848) приравнивал «правление синодальное» к «правлению соборному», которое являлось «издревле на Соборах повременных», потом образовало «при главнейших Пастырях синоды постоянные... явилось наконец в одном Синоде без Патриарха, но имеющем всю силу и власть патриаршую»<sup>39</sup>. Иногда позитивное отношение к петровской реформе сочеталось с критикой современной системы, сложившейся в XIX в. Писатель А. Н. Муравьев, имевший опыт работы в Синоде, в записке «Не-

37. См., например: *Киреев А.* О коренном преобразовании строя поместной русской церкви // Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе / Сост. И. В. Преображенский. СПб, 1905. С. 277–278.

38. *Кедров Н. И.* Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886. С. IV.

39. *Скворцов И. М., протоиерей.* Записки по церковному законоведению. Киев, 1848. С. 74–75.

которые предположения для восстановления прежнего порядка в управлении церковном» (1857) предлагал вернуться к петровским порядкам и ограничить резко увеличившуюся в последнее время власть обер-прокурора. Таким образом «древнее коллегиальное управление» должно было очиститься от «позднейших министерских форм»<sup>40</sup>.

Сторонники синодальных порядков обнаруживали себя и в ожесточенных спорах 1905–1918 гг. Архиепископ Димитрий (Ковальницкий) в Предсоборном присутствии 1906 г. защищал «ныне существующий синодально-епископский строй как строй канонический, так как это строй епископский, а не пресвитерианский». Обоснование Св. Синода он находил в древних церковных соборах<sup>41</sup>. Некоторые противники восстановления патриаршества на соборе 1917–1918 гг. (к примеру, протоиерей Н. П. Добронравов, А. И. Покровский) противопоставляли ему как самовластному, единоличному началу коллегиальное синодальное устройство, пусть и нуждающееся в реформе, и находили достоинства в уходящей в прошлое эпохе<sup>42</sup>.

Но все же гораздо чаще те, кто формулировал концепт, высказывались в негативном ключе. Скажем, В. С. Соловьев в книге «Еврейство и христианский вопрос» (1884) указывал, что «синодальный образ церковного управления» предполагает зависимость духовной власти от светской, парализует внешнюю деятельность церкви, подрывает ее авторитет и влияние на жизнь народа<sup>43</sup>.

Большинство критиков считало синодальную форму церковного управления противоречащей принципу соборности. Некоторые шли дальше и объявляли ее неканоничной — особенно откровенно с 1905 г. Н. Ф. Каптерев, специалист по истории XVI–XVII вв., откликнувшийся и на злободневные темы, в 1906 г. во вступлении к статье о московских церковных соборах заявлял: «Наш современный церковный строй, все наше церковное управление, наша

40. Алексеева С. И. Проекты реформы Святейшего Синода 2-й половины XIX века. С. 9.

41. Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.). М., 2014. Т. 1. С. 20.

42. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. С. 574–578.

43. Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос. Берлин, 1921. С. 55.

церковная жизнь вообще во многом ненормальны, несогласны с духом и характером истинной церковной жизни»<sup>44</sup>.

Характерно, что с начала революционных событий 1905 г. в соответствующих формулировках стали появляться слова «режим» и «система». К тому моменту они имели длинную историю применения в разных сферах, к примеру в просвещении («философская система», «школьный режим»). Но в русской политической лексике слово «режим» звучало как оппозиционное по отношению к государственной власти, а «система» вне контекста богословских или церковноправовых схем выглядела как нечто чужеродное для церкви.

Приведу ряд примеров. В отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе (1906) архиепископ Сергей (Страгородский) заявлял о необходимости отмены «прежнего синодального, точнее — обер-прокурорского режима»<sup>45</sup>. Это уточнение усиливало акцент на подчиненности церкви государству и звучало довольно уничижительно. В Предсоборном присутствии резче других высказывался епископ Кирион (Садзаглишвили), говоривший об «очевидной непригодности системы Синодального режима, убившего живую деятельность Грузинской церкви». Его соплеменник, профессор А. А. Цагарели, поддержал владыку: «Обвиняется режим, система»<sup>46</sup>. Историк и правовед П. В. Верховской в 1916 г. провел нелестное сравнение: «Кажется, можно сказать, что господство турок на Православном Востоке с 1453 г. не могло так поработить веру и Церковь, как их поработил в России синодальный режим»<sup>47</sup>. Уже в 1917 г. профессор Н. Н. Фиолетов ввел национальный элемент в споры вокруг восстановления патриаршества. Последнее он назвал древнерусской национальной и церковной традицией и противопоставил его установившейся в XVIII в. «системе немецкого церковного бюрократизма»<sup>48</sup>.

44. *Каптерев Н. Ф.* Царь и церковные московские соборы XVI и XVII столетий. Сергиев Посад, 1906. С. 1.

45. Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Ч. 2. С. 429.

46. Журналы и протоколы заседаний Предсоборного присутствия. Т. 3. С. 55, 79.

47. *Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Т. 1. С. 632.

48. *Фиолетов Н.* Восстановление патриаршества // Утро России. 1917. № 267. С. 1.

Бюрократизм в государственном устройстве воспринимался как порок. Его критика имела в России свою традицию<sup>49</sup>. Она распространялась и на церковное управление, в которое бюрократизм проникал через обер-прокуратуру, светский чиновничий элемент. Юрист и специалист по церковному праву Н.Д. Кузнецов неоднократно высказывался на эту тему: «Относительно существующего у нас синодального управления почти все согласны, что оно носит государственно-бюрократический характер». В частности, состав Синода подбирается не в интересах церкви, а в силу посторонних, карьерных причин<sup>50</sup>.

Близкое к этой теме явление — использование официальной ведомственной терминологии в пейоративном значении. В записке В.М. Жемчужникова (одного из создателей образа Козьмы Пруткова) «О настоящем положении Православной Российской Церкви» (1858) выносится вердикт: «Пока гражданский закон будет предписывать, сколько раз говеть и причащаться... до тех пор будет у нас церковное управление, но Церкви не будет»<sup>51</sup>. Юрист А.В. Романович-Славатинский в 1886 г. утверждал, что административная власть обер-прокурора парализовала церковь «как животворную силу, превратив в одно из ведомств — “ведомство православного исповедания”»<sup>52</sup>. Последнее официальное наименование учреждения особенно часто использовалось критиками как символ угнетения и бюрократизации церкви.

Такие историки левых взглядов, как Н.К. Никольский, М.Н. Покровский, Б.В. Титлинов, после 1905 г. использовали словосочетания «синодальная церковь», «синодская церковь» и «синодское православие»<sup>53</sup>. Подобные конструкции сами по себе, даже без дополнительных эпитетов имели резко негативную коннотацию, ставящую под сомнение вероучительную чистоту официальной церкви. Покровский, будущий организатор советской

49. *Полунов А.Ю.* Проблема бюрократизма в консервативной общественной мысли России второй половины XIX — начала XX в. // *Христианское чтение.* 2019. № 3. С. 170–180.

50. *Кузнецов Н.Д.* Преобразования в Русской церкви. М., 1906. С. 61.

51. *Жемчужников В.М.* О настоящем положении Православной Российской Церкви // *Филаретовский альманах.* М., 2004. Вып. 1. С. 128–129.

52. *Романович-Славатинский А.В.* Система русского государственного права в историко-догматическом развитии. Киев, 1886. Ч. 1. С. 174.

53. *Никольский Н.К.* К вопросу о церковной реформе. Собор или съезд? М., 1910. С. 26; *Покровский М.Н.* Русская история с древнейших времен. М., 1914. Т. 4. С. 183, 193, 196; *Титлинов Б.В.* По ту сторону... // *Русская воля.* 1917. № 230. С. 2.

исторической науки, противопоставлял «синодскому православию» старообрядчество как «народную церковь». С другой стороны, крайне правый по убеждениям епископ Гермоген (Долганев) на соборе в 1917 г. прямо называл синодальный строй «еретическим, кальвинским»<sup>54</sup>.

Многие современники с середины 1850-х, а особенно часто с 1905 г. предпочитали не термины, а красочные метафоры для уничижительной характеристики положения церкви. У них было и историческое измерение: эти вердикты касались не только современности, но и всего периода с Петра I, а иногда — с обер-прокурора Синода Н. А. Протасова (1836–1855). Как писал И. С. Аксаков в 1884 г., «если Петр лечил нас от болезни косности и невежества, то теперь приходится нам лечиться от самых его лекарств и системы врачевания»<sup>55</sup>.

Для славянофилов было характерно противопоставление церкви как организма механической системе. Так, Ю. Ф. Самарин настаивал на том, что церковь есть живой организм, а не система<sup>56</sup>. А близкий к славянофилам протоиерей А. И. Иванцов-Платонов, профессор Московского университета по кафедре церковной истории, рассуждал об органическом соборном начале, которое с XVIII в. было подорвано и заменено на «бездушно-административный механизм»<sup>57</sup>.

Знаменитые слова «церковь в параличе с Петра Великого» из записной тетради Ф. М. Достоевского за 1881 г. стали крылатым выражением и были широко растиражированы<sup>58</sup>. На них ссылался среди прочих С. Ю. Витте в своей записке «О современном положении православной Церкви» (1905). Там же была использована метафора «застой церковной жизни»<sup>59</sup>. Еще один получивший популярность образ — «вавилонское пленение»<sup>60</sup>. С. Н. Булгаков, всегда мысливший образно и создававший оригинальные метафоры, на соборе в 1917 г. заявлял, что Петр I укрепил

54. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. С. 539.

55. Аксаков И. С. Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказавшихся в статьях В. С. Соловьева. С. 198.

56. Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. М., 1886. Т. 2. С. XXI.

57. Иванцов-Платонов А. И., протоиерей. О русском церковном управлении. С. 47, 67, 75.

58. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1984. Т. 27. С. 49.

59. Историческая переписка о судьбах православной Церкви. М., 1912. С. 8–9.

60. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. Ч. 3. С. 111.

«наш церковный провинциализм», в церкви воцарились «затхлость и бескрылость»<sup>61</sup>.

Среди прочих применялись, и неоднократно, такие образные выражения, как «казенность» и «формализм» церковного управления<sup>62</sup>, «ненормальное построение»<sup>63</sup>, «порабощение церкви власти мирской», «упадок»<sup>64</sup>, «наваждение»<sup>65</sup>, «обезглавленность»<sup>66</sup>, «безжизненность»<sup>67</sup>, «мертвенность» или прямо «смерть» церкви. Последняя пара наиболее жестких метафор принадлежит церковному историку В.З. Завитневичу, который в 1905 г. писал: «Проникновение церкви государственным началом есть смерть для церкви». «Наша же церковь, несмотря на всю широту лежащего в ее основании [соборного. — Г.З.] начала, мертва, ибо это начало не функционирует: мы засушили, мы уморили его»<sup>68</sup>.

Метафоры, применявшиеся на рубеже веков к синодальному строю, становились все более безжалостными, их чередование можно представить как своеобразную «историю болезни» Русской церкви, завершившуюся, в представлении критиков, летальным исходом.

## Заключение

Подводя итог, отмечу, что представление об особом порядке церковного управления, действовавшем в России с XVIII в., стало оформляться в публичном пространстве лишь с середины XIX в.

61. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. С. 710.
62. Аксаков И. С. О расширении прав приходских общин // Сочинения И. С. Аксакова. Т. 4. С. 13.
63. Тихомиров Л. А. Запросы жизни и наше церковное управление. М., 1903. С. 38.
64. Никодим (Казанцев), епископ. О Святейшем Синоде // Богословский вестник. 1905. № 10. С. 202; Жемчужников В. М. О настоящем положении Православной Российской Церкви // Филаретовский альманах. М., 2004. Вып. 1. С. 128–132.
65. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. С. 568.
66. Четвертая докладная записка преосвященного Антония, епископа Волынского // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Ч. 2. С. 341.
67. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. С. 443.
68. Завитневич В. О восстановлении соборности в русской церкви // Церковный вестник. 1905. № 14. Стб. 420–423. Подробнее о том, как в разных значениях использовалась метафора «смерти церкви», см.: Ячменик В. А. Метафора смерти Церкви в России начала XX века // Филаретовский альманах. 2022. Вып. 18. С. 221–233.

Это было связано, во-первых, с бурным развитием интереса к прошлому, с концептуальными обобщениями и с обособлением церковной истории от гражданской. Добавлю, что к тому времени синодальная эпоха по своей временной протяженности уже превысила патриаршую и стала значимым историческим этапом. Во-вторых, с начала царствования Александра II стала возможной критическая публицистика, и проблемы синодальной действительности сразу заняли в ней важное место.

Постепенно сформировался концепт, характеризующий современную форму церковного управления как особое явление. Однако вплоть до самой революции современники находились в поиске конкретного понятия и одновременно в спорах на эту тему. В исторических и церковноправовых исследованиях, публицистических статьях, аналитических записках, выступлениях в предсоборных органах и на соборе 1917–1918 гг. было предложено множество вариантов. В некоторых из них делался акцент на темпоральности явления, в других — на его качественных характеристиках; часто эти два измерения совмещались. Некоторые определения многословны и имеют описательный характер, другие тяготеют к краткому терминологическому определению, третьи являются экспрессивными метафорами.

Чаще других для характеристики системы церковного управления использовалось прилагательное «синодальный» («синодский»). Оно применялось к таким субъектам, как «правление», «управление», «форма управления», «форма жизни», «устройство», «строй», «режим», «церковь», «православие» и т.д. При этом само слово «синодальный» могло выражать совершенно разные, даже противоположные коннотации: (1) нечто, имеющее отношение к Святейшему Синоду; (2) обозначение периода с 1721 г.; (3) синоним соборности, противопоставленный единоличной власти (например патриаршей); (4) символ коллегиальности, бюрократизма, механической системы, противопоставленный подлинной соборности; (5) символ подчиненности церкви государству. Если первые два значения могли быть нейтральными, то третье — положительным, а четвертое и пятое — отрицательными.

Положительные оценки синодальной системы объединяли совершенно разных людей: некоторых историков церкви и канонистов середины и второй половины XIX в., видевших в петровской модели соответствие принципу соборности; синодальных чиновников, на мнении которых, конечно, сказывалась сложившаяся

конъюнктура; противников восстановления патриаршества на соборе 1917–1918 гг.

Критические оценки прорвались в публичное пространство в первые годы царствования Александра II, когда повеял дух перемен. Вопрос о современном церковном управлении занял важное место в общественных дискуссиях, и о его недостатках говорили все больше. Многие церковные деятели, религиозные философы, публицисты болезненно реагировали на зависимость духовной власти от светской, на превращение обер-прокуроров, начиная с Н.А. Протасова, в руководителей Синода, на бюрократизацию церковного управления. С 1900-х гг. одновременно с ростом революционного движения градус общественной дискуссии еще повысился, и негативные оценки синодальных порядков стали доминировать. Самые разные авторы от либеральных профессоров духовных академий до иерархов противопоставляли синодальный строй принципу соборности, вели речь о его неканоничности или даже о «смерти церкви», требовали созыва Поместного собора и коренной реформы. Когда в октябре 1917 г. на соборе подняли вопрос о самом печальном событии в истории Русской церкви, архиепископ Антоний (Храповицкий) не задумываясь подал голос с места: «Учреждение Святейшего Синода»<sup>69</sup>.

На таком стилистически окрашенном фоне даже научнообразные термины не могли восприниматься совершенно нейтрально. В конечном итоге сложные поиски понятия для церковного устройства в России в имперскую эпоху вливались в полемику о прошлом, настоящем и будущем Российского государства и Русской церкви. Это было не только отражением пробудившегося исторического самосознания, но и проявлением идейной (в том числе политической) борьбы, которая велась на поле церковной истории.

## Библиография / References

*Агафангел (Соловьев), архиепископ.* В чем должно состоять высшее, вполне каноническое управление отечественной Церкви // Богословский сборник. 2001. № 7. С. 199–203.

*Аксаков И. С.* Сочинения И. С. Аксакова. СПб, 1903. Т. 4.

69. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Т. 5. С. 578.

- Алексеева С. И.* Проекты реформы Святейшего Синода 2-й половины XIX века // Вестник ПСТГУ. Серия История. История Русской Православной Церкви. 2005. Вып. 1. С. 5–23.
- Барсов Т. В.* Синодальные учреждения прежнего времени. СПб, 1897.
- Бежанидзе Г. В.* Оценка синодального периода Русской Церкви: от публицистики к историографии // Церковно-историческая наука в России XIX — начала XXI вв.: институты, школы, ключевые проблемы / Под ред. М. В. Каиля. М., 2020. С. 200–205.
- Бежанидзе Г. В.* Проекты устройства высшего управления Русской Церкви середины XIX в. // Вестник ПСТГУ. Серия История. История Русской Православной Церкви. 2012. № 5(48). С. 7–24.
- Белогостицкий В. В.* Реформа Петра Великого по высшему церковному управлению // Журнал Министерства народного просвещения. 1892. № 6. С. 257–281.
- Верховской П. В.* Очерки по истории Русской Церкви в XVIII и XIX столетиях. Варшава, 1912.
- Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и «Духовный регламент». Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1.
- Гайда Ф. А.* «Соборность»: к вопросу о понимании термина в общественных кругах России в XIX — I четверти XX вв. // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 1. С. 17–40.
- Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903.
- Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. М., 1880. Т. 1. Первая половина тома.
- Голубинский Е. Е.* О реформе в быте Русской церкви. М., 1913.
- Дестивель И., священник.* Поместный Собор Российской Православной церкви 1917–1918 годов и принцип соборности. М., 2008.
- Доброклонский А. П.* Руководство по истории Русской церкви. М., 2001.
- Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов / Под ред. священника А. Колчерина, А. И. Мраморнова. М., 2015. Т. 5.
- Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л., 1984. Т. 27.
- Жемчужников В. М.* О настоящем положении Православной Российской Церкви // Филаретовский альманах. М., 2004. Вып. 1. С. 128–137.
- Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906 г.). М., 2014. Т. 1–4.
- Заозерский Н. А.* О священной и правительственной власти и о формах устройства православной церкви. М., 1891.
- Знаменский П. В.* Учебное руководство по истории Русской церкви. СПб, 1896.
- Иванцов-Платонов А. И., протоиерей.* О русском церковном управлении. СПб, 1898.
- Историческая переписка о судьбах православной Церкви. М., 1912.
- Каптерев Н. Ф.* Царь и церковные московские соборы XVI и XVII столетий. Сергиев Посад, 1906.
- Кедров Н. И.* Духовный регламент в связи с преобразовательной деятельностью Петра Великого. М., 1886.
- Киреев А.* О коренном преобразовании строя поместной русской церкви // Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе / Сост. И. В. Преображенский. СПб., 1905. С. 277–281.
- Ковырзин К. В.* Вопросы церковно-государственных отношений в деятельности и документальном наследии Священного Собора Православной Российской Церкви

- кви 1917–1918 гг. // Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. М., 2019. Т. 16. С. 5–58.
- Крылов А. О.* Церковная реформа Петра I и теория секуляризации: от публицистики к историографии // Вестник Московского университета. Серия «История». 2021. № 3. С. 22–46.
- Кузнецов Н. Д.* Преобразования в Русской церкви. М., 1906.
- Лурье В. М.* «Соборность»: появление термина и понятия в трудах Псевдо-Хомякова // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2020. № 1. С. 72–88.
- Медушевский А. Н.* Гегель и государственная школа русской историографии // Вопросы философии. 1988. № 3. С. 103–115.
- Никодим (Казанцев), епископ.* О Святейшем Синоде // Богословский вестник. 1905. № 10. С. 191–211.
- Никольский Н. К.* К вопросу о церковной реформе. Собор или съезд? М., 1910.
- Никулин М. В.* Православная церковь в общественной жизни России (конец 1850–х — конец 1870-х гг.). М., 2006.
- Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Ч. 1–2.
- Павлов А. С.* Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902.
- Печать // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 95. С. 3–4.
- Платон (Левшин), митрополит.* Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. 2.
- Победоносцев К. П.* Московский сборник. М., 1896.
- Покровский М. Н.* Русская история с древнейших времен. М., 1914. Т. 4.
- Полное собрание законов Российской империи. Т. 6. № 3718; Т. 7. № 4919.
- Полунов А. Ю.* Понятия свобода совести и веротерпимость в общественно-политическом дискурсе России конца XIX — начала XX века // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода. М., 2012. Т. 1. С. 559–573.
- Полунов А. Ю.* Проблема бюрократизма в консервативной общественной мысли России второй половины XIX — начала XX в. // Христианское чтение. 2019. № 3. С. 170–180.
- Романович-Славятинский А. В.* Система русского государственного права в историко-догматическом развитии. Киев, 1886. Ч. 1.
- Скворцов И. М., протоиерей.* Записки по церковному законоведению. Киев, 1848.
- Соловьев В. С.* Еврейство и христианский вопрос. Берлин, 1921.
- Суворов Н. С.* Курс церковного права. Ярославль, 1890. Т. 2.
- Титлинов Б. В.* По ту сторону... // Русская воля. 1917. № 230. С. 2.
- Тихомиров Л. А.* Запросы жизни и наше церковное управление. М., 1903.
- Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. М., 1905. Ч. 3.
- Тихомиров П. В.* Каноническое достоинство реформы Петра Великого по церковному управлению // Богословский вестник 1904. № 2. С. 217–247.
- Филарет (Гумилевский), архиепископ.* История Русской церкви в пяти периодах. М., 1848. Т. 5.
- Фиолетов Н.* Восстановление патриаршества // Утро России. 1917. № 267. С. 1.
- Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений. М., 1886. Т. 2.
- Хондзинский П., протоиерей.* Синодальная реформа и экклесиология первых славянофилов: А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина // Вестник ПСТГУ. Серия «Богословие. Философия». 2011. Вып. 5(37). С. 57–70.

- Церковное право: Лекции, читанные засл. профессором М. И. Горчаковым в 1901–1902 ак. году. [СПб., 1902].
- Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
- Ячменник В. А. Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3. № 4. С. 537–552.
- Ячменник В. А. Метафора смерти Церкви в России начала XX века // Филаретовский альманах. 2022. Вып. 18. С. 221–233.
- Z. [Зинченко И. К.] О нашем высшем церковном управлении // Русский вестник. 1891. № 4. С. 4–42.
- Basil, J. D. (2005) *Church and State in Late Imperial Russia: Critics of the Synodal System of Church Government, 1861–1914*. Minneapolis.
- Pocock, J. G. A. (2009) “The historian as political actor in polity, society and academy”, in J. G. A. Pocock, *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, pp. 217–238. Cambridge.
- Skinner, Q. (2002) *Visions of Politics*, vol. 1. Cambridge.
- Yachmenik, V. A., Lyutko, E. I. (2023) “A ‘Monastery in the World’: The Cultural Meaning of a Concept”, *Studia Litterarum* 8(4): 58–77.

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](mailto: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 ранее<sup>1</sup>. 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 группах<sup>2</sup>. Из подхода Дженкинса мы использовали определение группы как любого объединения, участники которого признают его существование и свое участие в нем<sup>3</sup>. Здесь же мы берем различие процессов идентификации и категоризации — первый проходит внутри сообщества, тогда как второй основывается на наложении на людей категорий извне<sup>4</sup>. Сток ввел понятие «текстуального сообщества», в котором представления о текстах является основанием для выстраивания взаимодействия внутри его границ<sup>5</sup>. 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 понято<sup>6</sup>. 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 классовой, 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»)<sup>7</sup>.

А.Л. Львов также применил понятие «текстуального сообщества» к молоканам: по его мнению, движения субботников и молокан соответствуют критериям таких сообществ<sup>8</sup>. Определение молокан (постоянных и прыгунов) как «текстуального сообщества» поддерживает и Л.Г. Жукова (отмечая, что у прыгунов библейская текстуальность сосуществует с практикой «живого пророчества»)<sup>9</sup>. 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 кряшен<sup>10</sup>, 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 составляющую<sup>11</sup>. 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, ретроспективность<sup>12</sup>. 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 общин<sup>13</sup> — 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)<sup>14</sup> и «Мое воспитание (рассказ старокрещеного татарина)»<sup>15</sup> (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](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 Баку<sup>16</sup>. 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 священником<sup>17</sup>, 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. Севастьянова<sup>18</sup>).

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)<sup>19</sup>, 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](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 изучал<sup>20</sup>; 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)<sup>21</sup>, 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 иллюстрации<sup>22</sup>.

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»<sup>23</sup>, 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. Братьев 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/Ивана<sup>24</sup> 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. Верещанин 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 сторели 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 лидеров<sup>25</sup>. 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 вторичны<sup>26</sup>.

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*)<sup>27</sup>. Не отрицая возможной роли этого фактора, мы полагаем, что усвоение кряшенами христианской текстуральности 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 успехов<sup>28</sup>, 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»<sup>29</sup> — и, по мнению Исхакова, это решение оказалось для них успешным и привело в том числе к становлению самобытной *кряшенской* письменной традиции<sup>30</sup>. 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»<sup>31</sup>.

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»<sup>32</sup>. 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 ранее<sup>33</sup>. 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](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\\_veru.pdf](http://molokanin.ru/old/kn/pdf/dimrukov_stradania_veru.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.

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.

ЭГИНЕ БАРСЕГЯН, АЙК КОЧАРЯН

## Адаптация ислама: эволюция идеалов «Братьев-мусульман»<sup>1</sup> в европейском контексте (на английском языке)

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-83-100>

*Heghine Barseghyan, Hayk Kocharyan*

### **Adapting Islam: The Evolution of Muslim Brotherhood Ideals in European Context**

**Heghine Barseghyan** — Center for Culture and Civilization Studies, Yerevan State University (Armenia). [hbarseghyan@cccs.am](mailto:hbarseghyan@cccs.am)

**Hayk Kocharyan** — Yerevan State University (Armenia). [hkocharyan@ysu.am](mailto:hkocharyan@ysu.am)

*This paper aims to explore the mechanisms employed by the Muslim Brotherhood, within the framework of Islamic jurisprudence, to rationalize the presence of Muslims in Europe and to provide answers to the problems and issues they face. To achieve this, the article will concentrate on the perspectives of two prominent Islamic jurists from the Muslim Brotherhood milieu, Yusuf al-Qaradawi and Taha Jabir al-Alwani. They played crucial roles in addressing emerging questions surrounding the presence of Muslims in European societies, starting from the permissibility for Muslims to live in Europe to everyday issues and concerns. By examining the Muslim Brotherhood's stance in the matter of Muslim presence and integration in Europe, the article seeks to provide a deeper understanding of the dynamic interplay between the Muslim Brotherhood and the socio-political landscape of Europe.*

**Keywords:** Muslim Brotherhood, ikhwan, Islam, Europe, Muslim integration, fiqh al-aqalliyāt.

1. Организация запрещена на территории РФ.

## Introduction

Muslim Brotherhood<sup>2</sup> (Arabic: al-Ikhwān al-Muslimūn) is a transnational Islamist organization founded in 1928 in Egypt by Hasan al-Banna<sup>3</sup>. Al-Banna was deeply concerned about the moral and spiritual decline of Egyptian society and sought to revitalize Islam in the daily lives of Muslims. Al-Banna's teaching emphasized the importance of Islamic education, social welfare, and political activism within the framework of Islamic principles. He advocated for the establishment of an Islamic state based on the principles of *Sharia*<sup>4</sup> – the Islamic law, emphasizing the importance of social justice, economic equality, and unity of the Muslim *ummah* (community). Initially focused on promoting Islamic principles and fostering social and political change in Egypt, the Muslim Brotherhood has since expanded its influence throughout the Middle East and beyond, establishing branches and affiliated organizations worldwide, including in Europe. The Muslim Brotherhood stands out among other Islamist organizations with its excellent adaptability skills which have been instrumental in its widespread success. Today, the Muslim Brotherhood stands as one of the most influential Islamist movements globally, with a network that spans across all continents and with ample resources at its disposal.

The first Muslim Brotherhood groups appeared in Europe in the second half of the 20th century, primarily driven by the persecution of their members in Egypt and other Middle Eastern countries<sup>4</sup>. Initially, *Ikhwans* saw Europe as a temporary refuge. They even likened their situa-

2. We use the term *Muslim Brotherhood* to refer to the organization and *Ikhwan* to refer to individuals within the Brotherhood network.
3. Hasan al-Banna was born in 1906 in a religiously devout family in Mahmudiyya, a town in the Nile Delta region of Egypt. His father, Ahmed Abd al-Rahman al-Banna, was a Hanbali imam and played a significant role in his son's religious upbringing. Al-Banna was also deeply influenced by the teachings of several prominent Islamic scholars and reformers, including Muhammad Abduh and Rashid Rida, who advocated for a revival of Islamic principles in response to the challenges posed by Western colonialism and modernity.
4. The persecution of Muslim Brotherhood members in Egypt has a long history, starting in the era of monarchy and continuing during the presidency of Gamal Abdel Nasser (1956–1970), as well as during the presidencies of Anwar Sadat (1970–1980) and Hosni Mubarak (1981–2011). A wave of repressions against the Muslim Brotherhood in Syria began in the 1980s, triggered by the 1982 Homs uprising, as a result of which the Muslim Brotherhood was banned in Syria. In the 1980s and 1990s, similar repressions against the Brotherhood members unfolded in Libya and Tunisia. A wave of migration from Iraq to Europe happened mainly in 1990–1991, following the first Gulf crisis when Iraq invaded and occupied Kuwait. More on the reasons for the Brotherhood members' migration to Europe, see Frampton, M. (2018) *The Muslim Brotherhood and the West*.

tion to Prophet Muhammad's migration from Mecca to Medina in 622 continuing to focus on events in their home countries<sup>5</sup>. However, in a short time, *Ikhwans* changed their perspective, shifting their focus to Muslims living in Europe. In Europe, *Ikhwans* found the freedom to pursue their activities, for which they often faced repression in their home countries. While remaining supportive of establishing Islamic states in the *Muslim world*, *Ikhwans* shifted their focus towards Muslims living in the West whom they viewed as fertile ground for their activities, seeking to spread their interpretation of Islam among them. In their research<sup>6</sup>, Vidino L. and Altuna S. argue that, in Europe, the aim of the *Ikhwans* is establish themselves as the representatives of Muslim communities to European governments. This strategic objective will expand their influence and allow them to participate in state decision-making processes concerning Muslim communities. Moreover, achieving this goal would also make *Ikhwans* highly dominant among other Islamist movements and organizations operating in Europe. Compared to other groups, the Muslim Brotherhood possesses ample financial resources and excellent adaptability skills, giving them a significant advantage in shaping the narrative and direction of Islam in Europe.

The settlement of the first Muslim Brotherhood groups in Europe coincided with a significant influx of Muslim migration to the continent. The migration of Muslims to Europe during the 1950s and 1960s was prompted by an economic crisis and high unemployment rates in their home countries on one hand and the high demand for inexpensive labor in European countries on the other. Due to these circumstances, the majority of Muslim immigrants comprised of young males, many of whom were married with families left behind in their home countries. Most of them had limited language proficiency and low level of education. As a result, most immigrants found employment in the lower sectors of the economy<sup>7</sup>. Initially, like *Ikhwans*, they also did not

*A History of Enmity and Engagement*. Harvard University Press; Maréchal, B. (2008) *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse*. Leiden/Boston.

5. Vidino, L. (2006) "Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood", *Current Trends in Islamist Ideology*. Hudson Institute [https://www.hudson.org/national-security-defense/aims-and-methods-of-europe-s-muslim-brotherhood, accessed on 03.03.2024].
6. Vidino, L., Altuna, S. (2021) *The Muslim Brotherhood's Pan-European Structure*. Austrian Fund for the Documentation of Religiously Motivated Political Extremism (Documentation Centre Political Islam, pp. 34–44.
7. On the causes, process, and consequences of Muslim migration to Europe in the second half of the 20th century, see Nielsen, J. (2016) *Muslims in Western Europe*. Edinburgh University Press.

see Europe as a place of permanent residency. They waited for the political and economic situation in their countries to be settled, enabling them to return and reunite with their families. However, over time, they came to realize that the socio-economic conditions in their home countries were unlikely to improve soon, leading many of them to reconsider the perspective of permanent residency in Europe and bring their families there as well. As a result, only a fraction of the Muslim immigrants who initially came to Europe for employment eventually returned to their home countries<sup>8</sup>. This shift in perspective marked a significant turning point in the demographic composition of Muslim communities in Europe, as family reunification became increasingly common, and the concept of permanent settlement took root.

The settlement of Muslims in Europe brought forth many questions and challenges that demanded immediate attention and solutions. Initially, these concerns were not as pronounced, given that the first generation of Muslims viewed Europe as a temporary refuge. However, the situation changed dramatically when a significant number of Muslims chose not to return to their countries but instead opted for permanent residency in Europe. Until then, as Nielsen J. notes, Muslims had separated the secular aspect of their lives, related to European societies and work, from the religious aspect, largely confined to home<sup>9</sup>. Maintaining this segregation became impractical with the reunification of families, as a result of which Islam became a significant factor in family and work life of Muslims<sup>10</sup>. This shift raised a number of questions, ranging from the permissibility for Muslims to live in non-Islamic societies to more mundane issues, such as whether a Muslim can purchase meat slaughtered in a non-halal manner, attend events where alcohol or pork are served, work as a salesman in a shop selling alcohol, congratulate non-Muslims on non-Islamic holidays, or issues concerning aspects of marriage and divorce, among other matters.

Muslim migration to Europe created a huge gap in Islamic jurisprudence that needed to be addressed urgently. The *Ikhwans* were the first to recognize the imperative need for adjustments under these

8. In 1950, the total number of Muslims in Europe was 10,765,329 people, constituting 1.97%. By 2020, this figure had increased to 42,706,747 people, representing 5.76%. See Kettani, H. (2010) "Muslim Population in Europe. 1950–2020", *International Journal of Environmental Science and Development* 1(2).

9. Nielsen, J. *Muslims in Western Europe*, p. 117.

10. The process of family reunification was accompanied by a sharp increase in the number of mosques in Europe. See Nielsen, J. *Muslims in Western Europe*, p. 117.

new circumstances<sup>11</sup>. To bridge this gap, prominent Islamic jurists and theoreticians from the Muslim Brotherhood milieu embarked on the task of revising and reformulating various religious theories related to the permissibility of Muslims living in non-Islamic societies, questions regarding the relationship between Muslims and non-Muslims, and other crucial issues. These unfolding transformations highlighted how Muslim Brotherhood ideologues, influenced by the circumstances they faced, took different stances on certain matters compared to the “classic” ideologues of the movement, such as Al-Banna and Sayyid Qutb. However, it is not easy to openly deviate from the “classics.” According to Wickham K., openly criticizing Hasan al-Banna or deviating from his ideas is frowned upon by many members of the Brotherhood<sup>12</sup>. In cases where the ideas of the “classics” come into conflict with current needs, new interpretations are offered that do not wholly deny their legacy but pave the way for change. For example, Hasan al-Banna’s opposition to *hizbiyyah*, multi-party system, is one such matter. To resolve this issue and allow the participation of Muslims in the political lives of European societies, it was suggested that Hasan al-Banna was not fundamentally against the multi-party system but that his position was influenced by the specific circumstances in Egypt during his lifetime<sup>13</sup>. The same approach is observed with Sayyid Qutb, although to a lesser extent. Calvert J. notes that Sayyid Qutb’s status as a *shahīd* (martyr) prevents *Ikhwans* from taking a completely negative stance towards Qutb’s legacy<sup>14</sup>. Hence, delicate considerations are necessary when dealing with these and other related issues.

While the movement’s “classic” ideologues continue to exert influence, new ideologues emerged. Among them, Egyptian Islamic jurist Yusuf al-Qaradawi and the Iraqi Islamic jurist Taha Jabir al-Alwani hold particular significance.

Yusuf al-Qaradawi (1926–2022) was one of the most influential Muslim scholars and jurists of the modern times. Al-Qaradawi joined

11. The secular approaches to addressing the coexistence of Muslims and non-Muslims in Europe, as developed by Bassam Tibi, Jocelyne Cesari, Jørgen S. Nielsen, Olivier Roy, and others within the framework of European Islam or Euro-Islam, are not discussed in this article.
12. Wickham, C. R. (2013) “What Would Hasan Al-Banna Do?: Modern (Re-)Interpretations of the Brotherhood’s Founding Discourse”, in E. Bakker, R. Meijer (eds) *The Muslim Brotherhood in Europe*, pp. 240–248. Hurst/Columbia University Press.
13. Ibid.
14. Calvert, J. (2013) “Wayward Son: The Muslim Brothers’ Reception of Sayyid Qutb; in E. Bakker, R. Meijer (eds) *The Muslim Brotherhood in Europe*, pp. 249–271. Hurst/Columbia University Press.

the Muslim Brotherhood in his youth, and his affiliation with the organization led to his imprisonment several times in Egypt, including three occasions during the presidency of Gamal Abdel Nasser. Eventually, Al-Qaradawi left Egypt to Qatar in 1961, where he continued his scholarly activities and soon became a prominent figure in the Islamic world. Al-Qaradawi did not return to Egypt until 2011, following the overthrow of Hosni Mubarak (1981–2011), when the Muslim Brotherhood-affiliated Mohamed Morsi became president.

Throughout his life, Al-Qaradawi wrote extensively on various aspects of Islam. Beyond this, he gained widespread recognition for his television program *al-Sharī'ah wa al-Ḥayāt* (Shariah and Life) aired on Al-Jazeera, where he addressed various issues related to Islam. He held leadership positions in several organizations associated with the Muslim Brotherhood. Most importantly, he played an instrumental role in the establishment of the European Council for Fatwa and Research (ECFR), where he served in a long-term director position. Although later in life he denied his membership in the Muslim Brotherhood, he is regarded as one of the movement's leading theoreticians, and his books and *fatwas* — legal rulings — are regularly used and quoted by the members of Muslim Brotherhood.

As for Taha Jabir al-Alwani (1935–2016), he was one of the main representatives of the Muslim Brotherhood in the United States. Al-Alwani's association with the Muslim Brotherhood began during his youth, when he became a member of the Iraqi branch of the Muslim Brotherhood. Upon relocating to the United States in 1983, Al-Alwani continued his advocacy for Islamic principles and ideology of Muslim Brotherhood. In the US, he founded and led the Fiqh Council of North America. He also served as the head of Cordoba University, located in the state of Virginia.

Both Al-Qaradawi and Al-Alwani have played pivotal roles in shaping and developing several legal doctrines within Islamic jurisprudence, significantly contributing to addressing the issues regarding the settlement of Muslims in Europe. These doctrines will be discussed in detail below.

### **Muslim Brotherhood at the Intersection of Various Poles of Islamic Thought. The Concept of *Wasatīyyah* (Moderation)**

Hasan al-Banna saw Islam as a self-sufficient system and a comprehensive way of life, applicable to all times and places. This perspective found expression in the doctrine of *shumuliyyat al-islām* — com-

prehensiveness of Islam. Hasan al-Banna believed that Islam should be at the root of everything, and Muslims should not separate it from other aspects of their lives but rather actively work towards its integrating into their daily lives. According to this doctrine, Islam is not just a religion but an independent and self-sufficient system and way of life that governs all aspects of human existence, including personal, social, economic, and political spheres.

The doctrine of *shumuliyyat al-islām* presents Islam as a way of life that is relevant for all times and places. This found its expression in the doctrine of *‘ālamīyya* – global nature of Islam. *Ikhwans*, perceiving their primary objective the preservation of Islamic identity in the West<sup>15</sup>, argue that it is necessary to demonstrate flexibility and adapt to the requirements and conditions of the European reality. As a result, Islamic jurists within the Muslim Brotherhood milieu developed several crucial doctrines, aiming to coordinate all aspects of life for Muslim communities in Europe. The core of these doctrines lies in preserving Islamic identity and preventing the assimilation of Muslims into European societies. Simultaneously, they promote the integration of Muslims into these societies, aiming to prevent their isolation and as a result the formation of Muslim ghettos. This idea was best expressed by Yusuf al-Qaradawi in his famous quote: “Commitment without isolation, integration without assimilation”<sup>16</sup>.

Central to these doctrines is *wasatīyyah*, the concept of “moderation” or the “middle way.” One of its leading theoreticians was Yusuf al-Qaradawi, in whose works the study and exploration of this doctrine occupied a central place<sup>17</sup>. *Wasatīyyah* is derived from the Arabic word *wasat*, which can be translated as “middle,” “just,” or “moderate.” The term *wasat* is taken from the Quran. It is mentioned, for example, in verse 68:28: *qāl awsaṭuhum* (the most righteous of them

15. During the 2000s, the Council of European Muslims (CEM), the main structure of the Muslim Brotherhood in Europe, published a document titled the “Charter of the Muslims of Europe”. Addressed to all Muslims in Europe, this document calls upon them to integrate into the European societies and actively participate in their social and political life. In fact, this was CEM’s first attempt to outline its understanding of Islam and its position on these important issues. See *Muslims of Europe Charter*, Council of European Muslims, [<https://www.eumuslims.org/en/islam-europe>, accessed on 22.03.2023].

16. Al-Qaradāwī, Yu. (2000) *Awlawiyyāt al-Ḥaraka al-Islāmiyya*, p. 171. Lubnān: Dār al-Risāla.

17. Al-Qaradawī’s main ideas on this issue are presented in the following work: Al-Qaradāwī, Yu. (2009) *Fiqh al-Wasatīyyah al-Islāmiyya wa al-Tajdīd*. Markaz al-Qaradāwī li al-Wasatīyyah al-Islāmiyya wa al-Tajdīd.

said), as well as in verse 2:143, where it is explicitly stated that Allah made Muslims an *ummataṅ wasaṅṅan*, an intermediate umma so that they serve as “witnesses” (shuhadā’) for all mankind, with Prophet Muhammad as their witness<sup>18</sup>.

*Wasaṅṅiyah* is the doctrine of moderation, representing “a middle way between secularism and radicalism”<sup>19</sup>, a principle that Al-Qaradawi considers one of the fundamental features of Islam. For Muslims living in a non-Islamic environment, *wasaṅṅiyah* serves as means of harmonization various aspects of life” — such as religion, work, and family” — within that context. It encourages the active participation of Muslims in the political and public spheres of their host countries, promoting tolerance for other religions and cultures. It urges Muslims to refrain from religious extremism and fanaticism while remaining vigilant and steadfast in upholding Islamic values.

*Wasaṅṅiyah* is in complete alignment with the ideology of the Muslim Brotherhood, which holds a middle ground among various currents of Islamic thought, incorporating and drawing from different aspects of these divergent perspectives. Hasan al-Banna placed his organization at the center of diverse poles of Islamic thought. The Muslim Brotherhood ideology stands at the intersection of various poles of Islamic thought, incorporating and drawing from different aspects of these divergent perspectives. A notable illustration of this is the Muslim Brotherhood’s non-allegiance to any *madhhab* — school of thought within Islamic jurisprudence — considering it necessary not to be confined to a single madhhab when issuing *fatwas*<sup>20</sup>.

Furthermore, with Sufism<sup>21</sup>, the Muslim Brotherhood shares the appreciation of the spiritual aspect of Islam but differs from it by not accepting the practice of Sufi mystics who completely isolate

18. More on this issue see Kocharyan, H. M. (2005) Ummayi kargavichakn u bnoroshumē Ghuranum ev vagh islmakan skzbnaghbyurnerum (The Status and Definition of the Ummah in the Quran and Early Islamic Sources), Dissertation. Yerevan.

19. Vidino, L., *Aims and Methods of Europe’s Muslim Brotherhood*.

20. Hasan al-Banna emphasized the importance of not favoring one *madhhab* when making legal decisions. Al-Qaradawi also writes in this regard that although one should avoid rigid adherence to a specific *madhhab*, legal rulings should not contradict the principles of all four madhhabs. Al-Qaraḍāwī, Yu. (2001) *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimīna*, pp. 57–60. Al-Qāhira: Dār al-Shurūq.

21. Sufism (Arabic: al-Sūfiyya or al-Taṣawwuf) is a mystical and spiritual direction that emerged in Islam in the second half of the 8th century. Its goal is to deepen one’s inner connection with Allah and seek intimacy with Him. Followers of Sufism, known as *Sufis*, strive for spiritual purity, inner peace, and perfection through various spiritual exercises. See Chittick, W. C. (2000) “*Taṣawwuf*”, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, pp. 313–324. Leiden: Brill.

themselves from society, devoting solely to the worship of Allah. Instead, the Brotherhood emphasizes participation and involvement in public and political life. The fact that Hasan al-Banna was interested in Sufism during his youth and was a member of the *Hasafiyyah tariqa* — order — plays an important role in this context. The *Hasafiyyah* order emerged from the *Shaziliyyah* order, which was community-centered and did not advocate the seclusion practiced by some other Sufis. Instead of isolating itself from society, the *Hasafiyyah* aimed to strengthen Islam in people's lives and social relations<sup>22</sup>.

In regard to their approach to social and political engagement, the Muslim Brotherhood also diverges from Salafis<sup>23</sup>, who aim to prevent the assimilation of Muslims into European societies by discouraging their participation in political and social life. Al-Qaradawi not only considers it permissible for Muslims to live in Western countries and actively engage in their social and political lives but also notes that “in this century, it is necessary for Islam to establish its presence in those societies that have an influence on world politics”<sup>24</sup>.

Al-Alwani also emphasizes that the presence of Muslims in any country should be permanent, not temporary. He brings the example of Muslims who migrated to *Habashah* (Ethiopia) during the time of Prophet Muhammad. He says that while the migration of Muslims was due to the life-threatening conditions for them in Mecca, the Muslims who migrated to Ethiopia did not return after Prophet Muhammad's conquest of Mecca in 630. Instead, they remained in Ethiopia, actively propagating and spreading the teachings of Islam there. Similarly, Al-Alwani contends that Muslims settled in Europe should not only continue residing there but should also actively engage in the political and social life of those countries, adhering to the *'alamiyya* global nature of Islam. Moreover, Al-Alwani considers it not just the right (*haqq*) but also the duty (*wājib*) of Muslims<sup>25</sup>.

Furthermore, the Muslim Brotherhood aligns with Salafis in acknowledging that the primary sources of Islamic law — the Quran and

22. Mitchell, R. P. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 1–6. New York: Oxford University Press.

23. Salafism is an Islamic school of thought whose adherents, known as Salafis, advocate for strict adherence to the example set by the Prophet Muhammad and the “pious ancestors” (*al-Salaf al-Ṣāliḥ*), the first three generations of Islam.

24. Al-Qaradāwī, *Awlawiyyāt al-Ḥaraka al-Islāmiyya*, 170.

25. Al-'Alwāni, T. J. (1999) *Madḫal ila Fiqh al-Aqalliyāt (Naẓarāt Ta'asīsiyya)*, pp. 18–19, [<https://citj.org/index.php/citj/article/view/1775>, accessed on 03.03.2023].

Sunnah — should be the unequivocal authority for legal rulings. However, they also emphasize the importance of secondary sources of Islamic law. While Salafis exclusively accept the methods employed by the *salaf*, the first and best three generations of Muslims, the Muslim Brotherhood believes that every era in human history has its unique characteristics and needs, making the use of new methods and the adoption of new legal rulings inevitable. They explain it by the global nature of Islam (*‘ālamīyya*), emphasizing that it is intended for all humanity and all times. As such, it cannot be confined to a specific period, thereby denying it the opportunity to be an important factor in modern societies.

Al-Alwani observes that Muslims of the past did not face the same conditions that contemporary Muslims do. The modern era is marked by the interaction and coexistence of different cultures, whereas Muslims of the past lived in a divided and isolated world, where *fiqh al-ḥarb*, the “jurisprudence of war,” dominated. However, in today’s diverse world, Muslims need *fiqh al-ta’āyush*, “jurisprudence of Coexistence.” He notes that the works of Muslim authors and jurists of the medieval period, including Ibn Taymiyya, were responses to the specific circumstances of their time and cannot be uniformly applied to the modern world. Al-Alwani adds that the alternative to *fiqh al-ta’āyush* is *taqāfat al-ṣirā’*, “the culture of fight,” which Muslim communities do not need<sup>26</sup>.

As for the Muslim Brotherhood’s stance on *jihad*<sup>27</sup>, despite not opposing its discretionary value, they diverge from Islamic radicals, who regard *jihad* as *farḍ ‘ayn* — an individual duty for every Muslim. The Muslim Brotherhood, in contrast, views *jihad* as *farḍ kifāyah* — a collective duty. The concept of *jihad* as *farḍ kifāyah* requires the presence of a legitimate Islamic authority, such as a caliph or a rightful leader, to declare and lead the *jihad*. This ensures that the *jihad* is conducted under proper guidance and with legitimate authority, distinguishing it from the more radical view of individual duty. However, in specific situations, like that of Palestine, *ikhwans* consider individual *jihad* permissible, which diminishes the image of moderate Islamists

26. Al-‘Alwāni, *Madḥal ila Fiqh al-Aqallīyyāt*, pp. 6–7.

27. *Jihād*, derived from the Arabic word *jahada*, translates to “striving” in English. In the religious-ideological context of the Quran, it signifies the act of striving in the path to Allah. There are two primary types of *jihad*: the “great *jihad*,” involving the inner struggle of individuals to free themselves from the influence of the devil, and the “small *jihad*,” which refers to holy war against non-believers and infidels.

they have nurtured in the eyes of European governments<sup>28</sup>. Al-Qaradawi's stance on Jihad is elucidated in his extensive work "*Fiqh al-Jihad*"<sup>29</sup> (The Jurisprudence of Jihad), spanning over 1600 pages. He sees *jihad* as a defensive mechanism, aimed at safeguarding Muslims in the face of aggression or oppression. Hence, *jihad* in the case of Palestinians is justified as they have the right to pursue *jihad* in self-defense against Israel<sup>30</sup>.

In conclusion, the Muslim Brotherhood's ideology, marked by the concept of *wasatiyyah*, positions it at a unique intersection of various poles of Islamic thought. By embracing the doctrine of *shumuliyyat al-islām* and advocating for active participation in public life, the Brotherhood seeks to integrate Islamic principles into all aspects of life while promoting social and political engagement.

### Europe as *Dār al-Da'wah*—Abode of Propaganda

Central to the doctrine of *wasatiyyah* is the concept of *dār al-da'wah*<sup>31</sup>, house or abode of propaganda. In traditional Islamic jurisprudence, the world is divided into two parts: *dār al-islām*, abode of Islam, and *dār al-ḥarb*, abode of war. *Dār al-islām* encompasses areas where Islamic law is applied and where Muslims constitute a majority. It is a secure and peaceful area where Muslims are free to practice their religion and adhere to *Sharia*ᶜ. Historically, *dār al-islām* included areas that were under Muslim rule, such as the Arabian Peninsula, North Africa, Spain, and parts of Asia. Conversely, *dār al-ḥarb* denotes non-

28. Rich, D., Rubin, B. (ed.) (2010) *The Very Model of a British Muslim Brotherhood, The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, pp. 117–136. New York.

29. Al-Qaradāwī, Yu. (2009) *Fiqh al-Jihād*. al-Qāhira: Dār al-Wahba.

30. See, for example, *New Muslim Brotherhood Leader: Resistance in Iraq and Palestine is Legitimate; America is Satan, Islam Will Invade America and Europe*. MEMRI Special Dispatch No. 655 (February 4, 2004) [<https://www.memri.org/reports/new-muslim-brotherhood-leader-resistance-iraq-and-palestine-legitimate-america-satan-islam>, accessed on 03.03.2024].

31. The Arabic term *da'wah* translates as "invitation" or "call." In the Quran, it refers to the call made by Allah and the prophets to people to embrace the religion of God. Quranic verses such as 12:108, 16:125, and 41:33, emphasize the importance of conveying the message of Islam to people. The duty of Prophet Muhammad was to deliver the invitation of Islam (*da'wah al-Islām*) to humanity. Over time, particularly influenced by Ismailism, a branch of Shia Islam, the concept of *dawah* expanded to include the propaganda efforts carried out by Muslims aimed at spreading Islamic teachings and values among non-Muslims, with the goal of their conversion to Islam. See Canard, M. (1991) "Da'wa", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, pp. 168–170. Leiden; Poston, L. (1992) *Islamic Da'wah in the West*. New York: Oxford University Press.

Islamic territories where *Sharia* is not applied, and Muslims are a minority. From the perspective of traditional Islamic jurisprudence, these areas are perceived as hotbeds of instability, where Muslims may find themselves in conflict situations with non-Muslims and where openly professing and propagating Islam is illegal.

Historically, *dār al-ḥarb* also included Europe, except for Spain, which remained part of the Islamic world until the late 15th century. However, in the 20th century, it became obvious that the situation had changed dramatically. Although Muslims do not constitute a majority in Europe, and Islamic law is not applied there, Muslims enjoy equal rights and are not persecuted for practicing their religion. Moreover, leveraging the freedoms offered by European societies, Muslims can freely engage in the propagation of Islam without hindrance. Therefore, Europe can no longer be considered *dār al-ḥarb*. To address this issue, the Union of Islamic Organizations in France (UIOF)<sup>32</sup> organized a seminar in 1991, where renowned Islamic jurists, among them many associated with the Muslim Brotherhood, such Yusuf al-Qaradawi, Faisal al-Mawlawi, and Abdullah Jaballah, collectively concluded that the traditional division between *dār al-Islām* and *dār al-ḥarb* no longer accurately reflects the reality. They introduced the third category, defining Europe neither as *dār al-ḥarb* nor *dār al-Islām* but as *dār al-da'wah*<sup>33</sup>, the abode of propaganda — a territory where the spreading of Islam should exclusively occur through peaceful means<sup>34</sup>. In 1995, at an Islamic conference held in Toledo, Al-Qaradawi declared: “We will conquer Europe, we will conquer America, not with sword, but with Da'wah.” This sentiment was reiterated in a

32. The Union of Islamic Organizations in France (UIOF), later renamed as Muslims of France (MF), is the main organization of the Muslim Brotherhood in France. It is an umbrella organization and coordinates the activities of other organizations belonging to the Muslim Brotherhood network in France. See Vidino, L., Altuna, S. *The Muslim Brotherhood's Pan-European Structure*, p. 55.

33. It is worth noting that alongside *dār al-da'wah*, various other terms are also employed, albeit with less frequency. These include *dār al-'ahd* (territory of the treaty) and *dār al-shahāda* (territory of shahadah), among others. Top of Form

34. In contrast, Hasan al-Banna's ideas in this regard were more aggressive in terminology. In the movement's goals, he stated the envisioned outcome after purging Western values from Muslim societies and reinstating Islamic values. He stated, “We will not stop here. We will send this evil back to its cradle, conquer its home and fight until the world rejoices in the name of the Prophet and the teachings of Islam spread throughout the world. Only then will the Muslims achieve their main goal.” This evolution underscores the adaptability of the Muslim Brotherhood's strategies in response to the socio-political landscape of the 20th century. *Majmū'at al-Rasā'il*, p. 153. al-Maktaba al-Tawfiqiyya, 1984.

fatwa published in IslamOnline in 2002, where he stated, “Islam will return to Europe as conqueror and victorious after being twice exiled from it. This time the conquest will not be by sword, but by Da’wah and ideology”<sup>35</sup>.

Furthermore, Al-Qaradawi states that the use of force can only intimidate potential Muslims, asserting that the reformation (iṣlāḥ) and renewal (tajdīd) of European societies can only be achieved through peaceful preaching<sup>36</sup>. Al-Alwani takes this one step further, stating that Islam transcends geographical boundaries, and *dār al-islām* is where Muslims can freely practice Islam, regardless of living in a majority or minority<sup>37</sup>.

The evolving concept of *dār al-da’wah* reflects a significant shift in Islamic jurisprudence, moving away from the traditional binary division of the world into *dār al-islām* and *dār al-ḥarb* and acknowledging Europe as a unique territory for the peaceful propagation of Islam. The emphasis on peaceful preaching and integration, as advocated by influential figures like Yusuf al-Qaradawi, aligns with the broader doctrine of *wasatiyyah*, promoting moderation and coexistence.

### ***Fiqh al-Aqalliyāt* (Minority Jurisprudence) and the Role of the European Council for Fatwa and Research (ECFR)**

Acknowledging the unique challenges encountered by Muslims in Europe, Islamic jurists from the Muslim Brotherhood milieu advocated for the necessity of developing a new legal framework to regulate the lives of Muslims in non-Islamic societies. This led to the emergence of a new branch within Islamic jurisprudence known as *fiqh al-aqalliyāt*, “minority jurisprudence.” Its purpose is to give *fatwas*, regulating and coordinating the lives of Muslims in Europe.

Al-Qaradawi and Al-Alwani explain the necessity of *fiqh al-aqalliyāt* in response to the distinctive circumstances faced by Muslim communities in the West. Muslims residing in Europe are obliged to adhere to the

35. Al-Qaradawi, Yu. (1995) MAYA Conference, Toledo, Ohio [<https://www.investigative-project.org/profile/167/yusuf-al-qaradawi>, accessed on 20.02.2023]; *Leading Sunni Sheikh Yousef al-Qaradawi and Other Sheikhs Herald the Coming Conquest of Rome*. Middle East Media and Research Institute, MEMRI Special Dispatch No. 447 (December 6, 2002) [<https://www.memri.org/reports/leading-sunni-sheikh-yousef-al-qaradawi-and-other-sheikhs-herald-coming-conquest-rome>, accessed on 20.02.2023]; Vidino, L., Altuna, S., *The Muslim Brotherhood’s Pan-European Structure*, p. 34.

36. Al-Qaradāwī, yY. *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslima*, p. 32.

37. Al-Alwāni, *Madxal ila Fiqh al-Aqalliyāt*, p. 15.

laws of their host countries, which may, in some cases, contradict the *Sharia*. Therefore, there is a pressing need for new legal rulings. Given these considerations, they advocated for a specialized *fiqh* rooted in a solid legal foundation that would address the specifics of the contemporary era and existing conditions. Al-Qaradawi asserts that just as the Muslim communities in the West constitute an integral part of the global Muslim *ummah*, *fiqh al-aqalliyāt* is not situated outside the boundaries of *fiqh*; rather, it is one of its constituent parts, drawing from the same sources. As an example, he points out other similar divisions within the Islamic jurisprudence, such as *al-fiqh al-ṭibbi* (medical jurisprudence), *al-fiqh al-siyāsī* (political jurisprudence), and *al-fiqh al-iqtisādī* (economic jurisprudence)<sup>38</sup>. Al-Alwani similarly states that *fiqh al-aqalliyāt* is “the same general *fiqh* (*fiqh al-jamā’ah*) under special conditions, allowing things that may be prohibited in other cases”<sup>39</sup>. Al-Alwani attributes the emergence of *fiqh al-aqalliyāt* to various factors, the most significant of them being the unprecedented migration of Muslims outside *dār al-islām*, which had not happened since the time of Prophet Muhammad. In the past, if Muslims needed to change their place of residency due to certain circumstances, they would relocate within the vast Islamic empire without feeling alienated or isolated from the *ummah*<sup>40</sup>.

The role of the European Council for Fatwa and Research<sup>41</sup> (ECFR) is instrumental in addressing the unique challenges and legal questions faced by Muslims living in non-Muslim majority countries. Established in 1997 in Dublin, the ECFR stands as one of the most important organizations of the Muslim Brotherhood’s Pan-European network. It was founded by the Federation of Islamic Organization in Europe (FIOE), later renamed the Council of European Muslims (CEM)<sup>42</sup>, which is an umbrella organization of the Muslim Brotherhood’s Pan-European network<sup>43</sup>. Founded by Yusuf al-Qaradawi, who

38. Al-Qaradāwi, Yu. *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslima*, p. 32.

39. Al-‘Alwāni, *Madḫal ila Fiqh al-Aqalliyāt*, p. 3.

40. Ibid.

41. European Council for Fatwa and Research (ECFR) [<https://www.e-cfr.org/en/>, accessed on 03.04.2023].

42. Council of European Muslims (CEM) [<https://www.eumuslims.org/en/home/>, accessed on 06.04.2024].

43. The Council of European Muslims is the first and the most important organization founded by the Muslim Brotherhood in Europe. Founded in 1989 in Brussels, it has member organizations from more than 20 countries. CEM’s membership and governance are overwhelmingly dominated by top European Brotherhood activists. More on CEM see Vidino, L., Altuna, S. *The Muslim Brotherhood’s Pan-European Structure*, pp. 52–64.

served as its chairman from its founding until 2018, the majority of ECFR members are affiliated with the Muslim Brotherhood. Taha Jabir al-Alwani also served as a member of ECFR. Vidino L. and Altuna S. argue that since its establishment, the ECFR has served to promote Qaradawi's ideas and establish itself as the exclusive authority for Muslims living in Europe by developing a new corpus of adapted jurisprudence<sup>44</sup>.

ECFR serves as a jurisprudential body dedicated to addressing the various challenges encountered by Muslims in Europe. The primary objective of this institution is to issue *fatwas* that provide guidance on various issues faced by Muslims living in Europe. It issues numerous *fatwas* annually, addressing family law, economic matters, and social issues confronted by Muslims. It is important to mention that the rulings of ECFR are nonbinding and are adopted through social acceptance.

As it befits the ideology of the Muslim Brotherhood, the ECFR doesn't adhere to one specific *madhhab*, but rather draws on all four major schools of Sunni law. The members of the ECFR give special significance to *ijtihad* — independent reasoning by an expert in Islamic law, in order to give *fatwas* that are suited for “our time and place”<sup>45</sup>. In the course of this, the ECFR scholars are also constantly revising and amending the issued *fatwas*. They explain it by the “new exigencies and consequences that we had not considered at the time, or owing to a newly manifesting benefit (*maslahah*) that has emerged”<sup>46</sup>. By doing so, they also point out that if the *fatwas* issued during the past 20 years are subject to revision, “then on what basis are some people insisting on legal opinions that were given centuries ago without bothering to revisit and reconsider matters?”<sup>47</sup>. At the same time, it is stated that this need arises not because the muftis of the past were unqualified or mistaken, but because the times have changed, bringing about the necessity of changes. Thus, they legitimize the need for revision and *ijtihad* and the need for a new legal framework designed specifically for Muslims living in Europe.

44. *Ibid.*, p. 103.

45. *The European Council for Fatwa and Research: Renewed leadership, renewed hopes*. The European Council for Fatwa and Research [<https://www.e-cfr.org/blog/2018/12/16/european-council-fatwa-research/>], accessed on 03.04.2024].

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*

## Conclusions

The latter half of the 20th century witnessed a significant influx of Muslims to European countries. *Ikhwans* (Muslim Brotherhood members), whose arrival to Europe coincided with Muslim migration to the continent, were quick to recognize the need to adapt to the evolving conditions spurred by Muslim migration to Europe. They demonstrated flexibility on various issues concerning different aspects of Muslim life in non-Islamic societies. Prominent figures like Al-Qaradawi and Al-Alwani revised and amended certain aspects of Islamic jurisprudence concerning Muslims residing in non-Islamic societies, legally justifying the presence of Muslims in these societies and addressing its permissibility, by devising mechanisms for resolving emerging challenges unique to their conditions.

*Ikhwans* advocate not only for the permissibility of Muslims to live in non-Islamic societies of Europe but also for the necessity of Islam to establish its presence globally. The doctrine of *wasatīyyah* (moderation) serves as a cornerstone for the Brotherhood's strategies in Europe, advocating for a balanced approach that integrates Islamic principles with active participation in public life and encouraging Muslims to engage with their host societies without losing their Islamic identity. The redefinition of Europe as *dār al-da'wah* (abode of propagation) further underscores this approach. Unlike the traditional binary division of the world into *dār al-islām* (abode of Islam) and *dār al-ḥarb* (abode of war), this new categorization recognizes the unique circumstances in Europe, where Muslims can freely practice and propagate their faith. Both Al-Qaradawi and Al-Alwani emphasize the importance of Muslims living in Europe to actively engage and participate in shaping its social and political landscape, in line with the broader mission of Islam to have a global impact.

The development of *fiqh al-aqalliyyāt* (minority jurisprudence) further illustrates the Brotherhood's adaptive strategies. This specialized branch of Islamic jurisprudence addresses the unique challenges faced by Muslim minorities in non-Islamic societies, providing tailored legal rulings that harmonize Islamic principles with the legal and social realities of Europe. The European Council for Fatwa and Research (ECFR), established by Yusuf al-Qaradawi, has been instrumental in formulating these new rulings, striving to provide guidance and solutions to the realities faced by Muslims in Europe.

Concluding, the Muslim Brotherhood's adaptive strategies in Europe highlight their pragmatic approach to integrating Islamic prin-

ciples within a non-Islamic context. By promoting the doctrine of *wasatiyyah* and redefining Europe as *dār al-da'wah*, the Brotherhood advocates for active engagement and participation of Muslims in European societies. The development of *fiqh al-aqalliyāt* and the efforts of the ECFR underscore the Brotherhood's commitment to addressing the unique challenges faced by Muslim minorities, ensuring that Islamic teachings remain relevant and applicable in the modern European context.

## References

### *Arabic sources*

#### *Al-Qurān al-Karīm*

- Al-Banna, H. (1984) *Majmū'at al-Rasā'il*. al-Maktaba al-Tawfiqiyya.
- Al-'Alwāni, Ṭ. J. (1999) Madxal ila Fiqh al-Aqalliyāt. Nazarāt Ta'asīsiyya [<https://citj.org/index.php/citj/article/view/1775>].
- Al-Qaraḏāwi, Yū. (2000) *Awlawiyyāt al-Ḥaraka al-Islāmiyya*. Lubnān: Dār al-Risāla.
- Al-Qaraḏāwi, Yū. (2001) *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslima*. al-Qāhira: Dār al-Shurūq.
- Al-Qaraḏāwi, Yū. (2009) *Fiqh al-Jihād*, al-Qāhira: Dār al-Wahba.
- Al-Qaraḏāwi, Yū. (2009) *Fiqh al-Wasatiyyah al-Islāmiyya wa al-Tajdīd*. Markaz al-Qaraḏāwi li al-Wasatiyyah al-Islāmiyya wa al-Tajdīd.

### *Other sources*

- Al-Qaradawi, Yu. (1995) MAYA Conference, Toledo, Ohio [<https://www.investigativeproject.org/profile/167/yusuf-al-qaradawi>, accessed on 20.02.2023].
- Calvert, J. (2013) “Wayward Son: The Muslim Brothers’ Reception of Sayyid Qutb”, in E. Bakker, R. Meijer (eds) *The Muslim Brotherhood in Europe*, pp. 249–271. Hurst/Columbia University Press.
- Canard, M. (1991) “Da’wa”, *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. 2, pp. 168–170. Leiden.
- Chittick, W. C. (2000) “*Taşawwuf*”, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, pp. 313–324. Leiden: Brill.
- Council of European Muslims (CEM) [<https://www.eumuslims.org/en/home/>, accessed on 06.04.2024].
- European Council for Fatwa and Research (ECFR) [<https://www.e-cfr.org/en/>, accessed on 03.04.2023].
- Frampton, M. (2018) *The Muslim Brotherhood and the West. A History of Enmity and Engagement*. Harvard University Press.
- Kettani, H. (2010) “Muslim Population in Europe. 1950–2020”, *International Journal of Environmental Science and Development* 1(2).
- Kocharyan, H. M. (2005) *Ummay kargavichakn u bnoroshumē Ghuranum ev vagh islmakan skzbnaghbyurnerum (The Status and Definition of the Ummah in the Quran and Early Islamic Sources)*, Dissertation. Yerevan.
- Leading Sunni Sheikh Yousef al-Qaradhawi and Other Sheikhs Herald the Coming Conquest of Rome*. Middle East Media and Research Institute, MEMRI Special Dispatch No. 447 (December 6, 2002) [<https://www.memri.org/reports/leading-sunni>]

- ni-sheikh-yousef-al-qaradhawi-and-other-sheikhs-herald-coming-conquest-rome, accessed on 20.02.2023].
- Maréchal, B. (2008) *The Muslim Brothers in Europe. Roots and Discourse*. Leiden/Boston.
- Mitchell, R. P. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*. New York: Oxford University Press.
- Muslims of Europe Charter*, Council of European Muslims, [https://www.eumuslims.org/en/islam-europe, accessed on 22.03.2023].
- New Muslim Brotherhood Leader: Resistance in Iraq and Palestine is Legitimate; America is Satan, Islam Will Invade America and Europe*. MEMRI Special Dispatch No. 655 (February 4, 2004) [https://www.memri.org/reports/new-muslim-brotherhood-leader-resistance-iraq-and-palestine-legitimate-america-satan-islam, accessed on 03.03.2024].
- Nielsen, J. (2016) *Muslims in Western Europe*. Edinburgh University Press.
- Poston, L. (1992) *Islamic Da'wah in the West*. New York: Oxford University Press.
- Rich, D., Rubin, B. (ed.) (2010) *The Very Model of a British Muslim Brotherhood, The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement*, pp. 117–136. New York.
- The European Council for Fatwa and Research: Renewed leadership, renewed hopes*. The European Council for Fatwa and Research [https://www.e-cfr.org/blog/2018/12/16/european-council-fatwa-research/, accessed on 03.04.2024].
- Vidino, L. (2006) “Aims and Methods of Europe’s Muslim Brotherhood”, *Current Trends in Islamist Ideology*. Hudson Institute [https://www.hudson.org/national-security-defense/aims-and-methods-of-europe-s-muslim-brotherhood, accessed on 03.03.2024].
- Vidino, L., Altuna, S. (2021) *The Muslim Brotherhood’s Pan-European Structure*. Austrian Fund for the Documentation of Religiously Motivated Political Extremism (Documentation Centre Political Islam).
- Wickham, C. R. (2013) “What Would Hasan Al-Banna Do?: Modern (Re-)Interpretations of the Brotherhood’s Founding Discourse”, in E. Bakker, R. Meijer (eds) *The Muslim Brotherhood in Europe*, pp. 240–248. Hurst/Columbia University Press.

ПАВЕЛ КОСМАЧ

## Религиозный фактор в Американской революции XVIII в. и образовании США

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-101-117>

*Pavel Kosmach*

### Religious Factor in the American Revolution and Founding of the USA

**Pavel Kosmach** — Ph. D. in History, Associate Professor of the Department of Modern and Contemporary History, Belarusian State University. [hist2014@yandex.ru](mailto:hist2014@yandex.ru)

*The article is devoted to an analysis of the religious factor in the American Revolution and the founding of the USA. Based on a wide range of sources and scholarly literature, the author shows a combination of secular and Protestant influences in the process of institutional formation of the American independent statehood. The author further reveals the significant role of polemical arguments and historical examples related to the Bible in the American political thought of this period. The majority of key actors of the American Revolution of the 18<sup>th</sup> century were convinced that religion served as the basis for civic virtue necessary for a republican form of government. The worldview shared by the Founding Fathers implied a theistic source of law and legislative process. At the federal level, the separation of church and state established by the 1787 Constitution and the 1789 Bill of Rights was largely a consequence of the organizational fragmentation of American Protestantism. A conclusion is drawn about the dual nature of the US statehood at the end of the 18th century, which combined both secular and religious elements and was reflected in the symbolism of the Great State Seal (1782).*

**Keywords:** Religion and law, United States history, Protestantism, freedom of religion, separation of church and state.

**П**РОБЛЕМА религиозного фактора в генезисе и развитии государственных и правовых институтов США активно обсуждается современным научным сообществом<sup>1</sup>. В рамках соответствующих дискуссий приоритет традиционно отдается именно секулярным элементам в мировоззрении основателей страны<sup>2</sup>. Причина этого, на наш взгляд, лежит в специфике самого процесса образования США, включавшего как светскую, так и религиозные стороны. Так, обратная сторона Большой государственной печати США, утвержденная в ходе Американской революции XVIII в., недвусмысленно свидетельствовала о вере и в божественное покровительство союзу штатов<sup>3</sup>. Схожая двойственность наблюдалась и в области конституционного строительства: основные законы абсолютного большинства штатов периода 1770–1780-х гг., устанавливавшие особый статус христианской религии (часто в ее протестантском понимании), дополнялись федеральной Конституцией 1787 г., носившей светский характер и не включавшей выраженного теистического компонента, что резко отличало ее от Декларации независимости 1776 г.<sup>4</sup>

Войну за независимость и основание США в некоторой степени можно рассматривать как продолжение Английской революции XVII в., учитывая особую роль пуритан — религиозных диссидентов, часть которых переселилась в Новый Свет. Именно потомки пуритан, жившие на территории Новой Англии, сыграли особую роль в движении за независимость колоний. Для них власть официального Лондона, опиравшегося в конфессиональном отношении на англиканскую церковь, не имела абсолютного авторитета и часто являлась объектом критики<sup>5</sup>. Отметим, что государ-

1. См.: Cornett, D. C. (ed.) (2011) *Christian America? Perspectives on Our Religious Heritage*. Nashville: B&H Publishing Group.; Fea, J. (2016) *Was America Founded as a Christian Nation?: A Historical Introduction*. Louisville: Westminster John Knox Press.; Hall, M. D. (2019) *Did America Have a Christian Founding? Separating Modern Myth from Historical Truth*. Nashville: Nelson Books.
2. См.: Вуд Г. С. Идея Америки. Размышления о рождении США. М.: Изд. «Весь Мир», 2016. С. 184, 342.
3. Bureau of Public Affairs (2003) *The Great Seal of the United States*, p. 6. Washington: U. S. Department of State.
4. См.: Wilson, J. (1990) “Religion under the State Constitutions, 1776–1800”, *Journal of Church and State* 32(4): 753–773; Witte, J., Nichols, J. A. (2016) *Religion and the American Constitutional Experiment*, p. 69. New York: Oxford University Press.
5. Baldwin, A. (1928) *The New England Clergy and the American Revolution*, pp. 120–121. Durham: North Carolina.; Miller, J. C. (1959) *Origins of the American Revolution*, pp. 186–187. Stanford: Stanford University Press.

ственная церковь Англии в североамериканских колониях имела относительно слабые позиции, уступая в межденоминационной конкуренции конгрегационалистам, пресвитерианам, баптистам<sup>6</sup>. Среди местной элиты государственная церковь была скомпрометирована лоялизмом и стремительно теряла влияние.

Для большинства североамериканских протестантов курс официального Лондона после окончания Семилетней войны 1756–1763 гг. воспринимался как попытка ликвидировать права и свободы поселенцев, установив режим «тирании» в политической, экономической и религиозной сферах. В этой связи большое значение имел Акт о верховенстве 1766 г., утвердивший право британского парламента (в т.ч. «лордов, духовных и светских») на неограниченную законодательную деятельность в отношении колоний<sup>7</sup>. Так, Бенджамин Франклин рассматривал данный акт в качестве выражения намерений «власти, которая может не только убить их тело, но и обречь их душу на вечное проклятие, заставив их, — если это ей заблагорассудится, — поклоняться дьяволу»<sup>8</sup>.

Дальнейшие события 1773–1774 гг. до крайности обострили отношения между колониями и метрополией, поставив их на грань разрыва. Особое значение имел Квебекский акт 1774 г., который гарантировал широкую веротерпимость для католиков на расширенной в три раза территории одноименной провинции Британской империи, чтобы, как отмечалось позднее в Декларации независимости США, «она служила одновременно примером и готовым инструментом для введения такого же абсолютистского правления в наших колониях»<sup>9</sup>. Вместе с проектом создания кафедры англиканского епископа в Северной Америке данные меры стали катализатором колониального сопротивления, которое облекалось как в светские, так и в религиозные формы. Квебекский акт 1774 г. подтвердил самые худшие опасения поселенцев, ибо ясно очерчивал перспективу для прочих британских

6. Rhoden, N. (1999) *Revolutionary Anglicanism: The Colonial Church of England Clergy during the American Revolution*, p. 24. London: Macmillan Press LTD.

7. Frohnen, B. (ed.) (2002) “The Declaratory Act”, *The American Republic: Primary Sources*, pp. 135–136. Indianapolis: Liberty Fund.

8. Франклин В. Как из великой империи сделать маленькое государство // Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 351.

9. Декларация независимости (1776 г.) // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты: пер. с англ. / Сост. В.И. Лафитский; под ред. и со вступ. ст. О.А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993. С. 27.

колоний. Для американцев того времени, включая и светски настроенного Александр Гамильтона (1757–1804), Квебекский акт означал измену интересам протестантизма со стороны правящих кругов Великобритании<sup>10</sup>.

В этих условиях на повестку дня вставал вопрос о выработке единой программы сопротивления мерам метрополии и ее воплощению. Данную задачу взял на себя Континентальный конгресс, впервые собравшийся 5 сентября 1774 г. и проработавший до 26 октября того же года. На нем присутствовали представители почти всех колоний, которые позднее образовали США в их первоначальном составе, исключая Джорджию. Континентальный конгресс открыто провозгласил своей целью «добиться установления такого порядка в Америке, при котором религия, законы и свободы не могли быть ниспровергнуты»<sup>11</sup>. Констатировалось, что американский народ не может согласиться на подчинение «нестерпимым актам», принятым британским парламентом. Отдельно осуждался Квебекский акт, оценивавшийся как установление тирании в отдельной провинции, которая несла угрозу прочим британским колониям из-за разницы в религии, законах и системе управления<sup>12</sup>. Обращаясь к народу Великобритании, Континентальный конгресс подчеркнул опасность увеличения католического населения Квебека, учитывая возможность его использования в качестве средства для порабощения протестантов на территории Северной Америки<sup>13</sup>. Однако надежды на изменение позиции официального Лондона не оправдались. Власти Великобритании во главе с Георгом III, к которому колонисты еще в 1774 г. могли обращаться в верноподданническом духе, решили идти до конца в намерении подчинить колонии.

После 1773–1774 гг. стало очевидно, что соответствующие интерпретации британской «конституции», поддерживающие самоуправление колоний, не принимаются более в Лондоне. Парла-

10. Hamilton, A. A. (1961) "Full Vindication of the Measures of the Congress", in H. C. Syrett, J. C. Cooke (eds.) *The Papers of Alexander Hamilton I* (1768–1778), p. 69. New York and London: Columbia University Press.

11. Frohnen, B. (ed.) (2002) "Declaration and Resolves of the First Continental Congress. October 14, 1774", *The American Republic: Primary Sources*, p. 154. Indianapolis: Liberty Fund.

12. *Ibid.*, p. 156.

13. Jay, J. (1970) "Address to the People of Great Britain", in H. P. Johnston (ed.) *The Correspondence and Public Papers of John Jay V.I* (1763–1781), p. 27. New York: Burt Franklin.

мент, в котором американские поселенцы не были представлены, отказался ограничивать свои полномочия и делить власть с колониальной элитой. В Новой Англии весной 1775 г. у Лексингтона и Конкорда произошли первые бои, положившие начало войне за независимость 1775–1783 гг. Британские власти расценили происходившее как мятеж, который должен быть подавлен. В данных условиях колонисты начинают активнее апеллировать к высшему праву — божественным и естественным законам. Континентальный конгресс 6 июля 1775 г. констатировал необходимость взяться за оружие во имя защиты гражданской и религиозной свободы, к которой стремились предки американцев, покинувших Британские острова, выражая при этом уверенность в божественном покровительстве антибританскому сопротивлению<sup>14</sup>. Путь к Декларации независимости был открыт.

На протяжении многих столетий важным элементом активной динамики духовно-интеллектуального и политического развития стран Запада был плюрализм в понимании как божественного, так и естественного права. Примером антиабсолютистского тираноборчества и библейского республиканизма стало произведение Томаса Пейна «Здравый смысл», вышедшее в январе 1776 г. и разошедшееся огромным тиражом. Оно сыграло важную роль в подготовке окончательного разрыва с Великобританией и дискредитации монархической власти как таковой. Кроме того, «Здравый смысл» ярко показывает влияние богословских аргументов на политическое сознание англичан и американцев и в «Век Разума».

В первую очередь Пейн (1737–1809) ставил под вопрос английскую конституцию, поскольку она наряду с республиканскими элементами в лице Палаты общин несла остатки аристократической (пэры) и монархической (король) тираний. Главная опасность исходила от последней: «Таким образом, если мы были достаточно умны, чтобы оградить себя дверью от абсолютной монархии, мы оказались все-таки настолько безрассудны, что ключ от этой двери мы дали королю»<sup>15</sup>. Пейн не находил нравственной и религиозной основы для монархического правления. В частности, он отметил: «В ранние эпохи существования мира, согласно хронологии Священного Писания, королей не было; вследствие

14. The Necessity for Taking Up Arms. In Congress, July 6, 1775 (2000), in D. H. Davies *Religion and the Continental Congress 1774–1789: Contributions to Original Intent*, p. 236. Oxford, New York: Oxford University Press.

15. Пейн Т. Здравый смысл // Избранные сочинения / Пер. с англ. А. С. Богомолова и др; под. ред. проф. М. П. Баскина. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 25.

этого не было и войн; гордость королей — вот что ввергает человечество в междоусобицы»<sup>16</sup>. Опираясь на тексты Ветхого завета, Пейн делал следующий вывод: «Если человек серьезно поразмыслит над идолопоклонством, предметом которого являются королевские особи, ему не придется удивляться, что Всемогущий, всегда ревниво оберегающий свою честь, не одобрил форму правления, столь нечестиво посягающую на права небес»<sup>17</sup>. Введение монархии автором «Здравого смысла» рассматривалось как своего рода первородный грех политической жизни. Пейн приводил факты из истории Англии, которые, как он считал, свидетельствовали о порочности королевской власти, несущей раздоры и войны. Его общий вывод гласил: «Короче говоря, монархия и престолонаследие покрыли кровью и пеплом не только то или иное королевство, а весь мир. Это та форма правления, против которой свидетельствует слово Божие и за которой следует кровь»<sup>18</sup>.

Томас Пейн подробно аргументировал необходимость полного разрыва с Великобританией, вооруженные силы которой уже были задействованы для подавления колониального сопротивления. Американцы, писал он, не нуждаются в монархии, ибо у них есть безличный властитель в лице верховенства права. Предлагая проект «Хартии Соединенных колоний», автор призывал: «... пусть она будет вынесена и установлена на божественном законе, на слове Божьем; пусть на нее возложат корону, по которой мир мог бы узнать, насколько мы одобряем монархию, — королем в Америке является закон. Ибо как в абсолютистских государствах король является законом, так и в свободных странах закон должен быть королем и не должно быть никакого другого»<sup>19</sup>. Заметим, что для Сэмьюэла Адамса (1722–1803), одного из лидеров Американской революции XVIII в., принятие Декларации независимости 1776 г. означало сокрушение идола королевской власти и знаменовало начало эры политического протестантизма<sup>20</sup>.

Религиозные аспекты политической деятельности Континентального конгресса США находились в глубокой связи с республиканскими политическими идеалами, ибо, как считали амери-

16. Там же. С. 26.

17. Там же. С. 27.

18. Там же. С. 33.

19. Там же. С. 46.

20. Adams, S. (1970) "American Independence", in L. R. Heller (ed.) *Early American Orations*, p. 68. Freeport, New York: Books for Libraries Press.

канские лидеры, колонисты вели по своей сути священную борьбу за права, данные Богом и природой. Для их противников подобные идеи отчетливо связывались с индипендентами времен О. Кромвеля (1599–1658)<sup>21</sup>. Тем самым религиозные и светские мотивы соединялись, образуя важную основу для американского национального самосознания того времени. Именно они легли в основу Декларации независимости США, принятой Континентальным конгрессом в июле 1776 г. С точки зрения американцев, британское правительство, осуществляя деспотические меры в отношении колоний, нарушало нормы божественного и естественного права. Поэтому подписавшие Декларацию независимости 1776 г. уповали на помощь Бога, «призывая Всевышнего подтвердить честность наших намерений», и клялись, надеясь на покровительство «Божественного Провидения», идти до конца в борьбе за независимость своей страны<sup>22</sup>.

Континентальный конгресс США, выражая соответствующие религиозные настроения, в период войны за независимость регулярно объявлял дни покаяния, поста и молитвы, а также дни благодарения<sup>23</sup>. Были также утверждены должности армейских и военно-морских капелланов, а военный устав жестко наказывал за неуважительное отношение к религии<sup>24</sup>. В рамках сессий Континентального конгресса проводились богослужения, для отправления которых регулярно избирались капелланы. В глазах же лоялистов именно духовенство религиозных диссидентов стало «черным полком» армии США<sup>25</sup>. Так, Дж. Гэллоуэй прямо обвинял «республиканские секты» в подготовке Американской революции XVIII в.<sup>26</sup>

Религиозные убеждения основателей США, во многом связанные с пуританским наследием, нашли отражение и в госу-

21. Boucher, J. (1960) "To the Honble the Deputies in Congress from the Southern Provinces", in H. S. Smith, R. T. Handy, L. A. Loetscher (eds) *American Christianity: a Historical Interpretation with Representative Documents* V. I. (1607–1820), p. 440. New York: Charles Scribner's Sons.

22. Декларация независимости (1776 г.). С. 28.

23. Davies, D. H. (2000) *Religion and the Continental Congress 1774–1789: Contributions to Original Intent*, pp. 86–88. Oxford, New York: Oxford University Press.

24. См.: Hutson, J. (1998) *Religion and the Founding of the American Republic*, pp. 54–55. Washington: Library of Congress.

25. Lambert, F. (2003) *The Founding Fathers and the Place of Religion in America*, p. 215. Princeton: Princeton University Press.

26. Galloway, J. (1780) *Historical and Reflections on the Rise and Progress of the American Rebellion*, p. 54. London: Printed for G. Wilkie.

дарственной символике. Так, обратная сторона Большой государственной печати, утвержденная в 1782 г., прямо указывала на божественное покровительство союзу штатов, символизируемому недостроенной пирамидой с оком Провидения над ней. Ее первоначальный вариант предполагал прямую ассоциацию с событиями из Ветхого завета, а именно с исходом еврейского народа из Египта<sup>27</sup>. Подобные проекты государственной символики поддерживались и теми деятелями Американской революции XVIII в. (в частности Б. Франклином и Т. Джефферсоном), которые выражали и развивали многие идеи и ценности эпохи Просвещения. И в первом конституционном документе США — Статьях Конфедерации 1777 г. — отмечалось, что «Вседержитель мира склонил сердца законодательных собраний штатов, от которых мы состоим представителями, чтобы они одобрили упомянутые статьи конфедерации и вечного союза...»<sup>28</sup>.

Символика обратной стороны Большой государственной печати США до настоящего времени вызывает немало домыслов<sup>29</sup>. Однако ее смысл не скрывался от широкой публики. В давно опубликованных «Журналах Континентального конгресса» говорилось: «Пирамида означает силу и стабильность: око над ней и изрече-

27. Jefferson, T. (2004) "Report on a Seal for the United States. August 20, 1776", in L. Brenner (ed.) *Jefferson & Madison on Separation of Church and State. Writings on Religion and Secularism*, p. 26. Fort Lee.
28. Статьи конфедерации / История Соединенных штатов Северной Америки (1765–1865 гг.) // Э. Чаннинг. СПб.: Типография Контрагентства жел. дор., 1897. С. 348.
29. В качестве примера см.: *Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 1994. С. 267. Подобным домыслам отчасти способствует и тот факт, что некоторая часть деятелей Американской революции XVIII в. участвовала в деятельности масонских лож. Так, среди наиболее известных «вольных каменщиков» были Дж. Вашингтон и Б. Франклин. Вместе с тем американское масонство не представляло собой единую организацию с общей идейной платформой. «Именно этот фрагментированный и локализованный характер сделал практические невозможным создать в США из масонства единую силу, будь то политическую или какую-либо другую», — отмечает А. Пятигорский (*Пятигорский А.* Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 220.). В деятельности лож принимали участие как Дж. Вашингтон, ставший общепризнанным лидером страны, так и Б. Арнольд — генерал революционной армии, перешедший на сторону англичан. Американское масонство того времени не носило антицерковного характера и лишь в некоторой степени способствовало взаимодействию людей разных вероисповеданий и взглядов (См.: Vincent, P. (1988) "Masons as Builders of the Republic: The Role of Freemasonry in the American Revolution", in S. Ickringill (ed.) *The Early Republic: The Making of a Nation — The Making of a Culture*, pp. 132–150. Amsterdam: Free University Press; Bullock, S. (1996) *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730–1840*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press).

ния отсылают к многим знакам вмешательства Провидения в пользу американскому делу. Дата внизу — это год принятия Декларации независимости, и слова под ней означают начало новой американской эры, которая ведет свой отсчет с указанной даты»<sup>30</sup>. Отметим, что изображения ока Провидения в треугольнике не было новацией XVIII в., подобные изображения встречались на протяжении многих столетий и в разных странах (к примеру, на картине итальянского художника Я. Понтормо «Ужин в Эммаусе», 1525). Тринадцать рядов камня в пирамиде (как и другие элементы Большой государственной печати США) лишь указывают на число штатов, сформировавших союз.

Основатели США в своей государственной деятельности продолжали и развивали британскую эмпирическую традицию, твердо отдавая приоритет опыту (истории), а не умозрительным теориям<sup>31</sup>. Не отвергая творческой новизны в политике, они принципиально настаивали на необходимости придерживаться установленных фактов, а не абстрактных аргументов, противопоставленных реальности. Так, Джеймс Мэдисон (1751–1836) подчеркивал, что народ Америки, формируя государственные институты, «руководствовался собственным здравым смыслом, знанием собственных дел и уроками, извлеченными из собственного опыта»<sup>32</sup>. Ему вторил А. Гамильтон: «Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к опыту, руководству более надежному, когда речь идет о мнении людей»<sup>33</sup>. Данный подход открыто противостоял философскому радикализму многих мыслителей эпохи Просвещения в континентальной Европе<sup>34</sup>. Если для большинства французских мыслителей «Века Разума» религия представляла собой цитадель предрассудков и фанатизма, то основателя-

30. Ford, W. C., Hunt, G. (eds.) (1914) *Journals of Continental Congress, 1774–1789*. Vol. XXII: 1782, January 1–August 9, pp. 339–340. Washington: Library of Congress.

31. См.: Adair, D. G. (1968) “Experience Must Be Our Only Guide: History, Democratic Theory, and the United States Constitution”, in J. P. Greene (ed.) *The Reinterpretation of the American Revolution, 1763–1789*, pp. 397–416. New York: Harper and Row.

32. Мэдисон Дж. Федералист № 14 // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 108.

33. Гамильтон А. Федералист № 6 // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 55.

34. Himmelfarb, G. (2005) *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, pp. 18–19. New York: Vintage Books.

ми США она воспринималась в качестве важной части личного и общественного опыта.

Для деятелей Американской революции XVIII в. была очевидна взаимосвязь между общественной нравственностью, религией и республиканскими институтами. Так, Джордж Вашингтон (1732–1799) писал: «Из всех умонастроений и обычаев, способствовавших процветанию государства, религия и мораль являются самыми необходимыми. (...) И будем весьма осторожны в предположениях, что нравственность может соблюдаться без религии. Что бы ни говорилось в пользу влияния утонченного образования на отдельные умы, — наш разум вместе с нашим опытом не позволяют нам рассчитывать на то, что нравственный уровень нации способен сохраниться при отсутствии религиозного принципа»<sup>35</sup>. Религия и нравственность, как считали основатели США, учат умению ставить общественные интересы выше личных, поэтому они необходимы для республики, которая невозможна без добродетельных граждан. Соответствующие формулировки включались в основные законы штатов<sup>36</sup>.

Религиозный фактор в процессе государственно-правового оформления США не исключал влияния и просветительских идей в их умеренной форме. Еще в 1980-х гг. исследователями Д. Лутцем и Ч. Хайнеманом был проведен анализ цитат из американских политических произведений за период 1760–1805 гг. Первое место заняла Библия — на ее долю приходилось 34% цитат<sup>37</sup>. Данный показатель для произведений мыслителей эпохи Просвещения составил лишь 22%. Среди наиболее популярных авторов, цитированных в вышеуказанный период, первые три места принадлежали Ш. Монтескье (1689–1755), У. Блэкстону (1723–1780), Дж. Локку (1632–1704), при этом американцы гораздо чаще обращались к трудам Цицерона и Плутарха, чем Руссо и Вольтера<sup>38</sup>.

35. Washington, G. (1985) "Farewell Address, 1796", in D.J. Boorstin (ed.) *An American Primer*, p. 221. Ontario: Meridian Classic Printing.

36. В качестве примера см.: Конституция Массачусетса (1780 г.) // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты: пер. с англ. / Сост. В.И. Лафитский; под ред. и со вступ. ст. О.А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993. С. 72; Selected State Declarations of Rights and Constitutions with Respect to Religion, 1776–1799, in E. Gaustad (2004), pp.159–174. *Faith of the Founders: Religion and the New Nation, 1776–1826*. Waco: Baylor University Press.

37. Lutz, D., Hyneman, C. (1984) "The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought", *The American Political Science Review* 78: 192.

38. Ibid., p. 194.

Отметим, что Ш. Монтескье, идеи которого действительно повлияли на основателей США, высоко оценивал политический аспект протестантского наследия в своем фундаментальном труде «О духе законов» (1748)<sup>39</sup>.

Важным элементом конституционного фундамента США была концепция закона, основанного на высшем праве (законах Бога и природы)<sup>40</sup>. Особо подчеркнем, что в американской юридической культуре того времени естественное право не противопоставлялось божественному, ибо Бог понимался как верховный властитель и творец всего сущего<sup>41</sup>. В идейном отношении деятельность основателей США опиралась на английский и колониальный опыт формирования и развития государственных институтов, подкрепленный идеалом «смешанного правления», понимание которого черпалось из произведений Аристотеля, Полибия, Цицерона и других мыслителей<sup>42</sup>.

Опираясь на исторические традиции духовно-интеллектуальной культуры стран Запада, абсолютное большинство основателей США воспринимали человека как склонное к порокам существо, для обуздания которого нужна не только общественная нравственность, но и сила государства. Люди — не ангелы, констатировал Дж. Мэдисон<sup>43</sup>, поэтому необходимо не только само принуждение, но и контроль за ним через разделение властей. Аналогичной точки зрения придерживался и А. Гамильтон, подчеркивавший схожие черты поведения людей вне зависимости от формы правления<sup>44</sup>. Ряд исследователей справедливо видят в подобных убеждениях влияние кальвинизма. «Те люди, которые летом 1787 г. в Филадельфии начертали проект конституции, разделяли пылкое кальвинистское представление о человеческих пороках и проклятии и верили, вслед за Гоббсом,

39. Монтескье Ш. О духе законов // Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 534.

40. См.: Corwin, E. (1988) *The "Higher Law" Background of American Constitutional Order*, p. 89. Ithaca and London: Cornell University Press.

41. Banner, S. (2021) *The Decline of Natural Law: How American Lawyers Once Used Natural Law and Why They Stopped*, p. 6. New York: Oxford University Press.

42. См.: Richard, C. J. (1995) *The Founders and the Classics: Greece, Rome and the American Enlightenment*, pp. 123–143. Cambridge: Harvard University Press.

43. Мэдисон Дж., Гамильтон А. Федералист № 51 // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 347.

44. Гамильтон А. Федералист № 6. С. 55.

что человек по своей природе эгоистичен и вздорен», — писал Р. Хофстедтер<sup>45</sup>.

Наряду с пуританским наследием основатели США активно использовали и развивали республиканскую традицию политической мысли и государственного строительства. Именно провиденциалистское понимание национальной миссии примиряло христианское (церковно-аскетическое) понимание добродетели с античным, ориентированным на активную гражданскую жизнь и служение земному отечеству<sup>46</sup>. Поэтому в политической литературе США конца XVIII в. встречаются ссылки на «Американский Израиль»<sup>47</sup>. И не было случайным то, что федералисты, выступая за усиление центральной власти, прибегали к теистическим аргументам<sup>48</sup>. Важно, что данный взгляд разделялся практически всеми, включая Б. Франклина (1706–1790), Т. Джефферсона (1743–1826), Дж. Мэдисона (1751–1836), т.е. тех основателей США, которые имели собственное понимание веры в Бога, выходящее далеко за рамки протестантского христианства<sup>49</sup>.

С момента провозглашения независимости и образования США органы центральной власти не связывали себя с какой-либо конфессией. Политика веротерпимости рассматривалась деятелями Континентального конгресса в качестве константы государственного управления. На филаделфийском Конституционном конвенте (25 мая — 17 сентября 1787 г.) произошла формализация данного подхода. Под влиянием представителей теистического свободомыслия в лице Дж. Мэдисона и Т. Джефферсона в состав федеральной конституции вошли положения, гарантировавшие широкую свободу вероисповедания. Вводился запрет на проверку религиозных убеждений «в качестве условия для занятия какой-либо должности либо официального поста, учрежденных Соеди-

45. Хофстедтер Р. Американская политическая традиция и ее создатели. М.: Наука, 1992. С. 25.

46. В этой связи см.: Покок Дж. Г. А. Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2020. С. 766.

47. Shalev, E. (2013) *American Zion: The Old Testament as Political Text from the Revolution to the Civil War*, pp. 15–49. New Haven and London: Yale University Press.

48. Джей Дж. Федералист № 2. // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 35.

49. См.: Gaustad, E. (2004) *Faith of the Founders: Religion and the New Nation, 1776–1826*. Waco: Baylor University Press.

ненными Штатами»<sup>50</sup>. Он был утвержден без значительных дебатов в рамках Конституционного конвента<sup>51</sup>.

Перед первым федеральным Конгрессом, который собрался в Нью-Йорке весной 1789 г., стояла задача разработать Билль о правах — дополнение к Конституции, закреплявшее права и свободы граждан. Среди них особое место занимала и свобода вероисповедания. В результате длительных обсуждений и согласований, которые шли с мая по сентябрь 1789 г., был принят текст Билля о правах, вступивший в силу 15 декабря 1791 г. (после ратификации 11 штатами). Первая поправка к конституции США гласила, что «Конгресс не должен издавать ни одного закона, относящегося к установлению религии либо запрещающего свободное ее исповедание...»<sup>52</sup>. Анализ англоязычного текста показывает, что под вето на *an establishment of religion* подразумевался запрет на создание государственной церкви по образцу англиканской или возможной коалиции церквей, которые стремились бы получить исключительный статус в рамках всего государства<sup>53</sup>. Основатели США опасались любой формы концентрации власти, поэтому и включили подобную формулировку, которая могла быть понята и в антирелигиозном смысле. Дж. Мэдисон разъяснил, что цель данной формулировки — исключить возможность господства на национальном уровне одной или нескольких сект<sup>54</sup>. При этом Билль о правах гарантировал не широкую свободу совести, а именно свободу вероисповедания. Его действие продолжительное время не распространялось на уровень властей штатов, в рамках которых продолжали существовать установленные законом церкви<sup>55</sup>.

50. Конституция Соединенных Штатов (1787 г.) // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты: пер. с англ. / Сост. В. И. Лафитский; под ред. и со вступ. ст. О. А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993. С. 40.

51. Farrand, M. (ed.) (1996) *The Records of the Federal Convention of 1787* V. III: 227. New Haven and London: Yale University Press.

52. Конституция Соединенных Штатов (1787 г.). С. 40.

53. Malbin, M. (1978) *Religion and Politics. The Intentions of the Authors of the First Amendment*, p. 14. Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research.

54. Veit, H. E., Bowling, K. R., Bickford, C. B. (eds.) (1991) “The Congressional Register, 15 August 1789”, *Creating the Bill of Rights: The Documentary Record from the First Federal Congress*, pp. 157–158. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

55. Green, S. K. (2010) *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America*, p. 26. New York: Oxford University Press.

Подчеркнем, что главным основанием для разделения церкви и государства на федеральном уровне США было конфессиональное многообразие протестантского христианства. Именно на это обстоятельство и указывал Дж. Мэдисон<sup>56</sup>. Однако принятие Конституции 1787 г. и Билля о правах 1789 г., укрепив светскую сторону государственности США, не отменило ее религиозную сторону. «Целью относящихся к религии конституционных установок изначально было не ущемление религии, а предотвращение гонений на инакомыслящих. В целом же власть поддерживала христианство, в большинстве случаев в его протестантской манифестации», — отмечает А. Н. Уланов<sup>57</sup>.

Разделение церквей и государства в США не предполагало отделения государства от религии, которая воспринималась и в качестве инструмента для поддержания надлежащего уровня общественной нравственности, рассматривавшегося как важное условие сохранения республиканской формы правления. Конечно, подобный компромисс имел в известной степени двусмысленный характер, но все же его удавалось поддерживать на протяжении примерно полутора веков. В это время религиозная сторона государственности США продолжала свое развитие: девиз *In God We Trust* («На Бога уповаем») с 1864 г. появляется на монетах США, эти же слова включает государственный гимн США (утвержден Конгрессом США в 1931 г.), а текст клятвы верности флагу в 1954 г. был дополнен словами об одной нации «под Богом». В 1952 г. Верховный суд, уже взявший курс на пересмотр государственно-конфессиональных отношений, констатировал: «Мы религиозный народ, учреждения которого предполагают Высшее Существо»<sup>58</sup>. В итоге под влиянием секуляризационных процессов и усиления роли федерального центра поле религиозно-политического взаимодействия было существенно сужено, что стало результатом социальных и культурных изменений Новейшего времени.

56. Madison, J. (2004) “General Defense of the Constitution, Virginia Ratification Convention (June 12, 1788)”, in L. Brenner (ed.) *Jefferson & Madison on Separation of Church and State. Writings on Religion and Secularism*, p. 96. Fort Lee: Barricade Books.

57. Уланов А. Н. Финансово-правовой статус религиозной организации в правовой системе США. М.: ЛЕНАНД, 2016. С. 29.

58. Patrick J.J., Long G.P. (eds.) (1999) “Zorach v. Clauston (1952)”, *Constitutional Debates on Freedom of Religion: A Documentary History*, pp. 153–154. Westport (Connecticut), London: Greenwood Press.

**Библиография / References**

- Вуд Г. С.* Идея Америки. Размышления о рождении США. М.: Изд. «Весь Мир», 2016.
- Гамильтон А.* Федералист № 6 // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 52–59.
- Генон Р.* Царство количества и знамения времени. М.: Беловодье, 1994.
- Декларация независимости (1776 г.) // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты: пер. с англ. / Сост. В. И. Лафитский; под ред. и со вступ. ст. О. А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993. С. 25–28.
- Джей Дж.* Федералист № 2. // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 33–38.
- Конституция Массачусетса (1780 г.) // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты: пер. с англ. / Сост. В. И. Лафитский; под ред. и со вступ. ст. О. А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993. С. 50–97.
- Конституция Соединенных Штатов (1787 г.) // Соединенные Штаты Америки: Конституция и законодательные акты: пер. с англ. / Сост. В. И. Лафитский; под ред. и со вступ. ст. О. А. Жидкова. М.: Прогресс, Универс, 1993. С. 29–49.
- Монтескье Ш.* О духе законов // Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 159–733.
- Мэдисон Дж., Гамильтон А.* Федералист № 51 // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 345–351.
- Мэдисон Дж.* Федералист № 14 // Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея: пер. с англ. / Под общ. ред., с предисл. Н. Н. Яковлева, коммент. О. Л. Степановой. М.: Прогресс, Литера, 1993. С. 103–109.
- Пейн Т.* Здравый смысл // Избранные сочинения / Пер. с англ. А. С. Богомолова и др.; под. ред. проф. М. П. Баскина. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 21–64.
- Покок Дж. Г. А.* Момент Макиавелли: Политическая мысль Флоренции и атлантическая республиканская традиция. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 766 с.
- Пятигорский А.* Кто боится вольных каменщиков? Феномен масонства. М.: Новое литературное обозрение, 2009.
- Статьи конфедерации / История Соединенных штатов Северной Америки (1765–1865 гг.) // Э. Чаннинг. СПб.: Типография Контрагентства жел. дор., 1897. С. 339–350.
- Уланов А. Н.* Финансово-правовой статус религиозной организации в правовой системе США. М.: ЛЕНАНД, 2016. 80 с.
- Франклин В.* Как из великой империи сделать маленькое государство // Избранные произведения. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. С. 347–355.
- Хофстедтер Р.* Американская политическая традиция и ее создатели. М.: Наука, 1992.
- Adair, D. G. (1968) "Experience Must Be Our Only Guide: History, Democratic Theory, and the United States Constitution", in J. P. Greene (ed.) *The Reinterpretation of the American Revolution, 1763–1789*, pp. 397–416. New York: Harper and Row.
- Adams, S. (1970) "American Independence", in Louie R. Heller (ed.) *Early American Orations*, p. 67–84. Freeport, New York: Books for Libraries Press.

- Baldwin, A. (1928) *The New England Clergy and the American Revolution*. Durham: North Carolina.
- Banner, S. (2021) *The Decline of Natural Law: How American Lawyers Once Used Natural Law and Why They Stopped*, p. 6. New York: Oxford University Press.
- Boucher, J. (1960) "To the Honble the Deputies in Congress from the Southern Provinces", in H. S. Smith, R. T. Handy, L. A. Loetscher (eds.) *American Christianity: a Historical Interpretation with Representative Documents V.I. (1607–1820)*, pp. 439–442. New York: Charles Scribner's Sons.
- Bullock, S. (1996) *Revolutionary Brotherhood: Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730–1840*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.
- Cornett, D.C. (ed.) (2011) *Christian America? Perspectives on Our Religious Heritage*. Nashville: B&H Publishing Group.
- Corwin, E. (1988) *The "Higher Law" Background of American Constitutional Order*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Davies, D. H. (2000) *Religion and the Continental Congress 1774–1789: Contributions to Original Intent*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Farrand, M. (ed.) (1996) *The Records of the Federal Convention of 1787*. V. III. New Haven and London: Yale University Press.
- Fea, J. (2016) *Was America Founded as a Christian Nation?: A Historical Introduction*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Ford, W. C., Hunt, G. (eds.) (1914) *Journals of Continental Congress, 1774–1789*. Vol. XXII: 1782, January 1 – August 9. Washington: Library of Congress.
- Frohnen, B. (ed.) (2002) "The Declaratory Act", *The American Republic: Primary Sources*, pp. 135–136. Indianapolis: Liberty Fund.
- Frohnen, B. (ed.) (2002) "Declaration and Resolves of the First Continental Congress. October 14, 1774", *The American Republic: Primary Sources*, pp. 154–156. Indianapolis: Liberty Fund.
- Galloway, J. (1780) *Historical and Reflections on the Rise and Progress of the American Rebellion*. London: Printed for G. Wilkie.
- Gaustad, E. (2004) *Faith of the Founders: Religion and the New Nation, 1776–1826*. Waco: Baylor University Press.
- Green, S.K. (2010) *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Hall, M. D. (2019) *Did America Have a Christian Founding? Separating Modern Myth from Historical Truth*. Nashville: Nelson Books.
- Hamilton, A. A. (1961) "Full Vindication of the Measures of the Congress", in H. C. Syrett, J. C. Cooke (eds) *The Papers of Alexander Hamilton I (1768–1778)*, pp. 45–78. New York and London: Columbia University Press.
- Himmelfarb, G. (2005) *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenment*. New York: Vintage Books.
- Hutson, J. (1998) *Religion and the Founding of the American Republic*. Washington: Library of Congress.
- Jay, J. (1970) "Address to the People of Great Britain", in H. P. Johnston (ed.) *The Correspondence and Public Papers of John Jay V.I (1763–1781)*, pp. 17–31. New York: Burt Franklin.
- Jefferson, T. (2004) "Report on a Seal for the United States. August 20, 1776", in L. Brenner (ed.) *Jefferson & Madison on Separation of Church and State. Writings on Religion and Secularism*. Fort Lee.

- Lambert, F. (2003) *The Founding Fathers and the Place of Religion in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Lutz, D., Hyneman, C. (1984) "The Relative Influence of European Writers on Late Eighteenth-Century American Political Thought", *The American Political Science Review* 78: 189–197.
- Madison, J. (2004) "General Defense of the Constitution, Virginia Ratification Convention (June 12, 1788)", in L. Brenner (ed.) *Jefferson & Madison on Separation of Church and State. Writings on Religion and Secularism*, pp. 96–97. Fort Lee: Barricade Books.
- Malbin, M. (1978) *Religion and Politics. The Intentions of the Authors of the First Amendment*. Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research.
- Miller, J. C. (1959) *Origins of the American Revolution*, pp. 186–187. Stanford: Stanford University Press.
- Patrick, J. J., Long, G. P. (eds.) (1999) "Zorach v. Clauson (1952)", *Constitutional Debates on Freedom of Religion: A Documentary History*, pp. 151–156. Westport (Connecticut), London: Greenwood Press.
- Rhoden, N. (1999) *Revolutionary Anglicanism: The Colonial Church of England Clergy during the American Revolution*. London: Macmillan Press LTD.
- Richard, C. J. (1995) *The Founders and the Classics: Greece, Rome and the American Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.
- "Selected State Declarations of Rights and Constitutions with Respect to Religion, 1776–1799" (2004), in E. Gaustad *Faith of the Founders: Religion and the New Nation, 1776–1826*, pp. 159–174. Waco: Baylor University Press.
- Shalev, E. (2013) *American Zion: The Old Testament as Political Text from the Revolution to the Civil War*. New Haven and London: Yale University Press.
- Bureau of Public Affairs (2003) *The Great Seal of the United States*. Washington: U. S. Department of State.
- The Necessity for Taking Up Arms. In Congress, July 6, 1775 (2000), in D. H. Davies. *Religion and the Continental Congress 1774–1789: Contributions to Original Intent*, pp. 231–237. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Veit, H. E., Bowling, K. R., Bickford, C. B. (eds.) (1991) "The Congressional Register, 15 August 1789", *Creating the Bill of Rights: The Documentary Record from the First Federal Congress*, pp. 157–179. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Vincent, P. (1988) "Masons as Builders of the Republic: The Role of Freemasonry in the American Revolution", in S. Ickringill (ed.) *The Early Republic: The Making of a Nation — The Making of a Culture*, pp. 132–150. Amsterdam: Free University Press.
- Washington, G. (1985) "Farewell Address, 1796", in D. J. Boorstin (ed.) *An American Primer*, pp. 211–229. Ontario: Meridian Classic Printing
- Wilson, J. (1990) "Religion under the State Constitutions, 1776–1800", *Journal of Church and State* 32(4): 753–773.
- Witte, J., Nichols, J. A. (2016) *Religion and the American Constitutional Experiment*. New York: Oxford University Press.

МАРИЯ ГРИДНЕВА

## Демонизация божеств: влияние христианского дуализма на тюрко-монгольскую и финно-угорскую религиозно-мифологические системы

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-118-143>

*Maria Gridneva*

### Demonisation of Gods: the Impact of Christian Dualism upon Turco-Mongol and Finno-Ugrian Religious Mythologies

**Maria Gridneva** — HSE University; Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies (Moscow, Russia). eugen.grandet@yandex.ru

*This article deals with the problem of the influence of dualistic religions over non-dualistic ones. The main point of the author is that each non-dualistic religion contains some difficult and complex characters who are venerated as guardian gods but who could be easily demonised under the influence of the dualistic worldviews. The reason for such demonisation is a relative simplicity of dualism that explains everything in the categories as 'Good' and 'Evil' that do not exist in non-dualistic religions. Therefore, as the author argues, dualistic religion always affects the non-dualistic one when they meet. The research takes the example of Turco-Mongol and Finno-Ugrian mythologies, and the author observes characters of such gods as Erlik and Keremet before and after they were affected by the Christian narrative.*

**Keywords:** Erlik, Keremet, Tengrism, Turco-Mongol mythology, Finno-Ugric mythology, religious dualism, mythology, demonization.

### Введение

**Д**АННЫЙ текст рассматривает Эрлика и Керемета как божеств, принадлежащих к двум обширным религиозно-мифологическим системам, тюрко-монгольской и финно-угорской. Исследовательский интерес для нас представляет то,

что они оба на сегодняшний день считаются покровителями загробного царства, смерти, умерших и ассоциируются со Злом как самостоятельной силой, противопоставленной Добру. При этом, как это усматривается из многочисленных источников, подобная трактовка образов Эрлика и Керемета не была присуща им изначально, а возникла под влиянием в первую очередь христианства с характерным ему внутренним дуалистическим напряжением. Исследуя этот вопрос, мы соглашаемся с точкой зрения А. М. Сагалаева, который первым решил рассмотреть тюрко-монгольскую и финно-угорскую религиозные системы сквозь призму архетипов мифологического сознания в терминах дуальности и недuality<sup>1</sup>.

В этой статье мы употребляем термин «дуалистическая религия», имея в виду определение дуализма в онтологическом и в содержательном смысле. Дуалистические в онтологическом смысле религии — такие, в которых признаются два равнозначных первоначала: Добро и Зло. Это, например, зороастризм или манихейство. Дуалистические религии в содержательном смысле — такие, в которых, даже если за Злом не признается субстанциональное существование, отсутствует малейшая возможность его смешения с Добром, вне зависимости от происхождения Доброго и Злого, их взаимоотношения представлены как непримиримая оппозиция. Говоря о дуалистических религиях в этом в исследовании, мы имеем в виду именно дуализм в содержательном смысле, и потому относим к подобным религиям и христианство.

Еще одной методологической особенностью нашей статьи является специфика рассмотрения религиозно-мифологических образов. История как таковая разворачивается во времени, причем одна эпоха сменяет другую, и каждый новый век в чем-то отличен от предыдущего. Однако, когда дело доходит до обращения к таким духовно-интеллектуальным концептам как божества, приходится констатировать, что строгий исторический подход к их изучению не может дать удовлетворительного результата и, более того, почти что невозможен. На эту сложность, например, указывал М. Элиаде, поясняя, что «проживая» мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы качественно другого времени, времени «сакрального», одновременно исходного, первоначального и в то же время бесконеч-

1. Сагалаев А. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991. С. 15–35.

но повторяющегося»<sup>2</sup>. С этим соглашался и А. М. Сагалаев, отмечавший, что тот, кто занимается сферами религии и мифологии, не может быть одновременно историком, поскольку «истории общественного сознания как таковой он не видит». И «если о функциях мировоззрения можно судить более или менее уверенно, то вопрос о конкретно-исторических состояниях остается почти неисследованным. В редких случаях удастся вычлениить в мировоззрении тот или иной пласт, образование которого связано с внешним воздействием, косвенно или прямо датируемым. Чаще же не удастся сделать и этого»<sup>3</sup>. В связи с этим мы, обозначив общие хронологические рамки и отметив наиболее важные даты, такие как периоды проникновения и распространения христианства на конкретных территориях, годы работы миссий и т.д., вряд ли сможем представить детальный хронологический анализ заимствований и изменений в рамках рассматриваемых религиозно-мифологических систем.

Что касается возможности сопоставления тюрко-монгольской и финно-угорской систем, то мы придерживаемся следующих соображений. Мы понимаем всю проблематичность обозначения широкой, разнообразной этнически и лингвистически общности как тюрко-монголов или финно-угров. По этой причине мы пользуемся методологией, привязанной не к генетической, т.е. обусловленной общим происхождением, а к интерсубъективной, культурно-исторической, общности, следуя при этом по пути, проложенному уже упоминавшимся выше А. М. Сагалаевым, который, по нашему мнению, очень убедительно доказал возможность выделения означенных религиозно-мифологических систем на основе общности нарратива, ритуала, системы ценностей, и в первую очередь архетипических образов божеств<sup>4</sup>. Совместное рассмотрение образов Эрлика и Керемета позволит выделить в них частное и общее, причем и то и другое будет касаться как ситуации до встречи с христианством, так и после нее. Таким образом, через сравнение сходств и различий в том, каким образом были демонизированы оба эти божества, мы сможем обнаружить предпосылки, причины и возможные пути демонизации, внутри дуалистической религии, божества, относящегося к недуалистической религиозно-мифологической системе.

2. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010.

3. *Сагалаев А.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. С. 21.

4. Там же. С. 3–14.

Мы решили исследовать божества загробного царства, которые также оказались связаны с Нижним миром, смертью и Злом, поскольку все означенные понятия по-разному интерпретируются в недуалистических и дуалистических религиозных системах. В данном случае речь не идет о распространенной ситуации, когда небесное божество одной религиозной системы воспринимается другой системой, теряя при переходе в нее свое значение и некоторые особенности. Эрлик и Керемет, как мы продемонстрируем ниже, даже после того как они подверглись демонизации, продолжали почитаться как божества своеобразные, но далекие от сатанинских образов, сохраняющие первоначальные черты, вследствие чего мы имеем уникальную возможность исследовать особую роль христианства, как дуалистической религии, в процессе демонизации двух указанных божеств.

## **Часть 1. Эрлик**

### *1.1. Положение Эрлика в контексте тюрко-монгольской религиозно-мифологической системы*

Даже внутри тюрко-монгольской религиозно-мифологической системы Эрлик предстает крайне противоречивым и проблематичным персонажем, что создает определенные трудности при его исследовании. Согласно наиболее ранней точке зрения, сложившейся в исследовательской литературе, это божество олицетворяет темную сторону мироздания, являясь дуалистической парой светлого божества, в некоторых случаях Тенгри, в некоторых Ульгена<sup>5</sup>. С развитием научных представлений о тюрко-монгольской (так же как и финно-угорской) религиозно-мифологической системе стало очевидно, что «недуальное мировоззрение урало-алтайских народов ... менее всего склонно к абсолютному противопоставлению богов-антиподов»<sup>6</sup>, а также что «для религиозных

5. Например, такую точку зрения высказывает И. В. Стеблева, в своей статье «К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы», при этом ее аргументация выглядит достаточно странно: сначала автор отмечает амбивалентность образа Эрлика, ведь он «насылает на людей болезни, но от него зависит и их выздоровление», являясь при этом либо «создателем части людей», либо «человеческих душ» (с. 218), а потом делая на этом основании вывод о существовании у тюрков дуалистической пары Ульген-Эрлик.

6. Там же. С. 32.

верований алтайцев не характерно ... противопоставление двух начал: доброго Бай-Ульгения и злого Аба-Эрлика»<sup>7</sup>.

Изначально Эрлик — божество, принадлежащее к религиозной системе, которая условно называется «тенгрианство», поскольку ее самоназвание неизвестно. По нашему мнению, данная религия возникла независимо от шаманизма, с которым долгое время существовала параллельно и с которым ее периодически отождествляют (например упомянутый выше в качестве предполагаемого антипода Эрлика Ульгень — божество шаманистского пантеона, в тенгрианстве обнаруживается его прототип — Этугень, олицетворяющая землю и родину). Поскольку данная статья не посвящена рассмотрению природы тенгрианства и его связи с шаманизмом, представим здесь только некоторые свои соображения по этому поводу. Так, мы согласны с Т. Д. Скрынниковой и Н. Н. Крадиным в той части их исследования, где они утверждают, что Кокочу или Теб-тенгри не был шаманом, как его часто именуют в литературе<sup>8</sup>. По нашему мнению, его прямая связь с Небом, исполняемые им и непохожие на шаманские практики, непререкаемый авторитет, а также мистический ужас, который он внушал самому Чингисхану, могут свидетельствовать о его статусе тенгрианского «священника». Об отличии тенгрианства от шаманизма может также свидетельствовать запрет шаманам посещать моления, посвященные Небу<sup>9</sup>.

На сегодняшний день существуют разные взгляды на природу этой религии, в том числе и крайняя точка зрения, согласно которой это мог быть настоящий монотеизм<sup>10</sup>. Несмотря на то, что, при желании в тенгрианстве действительно можно рассмотреть некоторые зачатки монотеизма или, скорее, некоторые черты, роднящие тенгрианство и монотеистические религии, мы полагаем, что эту религию все же можно отнести к развитому пантеизму, притом совершенно чуждому любого дуализма, как онтоло-

7. Мендешева В. Образ Бай-Ульгения и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник научных трудов / Под ред. П. К. Дашковского. Барнаул: Азбука, 2009. Вып. III. С. 206.
8. Крадин Н., Скрынникова Т. Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература, 2006. С. 332–333.
9. Потапов Л. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. С. 264–265.
10. См.: Кодар А. Тенгрианство в контексте монотеизма // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 216–225; Фукалов И. Позиция тенгрианства как монотеистической религии у тюрков в Средневековье // Антро. Вестник «Западно-Уральского института экономики и права». 2014. №2(15). С. 241–245.

гического, так и содержательного. В любом случае, большинство исследователей, поддерживают ли они версию тенгрианского монотеизма или нет, согласны с тем, что тенгрианство не было политеистической системой. Так, например, Ю.И. Дробышев, рассуждая об изменениях, которые претерпел под влиянием иных религий образ Тенгри, точно подмечает, что изначально он был «безликой абстракцией»<sup>11</sup> т.е. чем-то вроде философского Абсолюта. Это очень точное и важное наблюдение, поскольку оно помогает прояснить как характер самого тенгрианства, так и то, кем мог и не мог быть в рамках этой религии Эрлик.

Жорж Минуа в своей книге «Дьявол» справедливо заметил: «Если существует единый Бог, являющийся источником и блага, и зла, единственный путь оправдать его за второе — каким-то образом выстроить генеалогию зла. Тут на сцену и выступает дьявол»<sup>12</sup>. То есть проблема заключается в личностном Боге, который при своем всемогуществе отождествляется исключительно с Добром, Любовью и Справедливостью. Однако Тенгри не был личностным Богом, олицетворяющим абсолютное Добро и бесконечную Любовь, он был универсальным принципом. Будучи безликим и лишенным тела, он скорее нуждался не в демонических антиподах, которые могли взять на себя ответственность за мировое зло, а в исполнителях, которые отвечали бы за более частные, конкретные принципы. Вот почему нам кажется перспективным рассмотрение божеств, образы которых возникают в явно тенгрианских нарративах, как персонификации некоторых природных и нематериальных сил. Например, От олицетворяет огонь, Умай — жизнь и рождение, Эрлик — войну и победу, мужество и ремесленничество, причем это божество в дальнейшем стало отвечать еще и за смерть. Мы предполагаем, что смерть в сознании тюркомонголов могла быть связанной с войной и ремесленничеством посредством понятия изменчивости/изменений. Прийти к такому выводу позволяет предположение о том, что основное занятие ремесленников — придание некоторой формы бесформенному изначально материалу; война всегда сулит смерти и значительные изменения в воюющих странах; смерть же — предельный переход от одного состояния к другому, из бытия в небытие. Если это так, то, возможно, в самом начале, когда тенгрианство толь-

11. *Дробышев Ю.* Человек и природа в кочевых обществах Азии (III в. до н. э. — XVI в. н. э.). М.: ИВ РАН, 2014. С. 246.

12. *Минуа Ж.* Дьявол. М.: Астрель: АСТ, 2004. С. 6.

ко складывалось, Эрлик представлял собой бога Изменения, Перехода из одного состояния в другое.

Если суммировать имеющиеся на сегодняшний день данные об Эрлике в тенгрианском контексте, то окажется, что это небесное божество, олицетворяющее мужество, победу и ремесленничество (в первую очередь кузнечное мастерство), и, в некоторых случаях, воду как первостихию. Среди его атрибутов можно обнаружить черный цвет, красный цвет (и связь с Огнем через него), а также железо. Проследить происхождение и первоначальные характеристики Эрлика возможно, обратившись к этимологии его имени: происходя об общетюркского древнего корня, это имя до сих пор во всех тюркских языках значение этого имени однозначно и неизменно. Оно означает «муж», «мужчина», «мужественный», «смелый», «воин».

Важнейшим источником, который может пролить свет на исходное восприятие Эрлика тенгрианцами, являются рунические книги и надписи. Один из наиболее ранних текстов, в котором упоминается Эрлик, содержится на стеле, обнаруженной близ озера Алтын-Кель (Телецкое озеро). Эта надпись была сделана около VIII в. и представляет собой эпитафию Барс-бега, погибшего в ходе военной кампании. Текст эпитафии содержит жалобу погибшего на то, что Эрлик разлучил его с его братьями<sup>13</sup>. Кажется бесспорным, что в данном случае Эрлик предстает божеством Войны, т.е. силой, превосходящей любое человеческое существо, не щадящей даже бега.

Другое упоминание Эрлика можно обнаружить в книге «Ырг Битиг», написанной между VIII и X вв. Эта книга содержит описание различных ситуаций, которые оцениваются как дурное или доброе предзнаменование. Скорее всего, в данном случае мы имеем дело с сонником, и все события, описанные в нем — вероятные сценарии снов. Имя Эрлика упоминается в тексте этой книги как минимум три раза. В первый раз оно возникает в коротком восклицании: «А участь всех и каждого [в руках] Эрклига!»<sup>14</sup>, и это восклицание прекрасно демонстрирует, насколько могущественным воспринималось это божество и с чем было связано, обладая

13. *Кляшторный С.* Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников) // *Turcologica: к семидесятилетию академика А. Н. Кононова*. Л.: Наука, 1976. С. 261.

14. *Кляшторный С.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // *Туркологический сборник: 1977*. М.: Наука, 1981. С. 129. Прим. автора: «Эрклиг» — другое написание имени бога Эрлика.

возможностью даровать счастье или уничтожить человека. В другом месте «Ырг Битиг» описан воин, который поднялся на гору и стал возносить молитву Эрлику. Согласно соннику, это дурной знак<sup>15</sup>. По нашему мнению, здесь мы имеем дело с предсказанием близкой войны, поскольку речь идет о том, что воин, человек Эрлика, обращается к своему покровителю, призывая тем самым его внимание. Весьма вероятно, что воин молится богу Войны об успешном завершении кампании или о том, чтобы он выжил в предстоящей ему битве. Конечно же, начало войны для мирных жителей не предвещает ничего хорошего, поэтому подобный сон и считается дурным предсказанием. Однако наиболее интересная для нас часть этого предсказания — упоминание о том, что воин, желая обратиться к Эрлику, поднимается на гору. Это означает, что он хочет воззвать к небесному божеству, что всегда делали тенгрианцы, молясь Тенгри, и как делал, например, Чингисхан, восходя на священную гору Бурхан-Халдун. Последний случай упоминания Эрлика в «Ырг Битиг» обнаруживается в следующем предсказании: «сын героя-воина пошел в поход. На поле боя Эрклинг сделал [его своим] посланцем. И говорят: когда он возвращается домой, то сам приходит знаменитым и радостным со славой [мужа], достигшего зрелости. Так знайте — это очень хорошо!»<sup>16</sup>. Этот пример доказывает, что Эрлик не только ассоциировался со смертью и разрушением, но воспринимался божеством, в чьих силах было даровать человеку счастье и удачу. Само же предсказание однозначно предвещает возвращение родных с войны живыми и невредимыми, покрытыми славой и нагруженными трофеями.

Приведенные выше примеры ясно демонстрируют, что уже в письменную эпоху, между VIII и X вв., Эрлик почитался как могущественное божество Войны и Победы, способное даровать удачу или лишить человека ее, позволив ему, например, погибнуть в сражении. Эти примеры можно дополнить более поздним, записанным в прошлом веке А. В. Анохиным около реки Ашиякту<sup>17</sup>. Знаменитый этнограф встретился с потомственным шаманом по имени Мампый, который показал ему мистерию, посвя-

15. Там же. С. 127–128.

16. Там же. С. 128.

17. Анохин А. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Издательство Российской Академии Наук, 1924. С. 84–91.

ценную Эрлику. Этот пример может продемонстрировать: даже несмотря на то, что к XX в. сложилась уже устойчивая традиция демонизации Эрлика, люди не забывали его изначальное значение и продолжали почитать как божество. Так, во время камлания шаман обращался к нему «Отец мой Эрлик»<sup>18</sup>, а само камлание представляло собой длительное путешествие в царство этого божества (в данном случае это был подземный мир). Во время своего путешествия шаман прославлял и восхвалял Эрлика, спрашивал его о судьбе некоторых людей и молил о трех годах мира и процветания, в течение которых по милости Эрлика люди будут пребывать в здравии и счастье, их стада будут увеличиваться и их обойдут стороной всевозможные беды и катастрофы. В ходе камлания шаман перечислял атрибуты Эрлика, которые мы приводили выше: так, на своем пути в его царство шаман встретил кузнецов, издававших в процессе работы такой ужасный шум, что он служил второй преградой, которую желающий поклониться Эрлику вынужден был преодолеть, доказывая, что он достоин предстать перед божеством<sup>19</sup>. Пятой преградой шаману представлялось крайне горячее место, описанное как «Кипящий Черный Ад»<sup>20</sup>, преодолев который, шаман подходил к шестой преграде, которую называют «Выбуривающее глубокое озеро, ..., Волнующаяся Черная Река, Крутящееся Черное Море»<sup>21</sup>. Таким образом, мы убедились, что к тому времени, когда алтайский шаман Мампый показал А. В. Анохину камлание Эрлику, с этим божеством по-прежнему ассоциировались кузнечное ремесло, черный цвет, а также одновременно Огонь и Вода, что особенно интересно и демонстрирует переплетение и наложение разных интерпретаций одного и того же религиозно-мифологического персонажа.

### *1.2. Эрлик в христианском контексте*

На сегодняшний день достоверно известно, что тенгрианство — «достаточно пластичная идеологическая система, [которая], сталкиваясь с другими религиозными системами и культурами, не от-

18. Там же. С. 86, 88, 89.

19. Там же. 85–86.

20. Там же. С. 87.

21. Там же.

торгала их, а вбирала в себя»<sup>22</sup>. Отсюда становится ясно, что при встрече с христианством интерпретация многих элементов тенгрианства должна была измениться, в том числе можно ожидать и сильное искажение восприятия Эрлика. Столкновение тюрко-монгольской религиозной системы (так же как и финно-угорской) с христианством не ограничивается единичным контактом, и тесное переплетение элементов двух религиозных систем оказалось возможным только в результате долгой совместной истории, полной как счастливых, так и трагических происшествий. Некоторые важнейшие исторические вехи этого взаимодействия мы опишем ниже, однако для нашего исследования в первую очередь важны результаты встречи двух систем, а не то, каким образом протекала взаимная интеграция их содержания. Было ли нечто воспринято естественным образом или насаждалось миссионерскими насильно — мы имеем дело с фактом того, что христианский нарратив оказался вплетен в тюрко-монгольскую систему представлений. Поэтому мы будем фокусироваться именно на том, что именно было воспринято и каким образом оно оказалось совмещено с местными, уже существовавшими до встречи с христианством верованиями.

Первыми христианами в Центральной Азии были несториане, которые начали там свою проповедь среди тюркских и монгольских народов в районе VII – VIII вв.<sup>23</sup> Кроме того, определенный околочристианский нарратив распространялся в этом регионе и через уйгур, которые восприняли манихейство от согдийцев<sup>24</sup>, что тоже стало одним из источников восприятия тенгрианцами и шаманистами дуалистического в содержательном плане нарратива. Таким образом, влияние христианской религии оказалось довольно мощным, и его необходимо учитывать при любом глубоком рассмотрении тюрко-монгольских верований.

Одним из наиболее интересных последствий столкновения христианства с тюрко-монгольской религиозно-мифологической системой была демонизация Эрлика. Как было показано выше, тенгрианство — религия, чуждая дуализму в любом из выделен-

22. Дробышев Ю. Человек и природа в кочевых обществах Азии (III в. до н. э. — XVI в. н. э.). С. 241.

23. Бартольд В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 1964. С. 275.

24. Кызласов Л. Р. Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского Университета: Серия 8: История. 1998. № 3. С. 8–35.

ных нами смыслов, и не нуждавшаяся в персонификации Зла. Даже в шаманизме, в который из тенгрианства проник образ Эрлика, если и присутствуют определенные злые существа и духи (например ада — души плохих людей или мелкие бесы, способные преследовать живых и причинять им вред), персонификацией Зла или хотя бы злыми богами их назвать невозможно. Несмотря на это, в тюрко-монгольской среде возникло множество эсхатологических мифов и мотивов, связанных с Эрликом или его вполне узнаваемыми атрибутами, выступающими в роли предвестников Апокалипсиса и разрушительными силами. По нашему мнению, это связано именно с христианским влиянием, что может подтверждаться следующим соображением.

На тенгрианство и шаманизм самое сильное влияние оказали две чуждые им изначально религии: буддизм и христианство. Как таковая, буддистская эсхатология возникла под сильнейшим влиянием индуизма, а также в известной степени даосизма и некоторых местных китайских верований. Буддизм же в своем начальном понимании был далек от того, чтобы рисовать перед верующими устрашающую картину Конца Света. Это заметно и в тех тюрко-монгольских эсхатологических мифах, которые, на первый взгляд, кажутся навеянными именно буддистским нарративом. Например, известны рассказы о том, что в период Конца Света появятся Майтрея (Май-Тере) и Манджушири (Мангды-Шире) (а также местное бурханистское<sup>25</sup> божество — Ойрот-хан)<sup>26</sup>. Но даже в этих случаях явных упоминаний буддистских персонажей кажется, что за их именами скрывается легко считаваемый именно христианский нарратив, с чем согласны и другие авторы. Так, Н.Р. Ойноткинова в своей статье, посвященной эсхатологии алтайцев, отмечает, что обозначенные бурханы (божества в бурханизме) по своей роли в мифологическом нарративе слишком напоминают Христа, Спасителя всего человечества, который в конце времен накажет грешников и отделит их от праведни-

25. Бурханизм — религиозное течение на Алтае, возникшее в начале прошлого века в Усть-Канском районе. В его основе лежат представления о Бурхане, верховном божестве, которое приведёт алтайцев к новому золотому веку. Характеризуется опорой на джунгарское прошлое и резким отрицанием шаманизма. Подробнее об этом течении см.: *Шерстова Л. И.* Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.

26. *Ойноткинова Н.* Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 43.

ков<sup>27</sup>. И действительно, бодхисаттвы из алтайских мифов ничем не напоминают, например, такой буддистский эсхатологический персонаж, как правитель Калки (также заимствованный буддизмом из индуизма царь-мессия, известный еще под именем Драгбо Хорложан, последний из правителей мифической Шамбалы<sup>28</sup>). Более того, в одной из мифологических версий именно невинно пролитая кровь Майтрейи (грядущего Будды) спровоцирует Конец Света<sup>29</sup>.

Следует добавить, что как таковая эсхатология оформилась у тюрко-монголов к концу XIX в., т.е. как раз в то время, когда в горах Алтая работала православная миссия, усилиями которой активно переводилась и распространялась среди местного населения христианская литература, включавшая в себя Библию, Псалтирь, молитвословы и т.д.<sup>30</sup> Не менее важно то, что большинство алтайцев, поделившихся с исследователями мифами эсхатологического содержания, так или иначе были связаны с христианством. Например, сказитель и шаман А. Г. Калкин (1925–1998) проживал в с. Паспарты Улаганского района, где почти до середины прошлого века оставались действующие православные храмы<sup>31</sup>.

Уже цитировавшаяся выше Н. Р. Ойноктинова, одна из немногих исследователей, уделившая пристальное внимание эсхатологическим мотивам в алтайской среде, основываясь на обширной источниковой базе, приводит в своей статье многочисленные примеры того, каким образом фигура и атрибутика Эрлика в местных легендах оказалась вплетена в типичный христианский эсхатологический нарратив<sup>32</sup>. Остановимся сначала на легендах, в которых железо упоминается как элемент Конца Света. В качестве примера можно привести следующий отрывок: «когда последний век наступит, небо станет железным»<sup>33</sup>. Железо, по нашему мнению, хронологически было одним из первых атрибутов, при-

27. Там же. С. 43–44.

28. О нем см. подробнее: *Стрелков А. М.* Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание // *Вестник РХГА.* 2008. № 1. С. 114–132.

29. Там же. С. 43.

30. Там же.

31. Там же. С. 40.

32. *Ойноктинова Н.* Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы. С. 38–40.

33. Цит. по: там же. С. 40.

писанных Эрлику. Как это наглядно показал в своей статье В. Е. Васильев, еще прежде, чем шаманы заняли свое особое место в социальной структуре общества, кузнецы уже прочно ассоциировались с незримыми мистическими силами и «считались сильнее и старше шаманов»<sup>34</sup>. То есть, связь между железом и потусторонними силами представляется довольно древней и ясной, что подтверждает также и древность представления об Эрлике как о первом кузнеце и покровителе кузнечного ремесла, научившем ему людей<sup>35</sup>. Одновременно с легендами, в которых упоминается железо, стоит рассматривать и легенды, в которых говорится, что перед Концом Света золото потеряет свою цену. Это будет полезно, поскольку в шаманистской традиции (в первую очередь, однако, в финно-угорской, но, как было сказано выше, тюрко-монгольская и финно-угорская религиозно-мифологические системы оказались сильно переплетены) золото принято противопоставлять именно железу<sup>36</sup>.

Кроме описанных уже мотивов, необходимо упомянуть легенды, в которых фигурируют сыновья или богатыри Эрлика, которые иногда описываются как «девять всадников»<sup>37</sup>. Связь этих персонажей с всадниками Апокалипсиса представляется ясной, о чем упоминает и Н. Р. Ойноткинова<sup>38</sup>. Она также считает, что алтайский мотив превращения воды (еще одного атрибута Эрлика) в кровь перед Концом Света также имеет библейское происхождение<sup>39</sup>. Не лишним будет отметить, что в русской православной среде того времени были распространены сходные мотивы и легенды.

Подобная поздняя эсхатологическая интерпретация фигуры Эрлика была бы невозможна без его более ранней, так сказать, подготовительной, демонизации, которая, по нашему мнению, также связана с христианским влиянием. Например, известен мифологический мотив о том, что Эрлик был сыном Тенгри, ко-

34. *Васильев В.* «Хан первым ударял молотом по наковальне...»: о триаде «кузнец — шаман — воин» // ИЛИН: Исторический, культурологический журнал. № 20(25). [http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm, доступ от 11.09.2023].

35. *Сагалаев А.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. С. 49.

36. Там же.

37. *Ойноткинова Н.* Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы. С. 43–44.

38. Там же.

39. Там же.

торого отец сбросил с Небес на землю<sup>40</sup>. Этот сюжет, довольно далекий от изначального образа Эрлика, сильно напоминает историю падения Сатаны. Возможно, что восприятие Эрлика как повелителя загробного, нижнего царства, тоже имеет христианские корни. Согласно одним из наиболее древних (возможно, исконным) тюрко-монгольским представлениям, каждая душа после физической смерти тела возвращается к своему божеству, по воле которого была ниспослана для земной жизни и с которым она поэтому неразрывна связана<sup>41</sup> (нечто подобное описывал Платон в «Тимее»<sup>42</sup> и «Федре»<sup>43</sup>). Таким образом, к Эрлику должны были возвращаться не все, а только его души, которые он посылал на землю, и для них возвращение к своему божеству, конечно же, было благом.

Однако в конце XIX в. В. В. Радлов зафиксировал очень интересное описание Эрлика и его царства: «Эрлик Кан — страшный враг человечества ... от него все беды, он ввергает во грех, ... насылет смерть»<sup>44</sup>, а «каждый человек имеет двух постоянных спутников: у его правого плеча стоит йайучи (здесь имеется в виду добрый дух, покровитель человека — прим. автора), у его левого плеча — *көрмөс* (здесь имеется в виду злой дух, прислуживающий владыке Ада — прим. автора). ... душу плохого человека [после смерти] ее дух-покровитель йайучи покидает, и *көрмөс* тащит ее вниз, в самый нижний ярус преисподней, где находится страшный ад. Здесь стоит гигантский котел, наполненный кипящей смолой, и в этот котел *көрмөс* швыряет душу грешного человека»<sup>45</sup>. Христианские параллели в этих описаниях очевидны. Здесь представлена и идея *hostis generis humani* (врага рода человеческого), и образ ангела-хранителя, вера в то, что он стоит за правым плечом человека, а бес — за левым, и мотив чертей, которые отвечают за наказание грешников в Аду, и даже картина

40. Потапов Л. Алтайский шаманизм. С. 255.

41. Там же. С. 257.

42. См.: Платон. Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; М.: Мысль, 1994. (Философское наследие). С. 444–445.

43. См.: Платон. Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; Примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. (Философское наследие). С. 156–157.

44. Радлов В. Из Сибири: Страницы дневника. М.: Наука, 1989. С. 362–363.

45. Там же. С. 363.

кипящего котла со смолой, в которой варятся осужденные на адские муки души.

В завершение необходимо коснуться и совершенно неприемлемых концепций, которые, однако, также породило постоянное смешение шаманистского, тенгрианского и христианского нарративов. Так, в 2017 г. в журнале «Вестник БГУ» вышла статья, где говорилось о том, что якобы христианство не повлияло на тенгрианство и шаманистскую традицию, а возникло из тенгрианства. В связи с этим положением предполагается, что фигура Эрлика в новой религии раздвоилась и отразилась как в представлениях о Сатане, так и в концепции Краеугольного Камня<sup>46</sup>. Мы упоминаем здесь подобные мнения только для того, чтобы продемонстрировать, что две религиозные системы переплелись настолько сильно, что в современном мета-осмыслении причина и следствие поменялись местами.

## **Часть 2. Керемет**

### *2.1. Положение Керемета в контексте финно-угорской религиозно-мифологической системы*

Выявить исходные представления о Керемете и истоки возникновения данного религиозно-мифологического персонажа нелегко. Это обуславливается целым рядом причин, связанных с особенностями финно-угорской мифологии, поскольку она крайне богата на разнообразные сюжеты, и даже в пределах одной и той же этнической группы в ней можно обнаружить сразу несколько интерпретаций одного и того же персонажа или мифа. Кроме того, мы не располагаем достаточным количеством источников по ее раннему периоду вследствие отсутствия письменной традиции (для сравнения: как было сказано выше, тюркская руническая письменность сохранила важные свидетельства о местных верованиях начиная с VIII в.). Наконец, в финно-угорской мифологии невозможно выделить определенной характеристики Керемета, а связанный с ним нарратив можно скорее назвать целым комплексом представлений.

Однако эти трудности не являются совершенно непреодолимым препятствием. Так, как это показал еще в XIX в. Н. И. Золот-

46. Лебедев Р. Саяно-алтайские истоки библейских представлений // Вестник БГУ. 2017. Вып. 2. С. 78–96.

ницкий, слово «керемет» является заимствованием из арабского языка, в котором имело значение «неприкосновенное, священное» или «чудо, делаемое святыми»<sup>47</sup>. В собственно финно-угорской мифологии слово «керемет» имеет три основных значения: это божество, также известное среди удмуртов как Луд, одновременно почитаемое и наводящее ужас, которое иногда выступает братом высшего небесного божества (Юмо, Инмара и др.) и зачастую отождествляется с другими демонизированными персонажами, Вукузё, Омблем и т.д.; это дух конкретной территории, хозяин местности, иногда такие духи-кереметы считаются помощниками Керемета-бога; это особая священная роща, которую также могут называть «кереметь» и «кереметище», которая, как правило, располагается в середине поля. Это разнообразие значений демонстрирует важность представлений о Керемете в финно-угорской религиозно-мифологической системе.

Примечательным кажется, что Керемет вызывает в людях одновременно страх и уважение. Порой этот персонаж затеняет роль самого Юмо (Инмара и т.д.), и связано это, по нашему мнению, с тем, что Юмо мыслится слишком далеким от земли небесным божеством, в то время как Керемет всегда находится где-то неподалеку, земля — его сфера ответственности, и, даже если он не олицетворяет Благо и Добродетель, он все еще бог, которому можно помолиться и попросить о помощи. Мотив моления Керемету как не самому благому божеству появляется во множестве мифов у разных финно-угорских народов. Например, у марийцев существует следующая легенда: «Когда люди размножились... бог послал ангела собрать в назначенное место старейшин каждого племени. ... Пошел на указанное место и черемисский старейшина Бедой, но Кереметь остановил его на дороге. ... Черемисин разговорился с ним и пропустил срок. Когда он попрощался с Кереметом и пошел на место, старейшины уже возвращались, и один из них сказал ему, что бог за пустую болтовню велел черемисам кланяться Керемету»<sup>48</sup>.

У этой легенды существует еще одна версия: «предводитель марийцев не к сроку явился к главному богу Юмо с отчетом. Юмо

47. *Золотницкий Н.* Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Из лекций в Казанском Миссионерском институте Н. И. Золотницкого. Казань: Университетская типография, 1877. С. 25.

48. *Шкалина Г.* Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003. С. 56. Здесь используется иной вариант имени Керемета — Кереметь.

рассердился, сжег всю семью марийца, потом повелел молиться не небесным богам, а земному Кереметю, который был согнан с неба богом Юмо за непослушание»<sup>49</sup>. Отсюда видно, что злой Керемет не воспринимается финно-уграми как Зло, совершенно недоступное Добру, и на самом деле весьма далеко отстоит от Сатаны в его христианском понимании. Этот мифологический сюжет важен также, поскольку с его помощью становится очевидна логическая и глубокая связь между Кереметом-богом, кереметом-духом и кереметом-местом. Керемет, будучи могущественным божеством, остается земным и далеким от чистого божественного идеала, и именно этим своим несовершенством он близок к людям, в чьей природе помимо добра и любви также есть зло и обман. Кажется, что Юмо, в отличие от Керемета, слишком совершенен, и людям сложно с ним взаимодействовать. Юмо так же далек от Добра и от полной любви и заботы о творении Бога христианства, как и Керемет от Зла и Сатаны. Он больше похож на бога Аристотеля, не нуждающегося ни в ком и ни в чем, кроме самого себя; людям же нужна такая сила, которая, превосходя их в могуществе, в чем-то бы напоминала их самих. В этом, на наш взгляд, заключается уникальная черта финно-угорской религиозно-мифологической системы, которая предопределила специфический путь демонизации Керемета.

## 2.2. Керемет в христианском контексте

Христианизация финно-угорских народов, в особенности в восточном ареале их расселения, значительно отличалась от той, которой подверглись тюрко-монголы. Если для последних это были в первую очередь мирные процессы взаимной интеграции, протекавшие в мультинациональных и мультирелигиозных условиях степи, то в случае финно-угров это был гораздо более болезненный опыт, связанный с территориальными, этническими и политическими проблемами<sup>50</sup>. Первые контакты финно-угров с христианами происходили в условиях славянской колонизации исконных земель местных финно-угорских племен. В подобной ситуации в среде финно-угров, стремившихся сохранить свою

49. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuu yliopisto, 1997. С. 126.

50. Подробнее про эти процессы см.: Карпов А. В. Финно-угры и славяне в Волго-Клязьминском междуречье: эпоха христианизации // Мир современной науки. 2014. №6 (28). С. 18–39.

общность и принадлежащие им территории, начались заметные консолидационные процессы, в центре которых были этническая принадлежность, традиции и религиозные воззрения. Как мы покажем далее, у многих финно-угорских народов до сих пор сохранилась тесная понятийная связка «религия-национальность», которая является прямым наследием того периода, длившегося с IX по XVI вв. В эти века финно-угры в основном сохраняли свои древние верования, очень медленно принимая чуждую для них религию. Об этом, например, свидетельствует венгерский миссионер брат Юлиан, посетивший в XIII в. в поисках исторической родины своего народа несколько финно-угорских племен<sup>51</sup>. Как показывают исследования, первой финно-угорской народностью Урало-Поволжья, принявшей христианство в XIV в., были коми<sup>52</sup>.

Начиная рассматривать интерпретацию Керемета в христианском контексте, не будет излишним заметить, что она во многом совпадает с той, которая была уже описана применительно к Эрлику. Керемет также подвергся демонизации, его часто сравнивают с Сатаной, про него также рассказывают легенды о низвержении с Небес, а его царство по описаниям сильно напоминает христианский ад. У перечисленных отождествлений те же самые причины, что и в случае с Эрликом, поэтому нет необходимости исследовать их специально. Единственное, что разнит христианизированную интерпретацию Эрлика и Керемета в связи с обозначенными мифологическими мотивами, — тот факт, что до встречи с христианским нарративом местной религиозно-мифологической системы Эрлик воспринимался ее приверженцами как абсолютно небесное божество, а образ Керемета уже носил в себе зачатки последующей демонизации. Кроме того, несмотря на многочисленное сходство, Эрлик отличался от Керемета и в деталях. Так, например, хотя оба персонажа связаны с Водой как первостихией, только Эрлик ассоциируется с огнем и железом. Более того, согласно легендам, Керемет даже боится железа<sup>53</sup>.

Обратим внимание на некоторые интересные особенности прочтения образа Керемета в христианском контексте. Так, культ

51. Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Том III. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1940. С. 81–82.

52. Мокшин Н.Ф., Мокшина Е.Н. Основные тенденции в сфере этноконфессиональных отношений у финно-угорских народов Поволжья и Приуралья (на примере мордвы) // Социально-политические науки. 2017. № 4. С. 164.

53. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. С. 122.

Керемета в какой-то момент стал характеристикой не только религиозной, но и национальной принадлежности. Существуют свидетельства, что в определенных обстоятельствах, таких как, например, серьезная болезнь отца семейства, люди, вне зависимости от декларируемой религиозной принадлежности, тайно от всех посторонних собирались глубокой ночью, приносили Керемету кровавую жертву, а затем «в молитвах жрец упоминал всех кереметей дома и окрестности. Во время моления не крестились...»<sup>54</sup>. Существует и другой пример, даже более наглядный: одна марийка, исповедующая христианство, на вопрос журналиста Н. В. Морохина о кереметище (роще Керемета) ответила: «Керемет — он дьявол. Только дьявол нерусский, не тот. Мы туда не ходим»<sup>55</sup>.

В некоторых случаях образ Керемета оказался даже слишком сильно встроен в христианство, настолько, что уже сложно сказать, с какой конкретно религиозной системой мы имеем дело. Так, люди могут размещать православные иконы в кереметищах и одновременно ходить в церковь, отмечать православные праздники, называя их в соответствии с православной традицией (Пасха и т.д.), отрицая при этом их христианский характер и стремясь обосновать необходимость празднования с помощью собственной мифологии<sup>56</sup>. Наиболее примечательным примером христианской интерпретации Керемета является его отождествление с Николаем Угодником<sup>57</sup>. Такое отождествление оказалось возможным благодаря тому, что в русской православной традиции св. Николай ассоциируется с Водой, родниками, ручьями и т.д. вследствие способности воды к очищению и исцелению. Однако в финно-угорской (как и в тюрко-монгольской) традиции вода — опасная стихия, связанная с Нижним миром. Именно через такой мифологический атрибут, как вода, полудемонический персонаж оказался связан с одним из наиболее почитаемых в православии святым.

54. Тойдыбекова Л. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола: МПИК, 2007. С. 106.

55. Шкалина Г. Традиционная культура народа мари. С. 63.

56. Тойдыбекова Л. Марийская мифология: этнографический справочник. С. 48–52.

57. Knorre, B. (2014) “Neopaganism in the Mari El Republic”, in K. Aitamurto, S. Simpson (eds) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, p. 255. Oxon and New York: Routledge.

### Часть 3. Пути межрелигиозного взаимодействия

#### 3.1. Легенда о двух ныряльщиках

Описав различные способы интерпретации Эрлика и Керемета, возникшие под влиянием дуалистической религии, необходимо отдельно остановиться на одном специфическом мифологическом сюжете. Речь идет о легенде, согласно которой добрый и злой бог вместе создают землю, ныряя в водяную первостихию. Этот сюжет можно встретить почти по всему миру: он представлен в различных европейских традициях, в центральноазиатских и даже в североамериканских<sup>58</sup>. Существуют и версии этой легенды, в которых роль злого демиурга играют Эрлик и Керемет. Несмотря на то, что различные легендарные версии отличаются в деталях, их общий смысл остается следующим: два бога (иногда описанных как братья, иногда просто как благой и злой) ныряют глубоко в море (озеро, океан, реку), чтобы принести со дна немного глины (грязи). Добытую глину они используют для того, чтобы создать землю на поверхности воды. Согласно некоторым версиям, глину удалось достать со дна только злому богу, согласно другим — оба божества носили глину, но в любом случае именно злой демиург создал на сделанной ими земле разнообразие и ландшафты. Согласно версии этой легенды, испытавшей наиболее сильное христианское влияние, благой бог сотворил идеальную, ровную землю, а злой «испортил» его творение, создав горы, ущелья и холмы. В любом случае именно злой бог и оказался истинным творцом, либо полностью создав землю, либо завершив ее творение.

В научной литературе до сих пор обсуждаются смысл и значение этой легенды. Так, например, Ю. Стоянов считает, что в данном мифологическом сюжете можно усмотреть дуалистические тенденции, связанные с вытеснением одним божеством другого, который в результате приобретает демонические черты<sup>59</sup>. В свя-

58. См. варианты этой легенды: *Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. М.: Современные проблемы, 1914. С. 284–285; *Время сновидений / Пер. с англ. и франц. Т. А. Черниловской и А. М. Давыдова.* М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987. С. 9–10; *Сагалаев А.* Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. С. 36–52; а также подборку источников из разных регионов на разных языках, сделанную Ю. Стояновым (Stoyanov, Yu. (2000) "The Earth Diver and the Devil", in *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, p. 371. New Heaven: Yale University Press).

59. Stoyanov, Yu. (2000) "The Earth Diver and the Devil", pp. 131–139.

зи с этим тезисом исследователь уделяет пристальное внимание роли Эрлика в легенде о ныряльщиках, поскольку известно, что тот изначально был небесным божеством.

Однако, несмотря на привлекательность подобного обоснования демонизации Эрлика (демонизацию Керемета с помощью описанной аргументации обосновать невозможно), необходимо отметить, что оно не очень сочетается с обнаруженными в начале 1990-х гг. прошлого века истоками мифологического сюжета о ныряющих демиургах. В своей книге, вышедшей в 1993 г., В. В. Напольских подробно описал причины появления этого сюжета<sup>60</sup>, а спустя 25 лет дополнил приведенные ранее сведения новыми данными<sup>61</sup>. Согласно его выводам, изначально миф о ныряльщиках был представлен азиатской легендой о двух птицах, утке и гагаре. Поскольку гагара никогда не улетает далеко от воды, она стала ассоциироваться с Нижним миром, зимним периодом и смертью. Что интересно, несмотря на это, в дальнейших интерпретациях сюжета о ныряльщиках именно она превратилась в доброго бога, лишённого демиургических ассоциаций. В отличие от нее утка, которая прилетает весной с юга вместе с солнцем и теплом, ассоциировалась с Небесами, богами, весной и обновлением.

Таким образом, по предположению В. В. Напольских, которое кажется нам верным, первоначальный смысл легенды о двух птицах — смена сезонов, круговорот жизни, бесконечное обновление. Эта легенда повествует о постоянной победе Жизни над Смертью и связана с циклическим, нелинейным восприятием времени. Утка и гагара представляют Жизнь и Смерть соответственно не только из-за того, что одна может мигрировать, т. е. двигаться, а вторая нет. Утка гораздо меньше гагары, она не может нырять так же глубоко как гагара, она гораздо слабее ее. Своей слабостью и несовершенством утка действительно напоминает Жизнь, хрупкую, недолгую, чье благополучие постоянно находится под угрозой. Как и гагара, Смерть постоянна и сильна, раз наступив, она уже не отпускает свою жертву. И все же Жизнь продолжается,

60. *Напольских В.* Как Вукузё стал создателем суши: удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993.

61. *Напольских В.* Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // *Очерки по этнической истории*. Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2018. С. 360–382.

каждым новым распутившимся цветком и родившимся ребенком заявляя свои права и давая отпор Смерти. Поэтому то, что утка в легенде оказалась настоящим демиургом — свидетельство ежегодной победы слабой Жизни над сильной Смертью.

Описанная легенда сильно повлияла на всю финно-угорскую религиозно-мифологическую систему, и роль Керемета в связи с ней особенно примечательна. Как уже было сказано выше, удмурты знают Керемета под этим его именем, но также и под именем Луд. Слово «луд, лудо» означает «утка»<sup>62</sup>. Этот факт очень много добавляет к пониманию различных интерпретаций Керемета, одновременно с тем подтверждая нашу догадку. Во-первых, он поясняет, каким образом Зло воспринималось финно-уграми. Из того, что божество Смерти, которое стало ассоциироваться с Сатаной, не менее явным образом связано и с Жизнью, можно сделать вывод о природе Зла по финно-угорским представлениям и отметить, что оно не было совершенно противоположно Добру, и оба эти концепта теми, кто верил в Керемета, могли смешиваться и заменять друг друга. Мы уже отмечали, что Юмо «чересчур совершенен», что сильно отдаляет его от обычных людей. Точно так же и его творение, согласно легенде о ныряльщиках, «слишком совершенно», вследствие чего для жизни непригодно. Сделать подходящую несовершенным людям землю мог только несовершенный Керемет, более слабая утка. Данное обоснование применимо исключительно к Керемету, поскольку представить несовершенного Эрлика невозможно. В случае с Эрликом приходится предположить, что он оказался персонажем легенды о ныряльщиках уже после того, как эта легенда пережила определенные трансформации, а на тюрко-монгольскую религиозную систему в значительной мере повлияло христианство. То есть данная легенда завершила или, лучше сказать, содержательно оформила его демонизацию, окончательно закрепив за Эрликом роль антипода небесного божества Ульгения.

По предположению В. В. Напольских, которое, на наш взгляд, выглядит очень убедительно, из своей первоначальной мифологической среды легенда о ныряльщиках распространилась среди христиан, в первую очередь, болгарских богомилов, которые переделали ее на свой лад<sup>63</sup>. Богомильство — радикально дуа-

62. Тойдыбекова Л. Марийская языческая вера и этническое самосознание. С. 120.

63. Напольских В. Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя. С. 376–379.

листическое ответвление христианства, приверженцы которого постарались представить пришедшую к ним с востока легенду как рассказ о предвечном сражении Бога и Сатаны. Из Болгарии христианизированный вариант легенды попал обратно в Азию, где имена Бога и Сатаны заменили именами Ульгена и Эрлика. Таким образом первоначально циклический нарратив превратился в линейный, описывающий не вечную победу Жизни над Смертью, а случившееся лишь однажды чудо Творения.

### *3.2. Причины демонизации Эрлика и Керемета*

Ситуация, при которой некая религия претерпевает сильные изменения в результате встречи с другой или воспринимает из нее чужих божеств — довольно распространенная. Например, буддизм после столкновения с тибетскими верованиями, которые собирательно называют «бонская религия», вообрал в себя почти весь местный пантеон, что привело к появлению учения о гневных и мирных божествах. Когда же эта религия из Тибета пришла в Монголию, в нее оказались включены многие шаманистские персонажи, такие как Белый Старец и т.д. Как было показано выше на примере Эрлика и Керемета, нечто подобное случилось и с тюрко-монгольской и финно-угорской религиозными системами после встречи с христианством.

Однако влияние дуалистической религии (христианства), при всей его значительности, оказалось не всеобъемлющим. Возможно, проблемы во взаимной интеграции религиозных систем возникли из-за того, что между внутренней логикой недуалистических и дуалистических религий лежит настоящая пропасть. Это особенно заметно, когда мы обращаемся к тому, каким образом описываются и понимаются демонизированные Эрлик и Керемет. Не случайно марийка-христианка сказала, что Керемет — это дьявол, но не русский (для нее русский = православный), и не менее примечателен факт, что уже тогда, когда Эрлик, подобно Сатане, именовался врагом людей, ему продолжали молиться, называя «Отец мой». Эти примеры свидетельствуют о том, что христианство не смогло полностью изменить недуалистические религиозные системы, и изменения, которые произошли в последних под влиянием первой, оказались слишком чужеродными, так что недуалистические религиозные системы постоянно как бы пытались их отвергнуть.

## Заключение

Как мы попытались доказать в этой статье, внутри своих религиозно-мифологических систем Эрлик и Керемет не считались демоническими персонажами. Их демонизация началась после того, как эти системы столкнулись с христианством, и, по нашему мнению, должна объясняться дуалистической природой христианства и недуалистической природой исконных тюрко-монгольской и финно-угорской систем. Она может быть следствием двух причин: деятельности миссионеров, представителей дуалистической религии, или эволюции взглядов самих приверженцев недуалистической системы, стремившихся перенять дуалистическую логику.

Таким образом, на примере Эрлика и Керемета мы пришли к следующим выводам относительно механизмов демонизации божеств недуалистических религий под влиянием дуалистического нарратива. Во-первых, влияние дуалистической религии может значительно изменить местный религиозно-мифологический нарратив, причем эти изменения могут принимать различные формы. Во-вторых, при столкновении с дуалистической религиозно-мифологической системой недуалистическая начинает меняться в сторону упрощения в дуалистической логике. В-третьих, одним из ярчайших примеров такого упрощения оказывается демонизация местных божеств, содержащих в своем образе определенные предпосылки к ней. В-четвертых, причина уязвимости недуалистической религиозно-мифологической системы перед дуалистической — в ее более сложной и архаичной природе. В-пятых, несмотря на все претерпеваемые ею изменения, недуалистическая религиозно-мифологическая система продолжает как бы сопротивляться внешнему влиянию, и божества, подвергшиеся демонизации, по-прежнему продолжают так или иначе почитаться.

## Библиография/References

- Аннинский С. А.* Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. Том III. М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1940. С. 71–112.
- Анохин А. В.* Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л.: Издательство Российской Академии Наук, 1924.
- Афанасьев А. Н.* Народные русские легенды. М.: Современные проблемы, 1914.

- Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Сочинения. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 1964. С. 265–298.
- Васильев В. Е.* «Хан первым ударял молотом по наковальне...»: о триаде «кузнец — шаман — воин» // ИЛИН: Исторический, культурологический журнал. № 20 (25). [http://ilin-yakutsk.narod.ru/2001-2/47.htm, доступ от 11.09.2023].
- Время сновидений / Пер. с англ. и франц. Т. А. Черниловской и А. М. Давыдова. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1987.
- Дробышев Ю. И.* Человек и природа в кочевых обществах Азии (III в. до н. э. — XVI в. н. э.). М.: ИВ РАН, 2014.
- Золотницкий Н. И.* Невидимый мир по шаманским воззрениям черемис. Из лекций в Казанском Миссионерском институте Н. И. Золотницкого. Казань: Университетская типография, 1877.
- Карпов А. В.* Финно-угры и славяне в Волго-Клязьминском междуречье: эпоха христианизации // Мир современной науки. 2014. № 6(28). С. 18–39.
- Кляшторный С. Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник: 1977. М.: Наука, 1981. С. 117–138.
- Кляшторный С. Г.* Стелы Золотого озера (к датировке енисейских рунических памятников) // *Türkologica*: к семидесятилетию академика А. Н. Кононова. Л.: Наука, 1976. С. 258–267.
- Кодар А. А.* Тенгрианство в контексте монотеизма // Новые исследования Тувы. 2009. № 1–2. С. 216–225.
- Крадин Н. Н., Скрынникова Т. Д.* Империя Чингис-хана. М.: Восточная литература, 2006.
- Кызласов Л. Р.* Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // Вестник Московского Университета: Серия 8: История. 1998. № 3. С. 8–35.
- Лебедев Р. В.* Саяно-алтайские истоки библейских представлений // Вестник БГУ. 2017. Вып. 2. С. 78–96.
- Мендешева В. М.* Образ Бай-Ульгя и Аба-Эрлика в традиционном мировоззрении алтайцев // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник научных трудов / Под ред. П. К. Дашковского. Барнаул: Азбука, 2009. Вып. III.
- Мицуа Ж.* Дьявол. М.: Астрель: АСТ, 2004.
- Мокшин Н. Ф., Мокшина Е. Н.* Основные тенденции в сфере этноконфессиональных отношений у финно-угорских народов Поволжья и Приуралья (на примере мордвы) // Социально-политические науки. 2017. № 4. С. 164–168.
- Напольских В. В.* Как Вукузё стал создателем суши: удмуртский миф о сотворении земли и древнейшая история народов Евразии. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993.
- Напольских В. В.* Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя // Очерки по этнической истории. Казань: Издательский дом «Казанская недвижимость», 2018. С. 360–382.
- Ойноткинова Н. Р.* Эсхатологические стихи алтайцев: основные темы и мотивы // Сибирский филологический журнал. 2017. № 4. С. 38–50.
- Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель: АСТ: Транзиткнига, 2005.
- Платон.* Тимей // Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в примеч. А. Ф. Лосев; примеч. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. (Философское наследие). С. 421–500.

- Платон. Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1993. (Философское наследие). С. 135–191.
- Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991.
- Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника. М.: Наука, 1989.
- Сагалаев А. М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991.
- Стеблева И. В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник 1971. Москва: Наука, 1972. С. 213–226.
- Стрелков А. М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание // Вестник РХГА. 2008. № 1. С. 114–132.
- Тойдыбекова Л. С. Марийская мифология: этнографический справочник. Йошкар-Ола: МПИК, 2007.
- Тойдыбекова Л. С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu: Joensuu yliopisto, 1997.
- Фукалов И. А. Позиция тенгрианства как монотеистической религии у тюрков в Средневековье // Антро. Вестник «Западно-Уральского института экономики и права». 2014. №2 (15). С. 241–245.
- Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск: Томский государственный университет, 2010.
- Шкалина Г. Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003.
- Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический Проект, 2010.
- Knorre, V. (2014) “Neopaganism in the Mari El Republic”, in Kaarina Aitamurto and Scott Simpson (ed.) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*, pp. 249–265. Oxon and New York: Routledge.
- Stoyanov, Yu. (2000) “The Earth Diver and the Devil” in *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*, pp. 131–139. New Heaven: Yale University Press.

ИВЕТ Н. ТАДЖАРЯН

## «Зурхане» и «Ашура» в искусстве Саргиса Закаряна

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-144-162>

*Yvette N. Tajarian*

### “Zurkhaneh” and “Ashura” in the art of Sargis Zakarian

**Yvette N. Tajarian** — Matenadaran Museum, Yerevan State University (Yerevan, Armenia). [yvettetaj@yahoo.com](mailto:yvettetaj@yahoo.com)

*The article analyzes aspects of the representation of religion in the paintings of Sargis Zakarian (Vaspur), a representative of modern Iranian art. Born and raised in Iran, Zakarian was significantly influenced by Iranian culture, Islam, and the interconnection between religion and daily life, which is reflected in his works. As an Armenian Christian with a profound interest in Islam, he accurately identified phenomena distinct from traditional Armenian national and religious imagery, especially those related to the artistic expressions characteristic of Shia Muslims. Zakarian's work from that period has not been extensively studied. Although not all of his works have survived, fortunately, some have been preserved and discovered.*

**Keywords:** Zurkhaneh, Ashura, Sargis Zakaryan, new Iranian art, Armenian painting in Iran, Shiism.

### Введение: развитие современного искусства в Иране

**КАК** и при каких обстоятельствах в Иране появилась современная живопись? Кто были ее первопроходцами и в какой среде она разрабатывалась? Когда появились первые результаты? Отправной точкой для зарождения модернизма и новаторской живописи в Иране следует считать 1942 г. Сложению необходимых обстоятельств для появления модернизма в Иране способствовало несколько важных факторов: начало Второй мировой войны и вступление войск союзников в Иран; конец власти Реза-шаха (1877–1944) и связанной с нею гнетущей атмосферы в обществе; смерть Камала ол-Молка в 1941 г. и начало упадка

его натуралистической школы; создание Студии изящных искусств на факультете изящных искусств Тегеранского университета; присутствие иностранных профессоров, преподававших различные курсы на территории Ирана, которые могли познакомить студентов художественного факультета с внешним миром; поездки художников в Европу и их знакомство с новыми жанрами и методами искусства; открытие галерей и начало деятельности различных биеннале.

Остановимся на этих процессах более подробно. Династия Пехлеви, пришедшая на смену династии Каджаров, стремилась к созданию светского государства. В результате этого интерес к религиозным изображениям, особенно со стороны государства, заметно снизился<sup>1</sup>. После 1949 г. началось новое противостояние классиков и новаторов, учившихся в Америке и Европе и вернувшихся в Иран. Классики, работы которых когда-то считались эталоном иранской живописи, теперь подвергались резкой критике и обвинениям в излишнем академизме. Новаторы вторглись в пространство современного иранского искусства; молодые художники были воодушевлены открытием новейших явлений в искусстве. После возвращения из Франции один из членов этой группы, Джалиль Зиапур, развернул обширную и глубокую деятельность в области распространения модернизма в иранской живописи. В 1948 году, с целью противостояния старшему поколению художников, он с группой единомышленников организовывал дискуссии о живописи модернизма, собрания, посвященные анализу и критике искусства. Важным шагом Зиапура, Голамхосейна Гариба и Хасана Ширвани было создание движения «Драчливый петух» (по-персидски «Хорус джанги») и издание одноименного журнала в 1950 году. Зиапур считал петуха «символом сражения и борьбы, а его выразительный и красочный облик — символом живописи»<sup>2</sup>.

1. Представление о политических, экономических и культурных изменениях, сопутствующих этой смене династий, можно составить по книге: Kamrava, M. (2022) *A Dynastic History of Iran From Qajars to the Pahlavis*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
2. Khorshidian, R. (2023) "Marcos Grigorian: An Armenian Immigrant Who Shifted the Paradigm of Modern Art in Iran", in U. Mondini, A. Dimitrova, M. Kamenou (eds) *Human Mobility and Cultural Identities through History (Papers from the 4th International Interdisciplinary Conference of the International Centre for Studies of Art and Humanities Arts and Humanities (19–10 May 2022 — LUISS University; Rome)*, p. 165. Rome: Edizioni Progetto cultura.

В XIX в., когда местные традиции вступили в активное взаимодействие с европейской художественной модой, в защиту традиций выступили и художники-самоучки, которых называли «творцами воображения» или «народными художниками». Эти художники творили, основываясь на своем воображении, они выражали чувства и убеждения своих единомышленников — религиозных граждан, придерживавшихся существующих традиций, пытались создать связь между картиной и зрителем. Представители этого направления в живописи выступали против нововведений, требовавших отказа от традиций и верований. Любопытно, что первооткрывателем этого уже некогда существовавшего, но забытого народного искусства, получившего впоследствии название «живопись кофеен» или «Наггаши-э Гахве хане»<sup>3</sup>, волею случая стал армянин Марко Григорян<sup>4</sup>.

Одним из лозунгов Марко был «Для нововведений обратите внимание на традиции» (прямая цитата из разговора с автором статьи). Марко изучал живопись кофеен, популяризировал ее, в первую очередь среди самих иранцев. Сюжеты своих картин художники этого направления выбирали из ислама или мифологии и фольклора. Марко нашел двух знаменитых представителей этого вида живописи — Хоссейна Гуллара Агаси (1890–1966) и Мохаммеда Модабера (1908–1984), в результате чего в Тегеране была организована выставка их работ<sup>5</sup>.

Марко писал статьи о «Гахве Хане» и собирал полотна, посвященные живописи кофеен, чтобы изменить отношение к ним и обратить внимание общественности и правительства на это забытое искусство. Мастера были в основном людьми верующими. Эти художники повсюду изображали семью Пророка и шиитских святых, что явилось новшеством как для иранских армян, так и для христиан вообще. Изображения использовались в ритуальных процессиях как дополнительные декоративные элементы и даже как детали костюмов. Пожалуй, в эту эпо-

3. Roxburgh, D.J., McWilliams, M. (eds) (2017) *Technologies of the Image: Art in 19th-Century Iran, on view at the Harvard Museums, Cambridge, Massachusetts, from August 26, 2017, through January 7, 2017*, p. 73. London.
4. Khorshidian, R. “Marcos Grigorian: An Armenian Immigrant Who Shifted the Paradigm of Modern Art in Iran”, p. 161.
5. Zeinali, H. (2020) “Like Shadow Like Thought” [Video], *Vimeo*, 17 July [http://vimeo.com/hamidrezazeinali, accessed on 22.11.2022].

ху религиозные темы проявились во всем своем многообразии и свободе изобразительных средств. Например, в раннюю каджарскую эпоху художники часто закрывали лица пророков и других известных персонажей вуалью и обрамляли изображение ореолом, который с конца XIX в. постепенно начал изображаться все менее плотным. Обходу «неписаных законов» способствовали две противоположные тенденции того времени: с одной стороны, тенденция европеизации, с другой — инертность самой религиозной системы, абсолютное невежество большинства населения, для которого «живописная история» стала одним из важных средств рассказа о божественном<sup>6</sup>. Картины выставлялись в кофейнях или чайных. При этом приглашенный хозяином кофейни мастер-декламатор устраивал театрализованное чтение на исторические, героические и религиозные темы, при этом, для их легкого понимания, максимально воздействуя на эмоциональный мир зрителя (*парда-хвани*, декламация из-за занавеса)<sup>7</sup>. Мастером-декламатором мог быть дервиш, путешествовавший из деревни в деревню с большой картиной, изображающей эпизод из священной истории шиитов<sup>8</sup>. Это искусство получило активную поддержку со стороны государства и духовенства, поскольку простая и наивная речь декламатора выполняла необходимую воспитательную функцию во всех слоях населения.

В 1960-х гг. в Иране возникло еще одно движение, позже известное как «Школа Сагха Хане». Это название впервые использовал Карим Эмами (1930–2005), искусствовед, журналист, преподаватель английской литературы в Тегеранском колледже декоративных искусств. По словам Эмами, официальное рождение Школы Сагха Хане состоялось на Третьем Тегеранском биеннале в 1962 г. Некоторые из выставленных там картин объединяло использование геометрических элементов в этническом стиле, окрашенных красным, зеленым, желтой охрой, иногда — нежно-голубым в сочетании с черным. Все это было вдохновлено шиит-

6. Коротчикова П. Каджарское полотно со сценой битвы из собрания Государственного музея Востока, Москва // *Terra Artis. Искусство и дизайн*. 2022. № 1. С. 137.
7. Там же. С. 74, 75.
8. Khosronejad, P. (2019) "The Ahl-I Beyt Bodies: the Mural Paintings of Lahijan in the Tradition of Persian Shiite Figurations", in B. Meyer, T. Stordalen (eds) *Figuration and Sensations in Judaism, Christianity and Islam*, p. 177. London: Bloombury Academic.

скими ритуальными традициями, святынями и религиозными собраниями. Таким образом, первоначально это название — Сагха Хане — применялось к живописи и скульптуре, в которых использовались элементы ранее существовавшего шиитского искусства, к которым художники находили собственный подход<sup>9</sup>. Постепенно это название стали употреблять для описания современного персидского искусства, в котором использовались традиционные персидские декоративные элементы. Среди видных представителей этой школы были Парвиз Танаволи, Шарль Хосейн Зендеруди<sup>10</sup>, Фарамарз Пиларам, Масуд Арабшахи, Мансур Гандриз, Нассер Овейс, Садег Тебризи и другие<sup>11</sup>. Они работали с религиозными темами, символами, заимствуя образы и стремясь к аллегорическому языку в искусстве, понятному всему международному сообществу.

После победы Исламской революции 1979 года тема приобрела новое смысловое качество в формах, характерных для мусульманского мира и особенно для шиитов, и по сей день продолжает оставаться одной из любимых среди современных иранских художников. Насаждение шиизма как государственной религии в Иране началось с приходом к власти династии Сефевидов (1501–1736). Период расцвета шиитской культуры, в том числе народной, приходится на период династии Каджаров (1795–1925), особенно во времена правления Насер ад-Дин-шаха (1848–1896). С началом секуляризации общества в период шахов Пехлеви (1925–1979 гг.), казалось бы, влияние религии на общественное сознание должно было ослабеть, однако то, что произошло, доказало, что религия оказывала прямое влияние на общественное и культурное сознание. После Исламской революции многие художники покинули Иран, чтобы продолжать свободно работать за рубежом<sup>12</sup>.

9. Ekhtiar, M., Rooney, J. (2000) "Artists of the Saqqakhana Movement (1950s–60s)", in *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art. [[http://www.metmuseum.org/toah/hd/saqq/hd\\_saqq.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/saqq/hd_saqq.htm), accessed on 08.01.2023].
10. Khorshidian, R., Zahedi, H. (2017) "The Saqqa-khaneh School: Post-Colonialism or Orientalism Perspective?", *Bagh-e Nazar* 14(53): 46.
11. Keshmirshakan, H. (2009) "Saqqa-Kāna School Of Art", *Encyclopædia Iranica, online edition* [<http://www.iranicaonline.org/articles/saqqa-kana-ii-school-of-art>, accessed on 10.03.2023].
12. Naef, S. (2010) "Exhibiting the work of Artists from 'Islamic' Backgrounds in the West", *West Coast Line* 43(4): 32.

Следовательно, шиизм усилил свои позиции, и все лучшие работы и достижения прошлого в области искусства получили новую жизнь и переосмысление. Его проявлениями в культурной жизни страны стали театральные представления, религиозно-обрядовые шествия. Религиозно окрашенная риторика искусства этого периода, как никогда прежде, сочеталась на государственном и политическом уровне (государственные и политические тенденции оказывали значительное влияние на искусство этого периода). Среди художников получило развитие религиозное повествование, нашедшее место на полотнах, фресках, в керамических произведениях (панно), наружном убранстве архитектурных сооружений. Для неграмотных людей подобные изображения религиозного содержания стали самым простым и доступным способом общения со священной историей.

Фигуративная религиозная живопись стала играть более значительную роль, чем ранее. Стал заметней культ мучеников и его отражение в произведениях искусства. По сути, был ниспровергнут основополагающий принцип «невозможности изображения живых существ», который специалисты часто продолжают приписывать мусульманской культуре. На самом деле это зависело от времени, места и многих сопутствующих факторов, что неоднократно обсуждалось и продолжает оставаться предметом дискуссии в литературе<sup>13</sup>. Картины Саргиса Захаряна, написанные в Иране, также подтверждают тот факт, что фигуративная живопись, и особенно произведения на религиозные темы, не были запрещены ни художникам-шиитам, ни другим художникам, живущим в Иране.

### **Биография и творчество Саргиса Захаряна: краткий очерк**

Саргис Захарян Васпур родился в 1922 году в Иране, в городе Тебриз. Он посещал армянскую школу. Академического художественного образования он не получил и был художником-самоучкой<sup>14</sup>.

13. См. подробнее: *Стародуб Т.* Изображение неизобразимого. О специфике арабомусульманского визуального искусства // *Одиссей. Человек в истории.* 2003. Вып. 15. С. 368–373; *Тульпе И.* Монотеизм и проблема изображения // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом.* 2011. № 3–4. С. 31–39.

14. Художник скончался в возрасте 91 года, 2 октября 2013 г.

Большинство картин Васпура написаны маслом, но он также работал с гуашью и акварелью. Тематика его произведений — иранские национальные традиции и обряды, в основе которых лежит ислам (напомним еще раз, Закарян при этом оставался христианином). Объектом его внимания является Зурхане<sup>15</sup> (традиционный иранский зал для тренировок, гимнасий) и жизнь пахлеванов (героев, борцов, витязей), а также религиозные темы, такие как Ашура (мусульманская траурная церемония). В своих произведениях Закарян также обращался к рассказам современного персидского писателя Садеха Хедаята<sup>16</sup>, к таким как «Даш Акол», в которых содержатся героические сказания и обсуждаются социальные проблемы.

Васпур продолжил эксперименты художников XX века, обративших свой взгляд на реальный мир: они отходят от идеального и воображаемого и сосредотачиваются на повседневности. Таким образом возникает своеобразный тонкий лирический стиль живописи, сочетающий в себе как восточное, так и западное мировоззрение; он утверждается как характерный стиль эпохи<sup>17</sup>. В то же время, являясь христианином и армянином, Васпур уделял больше внимания законам живописи, сформированным на религиозной основе ислама, чем многие современные ему художники Ирана<sup>18</sup>. Можно сказать, что в своих работах он установил художественный баланс между европейскими новациями, глубоким мистическим восприятием, унаследованным от персидских миниатюр, и религией.

Саргис Закарян следовал традициям современных персидских художников, которые уехали в европейские страны и вернулись в Иран, обогатившись уроками иностранных мастеров. Они заменили старые обычаи новым подходом к живописи. Персидские картины, до того наполненные воображением, были заменены на работы, отражающие детали общественной и повседневной жизни. В своих картинах Закарян отражает элементы исламской

15. Porter, V., Morris, N., Tripp, Ch. (eds) (2021) *Reflections on Contemporary art of the Middle East and North Africa*, p. 65. London: The British Museum.

16. “Sadeq Hedayat”, Britannica [<https://www.britannica.com/biography/Sadeq-Hedayat>, accessed on 12.09.2024].

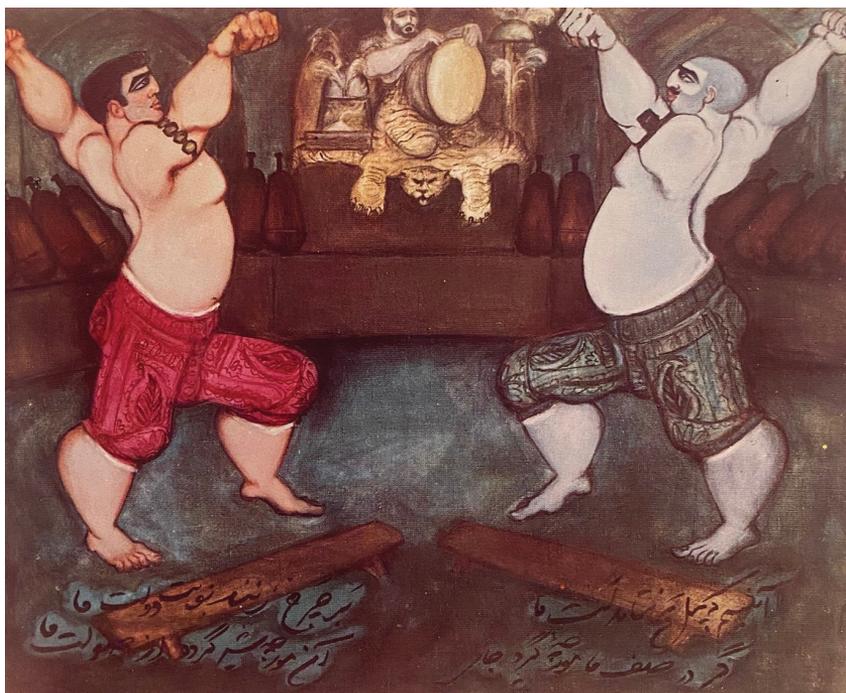
17. См. Miremadi, M. (1998) *Pioneers of Contemporary Persian Painting, Iranian Art Publishing*, p. 4. Tehran.

18. См. Mohajer, A.K. (2005) *Iranian Artist & Modernism*, p. 106. Tehran, University of Arts Publishers.

религии, религиозные предметы, персонажей в ритуальных нарядах. Закарян, человек с европейским мышлением и «чужим» взглядом, оказался тем мостом, который связывал «иноверца» и мусульманина и открывал новые горизонты перед этими незнакомыми друг с другом наблюдателями. Он взглянул на традиционную культуру Ирана с точки зрения западного, светского, земного мировоззрения, и в этом новом качестве преподнес ее человеку, не знакомому с этой культурой.

## Анализ работ Закаряна

### *Борьба Зурхане*



Илл. 1. «Тренировка по борьбе» / акрил, холст/ 100 x 120/ 1972 г.  
Личная коллекция художника

Зурхане<sup>19</sup> — древняя форма боевых искусств, используемая для закалки или тренировки воинов в Иране. Название этого риту-

19. Буквально: «дом силы».

ального боевого искусства впервые было введено в эпоху Сефевидов. Традиция Зурхане наблюдается и за пределами Ирана, в Афганистане, Ираке, куда их привнесли иранские иммигранты.

Как утверждают многие эксперты, идея Зурхане возникла в VII веке во время арабского вторжения в Персию и привела к созданию «тайного общества» для освобождения Персии. Молодые персидские мужчины собирались в месте под названием Зурхане и совершали обряды, которые включали в себя напряженные физические упражнения, поднятие тяжестей и боевые искусства.

В иранской культуре Зурхане — священное место, где физическая активность сочетается с искусством. Быть мужественным и нравственным, преданным и принципиальным, блюсти свое достоинство так же важно, как иметь крепкое телосложение и силу<sup>20</sup>.

Зурхане, дом силы, построен в стиле, характерном для классической персидской архитектуры, с зеркальной мозаикой «Айнекари». По традиции, в зале для занятий боевыми искусствами висит портрет имама Али, зятя пророка Мухаммеда, перед которым участники, чтя его память, молились перед каждой схваткой<sup>21</sup>. Голамреза Тахти (1930–1968), знаменитый мастер иранского традиционного боевого искусства, говорил: «Я узнал от Имама Али, что нужно противостоять любой несправедливости... и полагаться на Бога, выходя на площадку (майдан) Зурхане»<sup>22</sup>.

При взгляде на картину Закаряна создается впечатление, будто автор нарисовал ритуальную церемонию, тренировку и танец всего лишь за несколько минут до их начала. Прямо в центре композиции мы видим барабанщика, который и является лидером зурхане — *моршеда*, или мастера, который, сидя на высоком месте<sup>23</sup>, играет и декламирует ритуальные песни Шахнаме, которыми он и вызывает воодушевление и жажду

20. Porter, V., Morris, N., Tripp, Ch. (eds) *Reflections on Contemporary art of the Middle East and North Africa*.

21. См. Shidfar, N. (2022) “Zoorkhaneh: The House of Strength (workout, music & more)”, *Iran. Doostan Tours*, 25 July [https://irandoostan.com/zoorkhaneh-the-house-of-strength/, accessed on 07.03.2023].

22. Porter, V., Morris, N., Tripp, Ch. (eds) (2021) *Reflections on Contemporary art of the Middle East and North Africa*, p. 64.

23. Возвышение называется *сардам*.

подвигов у участников схватки. Именно звуком этих барабанов и звоном колоколов возвещается начало совершения обряда. Бойцы изображены в правой и левой частях композиции с воздетыми руками, их ноги и туловище находятся в устойчивом положении, они одеты в характерные для древнеперсидских борцов одежды — облегающие, традиционные для этого вида боевых искусств одежды из узорчатых тканей, и бойцы предстают перед зрителем с голым торсом. В произведениях, посвященных Зурхане, автор часто подчеркивал блеск тел персонажей: это делалось специально, поскольку перед боем борцы смазывали свое тело маслом, чтобы при необходимости легко вырваться из рук противника.

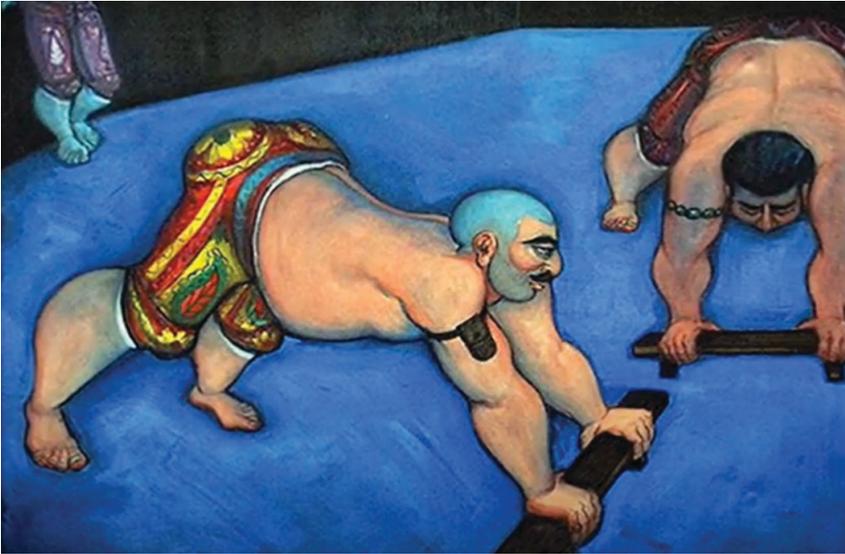


**Илл. 2. «Борьба в Зурхане»/темпера, картон/ 30 x 30/ 1972/  
Личная коллекция художника/ Глендейл, Калифорния**

Следующая работа также является частью сцены Зурхане. Традиционная иранская борьба (*кошти*) зародилась в древней Персии: Фирдуси в своем произведении отмечал, что ею занимался Рустам, мифологический герой эпоса Шахнаме. Первоначальная цель этого боевого искусства заключалась в том, чтобы сделать из мужчины витязя и привить ему чувство гордости перед предстоящими битвами. Зурхане сейчас также известен как древний вид спорта *варзеш-э бастани* (перс.), а характерная для него форма называлась *кошти-э пахлевани* (перс.), от парфянского слова *пахлеван*, что означает герой, борец, витязь, что свидетельствует о парфянском происхождении этой разновидности борьбы. После распространения ислама шиитского толка, особенно в VIII веке, с развитием суфизма, в это боевое искусство с философской и духовной составляющей были включены религиозные гимны а покровителем Зурхане стали считать первого шиитского имама Али.

Саргис Закарян в своей работе «Борьба в Зурхане» изобразил двух борцов атлетического телосложения. Борющиеся персонажи находятся прямо в центре композиции. Подчеркивая напряженные мускулы и шеи героев, Закарян словно показывает, сколько усилий прилагают борцы или с какой силой они сжимают друг друга. В этой картине, при выборе облачения бойцов, Закарян уделил внимание и традиционной одежде, изобразив бойцов в традиционных нарядах.

В глубине композиции мы видим характерное для иранской архитектуры убранство. Обряд проходит в куполообразном восьмиугольном сооружении, окруженном скамейками, предназначенными для наблюдателей. Группа спортсменов, от десяти до двадцати человек, располагается вокруг площадки, чтобы размяться, а затем выполнить упражнения с металлическими щитами. Следует также отметить, что входная дверь Зурхане низкая: это сделано для того, чтобы входящие склоняли головы, уважая святое место и людей. Победитель схватки получает титул *пахлевана* — героя, для чего, кроме физических навыков, необходимо также соблюдать религиозные принципы.



Илл. 3. «Борьба в Зурхане»

Как мы уже поняли, автор неоднократно обращался к обряду Зурхане. Это полотно выделяется среди всех других работ Закарьяна своим цветовым решением. В нем автор использует резкие переходы между теплыми и холодными цветами.

Два борца, изображенных на полотне, разминаются для боя, выполняя различные физические упражнения для разогрева тела. Тела борцов здесь совсем не идеальны, что еще раз подчеркивает тот факт, что этот вид спорта предназначен не только для тела, но и для души. Двое мужчин с бесстрастными лицами опираются на деревянные опоры. Здесь мы видим типичное для каджарского искусства однообразие лиц, в которых нет эмоций. В этот период авторы часто изображали такие невозмутимые лица: даже когда герой находится в объятиях смерти или выполняет тяжелую физическую работу, художники не всегда обозначают все это соответствующим выражением лиц<sup>24</sup>. В противовес пассивной мимике, в иранском искусстве большое внимание уделялось пышности, яркости цветов и роскоши одежды. Большое внимание художники уделяли ткани, форме, материалу и узорам<sup>25</sup>. В работах Закарьяна очевидно влияние каджарских традиций.

24. Tajarian, Y. (2021) *Specimens of the Qajar art of the Matenadaran*, p. 23. Yerevan.

25. *Ibid*, p. 24.

В левой части композиции видны ноги еще одного человека. Он одет в штаны, украшенные персидскими узорами, но их владелец изображен не полностью. По расслабленному положению его ног можно догадаться, что человек прислонился к стене и, возможно, ждет своей очереди выйти на сцену.

### Сцены из Ашуры

Среди обрядово-религиозных произведений, созданных Саргисом Закарян, есть и произведение «Сцена из Ашуры».<sup>26</sup>



**Илл. 4. «Сцена из Ашуры»/темпера, картон/ 43 x 56/ 1974/  
Частная коллекция**

В основе веры в героев-мучеников и поклонения им лежит образ Имама Хусейна, поэтому события его жизни стали важными вехами в шиитском годичном календаре. Основные события начались с месяца Мухаррам (первый месяц мусульманского лунного календаря). Трагические события в Кербеле в 680 году н.э. при-

26. См. BBC (2011) "What is Ashura?", *BBC guide to world religions – Islam*, 6 December [https://www.bbc.com/news/world-middle-east-16047713, accessed on 17.04.2023].

вели к расколу мусульманской общины. Имам Хусейн, сын Али и Фатимы, вместе со своими последователями переехал в город Куфа. Около города Кербела в Ираке, в десятый день месяца Мухаррам Имам Хусейн по приказу халифа Омейядов вступил в бой с армией губернатора Куфы. Силы были неравны. Имам Хусейн, сын халифа Али ибн Аби Талиба, его сводный брат Аббас и их товарищи, хотя и уступали в численности противнику, все же храбро сражались, но, потерпели поражение и были обезглавлены. Персонажи этой битвы и само событие стали символами, объединяющими шиитскую общину. По сей день в месяц Мухаррам, особенно в 10 день месяца Ашуры шииты всего мира скорбят вместе. На улицах устраиваются театральные представления со сценами мученичества, бои (*тазийе*)<sup>27</sup>, проводятся уличные шествия (*дасте*)<sup>28</sup>. Во время этих траурных ритуалов верующие истязают себя мечами, кинжалами и даже хлещут себя тяжелыми цепями. С XIV века эта церемония отмечается официально. Эта традиция до сих пор сохраняется в Иране; самые истовые отправления культа длятся два дня<sup>29</sup>.

На картине Закаряна на эту тему изображено шествие, посвященное памяти имама Хусейна. Сразу заметно, что она поровну разделена на две горизонтальные части, благодаря чему художнику удалось получить идеальную перспективу. Вверху, на крыше здания, стоят скорбящие женщины, а за решеткой видны дети, которых делает еще выразительнее контраст с голубизной неба, виднеющегося в перспективе. Женщины в черных чадрах, некоторые — в цветных. В нижнем фрагменте картины изображен белый конь. Как в мировом, так и в иранском искусстве конь символизирует силу и энергию. Конь покрыт белой простыней, на ней — окровавленные голуби, и это тоже является частью ритуала. Коня окружают мужчины в черном: они плачут и что-то кричат, их лица искажены страданием.

27. Начиная с периода Каджаров, более 200 лет назад, иранцы представляли все события мученической кончины Имама Хусейна в форме уличных представлений, называемых *тазийе*. О театре *тазийе* см. подробнее: Гусейнова Д. Сакрализация сценического пространства // Исламоведение. 2019. Т.10. № 2. С. 91–102.

28. Salahshour, F. (2008) *Reverse painting on glass, Jahangir Kazerouni and Ferial Salahshour's Collection*, p. 152. Tehran.

29. Chelkowski, P. (1979) *Ta'ziyeh, Honar-e Bumi-e Pishro-e Iran (Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran. New York: NYU Press)*. Translated by Davud Hatami, p. 15. Tehran: Elmi-Farhangi Publishing.



**Илл. 5. «Сцена из Ашуры» /темпера, картон/ 31 x 36,5/ 1973 г.  
Личное собрание художника /Глендейл, Калифорния**

Следующая работа — это снова сцена из Ашуры, которая так и называется. В глубине картины, а также в центре, виден символ, ведущий участников ритуального шествия; он обычно помещается на плечах верующих, идущих в первом ряду. На нем закреплены ритуальные предметы: металлические изделия из металла, перья, талисманы, молитвенные принадлежности, флажки с цитатами из Корана и т. д. Неудивительно, что в обряде участвуют только мужчины, так как из исследования обряда становится ясным, что женщины наблюдают за этой церемонией издали как зрители.

Композиция здесь, как и в других произведениях Закаряна, сбалансирована как по вертикали, так и по горизонтали. В нижней части картины — внушающие страх лица мужчин с воздетыми руками, которые что-то кричат. Образы весьма красноречивы. Создается впечатление, что глазах каждого из мужчин скрыта какая-то тайна. Интересно то, что автор подчеркнул подобие в чертах лиц каждого из мужчин, однако сами лица не по-

вторяются. Их руки подняты воздеты кверху, а некоторые держат высокие шесты с прикрепленной к концу металлической рукой, символизирующей Али как духовного предводителя и покровителя шиитов.



**Илл. 6. «Сцена из Ашуры»/темпера, картон; 43 x 56/ 1976/ Личное собрание художника, Глендейл, Калифорния**

Следующая работа представляет фрагмент той же церемонии Ашура; она снова озаглавлена «Сцена из Ашуры». Здесь художник изобразил сцену самобичевания: мужчины хлещут себя металлическими плетками. Эту ужасающую сцену делают еще более выразительной музыкант, держащий в руках ударные тарелки, и находящийся за ним «дирижер»; они, стоя посреди потока, придают ритм, музыкальность и гармонию всему ритуалу. Есть свидетельства, что туристы, побывавшие в Иране в траурный месяц Мухаррам, бывали потрясены, увидев эти сцены, некоторые даже настолько впечатлялись музыкой Ашуры, что начинали выражать соболезнования окружающим, очень часто даже не понимая языка, на котором проводился обряд.

Следует также отметить, что музыка и театральная составляющая являются основными элементами обрядов Ашуры. Участники ритуала носят зеленую и красную одежду, и один из них, обладающий хорошим голосом и артистическим даром, объясняет народу все происходящее в стихах (*роузе-хани*). Использование элементов театра и музыки в важнейших ритуалах свидетельствует об интересе иранцев к ним.

В верхних частях этой угловой композиции мы видим женщин, которые также скорбят, но опять в отдельном от мужчин потоке. Лица женщин на заднем плане, не так четко изображены, но во взглядах трех женщин в правом нижнем углу можно увидеть страдание и грусть.

Повсюду развешаны полотна со стихами и призывами из Корана, священной книги мусульман.

\* \* \*

Основываясь на проведенных исследованиях и анализе произведений, мы приходим к выводу, что Саргис Закарян — один из лучших мастеров ирано-армянской живописи своего времени, произведения которого, к сожалению, не приобрели широкой известности. В полотнах Закаряна часто встречаются сцены обрядов и национальных праздников Ирана, утрируя которые, автор придает им еще большую выразительность.

Саргис Закарян обращался к противоречиям своей эпохи, которых было много, поскольку он жил и творил в переходный период. Он по-новому представлял человека своего времени, жизнь, Родину, любовь, человеческую трагедию и культуру. Он представил в своем искусстве не тот мир, который он хотел бы видеть, а тот, что он видел на самом деле — мир, которым он был глубоко впечатлен. Такова серия картин «Сцены из Ашуры» и «Борьба в Зурхане». Для искусства Саргиса Закаряна характерно то, что он умел трезво воспринимать реальность, тонко документировать ее своим искусством и даже в изображении трагедии обнаруживал безупречный вкус. Именно в данном контексте и в статье анализируются некоторые аспекты религиозного феномена, представленные в полотнах Закаряна.

Произведения, созданные Закаряном и художниками, творящими в подобном стиле, смогли затронуть струны человеческой души историями своих героев. Они заставляли зрителей испытывать радость, печаль и сострадание. Подобные работы отличались

сильным, выразительным рисунком и чрезвычайно яркими красками. Как мы уже упоминали, главными героями были в основном Имам Али и мученик Имам Хусейн, но главного героя в творчестве Закарьяна нет. Он старался передать не событие во всей его полноте и его характерах, а общее впечатление, произведенное на него отдельным эпизодом.

## Библиография / References

- Гусейнова Д. Сакрализация сценического пространства // Исламоведение. 2019. Т.10. № 2. С. 91-102.
- Коротчикова П. Каджарское полотно со сценой битвы из собрания Государственного музея Востока, Москва // Terra Artis. Искусство и дизайн. 2022. №1. С. 135–143.
- Стародуб Т. Изображение неизобразимого. О специфике арабо-мусульманского визуального искусства // Одиссей. Человек в истории. 2003. Вып. 15. С. 368–373.
- Тульпе И. Монотеизм и проблема изображения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. С. 31–39.
- Chelkowski, P. (1979) *Ta'ziyeh, Honar-e Bumi-e Pishro-e Iran (Ta`ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York: NYU Press). Translated by Davud Hatami. Tehran: Elmi-Farhangi Publishing.
- Ekhtiar, M., Rooney, J. (2000) “Artists of the Saqqakhana Movement (1950s–60s)”, in *Heilbrunn Timeline of Art History*. New York: The Metropolitan Museum of Art. [[http://www.metmuseum.org/toah/hd/saqq/hd\\_saqq.htm](http://www.metmuseum.org/toah/hd/saqq/hd_saqq.htm), accessed on 08.01.2023].
- Kamrava, M. (2022) *A Dynastic History of Iran From Qajars to the Pahlavis*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Keshmirshakan, H. (2009) “Saqqā-Kāna School Of Art”, *Encyclopædia Iranica, online edition* [<http://www.iranicaonline.org/articles/saqq-kana-ii-school-of-art>, accessed on 10.03.2023].
- Khorshidian, R. (2023) “Marcos Grigorian: An Armenian Immigrant Who Shifted the Paradigm of Modern Art in Iran”, in U. Mondini, A. Dimitrova, M. Kamenou (eds) *Human Mobility and Cultural Identities through History (Papers from the 4th International Interdisciplinary Conference of the International Centre for Studies of Art and Humanities Arts and Humanities (19-10 May 2022 — LUISS University; Rome)*. Rome: Edizioni Progetto cultura.
- Khorshidian, R., Zahedi, H. (2017) “The Saqqa-khaneh School: Post-Colonialism or Orientalism Perspective?”, *Bagh-e Nazar* 14(53): 46.
- Khosronejad, P. (2019) “The Ahl-I Beyt Bodies: the Mural Paintings of Lahijan in the Tradition of Persian Shiite Figurations”, in B. Meyer, T. Stordalen (eds) *Figuration and Sensations in Judaism, Christianity and Islam*, p. 177. London: Bloombury Academic.
- Miremadi, M. (1998) *Pioneers of Contemporary Persian Painting, Iranian Art Publishing*. Tehran.
- Mohajer, A.K. (2005) *Iranian Artist & Modernism*. Tehran: University of Arts Publishers.

- Naef, S. (2010) "Exhibiting the work of Artists from 'Islamic' Backgrounds in the West", *West Coast Line* 43(4): 30–37.
- Porter, V., Morris, N., Tripp, Ch. (eds) (2021) *Reflections on Contemporary art of the Middle East and North Africa*. London: The British Museum.
- Roxburgh, D. J., McWilliams, M. (eds) (2017) *Technologies of the Image: Art in 19th-Century Iran, on view at the Harvard Museums, Cambridge, Massachusetts, from August 26, 2017, through January 7, 2017*. London.
- "Sadeq Hedayat", *Britannica* [<https://www.britannica.com/biography/Sadeq-Hedayat>, accessed on 12.09.2024].
- Salahshour, F. (2008) *Reverse painting on glass, Jahangir Kazerouni and Ferial Salahshour's Collection*. Tehran.
- Tajarian, Y. (2021) *Specimens of the Qajar art of the Matenadaran*. Yerevan.

В издательстве НЛО готовится к публикации перевод исторического исследования Дэниела Скарборо «Социальное евангелие в России: православное пастырское движение в условиях голода, войны и революции»<sup>1</sup>. Автор был участником организованной нашим журналом в рамках деятельности РАНХиГС конференции 2017 года, посвященной теме «Религия и Русская революция»<sup>2</sup>. В преддверии выхода книги мы публикуем в настоящем номере нашего журнала «Введение», в котором обозначены как методологические подходы автора, так и само содержание исследования. Тем самым мы продолжаем освещать темы, касающиеся церковной истории России различных периодов. На наш взгляд, эта книга проливает новый свет на те процессы в российской церковной среде, которые предшествовали историческому слому 1917 года. Надеемся, что эта публикация привлечет внимание к работе Д. Скарборо как в среде специалистов, так и в более широкой аудитории, интересующейся историческими аспектами русского православия.

ДЭНИЕЛ СКАРБОРО

**Социальное евангелие в России.  
Православное пастырское движение  
в условиях голода, войны и революции.  
Введение**

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-163-195>

*Daniel Scarborough*

**Russia's Social Gospel. The Orthodox Pastoral Movement in  
Famine, War, and Revolution. Introduction**

**Daniel Scarborough** — School of Humanities and Social Sciences, Nazarbayev University (Astana, Kazakhstan). [daniel.scarborough@nu.edu.kz](mailto:daniel.scarborough@nu.edu.kz)

*The NLO publishing house is preparing to publish a translation of  
Daniel Scarborough's historical study "Russia's Social Gospel. The*

1. Scarborough D. (2022) *Russia's Social Gospel. The Orthodox Pastoral Movement in Famine, War, and Revolution*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
2. Скарборо Д. Московская епархиальная революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 1-2. С. 104–126. (<https://rprt.northwestern.edu/people/research-scholars/scarborough-article-2.pdf>).

Скарборо Д. Социальное евангелие в России. Православное пастырское движение в условиях голода, войны и революции. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2024. №2(42). С. 163–195.

Scarborough, Daniel (2024) *Russia's Social Gospel. The Orthodox Pastoral Movement in Famine, War, and Revolution. Introduction*, *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 42(2): 163–195.

*Orthodox Pastoral Movement in Famine, War, and Revolution”. The author was a participant in the 2017 conference organized by our magazine within the framework of the RANEPА activities on the topic “Religion and the Russian Revolution”. On the eve of the book’s release, we publish in this issue of our journal “Introduction”, which outlines both the methodological approaches of the author and the content of the study itself. Thus, we continue to cover topics related to the church history of Russia of various periods. In our opinion, this book sheds new light on the processes in the Russian church that preceded the historical breakdown of 1917. We hope that this publication will draw attention to D. Scarborough’s work both among specialists and among a wider audience interested in the historical aspects of Russian Orthodoxy.*

**Keywords:** Russian revolution, Russian Orthodoxy, social gospel.

**Б**ОЛЬШЕВИСТСКАЯ революция стала высшей точкой глобального подчинения религии светским силам. Кажется, это подтвердило предсказание многих интеллектуалов о том, что современное общество столкнется с эрозией религиозной веры и преобладанием светской мысли. Однако религия не была вытеснена марксизмом или национализмом. Скорее, религиозные практики развивались в ответ на меняющиеся условия современного мира и дали толчок таким драматическим явлениям, как движение за гражданские права в США и иранская революция<sup>3</sup>. К концу XX века многие ученые начали пересматривать или отвергать «тезис о секуляризации», признав тот факт, что религиозная практика оставалась значительной силой в современном обществе<sup>4</sup>. Накануне наступления большевистской диктатуры религия в Российской империи была не приходящей в упадок силой, а заметным фактором в процессе модернизации. Основная цель этой книги — изучить православные христианские практики

3. Shah, T. S. (2011) *Faith on Fire: The Global Explosion of Political Religion*. Stanford, CA: Hoover Institution Press; Smith, K. D. (2010) “Breaking Faith: Religion, Americanism, and Civil Rights in Postwar Milwaukee”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 20(1): 57–92; Green, T. C. (2013) “The Master-Word: Lily Hardy Hammond and the Social Gospel in the South”, *Journal of Southern Religion* 15.
4. Berger, P. L. (1999) “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in P. L. (ed.) *Berger The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18. Washington, DC: Eerdmans/Ethics and Public Policy Center.

во время стремительных социальных, экономических и политических изменений последних десятилетий Российской империи. В частности, в ней исследуются практики, которые были разработаны и продвигались приходским духовенством в ответ на гуманитарные кризисы конца XIX и начала XX века, включая два периода голода, две войны и три революции. Я утверждаю, что пастырская активность приходского духовенства в этот период сместила фокус православной религиозной практики в России в сторону сотрудничества в общественной сфере. Это увеличение важности социальной активности для церковной жизни и управления изменило организационную структуру православной церкви, которая стала более коллективной и соборной<sup>5</sup>. Эти события сделали церковь источником доверия и взаимопомощи во времена разрухи и кризиса.

Современное христианство возникло как динамичная социальная сила в диалоге с проблемами, с которыми оно столкнулось после «двойной революции» конца XVIII века<sup>6</sup>. Промышленная революция разрушила традиционные сообщества в силу быстрого демографического роста, социальных потрясений и городской бедности. В то же время политическая революция ускорила интеграцию массового общества вокруг различных вариантов национального идеала<sup>7</sup>. Церкви Европы обнаружили, что их культурному авторитету брошен вызов или что он узурпирован новыми объединяющими мифами о национальном государстве. Эта культурная реконфигурация привела к тому, что многие ученые стали рассматривать религию как все более устаревшую в современном мире. Как выразился Эрик Хобсбаум, христианство «больше не является (используя биологическую аналогию) доминантным, оно стало рецессивным и остается таковым по сей день»<sup>8</sup>. Однако предположение о постепенном упадке религии в современном мире стало объектом все более пристального внимания в кон-

5. О соборном принятии решений в христианском мире в целом см.: Valliere, P. (2012) *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*. New York: Cambridge University Press.

6. Hobsbawm, E. (1962) *The Age of Revolution, 1789–1848*. New York: Vintage Books.

7. Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. О национализме в имперской России см.: Knight, N. (2000) “Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost’ and Modernity in Imperial Russia”, in Y. Kotsonis, D. Hoffman (eds) *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices*, pp. 41–64. New York: St. Martin’s.

8. Hobsbawm, E. *The Age of Revolution, 1789–1848*, p. 220.

це XX века. Социологи начали переосмысливать представление о том, что «секуляризация» — это процесс, в ходе которого религия дифференцируется от других сфер общества, таких как государство и рынок, утверждая, что она может продолжать оказывать общественное влияние в публичной сфере<sup>9</sup>. Историки пересмотрели влияние «публичной религии» на культуру, политику и социальные структуры современного мира. Маргарет Андерсон утверждает, что «не секуляризация Европы в XIX веке, а только секуляризация науки в XX веке может объяснить отсутствие внимания к католическому возрождению в наших исследовательских программах в течение столь длительного времени»<sup>10</sup>. В недавних исследованиях подчеркивается значимость православия для формирования современной российской идентичности<sup>11</sup>. Патрик Лалли Майкельсон, например, утверждает, что обсуждение идеала православного аскетизма способствовало развитию «этноконфессиональной» национальной идентичности в поздней имперской России и в среде русской эмиграции<sup>12</sup>. Различные направления христианской мысли боролись за влияние в Европе и России на рубеже веков.

Яркой чертой современного христианства была связанная с церковью социальная активность в ответ на травмы экономической трансформации. Основываясь на своем исследовании религиозных практик в Германии XIX века, Люциан Хельшер отмечает, что снижение посещаемости церкви и потеря духовенством политических привилегий были уравновешены ростом христианских социальных сетей благотворительных и гражданских ассоциаций. Он называет этот процесс «сакрализацией» гражданской жизни как компенсаторной реакцией на «секуляризацию» современного общества<sup>13</sup>. Другие ученые отмечают, что вопреки традиционному тезису о секуляризации индустриализация ино-

9. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press; Philpott, D. (2009) "Has the Study of Global Politics Found Religion?", *Annual Review of Political Science* 12: 183–202.
10. Anderson, M. L. (1995) "The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany", *Historical Journal* 38(3): 648.
11. Manchester, L. (2008) *Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia, and the Emergence of Modern Selfhood in Revolutionary Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
12. Michelson, P. L. (2017) *Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*. Madison: University of Wisconsin Press.
13. Hölscher, L. (1995) "Secularization and Urbanization," in H. McLeod (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930*, pp. 263–288. New York: Routledge.

гда катализировала расширение религиозной практики, как, например, в Великобритании и Бельгии<sup>14</sup>. Церковные лидеры и интеллектуалы говорили о социальном повороте в христианстве в конце XIX и начале XX века. Папа Лев XIII издал свою энциклику *Rerum novarum* в 1891 году, давая папскую санкцию на организацию профсоюзов среди католиков. В том же году голландский реформатский пастор и богослов Абрахам Кайпер произнес в Амстердаме речь под названием «Социальный вопрос и христианская религия». Оба заявили о моральном долге своих церквей противостоять эксплуатации рабочих и способствовать улучшению условий жизни бедных<sup>15</sup>. Протестантские интеллектуалы, такие как Адольф Гарнак и Фридрих Науманн, выражали мнение, что принцип *Persönlichkeit*, то есть индивидуального развития в отношении Бога и человеческого сообщества, должен быть распространен за пределы привилегированной элиты на население в целом<sup>16</sup>. Такое внимание к социальным условиям часто приписывают небольшому кругу христианских интеллектуалов, наивно веривших в способность церкви как сообщества людей способствовать культурному и политическому прогрессу обществу — богословская точка зрения, которая была существенно подорвана зверствами XX века<sup>17</sup>. В то же время идея участия христиан в решении современных социальных проблем нашла поддержку также и со стороны приверженцев более консервативных и широких взглядов. Так, выдающиеся деятели движения социального евангелия в Соединенных Штатах на рубеже веков были богословски консервативными в своей сосредоточенности на индивидуальном искуплении грехов, несмотря на их приверженность идее христианского преобразования общества<sup>18</sup>. Более того, согласно Вальте-

14. Van der Veer, P. (2001) *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, p. 15. Princeton, NJ: Princeton University Press; Strikwerda, C. (1995) "A Resurgent Religion: The Rise of Catholic Social Movements in Nineteenth-Century Belgian Cities", in H. McLeod (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930*, pp. 59–87. New York: Routledge.
15. Ballor J.J. (ed.) (2016) *Makers of Modern Christian Social Thought: Leo XIII and Abraham Kuyper on the Social Question*. Grand Rapids, MI: Action Institute.
16. Liebersohn, H. (1986) *Religion and Industrial Society: The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany*, p. 50. Philadelphia: American Philosophical Society.
17. См., например: Lilla, M. (2007) *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, p. 261. New York: Alfred Knopf.
18. Bowman, M. (2007) "Sin, Spirituality, and Primitivism: The Theologies of the American Social Gospel, 1885–1917", *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 17(1): 95–126.

ру Раушенбушу — в книге «Богословие социального евангелия» (1917), — это движение возникло внутри сообщества еще до того, как получило богословское обоснование. «У нас есть социальное евангелие. Нам нужна систематическая теология, достаточно солидная, чтобы ему соответствовать, и достаточно жизнеспособная, чтобы его поддерживать»<sup>19</sup>. В российской православной церкви социальный активизм был также «низовым» движением. Оно возникло в результате деятельности рядовых приходских священников среди преимущественно сельских мирян.

Православный общественный активизм, хотя и был частью глобального христианского диалога с современностью, развивался в уникальном социальном контексте поздней имперской России. Критическая теория Талала Асада о «религии как антропологической категории» дает основание для полезного подхода к изучению этого конкретного контекста. В своем эссе 1993 года с таким же названием Асад описывает религиозные традиции как охватывающие широкий спектр практик, которые меняются с течением времени<sup>20</sup>. Используя концепцию «дискурса» Мишеля Фуко, Асад утверждает, что определенные практики одобряются или исключаются из данной религиозной традиции «санкционирующим дискурсом», который формулируется религиозным авторитетом: «Средневековая церковь не пыталась установить абсолютное единообразие практики; напротив, ее авторитетный дискурс всегда был направлен на уточнение различий, градаций и исключений. Чего она добивалась, так это подчинения всей практики общему авторитету, единому подлинному источнику, который может отличить правду от лжи»<sup>21</sup>. Сама религиозная власть, даже в такой, казалось бы, централизованной форме, как власть средневековой католической церкви, также разнообразна и подвержена изменениям с течением времени<sup>22</sup>. Таким образом, «санкционирующий дискурс» конкретной религиозной традиции формулируется различными авторитетами

19. Rauschenbusch, W. (1960) *A Theology for the Social Gospel*. New York: Abingdon Press.

20. Asad, A. (1993) "Religion as an Anthropological Category," in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, pp. 27–54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

21. Asad, T. "Religion as an Anthropological Category," p. 38. Об использовании указанного концепта Фуко у Асада см.: Canton, S. C. (2006) "What Is an 'Authorizing Discourse?'" in D. Scott, Ch. Hirschkind (eds) *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, pp. 31–56. Stanford, CA: Stanford University Press.

22. Asad, T. "Religion as an Anthropological Category", p. 35.

в диалоге друг с другом: «Практика является исламской, потому что она разрешена дискурсивными традициями ислама, и этому учат мусульман — будь то алим, хатиб, суфийский шейх или необученный родитель»<sup>23</sup>. Санкционирующий дискурс западного христианского мира, утверждает Асад, был фрагментирован Реформацией и маргинализирован Просвещением и современным государством. Идея «религии» как особой и универсальной категории, отличной от других категорий социальной деятельности, вытекает из такой сегрегации религиозного дискурса: «Утверждение о том, что религия имеет автономную сущность — которую не следует путать с сущностью науки, или политики, или здравого смысла, — предлагает нам определить религию (как и любую сущность) как трансисторический и транскультурный феномен... Это определение является одновременно частью стратегии ограничения религии (для светских либералов) и защиты религии (для либеральных христиан)»<sup>24</sup>. Таким образом, само универсальное определение религии возникло как проект в рамках специфического, западноевропейского, дискурса и не может служить теоретической моделью для изучения всех религиозных традиций, многие из которых не могут быть выделены и ограничены в их социальных контекстах. Асад заключает, что «универсального определения религии не может быть не только потому, что ее конститутивные элементы и отношения исторически специфичны, но и потому, что это определение само по себе является историческим продуктом дискурсивных процессов»<sup>25</sup>. Это усложнение «религии» как аналитической категории вдохновило на переосмысление тех видов практик, которые следует считать «религиозными», и их значимости для процесса модернизации<sup>26</sup>. Концепция Асада о меняющемся и многоплановом «санкционирующем дискурсе» как направляющем религиозную практику особенно полезна для нынешнего изучения православного христианства, которое в позднеимперской России претерпело реконфигурацию своей организационной структуры и форм благочестия.

Православие не было маргинальной традицией в царской России. С точки зрения посещения церкви и исполнения религи-

23. Asad, T. (2009) "The Idea of an Anthropology of Islam", *Qui Parle* 17(2): 21.

24. Asad, T. "Religion as an Anthropological Category", p. 28.

25. Asad, T. "Religion as an Anthropological Category", p. 29.

26. См., например: Van der Veer, P. *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, p. 24.

озных обрядов, православные миряне в России были одними из самых соблюдающих христиан в Европе конца XIX века<sup>27</sup>. Православие служило организующим принципом многих досуговых и общественных мероприятий, таких как паломничества, общества трезвости и образование для взрослых<sup>28</sup>. Более того, в отличие от зарождающихся национальных государств Европы XIX века, в которых национальная преданность ставилась выше религиозной идентичности, царский режим отождествлял русскую нацию с православием. Официальная идеология «православия, самодержавия и народности» была впервые сформулирована в 1833 году министром просвещения Сергеем Уваровым как консервативный контрапункт революционному девизу «свобода, равенство, братство». Эта идеология постулировала прямую духовную связь между императором и нацией, которую нельзя было фальсифицировать никакими ограничениями самодержавной власти<sup>29</sup>. Однако этот официальный нарратив не монополизировал «санкционирующий дискурс» православия. В православной России в течение XIX века наблюдался резкий рост созерцательного монашества, тогда как в римском католицизме — противоположная тенденция<sup>30</sup>. Как объясняет Майкельсон, этот возрождающийся аскетизм породил конкуренцию между монахами, духовными академиями и официальной иерархией как соперничающими претендентами на выражение «подлинного православия»<sup>31</sup>. Посредством проповедей, духовного старчества и публикаций эти соперники старались сформировать практику православия «за пределами монастырских стен» и тем самым изменить обще-

27. См.: Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000. С. 54–73. На основе обзоров и отчетов Императорских этнографического и географического обществ о религиозных обрядах в 1890-е годы Громыко и Буганов приходят к выводу, что среди православного населения того времени преобладал высокий уровень благочестия и уважения к церкви. См. также: Миронов Б. Н. Народ богоносец или народ-атеист? Как россияне верили в Бога накануне 1917 г. // Родина. 2001. № 3. С. 52–58.

28. Herlihy, P. (2002) *The Alcoholic Empire: Vodka and Politics in Late Imperial Russia*. New York: Oxford University Press; Greene, R. H. (2012) “Bodies in Motion: Steam-Powered Pilgrimages in Late Imperial Russia”, *Russian History* 39(1–2): 247–268.

29. Strickland, J. (2013) *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution*. Jordanville, NY: Holy Trinity Publications.

30. С 1825 по 1907 год число постриженных монахов в империи увеличилось с 5742 до 24 444 человек. См.: Kenworthy, S. M. (2010) *The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825*, p. 3. New York: Oxford University Press.

31. Michelson, P. L. *Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*, p. 36.

ство в целом<sup>32</sup>. Активисты-диссиденты стремились к социальной справедливости и политическому освобождению внутри православной традиции и через нее<sup>33</sup>. Православное христианство охватывало широкий спектр социальных отношений, которые быстро менялись к концу XIX века, и церковь реагировала на эти изменения посредством пастырской деятельности.

Пастырская деятельность приходского духовенства стала сферой соприкосновения множества форм религиозной жизни, или «дискурсивных традиций» в православии. Приходские священники служили основными представителями официальной церкви для подавляющего большинства православного населения. Они руководили религиозной жизнью своих прихожан, одобряя одни обычаи как православные и порицая другие как суеверные или сектантские<sup>34</sup>. Они также действовали как представители государства. Священники оглашали своим прихожанам официальные указы, например, во время реформы 1861 года, отменившей крепостное право. По указанию государственных властей они способствовали укреплению здоровья населения, поощряя прихожан делать прививки и обучая население гигиеническим правилам во время вспышек холеры<sup>35</sup>. На пастырскую работу также повлиял интеллектуальный климат XIX века, породив в духовных академиях и семинариях заботу о социальной справедливости<sup>36</sup>. Однако в силу ограниченных материальных и политических ресурсов приходское духовенство в своей пастырской деятельности зависело от помощи своих прихожан. Поэтому священники были склонны игнорировать официальные директивы, которые могли оттолкнуть их приходские общины, например, сообщать в полицию о преступлениях, выявленных во время исповеди<sup>37</sup>. С другой

32. Ibid., p. 125–128.

33. Putnam, G. F. (1977) *Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*. Knoxville: University of Tennessee Press. О политических диссидентах внутри церкви см.: Pisiotis, A. (2000) *Orthodoxy versus Autocracy*. PhD diss., Georgetown University.

34. Иванова И. Е. Фольклор и этнография в духовной периодике XIX века: контекстные связи. Тверь: Лилия Принт, 2006. С. 94–122.

35. Полунов А. Ю. Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. М.: АИРО-XX, 1996. С. 12.

36. Hedda, J. (2008) *His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia*, pp. 17–19. DeKalb: Northern Illinois University Press.

37. Бабкин М. А. Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2007. С. 62.

стороны, священники поддерживали официальные инициативы, которые могли получить поддержку мирян, такие как увеличение грамотности, забота о сиротах, организация помощи голодающим. Эта пастырская работа была формой «санкционированного дискурса», поскольку она была призвана утвердить и освятить кооперативный социальный активизм как важную составляющую религиозной жизни России. Этот дискурс развивался на местном уровне через диалог между пастырским служением и народным православием. В этой книге я называю коллективные усилия приходского духовенства по привлечению поддержки мирян и активизации их участия в социальной миссии Церкви «пастырским движением».

### **Социальная миссия и религиозный авторитет**

Хотя пастырское движение возникло в ответ на конкретные социальные и экономические проблемы конца XIX века, оно было современным выражением основополагающей христианской практики филантропического социального активизма. Выраженная в таких текстах Нового Завета, как притча Христа об овцах и козлах (Мф 25: 31–46), христианская заповедь об оказании помощи несчастным именуется человеколюбием (*philanthropia*) во всех ранних патристических текстах<sup>38</sup>. В книге «Подъем христианства» Родни Старк предлагает свою теорию о том, что христианская практика служения Богу через служение человечеству во многом способствовала окончательному преобладанию христианства над другими религиозными движениями в средиземноморском регионе. Он утверждает, что благотворительность и социальное служение позволили христианским социальным сетям пережить волны эпидемий, опустошивших позднюю Римскую империю. Нехристианские социальные сети раздробились, поскольку городские жители бежали от этих эпидемий, в то время как христианские общины поддерживали свою солидарность, заботясь о больных. Тем временем выжившие язычники отказались от своих утраченных социальных привязанностей, присоединившись к христианским сетям, которые предлагали им заботу<sup>39</sup>. В 362

38. Constantelos, D. J. (1968) *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, pp. 30–41. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

39. Stark, R. (1996) *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

году антихристианский император Юлиан Отступник заметил: «Нечестивые галилеяне поддерживают не только своих бедных, но и наших. Каждый может видеть, что нашему народу не хватает помощи с нашей стороны»<sup>40</sup>. В последующие столетия филантропическая социальная активность оставалась важным средством, с помощью которого церковь могла взаимодействовать со своим социальным окружением и влиять на него. Например, православная и «еретическая» арианская иерархии управляли конкурирующими благотворительными учреждениями в Константинополе IV века, чтобы бороться за преданность населения. Церковные богадельни и приюты способствовали распространению православия и греческого языка по всей Византийской империи<sup>41</sup>. Социальный активизм служил важным инструментом церковного «санкционированного дискурса» с первых веков христианского мира, и контроль над социальной миссией церкви был характерной составляющей религиозного авторитета.

Ответственность церкви за содействие социальному обеспечению зафиксирована в ранних источниках канонического права. 17-е правило Первого Никейского собора (325 г.) определяет, что больницы должны быть построены в каждом городе Римской империи, а 8-е правило Халкидонского собора (451 г.) возложило ответственность за приюты для бедных на церковную иерархию<sup>42</sup>. Каноническое право, основанное на Новом Завете, Апостольских канонах, правилах Вселенских соборов и некоторых высказываниях отцов церкви, регулирует как церковное управление, так и отношения со светской властью. Для Восточной церкви, где Римская империя существовала еще долгое время после ее краха на Западе, каноническое право предписывало сотрудничество с государством в реализации христианской социальной миссии. В то время как отцы латинской церкви, начиная с блаж. Августина (354–430), подчеркивали напряженность между христианским обществом и Градом Божьим, политически стабильный православный Восток задумывался как отражение Царства Небесного. Таким образом, византийская церковь и государство считались действу-

40. Ibid., p. 83.

41. Miller, T.S. (2016) "Byzantine Philanthropic Institutions and Modern Humanitarianism", *Review of Faith and International Affairs* 14(1): 18–25.

42. Constantelos, D.J. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, p. 69, 261.

ющими в гармонии — *symphonia*<sup>43</sup>. Отцы восточной церкви, такие как Евсевий Кесарийский (263–339), разработали видение идеального христианского императора как представителя Бога на Земле, обладающего добродетелью филантропии и ее практикующего. Этот политический нарратив побудил византийское государство поддерживать благотворительные учреждения церкви, в том числе богадельни, приюты, дома для престарелых и больницы, которые намного превосходили аналогичные учреждения Западной Европы по масштабам и обустройству даже в средневековую эпоху<sup>44</sup>.

Традиционная роль Восточной церкви по поддержке общественного благосостояния от имени государства сохранялась и в зарождающейся православной монархии Московии XV и XVI веков. Игумен Иосиф Волоцкий, влиятельный систематизатор русской монашеской практики и теоретик московской теократии, предложил идеал организованной благотворительности как важнейшей составляющей монашеской жизни. В своем «Уставе» Иосиф Волоцкий наставляет своих последователей в необходимости трудиться как для поддержки иноческого созерцания, так и для облегчения страданий несчастных: «И не точию своя ради потребы делати, но и нищих ради и странных, и немощных ради и престаревшихся. Ибо таково благотворение жертва благоприятна бывает богови»<sup>45</sup>. Историки критиковали Иосифа Волоцкого за то, что он религиозно оправдывал царскую власть с целью обеспечить защиту монастырской собственности и богатства<sup>46</sup>. Однако он использовал это богатство, чтобы прокормить бедняков и помочь крестьянству. Во время голода 1512 года он истощил запасы зерна своего монастыря, чтобы накормить голодающих и поддержать приют и лазарет<sup>47</sup>. По мере консолидации власти в последующие столетия московская монархия продолжала пола-

43. Kenworthy, S. (2008) “To Save the World or to Renounce It: Modes of Moral Action in Russian Orthodoxy”, in M. Steinberg, C. Wanner (eds) *Religion, Community, and Morality after Communism*, p. 27. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press; Bloomington: Indiana University Press.

44. Constantelos, D.J. (1992) *Poverty, Society and Philanthropy in the Late Mediaeval Greek World*. New York: Aristide D. Caratzas; Miller, T.S. (1997) *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, 2nd ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

45. Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М., 1959. С. 314.

46. Об историографии Иосифа Волоцкого см.: Goldfrank, D. (1975) “Old and New Perspectives on Iosif Volotsky’s Monastic Rules”, *Slavic Review* 34(2): 279–301.

47. Ibid., p. 32.

гаться на церковь как источник политической легитимности и социальной стабильности.

Отношения сотрудничества между церковью и царством в конечном итоге переросли в доминирование второго над первой, что позволило монархии регулировать социальную миссию церкви. Церковная иерархия достигла зенита своего могущества в XVII веке после учреждения Московского патриархата в 1589 году и временного краха монархии в Смутное время (1598–1613). Однако кризис, порожденный литургическими реформами патриарха Никона, и его низложение в 1667 году нанесли серьезный удар по политической независимости Церкви<sup>48</sup>. В 1721 году патриархи Константинопольский, Антиохийский, Иерусалимский и Александрийский согласились с упразднением Петром I московского патриаршества, что продемонстрировало огромное влияние, которым теперь обладало российское государство на Восточную церковь в целом<sup>49</sup>. Духовный регламент, заменивший патриарха контролируемым государством Синодом, также предписывал новому церковному управлению реформировать практику благотворительности в соответствии с петровской камералистической стратегией. Монастырям предписывалось обеспечивать поддержку и приют определенным группам заслуженной бедноты, например раненым солдатам, а трудоспособных нищих нужно было прогонять и наказывать<sup>50</sup>. Наконец, в 1764 году императрица Екатерина II секуляризировала монастырские земли, закрыла сотни монастырей, а остальные поставила в фискальную зависимость от государства<sup>51</sup>. Русская монашеская духовность продолжала играть заметную роль в православной традиции XIX века, служа образцом пастырского поведения, а также убежищем для приходского духовенства, разочаровавшегося в священническом служении<sup>52</sup>. И все же некогда богатая сеть монастырей

48. Muller, A. (1973) "Introduction," in *The Spiritual Regulation of Peter the Great*, p. xvii. Seattle: University of Washington Press. См. также: Michels, G. (1999) *At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*. Stanford, CA: Stanford University Press.

49. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. Париж: YMCA Press, 1959. С. 311–367.

50. Lindenmeyr, A. (1996) *Poverty Is Not a Vice: Charity, Society, and the State in Imperial Russia*, pp. 30–33. Princeton, NJ: Princeton University Press.

51. Michelson, P. L. *Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*, pp. 28–29.

52. Paert, I. (2010) *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*, p. 105. DeKalb: Northern Illinois University Press.

России перестала играть значительную роль в сфере социального обеспечения.

Светское правительство делегировало приходскому духовенству все большую ответственность за социальное служение церкви. Духовный регламент предусматривал создание в каждой епархии семинарий для подготовки более грамотных, опытных и, следовательно, полезных приходских священнослужителей. К началу XIX века семинарское образование стало обязательным условием для рукоположения<sup>53</sup>. Лучшие образованные священники использовались в качестве дешевых вспомогательных государственных служащих для укрепления слабо разветвленной бюрократической инфраструктуры империи. От них ожидалось, что они будут вести церковные журналы для записи рождений, смертей, браков и важных местных событий<sup>54</sup>. От них ожидалось, что они создадут приходские школы для обучения крестьянских детей. Их призвали помочь в проведении прививочной кампании и выращивании картофеля. Они должны были присутствовать в случае пожара, присматривать за повивальными бабками и обеспечивать санитарное захоронение тел<sup>55</sup>. Священники в Сибири собирали статистическую и этнографическую информацию для управления процессами переселения<sup>56</sup>. Как указывает Дженнифер Хедда, в церковных публикациях конца XIX века приходского священника все чаще называли «пастырем» — термином, ранее употреблявшимся в отношении епископа, а не просто «священником», что отражало более заметную роль приходского духовенства в жизни церкви<sup>57</sup>.

В то время как имперское российское государство субсидировало семинарское образование и оказывало финансовую поддержку городским священникам, большинство священнослужителей полагались на добровольную поддержку своих прихожан-крестьян, составлявшую большую часть их дохода. Другие европейские

53. Freeze, G. (1977) *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*, p. 114. Cambridge, MA: Harvard University Press.

54. Леонтьева Т.Г. Вера и прогресс: Православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX века. М.: Новый хронограф, 2002. С. 18–20.

55. Полунов А. Ю. Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. С. 12.

56. Friesen, A. (2020) *Colonizing Russia's Promised Land: Orthodoxy and Community on the Siberian Steppe*, p. 44. Toronto: University of Toronto Press.

57. Hedda, J. *His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia*, p. 65.

государства также использовали духовенство своих официальных церквей в качестве вспомогательных государственных служащих, но они вознаграждали своих священников и служителей за эту работу, заставляя население платить десятину или выплачивая священнослужителям фиксированное жалованье<sup>58</sup>. Российские православные священники были вынуждены объединить свои скудные ресурсы для содержания плохо финансируемых семинарий и заботы о вдовах и сиротах священнослужителей. Вместо адекватной финансовой поддержки этой квазигосударственной службы имперское государство терпело широкую свободу объединений приходского духовенства, чтобы оно могло организовывать свои собственные пенсионные фонды, благотворительные организации для бедных семинаристов и другие формы взаимопомощи внутри каждой епархии. Эта свобода, не распространявшаяся на безбрачных членов церковной иерархии, позволила приходскому духовенству создать одну из самых обширных социальных сетей в империи, простиравшуюся от крупных провинциальных городов до отдаленных приходов. Таким образом, требования государства способствовали пресловутой бедности приходского духовенства, но также позволяли ему развиваться как автономная социальная и, в конечном счете, политическая сила внутри церкви.

Растущее влияние приходского пастырства на социальную миссию церкви в конечном итоге стало вызовом синодальной структуре власти. Архиереи, управлявшие епархиями, набирались из числа «черного» духовенства, принявшего монашеский постриг и обычно получившего высшее образование в одной из четырех духовных академий империи. В отличие от «белого», или приходского, духовенства, епископы получали щедрое государственное жалованье, но не имели свободы создавать ассоциации или собираться независимо от синодальной бюрократии. Хотя светские чиновники, курировавшие церковное управление, не могли просто низложить несговорчивых иерархов, они могли (и часто так и делали) переводить епископов с одной кафедры

58. Роберт Ли обсуждает выполнение англиканским духовенством административных и социальных функций от имени британского правительства и введение последним десятины как формы частной собственности для духовенства. См.: Lee, R. (2006) *Rural Society and the Anglican Clergy, 1815–1914: Encountering and Managing the Poor*, pp. 11, 87. Woodbridge, UK: Boydell and Brewer. О выплате жалованья католическим священникам в Габсбургской монархии см.: Bowman, W. D. (1999) *Priest and Parish in Vienna, 1780 to 1880*, pp. 139–140. Boston: Humanities Press, Inc.

на другую, тем самым ослабляя их связи с общинами, находившимися под их пастырским попечением. Тем не менее епископы считались преемниками апостолов Христовых и наделялись «апостольской властью» над приходским духовенством в пределах своей юрисдикции. В царской России эта власть трактовалась как почти абсолютная. Епископы могли лишить сана или заключить в тюрьму приходских священнослужителей практически по своему желанию, и их личное благословение требовалось для любых пастырских собраний, инициатив и расходов епархиальных ресурсов. По мере того, как епархиальные сети приходских священников брали на себя все большую ответственность за социальную миссию церкви, они начали возмущаться жестким и зачастую обструкционистским надзором со стороны этих «епархиальных сатрапов», как охарактеризовал епископов один священник-диссидент<sup>59</sup>. Непреднамеренным последствием привлечения священников для улучшения социальных условий стало то, что приходское духовенство начало воспринимать жесткую структуру власти синодальной церкви и самодержавия как препятствие для своих собственных усилий по удовлетворению материальных и духовных потребностей людей. Таким образом, пастырское движение приобрело политическое измерение в стремлении многих приходских священников к децентрализации церковной власти.

Между тем приходские священнослужители сами столкнулись с требованиями со стороны мирян усиления контроля над ресурсами, которые их просили вносить в их приходы и епархии. Все более грамотные и настойчивые православные миряне не всегда позитивно оценивали использование священниками приходских ресурсов для социальных услуг. Чтобы сохранить мирянскую поддержку своих обществ взаимопомощи, образовательных учреждений и благотворительных объединений, приходскому духовенству было необходимо превратить социальную миссию церкви из государственного предприятия в народную религиозную практику. Таким образом, приходское духовенство постепенно интегрировало мирян и, в конечном итоге, мирянок в структуры принятия решений в рамках своих епархиальных сетей<sup>60</sup>. Епархиальные со-

59. Фрязинов С. «Предсездные думы» // Московский церковный голос. 1917, 14 июля. С. 3.

60. В 1909 году Синод утвердил первые выборы женщин на должность церковного старосты прихожанами в Москве и Смоленске: «По вопросу об утверждении женщин в должности церковного старосты» // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909, 1 августа. Александр Папков, православный интеллектуал и сторонник

брания духовенства и мирян стали форумами для дебатов по поводу распределения церковной власти и ресурсов, даже когда речь шла об оказании гуманитарной помощи в последние десятилетия Российской империи, то есть в период войны и революции. Грегори Фриз предположил, что ослабление клерикальной власти внутри Церкви представляло собой «мощный подрывной фактор в революционном процессе, приведшем к 1917 году»<sup>61</sup>. Однако острый диалог между духовенством и мирянами, который имел место на приходских собраниях и епархиальных съездах, привел не к институциональному коллапсу, а к церковной реформе и оказал мощное влияние на успех Всероссийского церковного собора 1917–1918 годов.

Социальные сети, созданные приходским духовенством на протяжении XIX века, стали эффективным средством политической мобилизации в начале XX века. Церковь и государственная власть всегда с подозрением относились к их способности бросить вызов существующей иерархии, но тем не менее допускали периодическое расширение этих сетей в надежде, что они укрепят социальную стабильность и будут противодействовать политической турбулентности. Способность иерархии сдерживать их деятельность испарилась с отречением царя. Летом 1917 года во всех 67 епархиях бывшей империи состоялись епархиальные съезды духовенства и мирян, низложившие ряд архиереев. Эти собрания направляли делегатов на Всероссийский съезд духовенства и мирян, который собрался в Москве в июне. Такая «церковная революция» способствовала реформированию структуры власти в церкви, в том числе введению выборного начала при передаче апостольской власти. Этот принцип предоставил народный мандат на восстановление патриаршества на соборе, который открылся вскоре, в августе 1917 года, и помог церкви пережить распад империи и стать единственным институтом царской России, который остался нетронутым после октября 1917 года. В этой книге мы попытались понять, как политический дискурс, возникший в рамках пастырского движения, повлиял на реформу Российской православной церкви.

приходской реформы, утверждал, что больше женщин должно занимать руководящие должности в российских приходах. Папков А. Беседы о православном приходе. Петроград: Синодальная типография, 1917. С. 20.

61. Freeze, G. (2012) "Critical Dynamic of the Russian Revolution: Irreligion or Religion?", in D. Schönplüg, M. S. Wessel (eds) *Redefining the Sacred: Religion in the French and Russian Revolutions*, p. 52. Frankfurt: Peter Lang.

## Добровольные ассоциации и гражданское общество

Пастырское движение служит важным примером добровольного объединения, преодолевающего сословные, классовые, образовательные и другие социальные барьеры, существовавшие в поздней имперской России. Исследования этого периода оживлены продолжающимися дебатами о том, было ли гражданское общество при царском самодержавии «первозданным и студенистым»<sup>62</sup>. Как и тезис о секуляризации, «гражданское общество» остается широко цитируемой теоретической концепцией, несмотря на то что она подверглась серьезному пересмотру. Обычно под этим понимается сфера добровольных объединений — вне сфер государства и рынка. В своем классическом описании ранних Соединенных Штатов Алексис де Токвиль утверждал, что способность формировать добровольные ассоциации позволила американским гражданам сохранить свою демократию, защищая свои права и свободы от посягательств как своего правительства, так и «тирании большинства»<sup>63</sup>. Более поздние теоретики заметили, что активное гражданское общество не обязательно поддерживает либеральную демократию и может даже подорвать ее в отсутствие стабильного правительства<sup>64</sup>. Характеристика гражданского общества как полностью автономного и антагонистического по отношению к государству также подвергается сомнению, поскольку ученые указывают на сотрудничество и дублирование между правительством и добровольными ассоциациями<sup>65</sup>. Усилия по определению нормативной модели привели к созданию деконтекстуализированных, идеалистических представлений о гражданском обществе. Как отмечается в одном недавнем обзоре ли-

62. Известное высказывание Антонио Грамши о том, что «в России государство — это все, а гражданское общество — первозданное и студенистое», часто приводилось в исследованиях поздней имперской России. См., например: Lindenmeyr, A. (2011) “Primordial and Gelatinous? Civil Society in Imperial Russia”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 12(3): 703–720.

63. Tocqueville, Alexis de. (1990) *Democracy in America*, pp. 191–198. New York: Vintage, vol. 1.

64. Berman, S. (1997) “Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic,” *World Politics* 9(3): 401–429; Chambers, S., Kopstein, J. (2001) “Bad Civil Society”, *Political Theory* 29(6): 837–865.

65. См., например, диссертацию Эндрю Дж. Рингли о российском Красном Кресте как «общем пространстве» для организации гуманитарной помощи и для образованного общества, и для режима Романовых: Ringlee, A. J. (2016) *The Romanov's Militant Charity: The Red Cross and Public Mobilization for War in Tsarist Russia, 1853–1914*. PhD diss., University of North Carolina at Chapel Hill.

тературы по этой теме, «гражданское общество, а не государство, является сегодня бастионом утопизма в политической мысли»<sup>66</sup>. На несоответствие имперского российского общества такой нормативной модели гражданского общества часто ссылаются, чтобы объяснить его скатывание в гражданскую войну и тоталитарную диктатуру в XX веке<sup>67</sup>.

Юридическое разделение имперского российского общества на сословия, а также на другие группы на основе конфессиональной или национальной принадлежности часто упоминается как главное препятствие на пути формирования гражданского общества<sup>68</sup>. Согласно этой точке зрения, несмотря на внутреннюю сплоченность, сословия стали взаимоисключающими, что вело их к тому, чтобы «распасться на все более мелкие составляющие, каждая из которых определяет себя на партикуляристском языке, долгое время ассоциировавшимся с сословностью»<sup>69</sup>. Например, купечество не допускало членства представителей других профессиональных групп в своих ассоциациях и само было внутренне разделено по признаку религии и этнической принадлежности<sup>70</sup>. Некоторые историки утверждают, что царский режим намеренно увековечивал сословную систему именно для того, чтобы предотвратить формирование общей «буржуазной идентичности», которая могла бы стать вызовом самодержавию<sup>71</sup>. В своем исследовании России накануне Первой мировой войны

66. Rosenblum, N. L., Lesch, Ch. H. N. (2011) "Civil Society and Government", in M. Edwards (ed.) *The Oxford Handbook of Civil Society*, p. 285. Oxford: Oxford University Press.

67. Kassow, S. D. (1991) "Russia's Unrealized Civil Society", in E. W. Clowes, S. D. Kassow, J. L. West (eds) *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*, p. 371. Princeton, NJ: Princeton University Press.

68. Хотя сословная система в России была довольно подвижной и пористой, главные сословные категории включали крестьянство, мещанство, купечество, дворянство и духовенство, и каждое сословие подразумевало различные привилегии и обязанности перед государством.

69. McDonald, D. (2005) "Introduction", in *Russia's Revolutionary Experience, 1905–1917: Two Essays*, by Leopold Haimson, p. xii. New York: Columbia University Press.

70. Ruckman, J. A. (1984) *The Moscow Business Elite: A Social and Cultural Portrait of Two Generations, 1840–1905*. Dekalb: Northern Illinois University Press; Rieber, A. (1982) *Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

71. См., например: *Нардова В.* Городское самоуправление в России в 60-х — начале 90-х годов XIX в. Л.: Наука, 1984; Haimson, L. (1988) "The Problem of Social Identities in Early Twentieth Century Russia", *Slavic Review* 47(1): 1–20. Классическое изложение этой точки зрения см. в: *Мартов И.* Общественное движение. Т. 1. СПб.: Тип. изд-ва «Общественная польза», 1909. С. 664.

Уэйн Даулер ссылается на теорию Эрнеста Геллнера о «сегментарном обществе», в котором индивиды тесно связаны с такими социальными образованиями, как сословия или конфессии, не могут способствовать созданию нейтральной и открытой сферы действительно свободных ассоциаций: «Разделение населения на юридически определенные сословия, какими бы нестабильными они ни были, сохранило в империи остатки того, что Геллнер называет сегментарным обществом, в котором человек рассматривается как неотъемлемая часть некоего социального образования. Такое общество исключает представление о гражданском обществе, и частичное сохранение в России первого замедлило переход к новому гражданскому сознанию»<sup>72</sup>. Обширная литература по этой теме верно определяет сословия и другие социальные и религиозные категории как барьеры на пути формирования коллективной социальной идентичности по модели национального государства. Однако вряд ли стоит рассматривать Российскую империю через призму теоретической дихотомии Геллнера, то есть противопоставления современного гражданского общества и «сегментарных сообществ, определяемых родственными связями и ритуалами, то есть, возможно, свободных от всеопределяющей тирании, но не совсем свободных в том смысле, который нас бы удовлетворил»<sup>73</sup>. Эта модель затемняет важную роль этих сословных обществ в содействии распространению добровольных ассоциаций, которые описывает сам Даулер. Пастырское движение было одной из многих форм свободных ассоциаций, возникших в рамках «социальных образований» внутри Российской империи.

Хотя «гражданское общество» не обязательно способствует нормативному пути развития к либеральной демократии, способность населения поддерживать сети доверия и сотрудничества дает людям возможность определять и преследовать общие цели в современном массовом обществе. Пенелопа Исмей описывает этот процесс в своем исследовании христианских обществ взаимопомощи в Британии XVIII и XIX веков: «Общества взаимопомощи (*friendly societies*) помогали британцам сопрягать разные социальные пространства: общество, основанное на рождении и иерархии, с обществом, основанном на риске и мобиль-

72. Dowler, W. (2010) *Russia in 1913*, p. 94. DeKalb: Northern Illinois University Press.

73. Gellner, E. (1994) *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, p. 12. New York: Penguin Press.

ности; и таким же образом они помогали рабочим ориентироваться в географическом смысле между сельским пространством и анонимными городскими центрами»<sup>74</sup>. Добровольные объединения играли аналогичную роль в поздней имперской России<sup>75</sup>. Крестьянам, отказавшимся от старой общинной системы земледелия и создавшим независимые фермы, помогло быстрорастущее кооперативное движение в Европе<sup>76</sup>. Мигрантов в Сибирь и Среднюю Азию приветствовали общества для оказания помощи нуждающимся переселенцам<sup>77</sup>. Староверы создавали благотворительные сети как для поддержки своих единоверцев, так и для того, чтобы снискать расположение своих соседей и избежать преследований<sup>78</sup>. Раненые солдаты, вернувшиеся с войн в Европе и Маньчжурии, были приняты во временных госпиталях, поддерживаемых православными общинами. Семьи солдат получали поддержку от мусульманских благотворительных объединений<sup>79</sup>. К началу Первой мировой войны в Москве действовало более шестисот объединений, в Санкт-Петербурге — более пятисот, а во многих провинциальных городах — более ста<sup>80</sup>.

Исследования позднеимперского периода также показывают, что значительное взаимное наложение публичной сферы и государственной службы препятствовало самоутверждению российского гражданского общества. Питер Холквист указывает на то, что бюрократические реформаторы стремились к сотрудничеству

74. Ismay, P. (2010) *Trust among Strangers: Securing British Modernity "by Way of Friendly Society" 1780s–1870s*, p. 10. PhD diss., University of California, Berkeley.

75. Помимо ранее цитировавшейся монографии Даулера, недавние исследования свободных объединений в имперской России включают: Kaplan, V. (2010) "From Soloviev to Voluntary Associations: New Patterns of Collective Identities in Late Imperial Russia", *Cahiers du Monde russe* 51(2–3): 369–396; Bradley, J. (2009) *Voluntary Associations in Tsarist Russia: Science, Patriotism, and Civil Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

76. Dowler, W. *Russia in 1913*, p. 36–37; Kayden, E., Antsiferov, A. N. (1929) *The Cooperative Movement in Russia during the War*, p. 14. New Haven, CT: Yale University Press.

77. ЦГАРКаз, ф. 369, оп. 1, д. 1065, л. 128 об. (Устав Омского общества попечения о нуждающихся переселенцах. 1912).

78. Мельников П. И. Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии. Нижний Новгород: Изд. И. М. Машистова, 1910.

79. Naganawa, N. (2016) "A Civil Society in a Confessional State? Muslim Philanthropy in the Volga-Urals Region", in A. Lindenmeyr, Ch. Read, P. Waldron (eds) *Russia's Home Front in War and Revolution, 1914–1922*, vol. 2, *The Experience of War and Revolution*, pp. 59–78. Bloomington: Slavic.

80. Туманова А. С. Общественные организации и русская публика в начале XX века. М.: Новый хронограф, 2008. С. 7.

с «гражданским обществом», но только как средством мобилизации общественной поддержки своей собственной технократической программы<sup>81</sup>. Лаура Энгельштейн утверждает, что «мечта о гражданском обществе» так и не сбылась в Российской империи в силу именно этой тесной связи с государством. Согласно ее анализу, публичная жизнь была разделена между радикальной интеллигенцией, которая не придавала значения автономным социальным институтам, и образованным обществом — *общественностью*. Последняя стремилась к формированию гражданского общества по западной модели, но так и не достигла необходимой правовой автономии от автократической власти. Таким образом, добровольные объединения действовали под контролем царского режима — и в конечном итоге развалились вместе с ним: «общество, хотя и было мобилизовано, сплотилось на стороне режима, который рыл себе могилу»<sup>82</sup>. Энгельштейн признает, что церковь «укрепила структуру неформальных ассоциаций, посредством которых общество управляло своими делами, иногда совместно с усилиями правительства, иногда самостоятельно»<sup>83</sup>. Тем не менее, она, похоже, недооценивает широту и разнообразие общественной жизни, которая в Российской империи выходила далеко за пределы образованного общества и превышала возможности государственного контроля. К середине XIX века сословия использовались не только для контроля и извлечения ресурсов у населения, но и для распределения ответственности за жизненно важные социальные услуги, которые государство не могло обеспечить<sup>84</sup>. Меморандум Министерства внутренних дел 1909 года, адресованный губернаторам, отражает официальную тревогу по поводу растущей автономии сословных товариществ: необходимо «установить должное наблюдение и за деятельностью других учреждений мелкого кредита сословного типа»<sup>85</sup>. Однако государственный надзор и вмешательство были непоследовательны и нерешительны из-за важных функций, которые эти ассоциа-

81. Holquist, P. (2010) "In Accord with State Interests and the People's Wishes": The Technocratic Ideology of Imperial Russia's Resettlement Administration", *Slavic Review* 69(1): 151–179.

82. Engelstein, L. (2009) *Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal Path*, p. 79. Ithaca, NY: Cornell University Press.

83. Ibid., p. 89.

84. Smith, A. K. (2015) *For the Common Good and Their Own Well-Being: Social Estates in Imperial Russia*, p. 151. New York: Oxford University Press.

85. ЦГАРКаз, ф. 369, оп. 1, д. 1015, л. 13 (Сведения о кооперативных учреждениях).

ции должны были выполнять. Привлечение духовного сословия к предоставлению социальных услуг является одним из примеров этого явления, а рост пастырского движения иллюстрирует ограниченность государственного контроля над сословными объединениями.

Понятие «гражданского общества» широко обсуждалось среди русской интеллигенции конца XIX века. В своей книге «Философия права», впервые опубликованной серийно в 1898–1899 годах, либеральный философ Борис Чичерин определил гражданское общество как многообразную сеть человеческих взаимодействий, существующую независимо от государства. Автономию этой сферы он считал необходимой для свободы личности: «Для человеческой личности, для ее свободы и прав это признание самостоятельности гражданского общества имеет в высшей степени важное значение, ибо этим оно ограждается от поглощения целым»<sup>86</sup>. Чичерин считал, что неприкосновенность гражданского общества зависит от желания и способности государства гарантировать верховенство права для всех граждан, однако в Российской империи это никогда не было реальностью. Действительно, в 1883 году Чичерин был смещен с поста городского головы Москвы из-за его поддержки конституционных ограничений самодержавной власти. Рэндалл Пул утверждал, что Чичерин и другие российские либералы особенно решительно защищали человеческое достоинство именно потому, что оно не могло считаться само собой разумеющимся в условиях царского самодержавия<sup>87</sup>. Чичерин рассматривал гражданское общество как социальную основу самоопределения и достоинства, независимо от политических обстоятельств: «В государственной жизни корпоративная связь служит школою независимости и самодеятельности. Здесь люди привыкают сообща и по собственной инициативе устраивать свои дела... Независимое, хотя и подчиненное государственной власти положение корпоративных союзов есть принцип, на котором следует твердо стоять, ибо он служит обеспечением гражданской свободы»<sup>88</sup>. Центральный вопрос нашей книги заключается в том,

86. Чичерин Б. Философия права. М.: Типолиитография Товарищества И. Н. Кушнерова и Ко., 1990. С. 259.

87. Poole, R. (2017) "The Defense of Human Dignity in Nineteenth-Century Russian Thought", in D. Goldfrank, N. Valeria, J. Spock (eds) *Iosif Volotskii and Eastern Christianity: Essays across Seventeen Centuries*, pp. 271–305. Washington, DC: New Academia Publishing.

88. Чичерин Б. Философия права. С. 282–283.

достигло ли пастырское движение такого коллективного самоопределения, несмотря на его последующее подавление большевистским режимом.

### **Методология и план книги**

Отсутствие какой-либо всеобъемлющей истории епархиальных учреждений приходского духовенства на английском или русском языке или социальных сетей, которые возникли для их поддержки, способствовало пренебрежительному отношению исследователей к пастырскому движению. Наиболее полным исследованием православного пастырства императорской России на любом языке остаются две монографии Грегори Фриза о приходском духовенстве в XVIII и XIX веках<sup>89</sup>. В своей, теперь уже ставшей классической, работе Фриз исследует усилия государственных чиновников и церковных лидеров по модернизации и улучшению социального, экономического и профессионального положения приходского духовенства — усилия, которые он считает полной неудачей или «реформаторским провалом». Работа Фриза, охватывающая всю империю, сосредоточена на устремлениях реформаторов и их разочаровании, и в ней гораздо меньше внимания уделяется учреждениям самого приходского духовенства и его работе на местном уровне в таких формах, как советы помощи голодающим 1891–1892 и 1906–1908 гг., приходские советы по оказанию помощи солдатским семьям в 1914–1916 гг. и «революционные» епархиальные съезды 1917 года. Более поздняя книга Хедды о радикальных священниках Санкт-Петербурга начала XX века пролила совершенно новый свет на социальный поворот в российской православии<sup>90</sup>. В этой работе исследуется благотворительная деятельность и социальная активность столичного приходского духовенства, которые развивались вокруг Санкт-Петербургской духовной академии. Однако, сосредоточив внимание исключительно на городе Санкт-Петербурге, Хедда пренебрегает социальными корнями более широкого пастырского движения в духовном сословии. Большая часть столичных церквей была приписана к городским учреждениям, а не к своим собственным

89. Freeze, G. (1983) *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

90. Hedda, J. (2008) *His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia*.

приходам, что делало их «освобожденными от ограничений существующей приходской системы»<sup>91</sup>. Прослеживая историю епархиальных учреждений приходского духовенства с середины XIX века до 1917 года, я преследую цель изучить более широкий размах пастырского движения, включая социальную структуру, которая его поддерживала.

Помимо институциональной истории, материал для которой я черпаю главным образом из церковных публикаций и официальных отчетов, в этой книге я опираюсь на консисторские, семинарские и синодальные архивы для изучения развития пастырского движения в Московской и Тверской епархиях. В Москве располагалась одна из четырех духовных академий и две семинарии империи. В Тверской епархии, средневековом сопернике Москвы и родине первого российского патриарха, располагалась крупнейшая семинария империи. Помимо городов Москвы и Твери, в обе епархии входили более мелкие муниципалитеты и большие группы сельских приходов. К началу XX века церковь в целом была разделена на шестьдесят семь епархий, границы которых обычно соответствовали границам провинциальных администраций. Московская и Тверская епархии были уникальными по успеху своих пастырей в привлечении мирян к участию в социальной миссии церкви. В этом отношении их священнослужителям помогало богатство самих городов. Москва была сильно индустриализирована: к 1910 году в ней было 750 фабрик, что более чем в два раза превышало число действующих в Санкт-Петербурге<sup>92</sup>. В Твери находился большой вагоностроительный завод, а к 1909 году на всей территории епархии было создано 164 других промышленных предприятия<sup>93</sup>. Хотя пастыри этих епархий сталкивались с крайней бедностью как в городах, так и в сельской местности, им не приходилось иметь дело с огромными расстояниями между деревнями, что было характерно для многих восточных территорий, или с беспросветной бедностью, от которой страдали некоторые епархии, весьма удаленные от промышленных центров. В то же время они не пользовались широкой финансовой поддержкой, которую го-

91. *Ibid.*, pp. 28–29.

92. Грабко М. Е. Деятельность Русской православной церкви в рабочей среде Московской губернии в конце XIX — начале XX в. М.: ПСТГУ, 2017. С. 6.

93. Свод отчетов фабричных инспекторов за 1909 г. СПб: Типография В. Ф. Киршбаума, 1910. С. 4.

сударство оказывало их коллегам в западных провинциях, чтобы помочь им в конкуренции с Католической церковью. Таким образом, приходское духовенство Москвы и Твери было мотивировано работать среди мирян, которые их поддерживали, и имело доступ к ресурсам, необходимым для воздействия на мирянские общины. Наибольших успехов в мобилизации мирянской поддержки социальной миссии церкви достигли пастыри этих епархий, а также пастыри имперской столицы. Следствием моего решения сосредоточиться на этих епархиях является пренебрежение пастырской деятельностью в менее благоприятных обстоятельствах в других местах. Тем не менее, этот фокус позволяет мне более глубоко изучить пастырское движение там, где оно было успешным, поскольку оно приобрело известность и оказало влияние на церковь в целом.

Эта книга разделена на семь глав, представляющих собой приблизительный хронологический и тематический обзор пастырской деятельности в Москве и Твери. Каждая глава начинается с обзора институционального контекста ассоциаций духовенства, а затем фокусируется на конкретных событиях в епархиях. Первая глава открывается обзором епархиальной структуры, в которой развивались сети взаимопомощи духовенства. Здесь прослеживается развитие этих сетей от их создания в начале XIX века до их позднейшего использования в пастырской деятельности. Затем в главе рассматривается эта деятельность в Москве и Твери, а также использование этих сетей под руководством Синода для скоординированной передачи ресурсов жертвам голода во время кампании помощи 1891–1892 годов.

Во второй главе продолжается институциональная история епархиальных сетей приходского духовенства от периода «контрреформ» конца XIX века до революционного кризиса 1905 года. Этот период стал свидетелем постепенного ослабления государственного контроля над организациями духовенства и роста участия в них мирян. Затем речь идет о кампании по оказанию помощи жертвам войны, революции и голода с 1906-го по 1908 год в Москве и Твери. Также рассматривается переписка Московской и Тверской консисторий с консисториями голодающих епархий, которая выявляет разнообразные реакции в церкви на этот кризис. Это свидетельствует о том, что по мере обретения пастырскими объединениями большей автономии некоторые сообщества духовенства инициировали расширение своих социальных сетей за пределы собственного сословия.

Третья глава посвящена духовной семинарии, которая выступает как главная институция для пастырских ассоциаций, образующая важный центр взаимопомощи в среде духовенства для обеспечения образования, рукоположения и трудоустройства сыновей приходских священников. В главе рассматривается история протестного движения, возникшего среди семинаристов — сыновей священнослужителей, когда им был ограничен доступ в светские университеты с целью заставить представителей духовного сословия служить церкви. В этой главе проводится различие между насильственной и радикальной составляющими этого протестного движения, враждебного церкви в целом, и петиционным движением, выразившим желание значительной части духовенства расширить служение церкви за пределы своего сословия.

В четвертой главе рассматривается образовательная работа приходского духовенства и распространение грамотности в сотрудничестве с мирянами. Священники открывали школы в своих приходах, отчасти для того, чтобы обеспечить работой своих взрослых детей. Преподавание было важным источником дохода для выпускников семинарии, еще не рукоположенных в священный сан. Еще важнее это было для осиротевших дочерей и вдов священников. Прихожане внесли свой вклад в строительство приходских школ, приобретение книг и других предметов первой необходимости в обмен на образование своих детей. В этой главе утверждается, что партнерство между духовенством и крестьянством сыграло важную роль в распространении грамотности, особенно среди женщин. Помимо расширения рынка труда для женщин-учительниц из духовного сословия, приходские школы обеспечивали доступ к образованию крестьянским девушкам.

В пятой главе оцениваются успехи приходского духовенства по внедрению взаимопомощи в религиозную жизнь российских приходских общин. Эта пастырская работа осуществлялась в контексте крайне политизированных дебатов по поводу приходской реформы и противоречивых попыток привлечь православный приход к реализации различных идеологических программ. В этой главе показано, что усилия духовенства по организации церковной филантропической взаимопомощи внутри приходов были, несмотря на политические препятствия, с которыми столкнулись эти усилия, гораздо более успешными, чем утверждает большинство исследователей «приходского вопроса». Далее в главе рассматривается последняя крупная церковная кампания по оказанию гуманитарной помощи жертвам Первой миро-

вой войны. Приходскому духовенству в Москве и Твери удалось обеспечить беспрецедентное участие многих общин в усилиях по оказанию в тылу гуманитарной помощи жертвам войны. Тем не менее, поддержка церковью военных действий создала напряженность в ее отношениях со сторонниками-мирянами, и в деле оказания помощи возникло раздвоение между усилиями духовенства по обеспечению ухода за ранеными солдатами и более ориентированной на местную ситуацию работой прихожан-мирян. Эта напряженность сделала церковь уязвимой в ситуации революционного кризиса 1917 года.

Шестая глава посвящена политическим последствиям пастырского движения. В ней рассматривается история исключения приходского духовенства из светской политики до начала XX века. Приходскому духовенству было разрешено участвовать в демократическом эксперименте Российской империи с национальным парламентом — Государственной Думой. Хотя цензура церковных публикаций чрезвычайно затрудняет общую оценку политических симпатий приходских священников, в этой главе утверждается, что пастырское движение подготовило приходское духовенство к политическому объединению с сельскими и рабочими избирателями, сотрудничества с которыми они уже искали для социальной миссии Церкви. Таким образом, депутаты-священники первых двух Дум с 1906 по 1907 год были выражено левыми, несмотря на сильное давление со стороны монашеской иерархии с требованием воздерживаться от диссидентской политики. В ответ режим изменил законы о выборах, чтобы ограничить избирателей-клириков отдельной курией, в которой их политическая деятельность могла отслеживаться и контролироваться Синодом. В то же время духовенство стали обхаживать правые монархические группы, стремившиеся его мобилизовать против демократических реформ. Подавление политической активности духовенства поставило его в невыгодное положение в условиях конкуренции с антирелигиозными радикалами и представителями других конфессий. Однако в духовном сословии так и не возникла ни одна «клерикальная партия», которая поддерживала бы реакционную, шовинистическую программу монархических групп.

В седьмой и последней главе этой книги речь идет о всеобщем восстании против церковной власти, охватившем церковь летом 1917 года. В ней рассматриваются епархиальные съезды в Твери и Москве, изгнавшие своих епископов, и последовавший за этим

диалог со Святейшим Синодом. Церковь пережила это восстание и с сентября 1917-го по август 1918 года проводила Всероссийский церковный собор, который восстановил патриаршество и обсуждал реформу структуры церковной власти. Успех процесса реформ зависел от способности различных церковных общин найти компромисс в разгар политической и церковной революции. Пастырское движение сыграло решающую роль в формировании этого компромисса — и той формы, которую в результате приняла православная церковь.

## Библиография / References

### *Архивные материалы*

Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГАРКаз), фонд 369.

### *Источники*

Туркестанские епархиальные ведомости.

### *Литература*

*Бабкин М. А.* Духовенство Русской православной церкви и свержение монархии (начало XX в. — конец 1917 г.). М.: Государственная публичная историческая библиотека России, 2007.

*Грабо М. Е.* Деятельность Русской православной церкви в рабочей среде Московской губернии в конце XIX — начале XX в. М.: ПСТГУ, 2017.

*Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М.: Паломник, 2000.

*Иванова И. Е.* Фольклор и этнография в духовной периодике XIX века: контекстные связи. Тверь: Лилия Принт, 2006.

*Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. Париж: YMCA Press, 1959.

*Леонтьева Т. Г.* Вера и прогресс: Православное сельское духовенство России во второй половине XIX — начале XX века. М.: Новый хронограф, 2002.

*Мартов И.* Общественное движение. Т. 1. СПб.: Тип. изд-ва «Общественная польза», 1909.

*Мельников П. И.* Отчет о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии. Нижний Новгород: Изд. И. М. Машистова, 1910.

*Миронов Б. Н.* Народ богоносец или народ-атеист? Как россияне верили в Бога накануне 1917 г. // Родина. 2001. № 3. С. 52–58.

*Нардова В.* Городское самоуправление в России в 60-х — начале 90-х годов XIX в. Л.: Наука, 1984.

*Папков А.* Беседы о православном приходе. Петроград: Синодальная типография, 1917. По вопросу об утверждении женщины в должности церковного старосты // Туркестанские епархиальные ведомости. 1909, 1 августа.

*Полунов А. Ю.* Под властью обер-прокурора: Государство и церковь в эпоху Александра III. М.: АИРО-XX, 1996.

Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М., 1959.

- Свод отчетов фабричных инспекторов за 1909 г. СПб.: Типография В. Ф. Киришбаума, 1910.
- Скарборо Д. Московская епархиальная революция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 1–2. С. 104–126.
- Туманова А. С. Общественные организации и русская публика в начале XX века. М.: Новый хронограф, 2008.
- Фрязинов С. «Предсездные думы» // Московский церковный голос. 1917, 14 июля. С. 3.
- Чичерин Б. Философия права. М.: Типолитография Товарищества И. Н. Кушнерева и Ко., 1990. С. 259.
- Чичерин Б. Философия права. С. 282–283.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, M. L. (1995) “The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany”, *Historical Journal* 38(3): 647–670.
- Asad, A. (1993) “Religion as an Anthropological Category,” in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, pp. 27–54. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, T. (2009) “The Idea of an Anthropology of Islam”, *Qui Parle* 17(2): 1–30.
- Ballor J.J. (ed.) (2016) *Makers of Modern Christian Social Thought: Leo XIII and Abraham Kuypers on the Social Question*. Grand Rapids, MI: Action Institute.
- Berger, P. L. (1999) “The Desecularization of the World: A Global Overview”, in P. L. (ed.) *Berger The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, pp. 1–18. Washington, DC: Eerdmans/Ethics and Public Policy Center.
- Berman, S. (1997) “Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic”, *World Politics* 9(3): 401–429.
- Bowman, M. (2007) “Sin, Spirituality, and Primitivism: The Theologies of the American Social Gospel, 1885–1917”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 17(1): 95–126.
- Bowman, W. D. (1999) *Priest and Parish in Vienna, 1780 to 1880*. Boston: Humanities Press, Inc.
- Bradley, J. (2009) *Voluntary Associations in Tsarist Russia: Science, Patriotism, and Civil Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Canton, S. C. (2006) “What Is an ‘Authorizing Discourse?’”, in D. Scott, Ch. Hirschkind (eds) *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, pp. 31–56. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chambers, S., Kopstein, J. (2001) “Bad Civil Society”, *Political Theory* 29(6): 837–865.
- Constantelos, D. J. (1968) *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, pp. 30–41. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Constantelos, D. J. (1992) *Poverty, Society and Philanthropy in the Late Mediaeval Greek World*. New York: Aristide D. Caratzas.
- Dowler, W. (2010) *Russia in 1913*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Engelstein, L. (2009) *Slavophile Empire: Imperial Russia’s Illiberal Path*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Freeze, G. (1977) *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Freeze, G. (1983) *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Freeze, G. (2012) "Critical Dynamic of the Russian Revolution: Irreligion or Religion?", in D. Schönplflug, M. S. Wessel (eds) *Redefining the Sacred: Religion in the French and Russian Revolutions*, pp. 51–82. Frankfurt: Peter Lang.
- Friesen, A. (2020) *Colonizing Russia's Promised Land: Orthodoxy and Community on the Siberian Steppe*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gellner, E. (1994) *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin Press.
- Goldfrank, D. (1975) "Old and New Perspectives on Iosif Volotsky's Monastic Rules", *Slavic Review* 34(2): 279–301.
- Green, T. C. (2013) "The Master-Word: Lily Hardy Hammond and the Social Gospel in the South", *Journal of Southern Religion* 15.
- Greene, R. H. (2012) "Bodies in Motion: Steam-Powered Pilgrimages in Late Imperial Russia", *Russian History* 39(1–2): 247–268.
- Haimson, L. (1988) "The Problem of Social Identities in Early Twentieth Century Russia", *Slavic Review* 47(1): 1–20.
- Hedda, J. (2008) *His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Hedda, J. (2008) *His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia*.
- Herlihy, P. (2002) *The Alcoholic Empire: Vodka and Politics in Late Imperial Russia*. New York: Oxford University Press.
- Hobsbawm, E. (1962) *The Age of Revolution, 1789–1848*. New York: Vintage Books.
- Holquist, P. (2010) "'In Accord with State Interests and the People's Wishes': The Technocratic Ideology of Imperial Russia's Resettlement Administration", *Slavic Review* 69(1): 151–179.
- Hölscher, L. (1995) "Secularization and Urbanization," in H. McLeod (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930*, pp. 263–288. New York: Routledge.
- Ismay, P. (2010) *Trust among Strangers: Securing British Modernity "by Way of Friendly Society" 1780s–1870s*. PhD diss., University of California, Berkeley.
- Kaplan, V. (2010) "From Soslovie to Voluntary Associations: New Patterns of Collective Identities in Late Imperial Russia", *Cahiers du Monde russe* 51(2–3): 369–396.
- Kassow, S. D. (1991) "Russia's Unrealized Civil Society", in E. W. Clowes, S. D. Kassow, J. L. West (eds) *Between Tsar and People: Educated Society and the Quest for Public Identity in Late Imperial Russia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kayden, E., Antsiferov, A. N. (1929) *The Cooperative Movement in Russia during the War*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Kenworthy, S. (2008) "To Save the World or to Renounce It: Modes of Moral Action in Russian Orthodoxy", in M. Steinberg, C. Wanner (eds) *Religion, Community, and Morality after Communism*, pp. 21–54. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press; Bloomington: Indiana University Press.
- Kenworthy, S. M. (2010) *The Heart of Russia: Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825*. New York: Oxford University Press.
- Knight, N. (2000) "Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost' and Modernity in Imperial Russia", in Y. Kotsonis, D. Hoffman (eds) *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices*, pp. 41–64. New York: St. Martin's.

- Lee, R. (2006) *Rural Society and the Anglican Clergy, 1815–1914: Encountering and Managing the Poor*. Woodbridge, UK: Boydell and Brewer.
- Liebersohn, H. (1986) *Religion and Industrial Society: The Protestant Social Congress in Wilhelmine Germany*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Lilla, M. (2007) *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Alfred Knopf.
- Lindenmeyr, A. (1996) *Poverty Is Not a Vice: Charity, Society, and the State in Imperial Russia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lindenmeyr, A. (2011) “Primordial and Gelatinous? Civil Society in Imperial Russia”, *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 12(3): 703–720.
- Manchester, L. (2008) *Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia, and the Emergence of Modern Selfhood in Revolutionary Russia*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- McDonald, D. (2005) “Introduction”, in *Russia’s Revolutionary Experience, 1905–1917: Two Essays, by Leopold Haimson*, p. xii. New York: Columbia University Press.
- Michels, G. (1999) *At War with the Church: Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Michelson, P. L. (2017) *Beyond the Monastery Walls: The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Miller, T. S. (1997) *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, 2nd ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Miller, T. S. (2016) “Byzantine Philanthropic Institutions and Modern Humanitarianism”, *Review of Faith and International Affairs* 14(1): 18–25.
- Muller, A. (1973) “Introduction,” in *The Spiritual Regulation of Peter the Great*, pp. i–xvii. Seattle: University of Washington Press.
- Naganawa, N. (2016) “A Civil Society in a Confessional State? Muslim Philanthropy in the Volga-Urals Region”, in A. Lindenmeyr, Ch. Read, P. Waldron (eds) *Russia’s Home Front in War and Revolution, 1914–1922*, vol. 2, *The Experience of War and Revolution*, pp. 59–78. Bloomington: Slavic.
- Paert, I. (2010) *Spiritual Elders: Charisma and Tradition in Russian Orthodoxy*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Philpott, D. (2009) “Has the Study of Global Politics Found Religion?”, *Annual Review of Political Science* 12: 183–202.
- Pisiotis, A. (2000) *Orthodoxy versus Autocracy*. PhD diss., Georgetown University.
- Poole, R. (2017) “The Defense of Human Dignity in Nineteenth-Century Russian Thought”, in D. Goldfrank, N. Valeria, J. Spock (eds) *Iosif Volotskii and Eastern Christianity: Essays across Seventeen Centuries*, pp. 271–305. Washington, DC: New Academia Publishing.
- Putnam, G. F. (1977) *Russian Alternatives to Marxism: Christian Socialism and Idealistic Liberalism in Twentieth-Century Russia*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Rauschenbusch, W. (1960) *A Theology for the Social Gospel*. New York: Abingdon Press.
- Rieber, A. (1982) *Merchants and Entrepreneurs in Imperial Russia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ringlee, A. J. (2016) *The Romanov’s Militant Charity: The Red Cross and Public Mobilization for War in Tsarist Russia, 1853–1914*. PhD diss., University of North Carolina at Chapel Hill.
- Rosenblum, N. L., Lesch, Ch. H. N. (2011) “Civil Society and Government”, in M. Edwards (ed.) *The Oxford Handbook of Civil Society*, pp. 285–298. Oxford: Oxford University Press.

- Ruckman, J. A. (1984) *The Moscow Business Elite: A Social and Cultural Portrait of Two Generations, 1840–1905*. Dekalb: Northern Illinois University Press.
- Shah, T. S. (2011) *Faith on Fire: The Global Explosion of Political Religion*. Stanford, CA: Hoover Institution Press.
- Smith, A. K. (2015) *For the Common Good and Their Own Well-Being: Social Estates in Imperial Russia*. New York: Oxford University Press.
- Smith, K. D. (2010) “Breaking Faith: Religion, Americanism, and Civil Rights in Postwar Milwaukee”, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 20(1): 57–92.
- Stark, R. (1996) *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Strickland, J. (2013) *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism before the Revolution*. Jordanville, NY: Holy Trinity Publications.
- Strikwerda, C. (1995) “A Resurgent Religion: The Rise of Catholic Social Movements in Nineteenth-Century Belgian Cities”, in H. McLeod (ed.) *European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930*, pp. 59–87. New York: Routledge.
- Tocqueville, Alexis de. (1990) *Democracy in America*. New York: Vintage, vol. 1.
- Valliere, P. (2012) *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*. New York: Cambridge University Press.
- Van der Veer, P. (2001) *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton, NJ: Princeton University Press.



**Носачев П. Г. Очарование Тайны. Эзотеризм и массовая культура. М.: Новое литературное обозрение, 2024. — 452 с.**

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-196-203>

Павел Носачев уже обращался к теме, которой посвящена рецензируемая книга. С 2017 г. им опубликованы несколько статей о подходе К. Партриджа<sup>1</sup>, киноэстетике<sup>2</sup>, российской музыкальной оккультуре<sup>3</sup>, современной медиакультуре<sup>4</sup> и др. Новая монография встраивает предыду-

щие наработки в авторскую концепцию эзотеризма и массовой культуры.

Культурологический подход к исследованию эзотеризма на данный момент является трендом, которому следует и один из основоположников этой области — В. Ханegraафф<sup>5</sup>. По мнению Носачева, популярность данного направления в исследовании религии (как и психологического или социологического), несмотря на его плодотворность, отражает ситуацию кризиса, в котором оказалось религиоведение. Он считает, что самостоятельность предмета исследования (религия) постепенно утрачивается, превращая религиоведение в культуроло-

1. Носачев П. Г. Блеск и нищета социологии оккультного: теория оккультизма К. Партриджа // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. № 70. С. 110–126.
2. См. Носачев П. Г. «И мир опять предстанет странным...»: Религиоведческий анализ киноэстетики Дэвида Линча // Религиоведение. 2017. № 3. С. 145–154, Nosachev, P. (2020) “Theology of Supernatural”, *Religions* 11: 650.
3. Носачев П. Г. Российская музыкальная оккультизм: исследовательский эскиз // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 1. С. 238–249.
4. Носачев П. Г. Гностический троп в современной медиакультуре // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 1. С. 295–315.

5. См., напр., Hanegraaff, W. J. (2019) “Rejected Knowledge... So you mean that esotericists are the losers of history?”, in W. J. Hanegraaff, P. J. Forshaw, M. Pasi (eds) *Hermes Explains: Thirty Questions About Western Esotericism*, pp. 145–152. Amsterdam: Amsterdam University Press.

гию религии. Носачев предлагает отойти от этой тенденции и сделать больший уклон на религиозноведческую составляющую.

Приступая к анализу связи эзотеризма и массовой культуры, автор отмечает трудность определения границ обоих понятий и выделяет две не вполне удачные исследовательские тенденции — генерализирующую и редуцирующую.

Примером первой из них представляется подход наиболее авторитетного исследователя в этой области — К. Партриджа, создателя концепции оккультуры, до сих пор не потерявшей актуальность<sup>6</sup>. Оккультура по Партриджу возникает в 1960-х гг., когда эзотеризм перестает быть маргинальной религиозностью и становится массовым явлением. Она включает в себя целый ряд идей и практик, от магии до НЛЮ, и конструируется из элементов различных учений наподобие бриколажа. Эта аналогия используется британским исследователем как самостоятельный термин, а составителей новых направлений из элементов уже существующих учений он называет «бриколерами». Эти «эзотеризмы-бриколажи» собираются в со-

ответствии с двумя основными принципами — задействования элементов восточных религий в качестве первичного материала (истернизация) и сохранения западного образа зла (христианской демонологии).

Несмотря на доминирующий авторитет Партриджа, Носачев соглашается с ним лишь частично: использует концепцию бриколажа, но подвергает критике описательное определение оккультуры за аисторичность и неспособность ответить на вопрос о генезисе и развитии эзотеризма в массовой культуре.

Вторая, редуционистская, тенденция свойственна исследователям, работающим в методологии марксизма и фрейдизма, таким как Ф. Джеймсон и С. Жижек, которые объясняют присутствие эзотеризма в массовой культуре ностальгией по экономическому благополучию и осмыслением невротических состояний. Эти подходы авторитарно навязывают собственную внутреннюю логику культурным феноменам, связанным с эзотеризмом, из-за чего Носачев предлагает отказаться и от них.

В основу своего анализа автор закладывает модель циркуляции культурного продукта, предложенную бирмингемской культурологической школой<sup>7</sup>

6. См. Partridge, C. (2004) *The Re-Enchantment of the West, Volume 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, p. 265. London, New York: T&T Clark International.

7. Для наглядности автор приводит работу исследователей этой школы, по-

и освоенную другим видным исследователем эзотеризма М. Пази и искусствоведом Т. Бодуэн, которые применяют ее к артефактам, наделенным эзотерическим значением. Согласно такой модели, эзотерический культурный объект (текст, фильм, музыка и т.д.) создается как проводник в ту или иную религиозную идею, а процесс его создания воспринимается как следствие духовного озарения. Автор считает данную модель более содержательной, чем та, которую предлагает К. Партридж, и, опираясь на нее, Носачев формулирует следующие методологические принципы взаимодействия эзотеризма и массовой культуры: историзм (исторический анализ), учет веры адептов в реальность более высокого порядка (опыт инобытия) и языка гетеродоксии, через который она выражается (символический или вербальный язык учений, противопоставленный концептуальным рамкам господствующей религии), контекстуальность и соответствие концепции концентратора дискурса, которую он иллюстрирует примером книги «Утро Магов» Л. Повеля и Ж. Брежье, создавшей целое направление правого эзотеризма (с. 38).

священную культовому плееру *Sony Walkman* (с. 33.). В целом, большое количество неожиданных примеров и аналогий делает текст легким и увлекательным для чтения.

Выводы, к которым приходит автор в завершении анализа этих исследовательских концепций, могли бы послужить альтернативой имеющимся подходам в схожих областях исследования, несмотря на скромное замечание П. Носачева о том, что задачи формулирования таковой перед монографией не ставилось. Некоторым упущением в выделении именно этих принципов применительно к литературе, кинематографу и музыке можно считать отсутствие тех, которые учитывали бы самостоятельную природу художественного решения. Т. Бодуэн, например, проблематизирует соотношение искусства и эзотеризма в художественных произведениях и указывает на необходимость учитывать чисто эстетический аспект в их анализе<sup>8</sup>. Проще говоря, творец может обращаться к эзотеризму просто потому, что считает его красивым.

Книга состоит из трех частей, соотносимых с выделяемыми этапами проникновения, развития и повсеместного распространения эзотеризма в массовой культуре. Первая часть посвящена эзотеризму в литературе, где, по мнению Носачева, он впер-

8. Bauduin, T. (2018) "The Occult in Modernist Art, Literature and Cinema", in J. R. Lewis, H. Bogdan, (eds) *Pelgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities*, pp. 14–23. London: Palgrave Macmillan.

вые становится популярным через жанры «странных рассказов» (*weird tales*) и «черной фантастики». При этом автор не относит религиозность таких писателей, как А. Мейчен, Э. Блэквуд, Г. Майринк, С. Грабинский, Г. Лавкрафт и Р. Негарастани, к конкретным эзотерическим направлениям. П. Носачев приходит к выводу о том, что их воззрения представляют из себя авторские концепции, состоящие из элементов множества уже существующих эзотерических направлений, а литература оказывается пространством, где эти учения-бриколажи, как их описывает Партридж, разбираются и собираются по-новому, создавая как бы «двойной бриколаж». Это наблюдение демонстрирует разницу между эзотеризмом вне и внутри массовой культуры, разрыв между которыми становится все более явным по мере дальнейшего изложения.

Вторая часть посвящена кино как следующему этапу формирования «массовой эзотерической культуры». Через этот медиум эзотеризм обретает свою максимальную популярность и становится привычной эстетической и смысловой составляющей современности. Здесь описывается путь, который он проделывает от андеграундного сюрреалистического кинематографа, например фильма Л. Бунюэля и С. Дали «Андалузский пес», до сериа-

ла «Сверхъестественное». Последний автор считает ярким примером бриколажа по Партриджу. Он демонстрирует, что в этом сериале восточный (холистический) образ добра сочетается с христианской демонологией. В сюжете первых одиннадцати сезонов «Сверхъестественного» добро и зло в равной степени персонифицированы и доминирует монотеистический нарратив о благом и всемогущем Боге, которому противостоят Люцифер и Антихрист. Затем Бог начинает преподноситься как капризный мучитель человеческого рода, чей мировой порядок требует незамедлительной смены. В конце сериала его место занимает новый пантеистический Бог, который не требует молитв и поклонения, потому что он постоянно присутствует в каждом человеке и во всей природе. Сериал «Сверхъестественное» представляется особенно интересным примером еще и из-за его продолжительности в пятнадцать лет с зафиксированным количеством зрителей, которое падает, когда аудитория «устаёт» от замкнутого в себе «монотеистического сюжета», и заново растет с вхождением восточного нарратива (с. 320–328).

Завершающая часть посвящена музыке и эзотеризму, в которой автор разделяет проявление последнего на три типа по степе-

ни «серьезности» транслируемых идей. Первый, «брендово-игровой», тип (уровень) представляет из себя заигрывание с эзотерической образностью с целью привлечения аудитории, привыкшей к постоянному присутствию эзотеризма в культуре. Его можно описать как симулятивный и без особой претензии на смысловую нагрузку. Второй, «религиозно-мировоззренческий», тип уже включает в себя произведения, выражающие конкретные идеи, как, например, творчество *Lisa Thiel* — американской певицы, создающей музыкальные композиции, которые напоминают молитвы или аффирмации и служат авторским ритуалом обращения к языческим богиням. В третий, «креативный», тип входят авторы, чье творчество пронизано сложными аллюзиями, указывающими на глубокое знание тех или иных учений, и намеренное их комбинирование для трансляции некоего религиозного воззрения, суть которого порой сложно реконструировать даже опытному исследователю эзотеризма. Хотя оценка «серьезности» идей принадлежит непосредственно автору, такая типологизация могла бы подойти не только для музыкальных произведений, но и для предыдущих частей книги, поскольку она затрагивает важный, но не вполне поддающийся измерению момент глубины веры и «опыта инобытия», как его опи-

сывает П. Носачев. Например, литература Блэквуда может быть отнесена к «креативному» типу, а Лавкрафта — к «брендово-игровому», поскольку он заигрывал с эзотерической образностью не с целью транслирования личной веры, а для создания необходимого впечатления у читателя.

Также следует уделить внимание акценту, который Носачев выносит в названии книги. «Очарование Тайны» указывает на очень конкретное понимание автором того, с чем ассоциирован эзотеризм в массовой культуре. Так, наиболее притягательным элементом эзотерики оказывается ее загадочная составляющая, которой вдохновляются «черные фантасты», описывая священный ужас столкновения с миром магии, силами природы или Великими Древними<sup>9</sup>. Эта же тайна описывается через иллюстрацию неподдающегося логике мира бессознательного в сюрреалистическом кинематографе или апелляцию к эстетике секретности в работах Линча и других режиссеров. Будь то намеренное включение в текст «загадки» в песнях Гребенщикова или совершенно не поддающиеся расшифровке музыкальные произведения английской группы *Current 93*, все эти примеры указывают на пара-

9. Автор указывает на влияние идей Р. Отто на становление и развитие жанров странных рассказов и черной фантастики (с. 60–62).

доксальность ситуации, которая сложилась в 1960-е гг. и продолжает определять современные учения — эзотеризм становится экзотерическим через проникновение в массовую культуру и при этом продолжает выражаться через обращение к «тайне».

В заключении автор снова подчеркивает, что эзотеризм как альтернатива традиционной религии начинает утрачивать свою таинственность к началу второй четверти XX в. и совершенно перестает ассоциироваться с чем-то по-настоящему секретным в 1960-х гг. Он замечает, что такое изменение вызывает «внутреннюю» реакцию. Например, такой внутренней реакцией можно считать телему и интегральный традиционализм — это явления, протестные даже по отношению к самому эзотеризму. Телема восходит к пониманию магии А. Кроули, она обособляется через упор на ритуальную практику и антихристианскую этику, противопоставляя себя магии, как ее понимали Э. Леви и члены Ордена Золотой Зари (архитекторы магического возрождения конца XIX — начала XX в.). Интегральный традиционализм полностью отрицает современность и всякое стремление к гармонии с нынешним миром, свойственные, например, нью-эйдж.

Здесь можно заметить, что Дж. Крайпл, американский исследователь эзотеризма, в книге

которая посвящена схожей теме, приходит к другим выводам относительно развития эзотеризма<sup>10</sup>. Он утверждает, что одной из основных альтернатив «эзотеризму прошлого» является т.н. «эволюционный мистицизм» как разновидность нью-эйдж. Он, как и Носачев, анализирует популярное творчество, но выбирает авторов, писавших в жанре научной фантастики и публицистики (Ч. Форт, Ж. Валле, Б. Миост и др.). Их работы затрагивают темы «психического шпионажа» (подслушивание мыслей), межгалактического колониализма, романтических отношений с привидениями и другие сюжеты, вытекающие из ньюэйджевского движения за развитие человеческого потенциала. «Эволюционные мистики» верят в существование скрытых человеческих сверхспособностей и возможность их раскрытия при помощи науки, было бы интересно ознакомиться с мнением П. Носачева и об этой «протестной» линии развития эзотерической мысли, помимо телемы и интегрального Тем более она тоже активно осваивалась массовой культурой<sup>11</sup>.

10. Kripal, J. (2010) *Authors of the Impossible. The Paranormal and the Sacred*. London: University of Chicago Press.

11. Носачев критикует подход Крайпла, считая его не вполне научным. Одна из причин состоит в том, что Дж. Крайпл пережил и описал собственный мистический опыт (Kripal, J. 2011. *Mutants and Mystics: Science*

Также в монографии отсутствует анализ других форм массовой культуры, в которых проявляется эзотеризм: компьютерные и настольные игры, мода, квесты, индустрия путешествий, ретритов и т.д. Таких примеров можно найти множество, а их разбор потребовал бы серьезного увеличения объема исследования и, возможно, расширения методологии, однако обоснованных причин для их исключения в работе нет, тем более интересно отметить, что в тех же видеоиграх мы находим много эзотерических отсылок, и у автора, кстати, есть опубликованная статья, посвященная этому материалу<sup>12</sup>.

Тема эзотеризма в массовой культуре продолжает осваиваться российскими исследователями. Например, параллельно с «Очарованием Тайны» вышла монография К. Бурмистрова, посвященная каббалистическим мотивам в творчестве русских литературных авторов

*Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*, pp. 6–8. Chicago, London: Chicago University Press.), а его тексты порой обретают форму религиозной, а не научной мысли (Носачев П. Г. «Отреченное Знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Историко-аналитическое исследование. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 273–280).

12. Носачев П. Г. Игровая оккультура: Западный эзотеризм и приключенческие компьютерные игры // Религиоведение. 2018. № 1. С. 5–29.

первой трети XX в.<sup>13</sup> Широкий временной и жанровой промежуток, охваченный Носачевым, а также краткое введение в историю эзотеризма и исследований массовой культуры делают рецензируемую книгу полезным ознакомительным текстом для введения в проблематику. Автор предлагает новый подход на стыке культурологии и религиоведения, применяя его к явлениям, многие из которых с этой стороны еще не анализировались. Все это вместе составляет научную ценность исследования, которое, несомненно, вызовет массовый и академический интерес к эзотерическим сторонам культуры.

*Мария Камынина*

## Библиография/ References

Бурмистров К. Ю. В поисках Земфиры: Заметки о каббале и «тайных науках» в русской культуре первой трети XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2024.

Носачев П. Г. Блеск и нищета социологии оккультного: теория оккультуры К. Партриджа // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2017. № 70. С. 110–126.

Носачев П. Г. Гностический троп в современной медиакulturе // Государ-

13. Бурмистров К. Ю. В поисках Земфиры: Заметки о каббале и «тайных науках» в русской культуре первой трети XX века. М.: Новое литературное обозрение, 2024.

- ство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 1. С. 295–315.
- Носачев П. Г. Игровая оккультура: Западный эзотеризм и приключенческие компьютерные игры // Религиоведение. 2018. № 1. С. 5–29.
- Носачев П. Г. «И мир опять предстанет странным...»: религиоведческий анализ киноэстетики Дэвида Линча // Религиоведение. 2017. № 3. С. 145–154.
- Носачев П. Г. «Отреченное Знание»: Изучение маргинальной религиозности в XX и начале XXI века. Историко-аналитическое исследование. М.: Издательство ПСТГУ, 2015.
- Носачев П. Г. Российская музыкальная оккультура: исследовательский эскиз // Знание. Понимание. Умение. 2018. № 1. С. 238–249.
- Bauduin, T. (2018) “The Occult in Modernist Art, Literature and Cinema”, in J. R. Lewis, and H. Bogdan (eds) *Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities*. London: Palgrave Macmillan.
- Hanegraaff, W. J. (2019) “Rejected Knowledge... So you mean that esotericists are the losers of history?”, in W. J. Hanegraaff, P. J. Forshaw, M. Pasi (eds) *Hermes Explains: Thirty Questions About Western Esotericism*, pp. 145–152. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kripal, J. (2010) *Authors of the Impossible. The Paranormal and the Sacred*. London: The University of Chicago Press.
- Kripal, J. (2011) *Mutants and Mystics: Science Fiction, Superhero Comics, and the Paranormal*. Chicago, London: Chicago University Press.
- Nosachev, P. (2020) “Theology of Supernatural”, *Religions* 11: 650.
- Partridge, C. (2004) *The Re-Enchantment of the West, Volume 1: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. London, New York: T & T Clark International.

## Новые перспективы в изучении духовного опыта: нейронаука — религии

**Рецензия на Yaden, D. B., Newberg, A. B. (2022) *The Varieties of Spiritual Experience: 21st Century Research and Perspectives*. New York: Oxford University Press. — 440 p.**

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-203-213>

Имя Эндрю Ньюберга достаточно известно в России прежде всего благодаря тому, что несколько его ранних трудов были выпущены у нас издательством, рассчитанным на массовую аудиторию<sup>1</sup>. Во многом по этой

причине больше принято писать о нем как о популяризаторе науки, создателе нейротео-

веры и религиозного опыта. М.: Эксмо, 2013; Ньюберг, Э., Уолдман, М. Как Бог влияет на ваш мозг: Революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2012; Ньюберг, Э., Уолдман, М. Наш мозг и просветление: Нейробиология самопознания и совершенства М.: Эксмо, 2017.

1. См.: Ньюберг, Э., д'Аквили, Ю. Тайна Бога и наука о мозге: Нейробиология

логии, часто воспринимаемой как форма интервенции божества в современные исследования мозга. За рубежом же отношение к этому ученому иное, сейчас уже никем не оспаривается его роль как первопроходца в изучении религиозных практик с помощью самых современных техник нейровизуализации, а десятки проведенных экспериментов снискали ему академическую репутацию одного из современных классиков нейropsychологических исследований религии. Даже спорный термин «нейротеология» в последние годы прочно вписался в академическую культуру, что, в частности, иллюстрируется созданием книжной серии “Routledge Studies in Neurotheology, Cognitive Science and Religion”, редактором которой стал сам Ньюберг. За свою научную карьеру Ньюберг написал более десятка трудов, несколько из них были специально посвящены раскрытию программы нейротеологии и ее усовершенствованию с появлением новых данных. Последним из них стала книга «Нейротеология: как наука может просветить нас о духовности», вышедшая в 2018 году<sup>2</sup>. Очевидно, что научная карьера Ньюберга вместе с его популяризаторской дея-

тельностью свидетельствуют, что сегодня он один из ведущих специалистов по проблеме соотношения нейронаук и религиозного опыта, поэтому появление новой книги с многообещающим названием «Многообразие духовного опыта: исследование и перспективы XXI века», еще и изданной Оксфордским университетом, не может не вызывать интерес.

Как известно, многие свои книги Ньюберг написал в соавторстве, при этом именно он был идейным вдохновителем этих проектов, а соавторы по большей части играли вспомогательную роль. Так повелось с самой первой его монографии, написанной совместно с его учителем Юджином д’Аквили<sup>3</sup>, и продолжается по сей день — рецензируемая работа не является исключением. Книга «Многообразие духовного опыта» написана Ньюбергом в соавторстве с молодым исследователем Дэвидом Яденом, одним из самых известных сейчас специалистов по изучению психоделиков. Если внимательно рассмотреть текст книги и сопоставить его с предыдущими трудами Ньюберга, то очевидно, что общую концепцию книги и значительную часть текста написал именно Яден, участие же Нью-

2. Newberg, A. (2018) *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*. NY: Columbia University Press.

3. См.: d’Aquili, E. Newberg, A. (1999) *The Mystical Mind*. Minneapolis: Fortress Press.

берга ограничивается изложением основных результатов его многолетней работы и во многом повторяет ключевые положения труда 2018 года. Первое указание на это — посвящение, размещенное двумя авторами на форзаце; помимо того, что каждый из них посвящает труд своей жене, что вполне стандартно, они вместе посвящают текст Рональду Гриффитсу «за его плодотворную работу в науке духовного опыта». Гриффитс — руководитель центра «Исследования психоделиков и сознания», базирующегося в университете Джона Хопкинса, в котором ведущим научным сотрудником как раз и является Яден. Гриффитс — пионер исследований психоактивных веществ в XXI веке. Его проект начался после того, как он в 2006 году воспроизвел по современным научным стандартам известный эксперимент 1963 года Страстная Пятница Уолтера Панке<sup>4</sup>. Вплоть до 2018 года темы изучения психоделиков для Ньюберга как будто не существовало, и лишь

в труде 2018-го он с осторожностью рассуждает об этом. Упомянув об экспериментах Гриффитса, он склонен расценивать их достижения скорее в скептическом ключе (что отчасти подчеркивает размещение темы наркотического опыта в разделе о мозговых патологиях), указывая на этическую сомнительность исследований такого плана, обусловленную прежде всего последствиями для физиологии, негативностью переживаний, порой получаемых в этих опытах, и феноменом «бэд трип»<sup>5</sup>. И вот в работе 2022 года он сам выражает признательность Гриффитсу. В этом тексте уже нет упоминания о рисках и этической амбивалентности, есть лишь обсуждение редкого эффекта «бэд трип», широкая известность которого связывается с правительственной пропагандой (р. 364).

Вторым указанием на определяющее влияние Ядена служит общая идея книги. Фактически «Многообразие духовного опыта» — попытка вывести на новый уровень интуиции и открытия, нашедшие отражение в классическом труде У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта». Авторы позиционируют книгу как продолжение работы Джеймса и, в частности, пишут: «...мы

4. В этом эксперименте Панке перед богослужением Страстной Пятницы разделил группу студентов бостонского университета на две части, одной дал псилоцибин, а другой — плацебо. После службы участники должны были описать те переживания, которые они испытали во время богослужения. У получивших псилоцибин полученный опыт был самым ярким в жизни, воспоминания о нем у некоторых сохранялись много лет спустя.

5. Newberg, A. *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*, p. 159.

надеемся, что настоящая книга покажет, что у Джеймса были бы все причины стать счастливым, если бы он смог оказаться свидетелем современного научного прогресса в области исследований «духовного опыта» (р. 52). Нельзя сказать, что Ньюберг не интересовался исследованием Джеймса, он, конечно, использовал его в работах, но по своему подходу Ньюберг — ученый-практик, нацеленный на отыскание новых фактов посредством экспериментов, с последующей интерпретацией их через наиболее доступные психологические и философские теории, которые он не склонен был подвергать критической рефлексии. Текст же рецензируемой книги насыщен сложной рефлексией, анализирующей Джеймса как исследователя.

Три открывающих книгу главы отведены под детальную реконструкцию творческого пути Джеймса, систематизируют его основные идеи и положения, в них отыскиваются пути приложения его системы к современности. Причем эта теоретическая работа проведена на высоком уровне. Например, для воссоздания полноценной системы представлений о религиозном опыте Джеймса Яден (а в книге специально отмечено, что это делал именно он) работал в архивах, чтобы получить доступ к неопубликованным текстам учено-

го. Он даже сумел ознакомиться с неизданной главой из мемуаров К.Г. Юнга, посвященных его встрече с Джеймсом<sup>6</sup>. Все эти детали придают книге особый академический колорит, выводя ее за рамки традиционных трудов по когнитивному религиоведению и нейропсихологии религии, для которых зачастую кроме экспериментальных данных и современных психологических гипотез никакой истории исследований и критической рефлексии над концепциями не существует.

Переходя к непосредственной характеристике текста книги, отметим, что он состоит из трех частей. Первая носит название «Наука измененных состояний» (*The Science of Altered States*) и содержательно делится на два блока: главы 1–4 полностью посвящены Джеймсу, а 5–7 раскрывают современное состояние исследований «духовного опыта». Как уже отмечалось, посвященная Джеймсу часть написа-

6. Аниела Яффе — редактор-компилятор текстов Юнга, которые составили его биографию «Сны, воспоминания, размышления», убрала эту главу, чтобы придать тексту мемуаров более фрейдцентричный стиль. Между тем в главе о Джеймсе Юнг пишет, в частности, следующее: «Более всего я был вдохновлен идеями Джеймса о религиозной психологии. Его попытка дать объективную картину того, что воспринимается как религиозный опыт, в какой-то степени послужила для меня образцом» (р. 55).

на с особым тщанием: в деталях реконструирована его биография, проанализированы концепции Джеймса, внесшие вклад в психологию, философию и религиоведение, отдельно разобрана структура и ключевые положения «Многообразия религиозного опыта». Авторы книги предлагают посмотреть на Джеймса под оригинальным углом. Более чем за век, прошедший после издания его труда, за ним закрепилась устойчивая слава исследователя-эссенциалиста, родоначальника изучения религии с точки зрения примата духовного опыта, дающего человеку возможность контакта с некоей высшей реальностью<sup>7</sup>. Не отрицая, что у Джеймса, в особенности в его поздних трудах, такая линия рассуждений действительно прослеживается, авторы фокусируются на идеях, высказанных в «Многообразии религиозного опыта», и убедительно доказывают, что Джеймс фактически является родоначальником современных нейробиологических исследований. Несмотря на то, что он

критикует сведение этого опыта к патологическим расстройствам, он всячески призывает к изучению тех биологических основ, на которых может строиться религиозный опыт. Иными словами, Джеймс представляет прагматиком, призывающим к построению концепций на наиболее экспериментально фундаментальном базисе. Поскольку такая экспериментальная основа в эпоху Джеймса была мечтой, то авторы предлагают рассматривать современные исследования как приложение метода Джеймса на практике. Более того, в четвертой главе они сопоставляют идеи Джеймса с традицией психологического исследования религии после него, включая Фрейда, Юнга, бихевиоризм, Маслоу и Грофа, и доказывают, что лишь идеи Джеймса отвечают современному уровню научных знаний о мозге и могут быть подтверждены ими. Характеризуя наследие Джеймса, они замечают: «В то время как психологические теории более популярных Фрейда и Юнга сейчас скорее изучают на факультетах литературоведения, чем на психологических, идеи Джеймса остаются частью фундамента современных научных психологических исследований... поддержка Джеймсом количественного измерения убеждений, поведения и переживаний и обоснование нашего понимания психоло-

7. Подробнее об этом см.: *Носачев П.Г.* Многообразие мистического: «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме конца XIX — начала XX века // *Философия религии: аналитические исследования.* 2018. Т. 2. № 1. С. 5–29; *Шохин В.К.* Определения мистического: первый опыт экспозиции // *Философия религии: аналитические исследования.* 2018. Т. 1. № 1. С. 7–29.

гии с точки зрения физиологии и экспериментальных исследований — все это согласуется с современной психологией» (р. 50).

Пятая глава книги в этом плане является переходной. Суммировав основные идеи Джеймса, авторы (здесь уже видна рука Ньюберга) переходят к краткому очерку современных достижений в изучении мозга, включая основные данные о его картографировании, системах нейротрансмиттеров и нейронных сетей, принципах функционирования нервной системы и основных методов нейровизуализации. Достаточно развернуто рассматриваются вопросы о триггерах, запускающих опыт, и патологических процессах, которые могут служить к появлению духовного опыта, но зачастую не имеют к нему, по мнению авторов, прямого отношения. В отличие от всех предыдущих трудов Ньюберга в рецензируемой книге теоретизирование в отношении формирования различных форм духовного опыта сведено к минимуму: каждая из его гипотез, подробно раскрытая в предыдущих работах, представлена в этом труде в одном-двух абзацах, такая лаконичность во многом обусловлена тем, что авторы ставят более амбициозную цель — не углубляться в частные механизмы, а построить полноценную картину многообразия современного духовного (от тер-

мина «религиозный» предпочли отказаться в силу его узости) опыта, именно ей и посвящена вторая самая объемная часть книги.

Вторая часть носит название «Многообразие» (The Varieties), указывающее на то, что в ней предпринимается уникальная для современных исследований попытка построить цельную картину всех форм духовного опыта, доступных для научного исследования. Открывающая эту часть глава обосновывает авторскую типологию опыта, прежде всего через каталогизирование всех предыдущих попыток ее построения. Как и в случае с Джеймсом, перед читателем разворачивается подробная история изучения мистического опыта в XX веке: за Джеймсом и кругом связанных с ним исследователей идут дебаты эссенциалистов и конструктивистов, а затем приводятся попытки типологизации опыта после 1970-х, авторы останавливаются на схеме Рональда Фишера, концепции Тани Лурман исследованиях Энн Тейвз. Этот обзор призван продемонстрировать, что на данный момент не существует убедительной и достаточно обоснованной типологии, а пробел намереваются восполнить авторы. Основанием для выработки авторской типологии духовного опыта послужили три положения: анализ существующих до нача-

ла XXI века исследований мистицизма, современные нейробиологические исследования и несколько больших опросов, проведенных авторами и их коллегами с целью выявления основных форм духовного опыта у наших современников<sup>8</sup>. Каждая дальнейшая глава части посвящена анализу отдельного типа духовного опыта. Построены они по общей схеме: сначала дана характеристика типа опыта и приведены его примеры, затем рассматривается, как этот тип представлен в книге Джеймса, потом анализируются альтернативные Джеймсу объяснения. Завершается обзор перспективой современных нейробиологических исследований.

Разработанная авторами типология выглядит следующим образом. Духовный опыт они подразделяют на три базовых формы: *нуминозный*, *мистический* и *паранормальный*. Термином *нуминозный* характеризуются все многообразие переживаний, связанных с присутствием Бога, причем под Богом здесь по-

нимается Абсолют, источник бытия мира, уникальное совершенное существо. Нуминозный опыт в свою очередь подразделяется на три формы: непосредственно *нуминозную*, описывающуюся в терминологии Р. Отто; *опыт откровения*, связанный со слышанием голосов и созерцанием видений; и *опыт синхроничности* — необъяснимого совпадения несвязанных событий, которое может восприниматься как знамение Бога, указание на промысл и осмысленность всего бытия. *Мистический опыт*, в свою очередь, подразделяется на *опыты единства*, *потери личности*, *эстетический опыт переживания природы* и *эстетический опыт переживания искусства*. Общая идея мистической формы духовного опыта связана с тем, что в нем зачастую могут отсутствовать представления о Боге, зато ведущим является чувство всеединства, растворения в окружающем бытии, которое описывается как абсолютное благо. Чувства такого плана могут возникать как в контексте религиозных традиций, так и спонтанно. В последнем случае триггером чаще всего выступает эстетическое впечатление от природы, но иногда и переживание от какого-то объекта искусства может сыграть ту же роль. Разведение опыта *единения* и *потери себя* в различные категории стало результа-

8. Ньюберг и Яден провели «Опрос «Многообразие»», в котором было задействовано около 500 респондентов. Для сбора дополнительных данных на базе университета Пенсильвании ими был создан сайт [www.Varieties-Corpus.com](http://www.Varieties-Corpus.com), где каждый может поделиться описанием своего духовного опыта. Кроме этих данных, по утверждению авторов, ими были использованы тысячи описаний опыта из других исследований (p. 145).

том большой работы авторов книги, в ходе которой они пришли к убеждению, что ощущения единения со Вселенной и переживания растворения Я — два различных мозговых процесса, характеризующиеся разными переживаниями и дающие отличный друг от друга эффект. Здесь авторы демонстрируют глубинную познаний и проводят тонкую дифференциацию, вплоть до разработки континуума опыта мистического единения, включающего семь различных форм отношения человека и мира (pp. 234–241). И последняя базовая категория — *паранормальный опыт* — также подразделяется на два подтипа: *паранормальный опыт известного* и *паранормальный опыт неизвестного*. Любопытно, что выделением этой категории авторы отрицают модную ныне благодаря когнитивному религиоведению концепцию сверхъестественных агентов, в которой совмещаются все существа, хоть как-то отличные от человека. Ньюберг и Яден выделяют Бога как уникальное существо и связывают с ним опыт нуминозного, все же остальные формы агентности (духи, приведения, сверхъестественные существа) помещаются ими в категорию паранормального, деление в которой осуществляется по принципу реакции переживающего опыт человека: известные существа — это пре-

жде всего призраки близких людей или ощущение присутствия знакомых существей, а неизвестные — ощущение присутствия чего-то или кого-то чуждого, того, кто не является Богом и никак не опознается реципиентом.

В завершающей книгу третьей части «Соображения и области применения» (Considerations and Applications) приводится обзор основных вопросов и перспектив, возникающих перед исследователями духовного опыта первой четверти XXI века. Эту часть можно назвать философской, поскольку в ней приводятся размышления о природе духовного опыта, его неотъемлемых чертах. Например, восприятию его как чего-то более реального, чем сама реальность, или способности вызвать у человека мгновенное или долгосрочное переустройство ценностных и познавательных структур. Прагматический подход к опыту Джеймса сопоставляется с критикой его философской концепции у Витгенштейна и в особенности Рассела. Возможный генезис опыта рассматривается с точки зрения палеантропологии, эволюционной психологии, современной философии сознания. В последнем вопросе авторы обращаются прежде всего к работам Дэвида Чалмерса и предложенному им делению на легкую и трудную проблемы сознания. Из материала, представленного в книге, оче-

видно, что подходы к решению легкой проблемы (установление корреляций между мозговыми процессами и субъективными ощущениями, эмоциями и мыслями) в современных нейропсихологических исследованиях выработаны, но решения трудной проблемы (что есть сознание?) пока не предвидится. Несколько отличается от философского строя части восемнадцатая глава, по-видимому, полностью написанная Яденом. В ней дается основательный очерк истории исследования духовного опыта с помощью психоделиков, причем акцент делается на современном этапе, начавшемся после экспериментов Гриффитса. Приведенный в главе материал позволяет заключить о начале революции в психофармакологии, множество удачных экспериментов с психоактивными веществами (прежде всего ЛСД, псилоцибином и ДМТ) показали их эффективность в борьбе с некоторыми психическими расстройствами (депрессия), табачной и алкогольной зависимостями, выявили их необычный анальгетический потенциал. На этом фоне перспектива применения этих экспериментов в моделировании духовного опыта выглядит лишь частным случаем большого процесса. Как пишет Яден, «...с научной точки зрения, одно из многих преимуществ психоделиков заключает-

ся в том, что они обеспечивают лабораторную модель духовного опыта» (р. 357). Он доказывает, что сопоставительные эксперименты по сравнению эффекта от духовных практик и приема психоактивных веществ выявили их чрезвычайную схожесть. Несмотря на то, что эти исследования лишь набирают масштабы, именно за ними авторы видят будущее.

Пожалуй, несмотря на намерения Ньюберга и Ядена, «Многообразие духовного опыта» вряд ли сможет занять место книги Джеймса для современности. Слишком далека она от фундаментальности и системности последней, множество приводимых в книге частных проблем и данных не дают возможности понять, что такое духовный опыт и почему его нужно рассматривать как нечто единое. Но авторам удалось сделать удачную надстройку над концепцией Джеймса, местами развив ее. В книге приводится множество данных о современных нейропсихологических, эволюционных, психофармакологических исследованиях, изложены содержательные экскурсы, показывающие становление каждой из этих сфер, основательно разобраны доводы за и против отдельных концепций. Наибольшим вкладом в науку, пожалуй, является авторская систематизация духовного опыта, конечно, она не лишена субъ-

ективизма и уязвима для критики, но на данный момент не имеет аналогов и охватывает собой большинство известных форм опыта, который принято именовать «духовным». Рецензируемый труд почти лишен чрезмерного гуманистического пафоса и популяризаторского языка, присущего некоторым из предыдущих книг Ньюберга, а данные богатых эмпирических исследований с основными выводами здесь представлены на должном уровне.

Главной проблемой рецензируемой работы, на наш взгляд, является ее сфокусированность на том типе опыта, который понимается как духовный человеком современной западной культуры. Дизайн исследований Ньюберга и его коллег строится на убеждении, что внутренний опыт — это переживания, о которых человек с удовольствием рассказывает всем и каждому. Этот опыт легко поддается количественному измерению через опросники и интервью и не требует религиозной аскезы (она возможна, но не обязательна). В фокусе исследователей находится средний обыватель, наш современник, способный случайно или намеренно испытать переживания, которые якобы во все века испытывали подвижники различных религий. Именно поэтому такой опыт оказывается легко

воспроизводим с помощью наркотических веществ, которые делают его объектом лабораторного исследования в прямом смысле этого слова. Поскольку, как признается сам Ньюберг, духовные переживания — чрезвычайно тонкая сфера, на формирование которой способны оказывать влияние даже незначительные изменения, вряд ли исследования, основанные на столь больших допущениях и полностью обусловленные современным культурным контекстом, можно считать ответом на всеобъемлющий вопрос о природе религиозного опыта. Это, впрочем, не отменяет того факта, что книга, без сомнения, стала событием для современного изучения религии.

*Татьяна Самарина*

## **Библиография / References**

- Носачев П.Г.* Многообразие мистического: «мистика» и «мистицизм» в западном эзотеризме конца XIX — начала XX века // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 2. № 1. С. 5–29.
- Ньюберг, Э., д'Аквилу, Ю.* Тайна Бога и наука о мозге: нейробиология веры и религиозного опыта. М.: Эксмо, 2013.
- Ньюберг, Э., Уолдман, М.* Как Бог влияет на ваш мозг: революционные открытия в нейробиологии. М.: Эксмо, 2012.
- Ньюберг, Э., Уолдман, М.* Наш мозг и просветление: нейробиология

самопознания и совершенства.  
М.: Эксмо, 2017.

Шохин В. К. Определения мистического: первый опыт экспозиции // Философия религии: аналитические исследования. 2018. Т. 1. № 1. С. 7–29.

d'Aquili, E. Newberg, A. (1999) *The Mystical Mind*. Minneapolis: Fortress Press.

Newberg, A. (2018) *Neurotheology: How Science Can Enlighten Us About Spirituality*. NY: Columbia University Press.

## Идентичность и конверсия в исламском социуме Германии

**Рецензия на «Немцы-мусульмане в современной Германии. Кто они?» / Э. Ф. Рязанова, М.: «Садра», 2023. — 184 с.**

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-213-222>

В религиоведении и теории идентичности одну из центральных позиций занимает проблема религиозной конверсии. Этот процесс обычно предполагает смену ценностных установок и формирование новых форм самосознания конвертита. Плодотворным этнографическим полем в контексте исследований религиозного обращения и кросс-конфессионального диалога является поликультурная среда современной Германии. В немецком социуме мы наблюдаем, помимо иммиграции мусульман (преимущественно из Турции), уже ставшей классическим сюжетом в этнологии, параллельный этому процесс перехода этнических немцев в ислам. Свежий взгляд на культурную жизнь и самосознание мусульманского населения Германии представила этнолог Эльвина Фаритовна Рязанова,

сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Полевые наблюдения автора в Германии вкупе с глубокой аналитикой легли в основу диссертационного исследования, прошедшего успешную защиту в 2022 году, а оно, в свою очередь, — в текст недавно выпущенной монографии, с которой я и предлагаю ознакомиться.

Название книги «Немцы-мусульмане в современной Германии» удивляет читателя широтой темы. Исследователь ставит перед собой, казалось бы, необъятную задачу — изучить сегрегированные мусульманские сообщества Германии, выделив их основополагающие признаки. Во введении автором обозначены проблемы поиска и конструирования религиозной идентичности перешедшими в ислам

немцами, бытования и трансформации религиозных практик мусульман Германии, проблема категоризации мусульман в зависимости от их вовлеченности в нормативную сферу религии. Для исследователя главным полем проявления религиозного самосознания является автобиографический нарратив. Этнолог выбирает в качестве методологической рамки исследования биографический подход (по М. Вольраб-Сар<sup>1</sup>), а ее метод можно определить как нарратологический анализ интервью. Выбранный научный инструментарий в полной мере соответствует спектру этнографических источников. Эльвина Фаритовна опирается на данные собственных полевых исследований (интервью), официальные документы, связанные с религиозной и миграционной политикой Германии; материалы СМИ, интернет-ресурсов. Следуя методологии Е. Ю. Рождественской<sup>2</sup>, этнолог рассматривает текст интервью как пространство репрезентации идентичности. Выбранный источник обладает значительным эвристи-

ческим потенциалом: контекстный анализ нарратива позволяет узнать, с каким сообществом себя идентифицирует респондент, его восприятие собственной религии и «культурного (религиозного) другого», а также особенности религиозного дискурса в изучаемой традиции. Хотя автор использует термин «нарративная идентичность», в тексте монографии она охватывает более широкое поле саморепрезентации (посредством ритуалов, одежды и т.д.), выходя за рамки сугубо текстуального анализа.

Генеральная совокупность респондентов включает в себя две крупные группы: собственно мусульман-иммигрантов и немцев, обращенных в ислам. К первой категории относятся иммигранты второго и третьего поколений в возрасте от 19 до 37 лет, владеющие немецким языком и прошедшие социализацию в немецкой образовательной системе. Данную категорию опрошенных этнолог условно разделяет на успешно интегрированных в немецкую среду и респондентов, общающихся только с представителями своей этнической группы. Обоснованным видится решение автора не включать в выборку опрошенных иммигрантов первого поколения, для которых проблемы социальной адаптации и материального благополучия остаются первостепенными. Работа с их нарративами сместила

1. Wohlrab-Sah, M. (1995) *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
2. Рождественская Е. Ю. Нарративная идентичность в автобиографическом интервью // Социология: методология, методы, математическое моделирование (Социология: 4М). 2010. № 30. С. 17.

бы ракурс исследования с религиозной идентичности на дискурс о миграционной политике. Вторая группа опрошенных состоит из этнических немцев, принявших ислам во взрослом возрасте. Респонденты, в основном, являются представителями молодежи. Данный выбор обоснован распространенностью религиозной конверсии именно в молодом возрасте. Религиоведы Д. Лофланд и Р. Старк определяли молодежь как группу наиболее активного духовного и социального поиска: «Следовательно, реаффилиация и конверсия будут более распространены среди географически мобильных групп, подростков и молодых взрослых при вступлении в брак и после развода»<sup>3</sup>.

В первой главе книги автор рассматривает историю формирования мусульманских сообществ Германии, а также деятельность современных религиозных организаций и их функции. Согласно проведенным опросам, в настоящее время роль этих официальных исламских институций воспринимается как несущественная, хотя они проводят работу в сфере духовного образования, просвещения и правозащиты. Эльвина Фаритовна уделяет большое внимание роли социальных сетей в коммуникации

мусульман. Данный аспект внутригруппового взаимодействия потенциально может быть развит в отдельное исследование в русле антропологии сетевых сообществ. В дальнейшем автор возвращается к теме онлайн-пространства и раскрывает роль мусульманских подкастов в немецкой умме. Интерес к виртуальной сфере актуализирует проблематику книги, расширяет ее онтологические горизонты. В завершении главы автор формулирует тезис о неоднородности мусульманского общества в современной Германии. Некоторые его представители, по наблюдениям Эльвины Фаритовны, хорошо интегрированы в немецкую среду и тесно взаимодействуют с этническими немцами. Другие мусульмане существуют в рамках своей этнической группы, то есть иммигрантского сообщества. Мне представляется верным сознательный уход автора от проблем социально-политического аспекта иммиграции, так как эта тема значительно шире, чем сфера интересов исследователя и задачи книги. В то же время некоторые наблюдения Эльвины Фаритовны могут быть полезны для изучения процессов адаптации и аккультурации мигрантов Германии нехристианских конфессий.

Вторая глава посвящена процессу обращения немцев в ислам (автор использует понятие «но-

3. Lofland, J., Stark, R. (1965) "Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective", *American Sociological Review* 30(6): 868.

вообращенные немцы»). В религиоведении давно существует дискуссия между исследователями, придерживающимися различных подходов к изучению конверсии. Одни ученые анализируют этот процесс как активный, то есть как результат индивидуального духовного поиска и самопознания индивидов. Такому направлению близка и Эльвина Фаритовна, в меньшей степени рассматривающая влияние религиозного прозелитизма на новообращенных, что более характерно для приверженцев пассивной концепции<sup>4</sup>. Авторское видение процесса перехода в целом соответствует подходу Л. Рамбо, который выделил семь этапов конверсии: «контекст, кризис, поиск, встреча, взаимодействие, приверженность, последствия»<sup>5</sup>. Эльвина Фаритовна вслед за Р. Трависано<sup>6</sup> полагает, что конверсия предполагает формирование индивидом новой центральной религиозной идентичности при вытеснении старой. В то же время

автор книги отмечает, что в ходе альтерации жен-немок, вышедших замуж за мусульман и принявших ислам, религиозная идентичность может меняться формально при сохранении базовых личностных установок. Этнолога можно отнести к сторонникам интеракционистской теории конверсии, согласно которой религиозное обращение происходит в сетке межличностных связей и социально обусловлено<sup>7</sup>. Мотивы обращения в ислам она подразделяет на «личностные» (подразумевается собственный выбор новообращенного, продиктованный его интересом и моральными убеждениями) и «по семейным обстоятельствам», обычно связанным со вступлением в брак. Данное разделение может вызвать у коллег-читателей возражение. Представляется, что две этих мотивировки могут дополнять друг друга, а создание семьи является личным выбором человека, частью его духовного поиска. Вероятно, бывает так, что при встрече потенциального супруга или супруги может возникнуть искреннее желание познать новую религию. Важно, что этнолог обратила внимание на аксиологический аспект ислама, то есть его привлекательность для новообращенных немцев. По резуль-

4. Gooren, H. (2007) "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3): 337–353.
5. Rambo, L. R. (1993) *Understanding religious conversion*, pp. 16–18. New Haven and London: Yale University Press.
6. Travisano R. (1970) "Alternation and conversion as qualitatively different transformations", in *Social psychology through symbolic interaction*, pp. 594–606. Waltham, Hinn-Blaisdell.

7. Snook, D.W., Michael, J.W., Horgan, J.G. (2019) "Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion", *Pastoral Psychology* 68(2): 233.

татам проведенного ею опроса, большая часть конвертитов воспринимает ислам как источник просвещения, связывает его с возможностями духовного развития. В то же время значительно меньший процент респондентов относится к исламу как к «религии духовной и телесной чистоты» и как к «религии рациональности». На мой взгляд, предложенные в опроснике категории ценностного восприятия позволяют глубже понять мотивы перехода в новую веру.

Еще один важный фактор конверсии, который не ушел от взгляда исследователя, это кризис прежней идентичности и утрата ценностных ориентиров. Такой «крах» картины мира приводит к поиску и формированию новой самоидентификации. Это явление удачно охарактеризовано этнологом как модель «кризис — поиск». В предконверсионный период немцы-мусульмане не обязательно испытывали проблемы в семье, страдали от неприятия социумом. Их проблемы с восприятием своей религиозности были обусловлены внутриличностным конфликтом. Таким образом, выбор новой веры для многих информантов стал итогом длительного духовного поиска, а не вынужденной мерой. Более того, немцы-новообращенцы сталкиваются с общественным неприятием и стигматизацией уже после перехода в ислам.

Для более тщательной проработки этой проблемы исследователь опросила немцев об их отношении к конверсии в ислам. Полученные результаты Эльвина Фаритовна разделила на три категории: негативные, нейтральные и озабоченные. Некоторые немцы испытывают тревогу из-за растущего процента немцев-мусульман, связывая это явление с воспитанием в семье или с провальной миграционной политикой государства. Ключевым понятием раздела, которое автор вводит в научный оборот, является «постконверсионный синдром». Под этим термином этнолог понимает «поведенческие установки конвертита после смены религии, а также его/ее внутренние переживания, связанные с воспоминаниями о прошлой жизни». Иными словами, для опрошенных этнических немцев часто свойственна ностальгия по жизни до обращения.

В третьей главе исследовательница рассматривает проблему формирования идентичностей иммигрантов-мусульман второго и третьего поколений и новообращенных немцев. Первая категория мусульман определяет свою принадлежность по отцовской вере. Для иммигрантов ислам означает связь с семьей, предками, исторической родиной и этнической культурой. Для немцев-конвертитов этническая идентичность существует параллельно

с религиозной, в целом они сохраняют приверженность немецкой культуре и социуму. По наблюдениям автора, конструирование новой религиозной идентичности у обращенных немцев происходит в три этапа: идентификация себя как мусульманина, перенимание религиозных практик и моделей поведения, длительное пребывание в новом религиозном сообществе. На мой взгляд, предложенная схема не универсальна и свойственна тем локальным группам, с которыми работала Эльвина Фаритовна. Иногда конверсия может начинаться с глубокого интереса к обрядовой части религии, а формирование самосознания, нового религиозного «я» происходит уже после. Антрополог Х. Горен разработал концепцию уровней индивидуальной религиозной активности, согласно которой аффилиация с религиозной организацией предшествует непосредственно конверсии — изменению в мировоззрении идентичности<sup>8</sup>. Интересно было бы сопоставить процесс формирования идентитета, описанный автором на основе своих полевых материалов, с аналогичными явлениями в других культурах. Часто конвертируемые немцы активно изучают священные тексты и богосло-

вие, демонстрируют прекрасное знание Корана. Важно, что этнолог обратила внимание и на обратное явление. Мусульманская идентичность может носить формальный характер, а конвертит — тяготеет к христианским мировоззрению и обрядности (автор использует для этого явления термин «пассивная идентичность»).

В целом исследователю удалось рассмотреть противоречивые аспекты идентичности, изучить ее как динамичное и вариативное явление. Подход Эльвины Фаритовны к формированию религиозной идентичности можно охарактеризовать как микроуровневый, то есть для этнолога ценны радикальные трансформации идентичности личности и персональное отношение к религии<sup>9</sup>. Эта оптика интересна тем, что она позволяет исследовать феноменологию религии, взглянуть на проблему религиозности глазами информантов. Автор не избегала противоречий, встречаемых ею в ходе полевых исследований, а напротив, умело интегрировала их в свою теоретическую модель, показав тем самым неоднородность исследуемых сообществ.

На мой взгляд, четвертая, предпоследняя глава может быть охарактеризована для читателя

8. Gooren, H. (2007) "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3): 350.

9. Snook, D.W., Michael, J.W., Horgan, J.G. (2019) "Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion", *Pastoral Psychology* 68(2): 228–229.

как наиболее интересная и насыщенная новым этнографическим материалом. Эта часть книги отражает основные тенденции в религиозных практиках исследуемого социума, а также влияние ислама на проявления светской жизни. В зависимости от степени вовлеченности в обрядовую сферу религии автор выделила три категории мусульман-иммигрантов. Первая группа — «интегрированные» мусульмане, рожденные в исламской среде, но не соблюдающие религиозные обряды. «Рудиментальные мусульмане», в свою очередь, представляют собой совокупность мусульман, которые соблюдают только часть обрядов. Третья группа, «истинные мусульмане» выполняет все предписания религии и, по наблюдениям этнолога, хуже интегрирована в немецкое общество. В отношении этнических немцев-мусульман такая классификация не работает. Эльвина Фаритовна считает, что на следование религиозным предписаниям конвертитов влияют мотивы обращения. Группа обращенных по «личностным мотивам», то есть в результате духовного поиска и глубокого изучения ислама, больше вовлечена в обрядовую сферу новой религии. Для немцев, принявших ислам в силу семейных обстоятельств, ислам часто выполняет статусную роль; они реже соблюдают религиозные нормы. Некоторые из информантов фор-

мально воспринимают свою аффилиацию с религией. Для таких конвертитов религия является не столько высшей духовной ценностью, сколько, по М. Вольраб-Сар, «символическим и культурным капиталом»<sup>10</sup>. Автор книги справедливо разделяет специфику религиозных практик в жизни этнических немцев и иммигрантов, выделяя разное ценностно-мотивационное восприятие религии. Исследователь Й. Штольц для анализа религиозных групп Швейцарии использует понятия «религиозности» и «духовности» как два разных аспекта религиозной идентичности<sup>11</sup>. На мой взгляд, эти концепты не всегда различимы на эмпирическом уровне и не полностью отражает религиозную структуру общества. Более удачным видится подход Эльвины Фаритовны, которая оперирует категориями «знания», «мотива», «отношения» и «соблюдения ритуалов» в качестве факторов профессионального самосознания.

Автор обратила свое внимание на новую тенденцию в культуре ислама — появление адвенту-

10. Wohlrab-Sahr, M. (2006) "Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States", in *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, p. 74. University of Texas Press.

11. Stolz, J. (2017) "Milieus and Mixed Methods. Describing and Explaining Religion and Secularity", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69(2): 380.

календарей, новой праздничной практики Рамадана, заимствованной из христианства. Интересно было бы исследовать это явление на более широком этнографическом материале и отследить его динамику. В поле зрения этнолога оказался такой актуальный вопрос, как мусульманская мода (параграф «Нарратив о платке»). Полевые исследования выявили несколько стилистических типов немок-мусульманок на основе соблюдения ими предписаний ислама в одежде. У этнолога была возможность проанализировать поведение мусульманок в мечети (действия мужчин в мечети по понятным причинам для автора оказались менее доступным объектом для изучения). Проницательность исследователя позволила увидеть разницу в восприятии пространства храма информантками. Для мусульманок-иммигранток это место часто фигурирует как площадка для коммуникации и обмена житейским опытом, новостями. Для них мечеть более привычное, обыденное место. Новообращенные немки зачастую воспринимают мечеть как символ индоктринации, а моление в ней как семиотически важный обряд.

Импонирует, что этнолог приводит фрагменты интервью, тем самым позволяя нам понять методы опроса. Вопросы исследователя относились к личному опыту респондентов и располагали их к саморефлексии. Автор по-

дробно описывает половозрастной состав опрошенных, их образовательный уровень, социокультурный контекст общения. Подробно в тексте изложены сложности, связанные с расширением круга информантов и установлением контактов с ними. Благодаря этим деталям книга приобретает «живой» характер, призывает к дискуссии, помогает проследить логику автора от начала и до конца. Для исследователей исламского фактора в Европе особой ценностью обладает пятая глава, посвященная историографии исследуемых вопросов в зарубежной и отечественной традициях. Прием переноса историографического раздела в отдельную главу делает чтение книги более комфортным для неэкспертов, позволяет читателю сосредоточиться на непосредственном эмпирическом материале автора.

Может показаться, что в монографии не так много внимания уделено конфликтной стороне жизни мусульман в Германии. Помимо некоторых негативных комментариев и воспоминаний респондентов, автор не концентрируется на социальных (внутрисемейных, внутриконфессиональных, межличностных) противоречиях. Встает вопрос, действительно ли эта проблематика не требует подробного описания. Возможно, полевой материал автора эвристически не продемонстрировал наличие открытых

острых конфликтов в немецком социуме. Предположу, что автору сложно писать об этой проблематике в силу этических установок или невозможности практически исследовать так глубоко, скажем, споры членов конкретной семьи. В любом случае, Эльвина Фаритовна продемонстрировала основательный подход к наиболее доступным ей источникам — нарративным материалам, в которых информанты часто не сообщают о многих «неудобных» и проблемных сторонах жизни. Иногда автор сознательно не включает в исследование мнения скептически настроенных информантов. «На мой взгляд, при изучении такого явления, как новая немецкая умма, имеет смысл брать интервью у людей, которые нейтрально либо положительно относятся к мусульманам Германии»<sup>12</sup>. Так, в выборку нарративов не вошли комментарии исламофобов и наиболее консервативных мусульман, хотя такие материалы могли бы более полно отразить религиозный дискурс. С другой стороны, исследовательнице удалось соблюсти научную этику, очень корректно указав на наличие полярных мнений. Мое рассуждение носит скорее риторический характер, так как подход к поиску информантов и отбору narra-

тивов является авторским видением проблематики.

Безусловно, монография «Немцы-мусульмане в современной Германии» будет ценна для религиоведов, антропологов и этнологов, занимающихся проблемами религиозной конверсии. Выводы и классификации, предложенные Эльвиной Фаритовой, имеют весомое значение для компаративистских исследований и апробации в других этнографических полях. Ценны новые понятия, введенные автором в научный оборот (например «постконверсионный синдром», «пассивная религиозная идентичность» и другие). Книга ставит для читателя новые вопросы, освещает порой парадоксальные стороны жизни исследуемых групп. Приглашение к дискуссии и рефлексии — вот как можно охарактеризовать представленное исследование. Пожалуй, именно такой эффект должна производить вдумчивая антропологическая работа. Живой понятный язык автора делает книгу доступной для читателя-непрофессионала в сфере гуманитарных наук, интересующегося этнографическими сюжетами. Большим потенциалом монография обладает для популяризации некоторых проблем мигрантских сообществ, межэтнических браков, религиозной толерантности.

*Герман Устьянцев*

12. Рязанова Э. Ф. *Немцы-мусульмане в современной Германии. Кто они?* М: «Сандра», 2023. С. 71.

## Библиография / References

- Рождественская Е. Ю. Нарративная идентичность в автобиографическом интервью // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2010. № 30. С. 5–26.
- Рязанова Э. Ф. Немцы-мусульмане в современной Германии. Кто они? М: «Сандра», 2023.
- Gooren, H. (2007) “Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3): 337–353.
- Lofland, J. and Stark R. (1965) “Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective”, *American Sociological Review* 30(6): 862–875.
- Rambo, L. R. (1993) *Understanding religious conversion*. New Haven and London, Yale University Press.
- Snook, D. W., Michael J. W., Horgan J. G. (2019) “Issues in the Sociology and Psychology of Religious Conversion”, *Pastoral Psychology* 68(2): 223–240.
- Stolz, J. (2017) “Milieus and Mixed Methods. Describing and Explaining Religion and Secularity”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 69 (2): 361–386.
- Travisano, R. (1970) “Alternation and conversion as qualitatively different transformations”, in *Socialpsychology through symbolic interaction*, pp. 594–606. Waltham, Hinn-Blaisdell.
- Wohlrab-Sah, M. (1995) *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Wohlrab-Sahr, M. (2006) “Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States”, in *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, pp. 71–94. Austin. University of Texas Press.

## Ringrow, H., Pihlaja, S. (eds) (2023) *The Routledge Handbook of Language and Religion*. Routledge. – 448 p.

<https://doi.org/10.22394/2073-7203-2024-42-2-222-231>

Подготовленный в 2023 г. издательством *Routledge* том *The Routledge Handbook of Language and Religion* под редакцией С. Пихляя<sup>1</sup> и Х. Рингроу<sup>2</sup> продол-

жает многолетнюю традицию выпуска книг по различной тематике на основе междисциплинарного подхода. Это позволяет представить религиозный дискурс как сложный и многогранный феномен.

1. Стивен Пихляя (*Stephen Pihlaja*, Бирмингем [Великобритания]), автор нескольких книг о религии, в том числе «Разговоры о вере: как дебаты и беседы формируют веру» (*Talk about Faith: How Debate and Conversation Shape Belief*, 2021).
2. Хелен Рингроу (*Helen Ringrow*), занимается вопросами религии и ген-

дера, автор книги «Язык рекламы косметики» (*The Language of Cosmetics Advertising*, 2016), соредактор журнала «Современная медиастилистика» (*Contemporary Media Stylistics*).

В настоящее время одним из ведущих направлений лингвистических исследований признается антропоцентрическая парадигма, в центре которой оказывается человек и его речевые практики; это во многом определяет актуальность рецензируемого издания. С учетом антропоцентричности современных лингвистических исследований в зону научного интереса попадают области коммуникации, прежде нередко находившиеся на периферии научных изысканий или расцениваемые как объекты, недостойные лингвистического анализа. Среди них — речевые произведения рядовых носителей языка, представленные в разных видах дискурса. Таким образом, изучение дискурса во всех его проявлениях — например институционального дискурса и его разновидностей, выходящих за рамки институционального, — приобретает все большее значение. Рецензируемое издание является логическим продолжением проводимых в мире исследований, посвященных проблематике языка и религии, и на сегодняшний день является наиболее полным.

Своевременность подобных изданий заключается прежде всего в том, что признаваемая сегодня профильными специалистами тесная связь между языком и религией породила

потребность в новых способах мышления и разговоров о религии, в том числе и в учебных заведениях, где «сосуществуют разные религии, традиции и языки» (р. xiii). Принадлежность человека к определенной религиозной группе во многом определяет то, как он воспринимает себя, как видит мир и как говорит о себе в этом мире (р. 1).

Язык и религия определяют составителями тома как отдельная область исследований на стыке разных дисциплин, в связи с чем к работе над книгой были привлечены социолингвисты, теолингвисты, антропологи, этнографы, когнитивисты и прочие специалисты, отличающиеся как предметом исследований в рамках этой широкой темы, так и подходами. Отмечается, что задача, стоящая перед авторами тома, — показать, как религиозный дискурс проявляет себя в повседневной жизни как верующих, так и неверующих; познакомить читателей с новыми способами обсуждения, анализа и понимания связи между религиозными чувствами и религиозным языком, а также продемонстрировать, как новое понимание этих связей может быть применено на практике в многокультурном и многоконфессиональном мире (р. xiii).

Авторы вошедших в рецензируемый том статей приводят ши-

рокий спектр примеров религиозных текстов, языков и видов религиозной деятельности в самых разных условиях (в том числе глобализации и ее последствий, свидетелями которых мы являемся). Именно в современных условиях возникают новые вызовы для поликонфессионального общения, что особенно актуально для сферы образования, когда в коммуникацию оказываются вовлеченными представители многих культур, имеющие разные представления о том, что «правильно» и что «неправильно», и исповедующие разные религии.

В подготовке данного издания принимали участие более 35 авторов из 15 стран мира — специалистов в области языка, дискурса, дискурсивно-аналитических исследований религии и верований. В центре внимания исследователей оказываются язык религии, сакральные языки, институциональный дискурс, а также вопросы религиозной идентичности, являемой себя посредством языка. Подчеркивается, что для миллионов людей по всему миру религия определяет течение их повседневной жизни, лежит в основе социальных, политических и культурных связей и формирует их идентичность, не говоря уже о роли религии как источника личного утешения.

Книга состоит из трех частей. Первая часть «Религиозный и сакральный язык» посвящена отдельным вопросам языка религии (то есть тому, как можно говорить о религии, как нужно говорить о религии и как говорят о религии в современном мире) и сакральным языкам (sacred languages) как социальному феномену. В эту часть вошли десять глав, авторы которых исследуют дискурс устоявшихся в обществе институтов (как религиозных, так и светских), обсуждают вопросы религии и веры. Как и главы двух других частей книги, каждая глава первой части включает в себя обзор имеющейся литературы по теме (что представляет безусловный интерес для читательской аудитории — специалистов в данной области, а также студентов, только приступающих к ее изучению), описание авторской концепции, используемой для исследования конкретных языков, а также выводы и возможные перспективы изучения темы. Список литературы по теме исследования включает как уже ставшие классическими работы, так и книги и статьи последних лет.

Отдельные главы первой части тома посвящены феномену сакральных языков (автор Брайан П. Веннетт), их изучению (автор Бене Вассетти) и их функционированию в цифровую эпоху (авторы Невфель Боз и Зехра

Эршахин). Материалом исследования послужили способы обращения с сакральным языком в рамках различных дисциплин, включая теологию, филологию и социологию религии. Манар Эль-Вахш, рассматривая роль метафор и жестов при передаче смысла в молитвах в исламе, подчеркивает их принципиальную важность, с одной стороны, и сложности, связанные с их интерпретацией, с другой. Мохаммед Хассан исследует репрезентации религиозных меньшинств в арабском языке на примере художественных произведений, уделяя особое внимание тому, как в романе являют себя национальная и религиозная, индивидуальная и коллективная идентичности. Отмечается, что идентичности могут вступать в конфликт друг с другом. Марван Джарра и Шариф Альгазо рассматривают прагматические функции устойчивых словосочетаний, относящихся к семантическому полю «религия», в иорданском диалекте арабского языка для обсуждения взаимодействия между религией, культурой, контекстом и пр. В главе «Символы и иконы в буддийском богослужении» Чарльз М. Мюллер исследует роль метафоры и метонимии в религиозном дискурсе, применяя методы когнитивной лингвистики для анализа образов, встречающихся в контексте буддийского

богослужения. Отмечается, что визуальные образы в иконографии допускают многоуровневую интерпретацию, основанную на предыдущем опыте верующих, культурных знаниях и их ожиданиях, связанных с религиозным контекстом (pp. 97–98). Подчеркивается особая роль первичной метафоры (р. 98), в то же время отмечается, что более сложные метафоры и метонимия раскрывают дополнительные уровни семантического потенциала. На наш взгляд, предложенный автором подход представляется довольно оригинальным, хотя и не бесспорным.

Также роль метафоры в литературе рассматривает Клара Нири в главе, посвященной анализу религиозного дискурса. Метафора в религиозном дискурсе оказывается весьма часто используемым приемом. Стивен Пихлая в главе «Язык, религия и цифровой мир» исследует полимодальный текст христианских и атеистических видеороликов на *YouTube* на предмет изменения религиозных убеждений в зависимости от воздействия более широкого социально-политического контекста. Обращение к «живой речи» особенно любопытно, поскольку для онлайн-коммуникации характерны свои особенные правила и нормы (pp. 130–131). Завершает первую часть книги глава Светланы Шурмы и Вэй-Лунь Лу «Вариа-

тивность языка в религиозных текстах», в которой сопоставляются переводы библейских текстов на разные языки.

Вторая часть тома «Институциональный дискурс» состоит из девяти глав. Их авторы исследуют разные коммуникативные ситуации, в которых реализует себя религиозный дискурс, а также выявляют основные характеристики институционального религиозного дискурса<sup>3</sup>.

Открывает вторую часть тома глава «Религия, литература, обучение в средней школе» (автор Фурзин Ахмед), в которой обсуждаются особенности религиозного дискурса на уроках литературы в средней школе. Поводом для обсуждения религиозного дискурса в образовательной среде в главе стала дискуссия, развернувшаяся в средней школе при обсуждении пьесы У. Шекспира «Буря», в которой герой отказывается повиноваться Богу и бросает ему вызов, что вызвало непонимание у британско-пакистанского учащегося-мусульманина (pp. 154–157, 160–161). В главе «Религиозные поздравления как жанр институциональной коммуникации» Мелани Барбатто, анализируя стандартизированные формы религиозных привет-

ствий, с которыми к верующим обращаются представители Ватикана и Белого дома, приравнивает институциональные религиозные поздравления к жанру политической коммуникации. В следующей главе «Репрезентация религии в дискурсе новостных СМИ» (авторы Гэвин Брукс, Изабель Кларк, Тони Макинери) в центре внимания исследователей оказываются тексты британских газет. Используя метод корпусных исследований и метод дискурс-анализа, авторы показывают, как, на их взгляд, можно определить религиозные идентичности, в частности мусульман. В главе Клинта Д. Брайдана «Риторика проповедей о пандемии и евангелизм» рассматривается риторика христианских евангельских проповедей во время пандемии *COVID-19*, подчеркивается взаимодействие «внутригруппового» и «внегруппового» языков, которыми пользовались в своих обращениях к аудитории представители религиозных общин. В главе «Языковая политика и религиозная практика» (автор Энтони Дж. Лиддикуот) отмечается, что язык играет важную роль в религиозной практике, и поэтому религиозные учреждения должны принимать взвешенные решения о том, какие языки они будут использовать в различных видах деятельности, связанных с отправлением религиозных об-

3. Более подробно см.: Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002.

рядов — таким образом, религиозные учреждения участвуют в процессах языкового планирования и политики (р. 209). Подчеркивается, что в многоязычных контекстах такие решения могут быть особенно трудны. Изучение языкового планирования в религиозном контексте также осложняется тем, как религия взаимодействует с другими аспектами жизни человека и общества. Автор отмечает, что религия, являясь частью приватной жизни человека, тем не менее оказывается под влиянием общественных норм, т.е. правил, которые приняты в данном обществе и регулируют поведение людей внутри данного социума. На выбор языка при совершении религиозных действий индивида, таких как молитва и другие религиозные обряды, могут влиять как общественные, так и частные языковые нормы; например, частная молитва или чтение Священных Писаний могут совершаться на языке, используемом для общественного богослужения, или на языке, которым пользуется индивид в его повседневной жизни. Приводятся любопытные примеры того, как миссионеры способствовали кодификации и стандартизации языков аборигенов, которых они обращали в веру (pp. 214–216).

Вопросам вежливости посвящена глава Марцены Макуховской «Вежливость в религи-

озном дискурсе», в фокусе которой языковой анализ речей Папы Римского. Отметим, что феномен вежливости в сфере коммуникации, связанной с религией, — тема довольно новая и мало исследованная, несмотря на ее важность, особенно в многоконфессиональном обществе. Эта проблема в главе описывается на «горизонтальном» уровне (между людьми) и по «вертикали» (между человеком и сверхъестественным существом). Автор главы исходит из исследований текстов молитв, которые показывают, что в силу антропологической необходимости человек представляет сверхъестественный мир по «образу и подобию» естественного и человеческого мира и формирует свой способ взаимодействия с Божественным в соответствии с разработанными конвенциями в межличностных взаимодействиях (р. 223). Исследование вежливости на «горизонтальном» уровне представляется автору особенно важным, поскольку может объяснить многие аспекты религиозной коммуникации.

В главе Хелен Рингроу и Саймона Стэтхэма «Религия в дискурсе аборт» рассматривается вопрос установления контактов между религиозными институтами, политическими партиями и национальными правительствами на примере обсуждения темы абортов, при этом особое

внимание уделяется ситуации в Ирландии, установившей конституционный запрет на аборт в 1983 г. и отменившей его по результатам референдума в 2018 г.

В главе «Религиозное ораторское искусство и онлайн-язык» (автор Фиона Россетт-Крейк) в рамках религиозного дискурса анализируются особенности языки проповеди. Отмечается, что современное ораторское искусство в социальных сетях приобретает «квазирелигиозный» характер.

Наконец, в заключительной главе второй части «Католицизм и социальные сети» Андре Жозеф Тенга рассматривает современные онлайн-пространства как средства распространения идей католицизма (р. 226).

Не менее интересной представляется третья часть тома «Религиозная идентичность и общество», включающая в себя десять глав. В этой части рассматривается роль языка в создании и поддержании религиозной идентичности как на уровне государства, так и внутри диаспоры. В главах обсуждается роль индивидуальной идентичности в религиозных сообществах и, в частности, напряженность, когда индивидуальная идентичность вступает в противоречие с традиционными практиками и верованиями. Также в центре внимания

исследователей оказывается вопрос о том, как отдельные диаспоры осознают себя по отношению к метрополии, а также вопрос о роли религиозного языка и национальных языков в создании и поддержании определенной идентичности.

Открывает эту часть глава «Религия, идентичность и второй язык» (автор Амаль Альхамзани), в которой обсуждаются вопросы самоидентификации личности, в частности вопрос религиозной идентичности, в связи с изучением населения Саудовской Аравии второго языка (в первую очередь английского). Продолжает заданную тему вторая глава третьей части — «Продажа английского языка в исламском обществе» (автор Самар Альхалил), в которой обсуждается вопрос о связи языка и национальной (в том числе религиозной) идентичности, приобретающий в свете глобализации и ее последствий особое звучание. В главе «Нарративы и религиозная идентичность» (автор Иман Абдулрахман Альмулла) на примере Саудовской Аравии показывается, как религиозная идентичность проявляет себя в повседневном разговоре верующих о духовном опыте и божественном вмешательстве в их жизнь (pp. 310–311). Автор подчеркивает сходство в формировании и становлении религиозной и этнической идентичностей.

Анастасия Баддер и Шарон Авни продолжают обсуждение вопросов религиозной идентичности в главе «Еврейские (семитские) языки и американское еврейство», подчеркивая взаимосвязь между еврейской идентичностью и языком, особый акцент ставя на то, что разные языки и их языковые разновидности (диалект, социолект, региолект и пр.) используются в американском контексте для различных функций и для обозначения различных идентичностей. Продолжая тему религиозной идентичности, Линда Зауэр Бредвик, автор главы «Многоязычие в межрелигиозных контекстах», обращается к анализу бесед на религиозную тематику, в которые вступают люди, исповедующие разные религии и говорящие на разных языках. В фокусе внимания оказывается и сам разговор, и то, как он выстраивается.

В главе «Ритуальный язык, ритуальное общество» Манел Герат описывает роль буддийского ритуального языка в религиозной практике и, в частности, в ритуалах, связанных со смертью, в создании общего эмоционального опыта верующих. В главе «Религиозная идентичность в дискурсе» (автор Кейт Пауэр) рассматривается вопрос о том, как проявляется религиозная идентичность в речи говорящих, на примере жителей

сельской части Канады. Кумаран Раджандран в главе «Рассказы об обращении в веру» на примере рассказов людей, делящихся своим собственным опытом в связи с переходом в индуизм, рассматривает вопросы изменения религиозной идентичности и анализирует языковые ресурсы, которые используют «обращенные» для объяснения и оправдания своих решений (pp. 395–400). Описанию метафорического языка при обсуждении вопросов религии и переживаниях верующих посвящена глава «Когнитивная метафора и религия» Питера Ричардсона.

Завершает третью часть глава «Религиозные ритуалы и язык в местном сообществе» (автор Андрей Розовски). В этой заключительной главе, сводя воедино несколько актуальных тем раздела, Андрей Розовски обращает внимание на то, что в национальных языках часто наблюдаются изменения, заметные даже самим носителям языка, в то время как язык богослужений более длительное время остается стабильным и неизменным (p. 428), что может способствовать сохранению оказавшегося в силу разных причин в зоне риска национального языка (естественное сокращение числа говорящих на нем, утрата языком социального престижа и пр.).

Подчеркнем, что поднимаемая автором тема сохранения миноритарных языков, — одна из наиболее актуальных в современной социолингвистике, однако в работах по языковой политике роли религиозных организаций в сохранении и поддержании коммуникативно слабых языков ей не уделяется должного внимания.

Итак, религиозный дискурс может способствовать как отчуждению и разъединению людей, так и их объединению.

Подчеркнем, что в рецензируемом томе действительно представлены разные подходы к описанию языка религии, позволяющие взглянуть на тему объемно, не ограничиваясь только лингвистической рамкой или только религиоведческой. При этом разные подходы к исследованию взаимосвязей между языком, религиозными верованиями и практикой не противоречат, а скорее дополняют друг друга. Так, когнитивный подход к использованию метафоры в религиозном языке, дополненный дискурсивно-аналитическим подходом, позволяет выстроить междисциплинарный диалог между исследователями, показать уникальность каждого из методов. Материалами исследования послужили выступления папы Римского, священные тексты и язык религиозных ритуалов, а также «разговорное»

взаимодействие, при котором религиозный язык возникает без какого-либо явного обсуждения религиозной веры, т.е. авторы вошедших в том статей не ограничивали себя анализом текстов религиозной тематики, что также, на наш взгляд, представляется принципиально важным при обсуждении религиозного дискурса. Поскольку перед авторами и редакторами стояли не только академические, но и просветительские задачи (например распространение знаний, опыта, а также формирование ценностных установок), то одним из требований к авторам статей было писать так, чтобы не требовались специальные знания для понимания применяемого ими подхода (р. 4). Таким образом, рецензируемое издание будет полезно не только узким специалистам в области языка и религии, но и всем интересующимся данной проблематикой.

В то же самое время нельзя не отметить, что представленные в томе материалы лишь отчасти раскрывают многоаспектную проблему отношений языка и религии, намечая возможные направления ее изучения, что признают и сами редакторы, однако данное замечание ничуть не умаляет достоинств данного издания, уникального во многих аспектах.

*Мария Раренко*

**Библиография / References**

Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002.

Pihlaja, S. (2021) *Talk about Faith: How Debate and Conversation Shape Belief*. Cambridge University Press.

Ringrow, H. (2016) *The Language of Cosmetics Advertising*. Palgrave Pivot.



### Авторы

Иван Амбарцумов — доцент кафедры истории Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена (РГПУ им. А. И. Герцена), доцент кафедры медиакоммуникаций и рекламы Санкт-Петербургского университета технологий управления и экономики (Санкт-Петербург, Россия). [ivan-rusk@mail.ru](mailto:ivan-rusk@mail.ru)

Эгине Барсегян — исследователь, Центр культурных и цивилизационных исследований (Ереван, Армения). [hbarseghyan@cccs.am](mailto:hbarseghyan@cccs.am)

Мария Гриднева — аспирант школы философии и культурологии, Высшая школа экономики; Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва, Россия). [eugen.grandet@yandex.ru](mailto:eugen.grandet@yandex.ru)

Глеб Запальский — доцент кафедры истории церкви исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия). [zapalsky@mail.ru](mailto:zapalsky@mail.ru)

Мария Камынина — магистрант Центра изучения религии, Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия).

Глеб Корнилов — аспирант Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). [glenvonkornen@gmail.com](mailto:glenvonkornen@gmail.com)

Павел Космач — доцент кафедры истории нового и новейшего времени Белорусского государственного университета (Минск, Белоруссия). [hist2014@yandex.ru](mailto:hist2014@yandex.ru)

Айк Кочарян — доцент Ереванского государственного университета (Армения). [hkocharyan@ysu.am](mailto:hkocharyan@ysu.am)

Мария Раренко — ведущий научный сотрудник отдела языкознания Института научной информации по общественным наукам РАН (Москва, Россия). [ragenco@rambler.ru](mailto:ragenco@rambler.ru)

Татьяна Самарина — независимый исследователь (Москва, Россия). [t\\_s\\_samarina@bk.ru](mailto:t_s_samarina@bk.ru)

Дэниел Скарборо — ассоциированный профессор Школы гуманитарных и социальных наук, Назарбаев Университет (Астана, Казахстан). [daniel.scarborough@nu.edu.kz](mailto:daniel.scarborough@nu.edu.kz)

ИВЕТ Н. ТАДЖАРЯН — старший научный сотрудник, Заведующая Музеем «Матенадаран»; доцент, Ереванский государственный университет (Ереван, Армения). [yvettetaj@yahoo.com](mailto:yvettetaj@yahoo.com)

ГЕРМАН УСТЬЯНЦЕВ — ассистент кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия). [ustyan-93@mail.ru](mailto:ustyan-93@mail.ru)

## Authors

IVAN AMBARTSUMOV — Associate Professor, Chair of History, Herzen State Pedagogical University; Associate Professor, Chair of Media, Communications and Advertising, St. Petersburg University of Management Technologies and Economics (St. Petersburg, Russia). ivanrusk@mail.ru

HEGHINE BARSEGHYAN — Research Assistant, Center for Culture and Civilization Studies (Yerevan, Armenia). hbarseghyan@cccs.am

MARIA GRIDNEVA — Postgraduate student at the School of Philosophy and Cultural Studies, HSE University; St. Cyril and Methodius All-Church Postgraduate School and Doctoral School (Moscow, Russia). eugen.grandet@yandex.ru

YVETTE N. TAJARIAN — Senior Researcher, Department of Oriental Studies, Matenadaran, Research Institute of Ancient Manuscript, Head of Matenadaran Museum, Associate Professor, Yerevan State University (Yerevan, Armenia). yvettetaj@yahoo.com

MARIA KAMYNINA — Master's student, Center for the Study of Religion, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

HAYK KOCHARYAN — Associated Professor, Yerevan State University (Yerevan, Armenia). hkocharyan@ysu.am

GLEB KORNILOV — Postgraduate Student, Russian State University of the Humanities (Moscow, Russia). glenvonkornen@gmail.com

PAVEL KOSMACH — Associate Professor, Department of History of New and Modern Times, Belarusian State University (Minsk, Belarus). hist2014@yandex.ru

MARIA RARENKO — Leading Research Fellow, Department of Linguistics, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). rarenc@rambler.ru

TATIANA SAMARINA — independent researcher (Moscow, Russia). t\_s\_samarina@bk.ru

DANIEL SCARBOROUGH — Assistant Professor, School of Humanities and Social Sciences, Nazarbayev University (Astana, Kazakhstan). daniel.scarborough@nu.edu.kz

HERMAN USTYANTSEV — Assistant of the Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia). ustyantsev@mail.ru

GLEB ZAPALSKY — Associate Professor, Department of Church History, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia). zapalsky@mail.ru

## Аннотации

Иван Амбарцумов. Армянская церковь — опора армянского сепаратизма или союзница христианской империи? Анализ российской правоконсервативной публицистики второй половины XIX — начала XX в.

В статье проанализированы наиболее значимые, с точки зрения автора, тексты русских правых публицистов второй половины XIX — начала XX в., касающиеся Армяно-Григорианской церкви. Консервативные публицисты, начиная с М. Н. Каткова, высказывали недовольство независимым положением армянского католикоса по отношению к российскому правительству. В правой публицистике рубежа XIX–XX вв. Армяно-Григорианская церковь характеризовалась как опора армянского сепаратизма. Наиболее ярким выразителем такого взгляда был Василий Величко. Резкие выпады против армянской церкви и народа допускал Михаил Меншиков, но в 1912 году он неожиданно заявил о долге России поддерживать армян, исходя из христианской солидарности. Корректировка позиции Меншикова и некоторых других умеренно правых авторов могла, на взгляд автора статьи, объясняться следованием за политикой правительства, которая в начале 1910-х гг. стала более лояльной по отношению к армянам.

**Ключевые слова:** Армянская апостольская церковь, Российская империя, конфессиональная политика, правые консерваторы, черносотенцы, русские националисты, «Дашнакцутюн», М. Н. Катков, В. Л. Величко, М. О. Меншиков.

Глеб Запальский. «Синодское православие»: современники в поисках понятия для устройства Русской церкви в имперскую эпоху

Представление о том, что с Петра I действует особенный порядок церковного управления, отличный от всего, что было раньше (сейчас его принято называть синодальной системой), утвердилось далеко не сразу. Для возникновения концепта требовались определенная историческая дистанция и внедрение критического исторического анализа. В статье в русле истории понятий рассмотрено, когда и как возник этот концепт, какими понятиями его описывали современники вплоть до 1917–1918 гг., проанализированы их семантика, оценочность и стилистическая окраска. Условия для признания нового периода в истории Русской церкви с характерным для него особым церковным устройством сложились лишь к середине XIX столетия. В исторических, церковноправовых исследованиях, публицистических статьях, аналитических записках авторов второй половины XIX — начала XX в., выступлениях в предсоборных органах и на соборе 1917–1918 гг. было предложено множество вариантов обозначения действующей формы управления церковью. Они обладали временным и качественным измерениями и в большинстве своем имели оценочный характер. Единого понятия до революции так и не сложилось, а его поиски были не только отра-

жением пробудившегося исторического самосознания, но и проявлением идейной борьбы на поле церковной истории.

**Ключевые слова:** история Русской церкви, история понятий, синодальная система, синодальный период, Святейший Синод.

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

Статья посвящена сравнению социальных идентичностей молокан и крышен на материале середины XIX — начала XX в. Источниками послужили мемуары молоканина Нила Петровича Димрюкова и крышена Василия Тимофеевича Тимофеева. Статья опирается на три теоретические концепции: идентичности Э. Эриксона, группоформирования Р. Дженкинса и «текстуальных сообществ» Б. Стока. Автор делает вывод, что обе общины строили свою идентичность вокруг авторитетных религиозных текстов. У молокан традиция текстуальности подвергалась вызовам извне и изнутри сообщества, но находила также своих сторонников; у крышен же традиция текстуальности еще только приобретала оформленный вид. Автор также отмечает перспективность сопоставления идентичностей молокан и крышен прошлого с их современными формами, которые он исследовал на материалах молокан Москвы и крышен Казани.

**Ключевые слова:** молокане, крышены, идентичность, текстуальные сообщества.

Эгине Барсегян, Айк Кочарян. Адаптация ислама: Эволюция идеалов «Братьев-мусульман» в европейском контексте (на английском языке)

Целью статьи является исследование механизмов, используемых «Братьями-мусульманами» в рамках исламской юриспруденции для обоснования присутствия мусульман в Европе и предоставления ответов на проблемы и вопросы, с которыми они сталкиваются. Для достижения этой цели авторы исследуют труды двух видных исламских юристов из среды «Братьев-мусульман» — Юсуфа аль-Кардави и Тахи Джабира аль-Альвани. Они сыграли решающую роль в решении возникающих вопросов, связанных с присутствием мусульман в европейских обществах, начиная с ключевого вопроса о допустимости для мусульман жить в Европе и заканчивая повседневными проблемами разного рода. Исследуя позицию «Братьев-мусульман» в вопросе мусульманского присутствия и интеграции в Европе, авторы стремятся представить более глубокое понимание динамического положения мусульман в европейском социально-политическом контексте.

**Ключевые слова:** «Братья-мусульмане», ихван, ислам, Европа, мусульманская интеграция, фикх аль-акалиййат.

Павел Космач. Религиозный фактор в Американской революции XVIII в. и образовании США

Статья посвящена анализу религиозного фактора в Американской революции XVIII в. и образовании США. На основе широкого круга источников

и научной литературы показано сочетание секулярного и протестантского влияния в процессе формирования государственных институтов американского государства. Автор раскрывает роль религиозных элементов в движении североамериканских колоний Великобритании к отделению от метрополии. Подчеркивается значительная роль полемических доводов и исторических примеров, связанных с Библией, в политической мысли США того времени. Как показывает автор, большинство деятелей Американской революции XVIII в. были убеждены, что религия служит основанием для гражданской добродетели, высокий уровень которой необходим для республиканской формы правления. Картина мира, разделявшаяся основателями США, подразумевала теистический источник права и законодательной деятельности. На федеральном уровне разделение церкви и государства, утвержденное Конституцией 1787 г. и Биллем о правах 1789 г., во многом являлось следствием организационной раздробленности американского протестантизма. Сделан вывод о двойственном характере государственности США конца XVIII в., имевшей как светскую, так и религиозную стороны, что получило отражение в символике Большой государственной печати (1782 г.).

**Ключевые слова:** Религия и право, история США, протестантизм, свобода вероисповедания, разделение церкви и государства.

**МАРИЯ ГРИДНЕВА.** Демонизация божеств: влияние христианского дуализма на тюрко-монгольскую и финно-угорскую религиозно-мифологические системы

Статья посвящена проблеме влияния дуалистических религий на недуалистические. Основная мысль автора заключается в том, что в любой недуалистической религии обнаруживаются сложные и комплексные персонажи, почитаемые как божества-охранители, которые, однако, по природе своей легко могут подвергнуться демонизации. Причиной означенной демонизации выступает дуалистическая простота, объясняющая все в категориях «Добра» и «Зла», которые не существуют в рамках недуалистических религий. Автор полагает, что в случае встречи дуалистической и недуалистической религии, первая всегда влияет на вторую. Данное исследование выполнено на примере тюрко-монгольской и финно-угорской религиозно-мифологических систем, в контексте которых автор рассматривает таких персонажей, как Эрлик и Керемет, — перед и после того, как означенные мифологии столкнулись с христианским нарративом.

**Ключевые слова:** Эрлик, Керемет, Тенгрианство, тюрко-монгольская мифология, финно-угорская мифология, религиозный дуализм.

**ИВЕТ Н. ТАДЖАРЯН.** «Зурхане» и «Ашура» в искусстве Саргиса Закарьяна

В статье анализируется ряд аспектов изображения феномена религии в полотнах Саргиса Закарьяна (Васпур). Он один из представителей современного иранского искусства. Закарьян родился и вырос в Иране, и поэтому на него большое влияние оказал образ жизни иранцев, ислам, связь рели-

гии и быта, что отразилось в его работах. Закарян — армянин-христианин, который серьезно интересовался исламом и точно выделял те явления, которые отличаются от армянских традиционных, национальных и религиозных образов, особенно те, которые касались способов художественного выражения, свойственным мусульманам-шиитам. Творчество Закаряна того периода глубоко не изучено. Не все произведения автора дошли до нас сегодня, но, к счастью, нам удалось найти некоторые из них.

**Ключевые слова:** Зурхане, Ашура, Саргис Закарян, новое иранское искусство, армянская живопись в Иране, шиизм.

## About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH  
in Russia and Worldwide

# 2(42) 2024

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration  
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev,  
Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova,  
Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovskiy,  
Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk,  
Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov,  
Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov,  
Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich,  
Alexey Yudin, Dmitry Uzlaner.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia),  
Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Vasilios Makrides  
(Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova  
(Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa),  
Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**2**<sup>2024</sup>  
[42]

Учредитель:  
Российская академия народного хозяйства  
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84  
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России  
и за рубежом»  
Цена свободная  
E-mail: religion@ganepa.ru

Подписано в печать: 12.12.2024  
Дата выхода в свет: 20.12.2024  
Формат 70×100/16  
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2  
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии  
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000