

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2023
2[41]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

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



Москва, 2023

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректра *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера
Татьяна Пронина

Редакционная коллегия:

Апполонов 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;
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. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллем (Франция); *В. Макридеес* (Германия); *А. Пабст*
(Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струл* (США);
Е. Федякова (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.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.

Содержание

Тема номера: Религия и миграция

ТАТЬЯНА ПРОНИНА, ЕКАТЕРИНА ТАЛАЛАЕВА. Миграция и религия: основные направления исследований	7
ДЖЕЙМС БЕКФОРД. Религии и миграции — старое и новое	30
РОБЕРТО ЧИПРИАНИ. Миграции и религии	56
ЭНЦО ПАЧЕ. Меняющаяся душа католического общества: религия и миграция в Италии	80
ЭРИК СЕИТОВ. Шиитские сообщества Москвы как пример параллельных этно-религиозных джамаатов	101

Varia

ОЛЬГА БЕССМЕРТНАЯ. Мусульманская субъективность? Personae, self и «запросы жизни» в свидетельствах о себе мусульманина-самозванца (Магомет-Бек Хаджетлаше, 1870 (?) – 1929)	129
АНАСТАСИЯ ТУМАНОВА, АЛЕКСАНДР САФОНОВ. Реформа законодательства о вероисповеданиях, или Было ли достижимо религиозное разнообразие в поздней имперской России: взгляд светского публициста Сергея Мельгунова	162
АЛЕКСЕЙ ГУНСКИЙ. Культ книг и канона в дальневосточном буддизме. Религиозные основания, формы почитания, некоторые методологические выводы	189
АННА БЕРТОВА. Японская католическая церковь на пороге и во время Второй мировой войны: издания «Катехизиса» 1936 и 1942 гг.	217
МАКСИМ КИРЧАНОВ. Hilafatul Muslimin как организация радикальных исламистов в Индонезии	240
ЮЛИЯ АНДРЕЕВА. Индустрия «ведической женственности»: между подчинением и работой над собой	262

Рецензии

- АЛЕКСАНДР ЛУКИН, ОЛЬГА ПУЗАНОВА. Создавал ли
Л. Н. Толстой «анархистскую современность» в Японии?
(Обсуждение книги: Konishi, S. (2013) *Anarchist Modernity:
Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations
in Modern Japan*. Cambridge, MA: Harvard University
Press. — 426 p.) 292
- ОЛЬГА ШИМАНСКАЯ. Роль миграций в исторической
памяти современных старообрядцев. Рецензия
на: Душакова Н. Проживаемая история:
как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.:
РГГУ, 2022. — 180 с. 323
- ЕКАТЕРИНА ТАЛАЛАЕВА. Рецензия на: Mattes, A. (2022)
Migration und Religion. Wien: Österreichische Akademie
der Wissenschaften. — 217 s. 329
- ВАРВАРА СЛИВКИНА. Рецензия на: Lagomarsino F. (a cura di).
(2021) *Pregare tra due mondi. Pratiche religiose e percorsi di
integrazione degli immigrati*. Genova: Genova University
Press. — 129 p. 336
- ЕЛЕНА МИРОШНИКОВА. Рецензия на: Ferrari, S.,
Medda-Windischer, R. and Wonisch, K. (eds) (2021) “Religious
Minorities in Europe and Beyond: A Critical Appraisal
in a Global Perspective.” Special Issue of the Journal “Religions”.
Religions 12(11). 342
- ИЛЬЯ ВЕВЮРКО. Рецензия на: Dvorak, J. D. (2021)
*The Interpersonal Metafunction in 1 Corinthians 1–4:
The Tenor of Toughness*. Leiden: Brill. 236 p. + ind.. . . . 349
- КАНТЕМИР КАНУКОВ. Рецензия на: Докинз Р. Перерастая
бога. Пособие для начинающих / пер. с англ. А. Гопко.
Москва: Издательство АСТ: CORPUS, 2022. — 256 с. 354

Справочная информация

- Авторы. 364
- Аннотации. 368
- About the Journal 375

Table of Contents

The Theme of the Issue: Religion and Migration

TATIANA PRONINA, EKATERINA TALALAEVA. Migration and Religion: Main Areas of Research	7
JAMES A. Beckford. Religions and Migrations — Old and New	30
ROBERTO CIPRIANI. Migrations and Religions.	56
ENZO PACE. The Changing Soul of a Catholic Society: Religion and Migration in Italy	80
ERIK SEITOV. Shiite Communities of Moscow as an Example of Parallel Ethno-Religious Jamaats	101

Varia

OLGA BESSMERTNAYA. Muslim Subjectivity? Personae, Self and the “Demands of Life” in the Self-Testimonies of a Muslim Impostor (Magomet-Bek Hadjetlaché, 1870 (?) – 1929)	129
ANASTASIYA TUMANOVA, ALEXANDER SAFONOV. Reform of Legislation on Religions in Late Imperial Russia: Was Religious Diversity Achieved? The Views of Secular Publicist Sergei Melgunov	162
ALEKSEY GUNSKIY. The Cult of Books and the Canon in Far Eastern Buddhism. Religious Grounds, Forms of Worship, and Some Methodological Conclusions	189
ANNA BERTOVA. Japanese Catholic Church Before and During World War II: Catechisms of 1936 and 1942	217
MAKSYM KYRCHANOFF. Hilafatul Muslimin: Relations between the State and the Radical Islamists in Indonesia.	240
JULIA ANDREEVA. The Vedic Femininity Industry: Between Submission and Working on Yourself	262

Book Reviews

- ALEXANDER LUKIN, OLGA PUZANOVA. Has Lev Tolstoy Created an “Anarchist Modernity” for Japan? (Discussion of the book: Konishi, S. [2013] *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press. — 426 p.) 292
- OLGA SHIMANSKAYA. The Role of Migration in the Historical Memory of Contemporary Old Believers. Review of: Dushakova, N. (2022) *Prozhivaemaja istorija: kak staroobrazjady vspominajut o svoem proshlom* [Living History: How Old Believers Remember Their Past]. M.: RGGU. — 180 s. 323
- EKATERINA TALALAEVA. Mattes, A. (2022) *Migration und Religion*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. — 217 s. 329
- VARVARA SLIVKINA. Lagomarsino F. (a cura di). (2021) *Pregare tra due mondi. Pratiche religiose e percorsi di integrazione degli immigrati*. Genova: Genova University Press. — 129 p. 336
- ELENA MIROSHNIKOVA. Ferrari, S., Medda-Windischer, R. and Wonisch, K. (eds) (2021) Special Issue of the Journal *Religions*: “Religious Minorities in Europe and Beyond: A Critical Appraisal in a Global Perspective” 342
- ILYA VEYURKO. Dvorak, J. D. (2021) *The Interpersonal Metafunction in 1 Corinthians 1–4: The Tenor of Toughness*. Leiden: Brill. 236 p. + ind. 349
- KANTEMIR KANUKOEV. Dawkins, R. (2022) *Pererastaja boga. Posobie dlja nachinajushhih* [Outgrowing God: A Beginner’s Guide]/per. s angl. A. Gopko. Moskva: Izdatel’stvo AST: CORPUS. — 256 s. 354

Reference Information

- Authors. 364
- Summaries. 368
- About the Journal 375



ТАТЬЯНА ПРОНИНА, ЕКАТЕРИНА ТАЛАЛАЕВА

Миграция и религия: основные направления исследований

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-7-29>

Tatiana Pronina, Ekaterina Talalaeva

Migration and Religion: Main Areas of Research

Tatiana Pronina — Pushkin Leningrad State University (Saint-Petersburg, Russia). tania_pronina@mail.ru

Ekaterina Talalaeva — Pushkin Leningrad State University; G. R. Derzhavin Tambov State University (Saint-Petersburg, Tambov, Russia). aikatarin@mail.ru

The article reviews the main trends in the academic research on interrelationship between migration and religion. Some researchers focus on changes in the religious space under the influence of migration, the de-territorialization of religions, and the transformation of religious institutions into global networks that partially function in virtual reality. The “network” approach in migration studies considers religious communities and identities as dynamic quantities. This makes it possible to abandon a simplified view of the reasons for the segregation of ethno-religious communities and the spread of radical religious ideas among representatives of the second and third generations of immigrants. The paper pays special attention to the

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда No 23-28-00374 «Религия как фактор адаптации и интеграции (им)мигрантов: на примере стран Балтийского региона». <https://rscf.ru/project/23-28-00374/>

The study was funded by a grant Russian Science Foundation No 23-28-00374 “Religion as a factor of adaptation and integration of (im)migrants: on the example of the countries of the Baltic region”. <https://rscf.ru/en/project/23-28-00374/>

role religion plays in the process of integration into the host society, either contributing or hindering this process. The article looks at a correlation between the social and religious role of communities. The analysis of the growing Muslim communities in Europe, the ways of integrating Islam and the problems of multiculturalism has become a separate research agenda. The studies of “parallel societies” formed by Muslim immigrants have been further developed. Based on the results of the review, the authors conclude that researchers involved in the field have moved from collecting data on migration flows to analyzing their various aspects, including the influence of religion on the processes of segregation of ethno-religious communities and the integration of (im)migrants into the host society.

Keywords: migration, religion, studies of (im)migration, “parallel societies”, the Italian sociological school, study of (im)migration in Germany, ghettoization, study of (im)migration in the Scandinavian countries.

ИЗУЧЕНИЕ (им)миграционных процессов — один из ведущих трендов в современных социогуманитарных исследованиях. Волны миграции второй половины XX века уже изменили прежний этноконфессиональный спектр многих городов и регионов. Трансформации современного глобального миропорядка тесно связаны с процессами детерриторизации религий, что выводит один из аспектов (им)миграционных исследований — изучение взаимовлияния миграционных процессов и религиозного фактора — на первый план. Пристальное внимание к данной теме определяется и кризисом современных стратегий интеграции (им)мигрантов — распространенный ассимиляционистский подход ориентирован на интеграцию через усвоение «принимающей» культуры, игнорируя особенности этнорелигиозной культуры. Однако религия является значимым элементом идентичности (им)мигрантов, а в ситуации «травмы иммиграции» значение религиозного фактора возрастает. В жизни (им)мигрантов мусульман существенная роль принадлежит религиозной общине и религиозному лидеру в силу того, что для них гражданские институты — непривычный формат консолидации¹. Модель ассимиляции подвергается кри-

1. Micus, M., Walter, F. (2006) “Mangelt es an ‘Parallelgesellschaften’?”, *Zuwanderung und Integration* Heft 4: 215–221.

тике со стороны исследователей и политиков. Вместо нее предлагаются разные проекты интеграции, предполагающие встречные движения мажоритарного общества и меньшинств, развитие горизонтальных связей гражданского общества и вовлечение в них (им)-мигрантов, что невозможно без учета роли религии в их жизни².

За последние десятилетия тема приобрела актуальность и в России, где миграция определяется общемировыми тенденциями: естественной убылью населения, недостатком рабочей силы, неравномерным экономическим развитием регионов. К вышеперечисленным факторам добавляется участие России в интеграционных объединениях на постсоветском пространстве. Большинство же прибывающих мигрантов — это выходцы из стран, традиционно исповедующих ислам. Адаптация и интеграция мигрантов в России имеет свои особенности. Поскольку основной миграционный поток имеет циркулярный характер, то большая часть мигрантов не ориентирована на интеграцию. Ряд экспертов считают, что в России также имеют место процессы «анклавизации» мигрантских сообществ³.

Сегрегация этнорелигиозных общин, в свою очередь, становится главной причиной формирования так называемых «параллельных обществ», феномен которых изначально связан с мусульманскими (им)мигрантами. Изучение «параллельных обществ» стало одной из главных тем в иммиграционных исследованиях. Несмотря на то, что понятие «параллельные общества» активно используется исследователями, оно по-прежнему не имеет однозначного определения в научном дискурсе. Термин получил развитие в политологических и социологических исследованиях благодаря немецким ученым М. Миксу и Ф. Вальтеру⁴. Само понятие возникло в связи с проблемами, которые поставили перед немецким обществом турецкие гастарбайтеры, и изначально маркировало негативные явления: более высокий уровень безработицы, бедности (им)мигрантов, чем среди немцев и иммигрантов из европейских стран, сопротивление интеграционным мероприятиям, создание собственных структур в сфере суда и наказания, параллельных государственным, угроза распространения радикальных

2. Caponio, T. (2008) "(Im)Migration Research in Italy: A European Comparative Perspective", *The Sociological Quarterly* 49(3): 445–464.
3. Пронина Т. С. Миграция в современной России и религиозный фактор // Вестник Ленинградского университета им. А. С. Пушкина. 2020. № 3. С. 225–240.
4. Micus, M., Walter, F. (2006) "Mangelt es an 'Parallelgesellschaften'?".

идей, террористических групп. Еще до того, как этот термин стал активно использоваться, В. Хайтмайер в 1990-е гг. писал об опасности распада общества под влиянием тяготеющих к окраинам иммигрантских общин. Анализируя статистику преступлений, совершенных молодыми турецкими иммигрантами, он делал вывод, что одна треть их связана с религиозной мотивацией⁵.

М. Микус и Ф. Вальтер развивают концепцию «параллельного общества», предложенную профессором Дортмундского университета Т. Майером, который выделял несколько признаков формирования «параллельного сообщества»: (1) моноэтничность или монорелигиозность, (2) сегрегация сообщества, имеющая двойственный добровольно-принудительный характер, (3) дублирование гражданских, государственных институтов⁶.

Критики использования понятия «параллельного общества» указывают на то, что в нем часто присутствует негативная маркировка, осуществляемая представителями «основного» общества. Содержание этого понятия, считает Клаус Баде, довольно противоречиво, что усложняет его использование в научном дискурсе. Во-первых, замечает Баде, такие сообщества были бы возможны только при условии однородности основного общества, тогда как оно разнородно, постоянно меняется, вбирает в себя выходцев из других стран, культур; во-вторых, в сегрегированных сообществах нет институтов, достаточных для автономной жизни, и сегрегация никогда не является полной и добровольной⁷. К. Йоппке также критикует понятие «параллельного общества» и считает, что этому концепту нет соответствия в реальности, так как положение о гомогенности принимающей нации — это миф⁸.

Теме «параллельных обществ» предшествовала тема «этнических колоний», «этнических гетто», возникшая в связи с иммиграцией европейцев: в частности, поляков в США или Рур-

5. Heitmeyer, W. (1996) "Fuer Tuerkische Jugendliche in Deutschland Spielt der Islam einewichtige Rolle", *Die Zeit*. 23 August 1996. 35. [<https://www.zeit.de/1996/35/heitmey.txt.19960823.xml> accessed on 25.05.2023].

6. Meyer, T. (2002) "Parallelgesellschaft und Demokratie", in *Der Demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung: Politische Leitideen Für Das 21*, pp. 193–230. Berlin: Akademie Verlag.

7. Bade, K. (2004) *Zuwanderung wird als Bedrohung empfunden*. Spiegel Online Kultur.

8. Joppke, C. (2008) "Civic Integration' to Beat the Parallel Society?", in *The Decline and Rise of Public Spaces, International Hertie School of Governance Conference*. October, 2008.

ские земли Германии⁹. Постановка проблемы «параллельных обществ» как сегрегированных мусульманских анклавов, в которых религия играет центрирующую роль, открыла новый ракурс исследований. Среди наиболее значимых — работы А. М. Фрайслебена, Дж. Андерсона, Р. Анталикова, М. Норелля, А. Карлбома, М. Эгга, Р. Солджела¹⁰. Так, Фрайслебен в докторской диссертации исследует «параллельное общество» в Дании в историческом ракурсе и современном политическом контексте. Изначально данный термин стал использоваться в Дании примерно с 1968 г. для обозначения в Копенгагене движения хиппи как определенной группы населения, идейно противостоящей остальному обществу. Однако к концу 1990-х гг. данное понятие популяризировалось и семантически трансформировалось: «параллельное общество» стало определением для религиозных общин (им)мигрантов, испытывающих затруднения в процессе социальной интеграции. Фрайслебен подчеркивает, что преимущественно этот термин подразумевает обособленное мусульманское сообщество, таящее в себе определенные социальные риски¹¹.

Жиль Кепель описывает возникновение исламских пригородов на периферии европейских городов¹². Контрапунктом к его работе может выступать книга Пиппы Норрис и Рональда Инглхарта «Сакральное и светское. Религия и политика по всему миру» (*Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*)¹³, в которой исследователи настаивают на том, что существует прямая зави-

9. Kleßmann, Ch. (1979) "Polnische Bergarbeiter im Ruhrgebiet: Soziale Lage und gewerkschaftliche Organisation", in H. Mommsen (Hrsg.) *Glück auf, Kameraden! Die Bergarbeiter und ihre Organisationen in Deutschland*, S. 109–130. Köln. *Bupm Л. Герто* // Чикагская школа социологии. Сб. переводов. М., 2015. С. 107–160.
10. Freiesleben, A. M. (2016) *Et Danmark af parallelsamfund: Segregering, ghettoisering og social sammenhængskraft: Parallelsamfundet i dansk diskurs 1968–2013 — fra utopi til dystopi*. København: Københavns Universitet, Det Humanistiske Fakultet; Anderson, J., Antalíková R. (2014) "Framing (Implicitly) Matters: The Role of Religion in Attitudes Toward Immigrants and Muslims in Denmark", *Scandinavian Journal of Phycology* 55(6): 593–600; Carlbom, A. (2018) *Islamiskaktivism i en mångkulturell kontext — ideologisk kontinuitet eller förändring?* Malmö: Malmö Universitet; Egge, M., Solhjell, R. (2018) *Parallelsamfund: En del av den norske virkeligheten?* Technical Report. Oslo: Politihøgskolen и др.
11. Freiesleben, A. M. *Et Danmark af parallelsamfund*.
12. Kepel, G. (1991) *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Seuil. Paris; Kepel, G. (1987) *Les Banlieues de l'islam. Naissance d'une religion en France*. Seuil, Paris.
13. Norris, P., Inglehart, R. (1994) *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press, Cambridge.

симость между ростом религиозного чувства и социальной незащищенностью. По их мнению, именно социально незащищенные слои способствуют распространению религиозного фундаментализма в мире.

Важный исследовательский аспект — необходимость проведения корреляции общесоциальной и религиозной роли общин. Ранее недостаточно учитывалось, что в условиях иммиграции у религиозных организаций появляются светские функции, растет их значение в социализации членов общины через социально ориентированные мероприятия: помощь с оформлением документов, поиском работы, получением медицинских услуг, устройством детей в детский сад и школу, в получении новой профессии и проч. Это способствует увеличению роли религии в жизни иммигрантов, поскольку религиозная община, помогающая им социализироваться в новых условиях, осуществляет и религиозное влияние. В результате исследователи фиксируют, что религиозность второго, третьего поколений иммигрантов сохраняется и даже возрастает под влиянием обостренных поисков идентичности в новом социокультурном контексте. Исследователи также отмечают, что религиозная идентичность может сохраняться и при отсутствии участия в религиозных практиках. Специфика данного проблемного поля может отличаться в разных регионах мира, актуализируясь в зависимости от уровня экономического развития, социальной политики государств.

В зарубежных исследованиях особое внимание уделяется вопросам адаптации (им)мигрантов и, соответственно, роли религии в интеграции в принимающее общество или в сопротивлении данным процессам. Важно учитывать, что исследования взаимосвязи миграции и религии существенно отличаются в США и в европейских странах: в США религия чаще рассматривается как средство интеграции в новое общество¹⁴, тогда как в Европе нередко — как то, что этому мешает¹⁵. Так, Дж. М. Уоллис, Т. Форман, С. Колдуэл, Д. С. Уиллис обращают внимание на то, что в общей системе идентичности представителей этнических

14. Stepick, A. (2005) "God Is Apparently Not Dead: The Obvious, the Emergent, and the Still Unknown in Immigration and Religion", in K. Leonard, A. Stepick, M. Vasquez, J. Holdaway (eds) *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*, pp. 11–37. New York: Altamira Press.

15. Frederiks, M. (2014) "Religion, Ethnicity and Transnational Migration: An Epilogue", in S. Grodz, G. Smith (eds) *Religion, Ethnicity and Transnational Migration Between West Africa and Europe*, pp. 219–229. Leiden: Brill.

меньшинств религиозное самосознание занимает одно из центральных мест¹⁶. Американский исследователь К. Хиршман, анализируя роль вероисповедной принадлежности, религиозных традиций в процессах адаптации иммигрантов в США, считает, что первое и второе поколения иммигрантов обладают высокой степенью религиозного самосознания, значение которого снижается в третьем поколении¹⁷. Этот вывод расходится с вышеприведенным мнением о возрастании религиозной активности во втором и третьем поколениях иммигрантов. Позицию К. Хиршмана разделяют исследователи К. Диль и Д. Кениг, опираясь на эмпирические данные из Канады, США и Германии. Объясняют они это тем, что мигранты «первых волн» были сильнее вовлечены в создание религиозных общин, тогда как мигранты последующих волн больше озадачены светскими приоритетами: поисками работы, хорошего жилья, образования для детей. Как причину снижения религиозности в поколениях они называют распространение религиозных программ в интернете, что становится существенной альтернативой личному посещению богослужений¹⁸.

Определенный интерес представляет диссертация Дж. Р. Родеса из Университета Бейлора¹⁹. Один из основных выводов автора: религиозная идентичность иммигрантов во втором и третьем поколениях все меньше формируется религиозной традицией, но конструируется через новые взаимодействия, новым социальным контекстом. «Конструируемые» идентичности отражают процесс трансформации религий из территориально локализованных традиций в глобализованные сети взаимодействий, не связанные с конкретной территорией²⁰.

Вызывающий пристальный интерес в современном социогуманитарном знании сетевой подход занял свое прочное место

16. Wallace, J. M., Forman, T. A., Caldwell, C. H., Willis, D. S. (2003) "Religion and U.S. secondary School Students: Current Patterns, Recent Trends, and Sociodemographic Correlates", *Youth Society* 35: 98–125.
17. Hirschman, C. (2004) "The Role of Religion in the Origins and Adaptations of Immigrant Groups", *United States* 38: 1206–1233.
18. Diehl, Cl., König, D. (2013) "God Can Wait: New Migrants in Germany Between Early Adaptation and Religious Reorganization", *International Migration* 51 (3): 8–22.
19. Rhodes, Jeremy R. (2011) *Religious Identities: Self-Identification and Denominational Affiliation. A Dissertation. Submitted to the Graduate Faculty of Baylor University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy* [<https://baylor-ir.tdl.org/handle/2104/8241>, accessed on 12.03.2021]
20. Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

и в иммиграционных исследованиях. Так, по словам Дагласа Мас-сея, сети представляют собой «совокупность межличностных связей, которые связывают мигрантов, бывших мигрантов и неграждан в районах происхождения и назначения через узы родства, дружбы и общего общинного происхождения»²¹. По мнению Тицианы Капонио, «сетевая перспектива помогла пролить новый свет на возникающие и изменяющиеся направления миграционных потоков и таким образом стала отказом от первого более упрощенного подхода к факторам выталкивания»²².

Одно из ведущих мест в исследованиях (им)миграции занимает итальянская социологическая школа. Среди ее представителей М. Амброзини, Э. Паче, С. Аллиев, Г. Ренцо, Т. Капонио и др.²³ Первые исследования относятся к концу 1970-х гг. В это время они имели в основном описательный характер, ставя перед собой задачу сбора и анализа первоначальных данных и накопления базовой информации об объекте исследования. Весь этот период, по словам Тицианы Капонио, доцента кафедры культуры, политики и общества Туринского университета, участники ряда общеевропейских исследований миграции, итальянские ученые, были сосредоточены на теоретическом осмыслении общих вопросов, таких как определение явления иммиграции и ее причин. С середины 1990-х гг. в литературе можно условно выделить два основных направления исследований. Представители первого из них фокусировали свое внимание на конкретных национальных/религиозных группах и вопросах культурного разнообразия²⁴. Позднее, с ростом числа иммигрантов из африканских стран, исповедующих ислам, отдельным направлением данных исследований стали работы, посвященные анализу мусульман-

21. Massey, D.S. (1998) "Economic Development and International Migration in Comparative Perspective", *Population and Development Review* 14: 396.

22. Caponio, T. (2008) "(Im)Migration Research in Italy: A European Comparative Perspective", *The Sociological Quarterly* 49(3): 451.

23. Pace, E. (1995) *Islam e Occidente*. Roma: Edizioni Lavoro. Pace, E. (2018) *La nuova geografia delle minoranze religiose*. [<https://freedomofbelief.net/it/attivita/la-nuova-geografia-delle-minoranze-religiose-in-italia>, accessed on 12.05.2022]; Allievi S. (1999) *I nuovi musulmani: I convertiti all'islam*. Rome, Italy: Edizioni Lavoro; Allievi S. (2002) *Musulmani d'Occidente Tendenze dell'islam europeo*. Roma: Carocci; Guolo, R. (2007) *Il partito di Dio. L'Islam radicale contro l'Occidente*: Guerini e Associati; Guolo, R. (2016) *Sociologia dell'Islam: Religione e Politica*: Mondadori Università.

24. Zanfrini, L. (1998) *Leggere le migrazioni. I risultati della ricerca empirica, le categorie interpretative, i problemi aperti*. Milan, Italy; Allievi, S. (2010) "Immigration and Cultural Pluralism in Italy: Multiculturalism as a Missing Model", *Italian Culture* 28: 85–103.

ских общин, путей интеграции ислама и проблем мультикультурализма²⁵. Энцо Паче, профессор социологии религии Университета Падуи, подчеркивает, что за последние двадцать лет с заметным отставанием от других европейских государств итальянское государство постепенно меняется: «из страны, определяемой католическим большинством, Италия становится обществом, характеризующимся четко выраженным религиозным разнообразием»²⁶. По мнению Паче, говоря о европейском исламе сегодня, необходимо говорить в первую очередь о европейских гражданах, получивших гражданство Европейского союза через процесс натурализации, начиная с 1961 г. Изменение в структуре конфессионального пространства европейских государств Паче связывает с ростом миграционных потоков, определяя факт появления и сами модели интеграции новых религиозных групп в качестве долговременного фактора социокультурной динамики европейских стран²⁷.

Стефано Аллиеве в своих работах также обращает внимание на проблему автономии и процесс институционализации ислама в религиозной, правовой, образовательной и политической сферах современного европейского общества. Аллиеве указывает, что процесс секуляризации европейского ислама сопровождается ростом напряженности и обострением семейных межпоколенческих конфликтов, что связано с трудностью принятия родителями поведения детей, которое является девиантным с точки зрения системы традиционных исламских ценностей. С другой стороны, есть и противоположный процесс — обращение новых поколений мигрантов к исламской идентичности, как в политическом ключе, так и через восстановление моделей этического и религиозного поведения. И если в первом случае описываемый процесс соответствует интегративным практикам, то во втором случае ученые сталкиваются с новыми для европейского опыта практиками и формами исламского коммунитаризма²⁸.

25. Pace, E. (1995) *Islam e Occidente*. Roma: Edizioni Lavoro; Allievi S. (2009) *Conflicts over Mosques in Europe: Policy Issues and Trends*. London: Alliance Publishing Trust.

26. Pace, E. (2018) “La nuova geografia delle minoranze religiose”, *European Federation for Freedom of Belief*, 18 Gennaio [<https://freedomofbelief.net/it/attivita/la-nuova-geografia-delle-minoranze-religiose-in-italia> accessed on 10.11.2022].

27. Ibid.

28. Allievi, S. (1999) *I nuovi musulmani: I convertiti all'islam*. Rome, Italy: Edizioni Lavoro; Allievi, S. (2002) *Musulmani d'Occidente Tendenze dell'islam europeo*. Roma: Carocci.

Анализ радикальных исламских движений в итальянской социологической литературе можно встретить в работах Ренцо Гуоло, профессора социологии ислама в Туринском университете. Обращая внимание на ислам в Италии, он подчеркивает, что итальянское общество исторически было закрыто для других религий, но постепенно готово строить конструктивный диалог с исламом путем признания его официального статуса²⁹. Исламский фундаментализм, по мнению Ренцо Гуоло, представляет идеологическую интерпретацию традиции и отражает конфликт внутри мусульманского мира. Он выделяет два его основных направления в XX в.: радикальное и неотрадиционалистское. Оба движения, преследуя цель исламизации социального и политического порядка государства, имеют разные стратегии реализации проекта «исламского халифата». Стратегией радикальных движений является процесс так называемой «исламизации сверху», то есть государственный переворот, установление новой политической власти и, как следствие, изменение порядка в государстве. Для неотрадиционалистских движений характерна стратегия «исламизации снизу» путем распространения исламской культуры и фундаменталистских исламских идей в мечетях, университетах и среди интеллектуалов в обществе³⁰.

Другое направление исследований касалось социальных проблем, способов адаптации и интеграции в основное общество, которые позволили бы избежать рисков социального неблагополучия, вызванного маргинализацией и «анклавизацией» иммигрантов. Работы чаще всего были сосредоточены на практических вопросах — доступе иммигрантов к рынку труда, здравоохранению и жилью, а также рассматривали способы организации и эффективность образования для иностранных детей. Данное направление представлено широким кругом авторов: М. Делль Донне, У. Мелотти, М. Амбросини, А. Чеканье³¹.

29. Guolo, R. (2004) *Xenofobi e xenofili*. Roma, Bari: Laterza.

30. Guolo, R. (2002) *Il fondamentalismo Islamico*: Laterza.

31. Delle Donne, M., Melotti, U. (2004) *Immigrazione in Europa. Strategie di inclusione-esclusione*. Roma: Ediesse; Ceccagno, A. (2017) *City Making and Global Labor Regimes Chinese Immigrants and Italy's Fast Fashion Industry*. London: Palgrave Macmillan; Ambrosini, M. (2001) *La fatica di integrarsi. Immigrati e lavoro in Italia*. Bologna: il Mulino; Ambrosini, M. (2004) *L'integrazione dei immigrati nel sistema economico Lombardo*. Milano [https://www.assolombarda.it/fs/200412213555_31.pdf, accessed on 10.11.2022]; Ambrosini, M. (2011) "Immigration in Italy: Between Economic Acceptance and Political Rejection", *Journal of International Migration and Integration* 14:175–194.

Амброзини и ряд других авторов на основе обширных исследований делают вывод, что в Италии набирает силу новый религиозный плюрализм, определяемый прежде всего иммигрантскими меньшинствами³².

Израильский ученый М. Александер, отметивший, что этническая и религиозная принадлежность часто совпадают с социально-экономическими расколами между местным населением и мигрантами, предложил на основе обобщения опыта исследований, проведенных в 2000–2003 гг. в Европе и Израиле, типологию подходов, на которые может опираться местная политика интеграции: переходный, гастарбайтерский, ассимиляционный, плюралистический и интеркультурный. Переходные отношения типичны для первоначальной трудовой миграции, когда иммигранты составляют небольшую часть населения, а местные власти предпочитают игнорировать их присутствие. Гастарбайтерский подход подразумевает признание этого присутствия, хотя и на временной основе — предполагается, что такие иммигранты будут проживать лишь несколько лет и затем вернуться на родину; следовательно, политика направлена на удовлетворение их минимальных базовых потребностей, а не на интеграцию. Остальные три подхода реализуются, когда местные власти осознают, что присутствие трудовых мигрантов стало постоянным³³. Ассимиляционистская и плюралистическая позиции имеют схожее основание — признание культурных различий. Но первая предполагает, что «инаковость» иммигрантов в конечном итоге исчезнет, вторая же (чаще именуемая как мультикультуралистская) рассматривает ее как сохраняющуюся константу в идентичности³⁴.

Одним из мировых лидеров в сфере миграционной привлекательности является Германия. По статистическим данным 2021 г.³⁵, более четверти жителей Германии относятся к категории лиц, для обозначения которых в научном и социально-политическом дискурсах принят официальный тер-

32. Ambrosini, M., Molli, S. D., Naso, P. (2022) *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunita, pluralismo, welfare*: Il Mulino Bologna.

33. Alexander, M. (2007) *Cities and labour immigration. Comparing policy responses in Amsterdam, Paris, Rome and Tel Aviv*, p. 35. Aldershot.

34. Ibid., p. 47.

35. См. подробнее: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2021) *Minas — Atlas über Migration, Integration und Asyl*. S. 9–12 [<https://www.bamf.de/DE/Themen/Statistik/statistik-node.html>], accessed on 19.06.2022].

мин «население с миграционным прошлым» (*Bevölkerung mit Migrationshintergrund*). Среди них 12,6% составляют лица с «турецким миграционным прошлым»³⁶, представляющие самую крупную мусульманскую диаспору в Германии. Согласно данным проекта «Мусульманская жизнь в Германии 2020» (*Muslimisches Leben in Deutschland 2020*)³⁷, из 5,6 млн проживающих в Германии мигрантов-мусульман в первом и втором поколениях — выходцев из стран Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Юго-Восточной Европы, турецкое происхождение имеют 45% (2021)³⁸, однако их доля в общей миграционной картине страны постепенно снижается вследствие миграционных кризисов последних лет.

Основным источником информации о численности мигрантов-мусульман, процессах их адаптации и интеграции, культурных и религиозных особенностях жизни этноконфессиональных общин являются исследовательские проекты Федерального ведомства по вопросам миграции и беженцев (*Bundesamt für Migration und Flüchtlinge*). В частности, в рамках исследования религиозной принадлежности и социальной интеграции беженцев (в данном контексте — обобщающий термин) было выявлено, что порядка 71% лиц, прибывших в Германию и попросивших убежища с 2013 г., исповедуют ислам³⁹. При этом утверждается, что вовлеченность (им)мигрантов в жизнь религиозной общины непосредственно влияет на успешность их интеграции в принимающее общество. Прежде всего это позволяет вновь прибывшим мигрантам установить социальные контакты в принимающем обществе, предоставляющие необходимую информацию и помощь для устройства на новом месте жительства, а также способствующие противодействию социальной изоляции, которой новые мигранты потенциально подвержены.

Среди актуальных исследований в данной области наибольший интерес представляет масштабный проект «Мусульманская жизнь в Германии 2020» (*Muslimisches Leben in Deutschland*

36. Statistisches Bundesamt (2021) *Bevölkerung mit Migrationshintergrund — Ergebnisse des Mikrozensus*. S. 5 [https://tinyurl.com/yw9tt3b9, accessed on 19.06.2022].

37. См. подробнее: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. (2021) *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. [https://tinyurl.com/3hp7t6kv, accessed on 19.06.2022].

38. Ibid., s. 3.

39. Siegert, M. (2020) *Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchtete*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, s. 1 [https://tinyurl.com/yc4jhmt5, accessed on 19.06.2022].

2020)⁴⁰. Согласно его данным, в Германии проживает до 5,6 млн мигрантов-мусульман в первом и втором поколениях — выходцев из стран Ближнего и Среднего Востока, Северной Африки и Юго-Восточной Европы. Значительное возрастание численности и сегрегация турецкой мусульманской общины в Германии обратили на себя пристальное внимание исследователей во второй половине 1990-х — начале 2000-х гг. Немецкий социолог В. Хайтмайер в своей публикации «Ислам играет важную роль для турецкой молодежи в Германии» обозначил анклавизацию турецкой мусульманской общины как образование «параллельного общества»⁴¹, противопоставляющего себя обществу большинства вследствие усиления влияния фундаменталистских исламистских идей среди турецкой молодежи. Тем не менее, Т. Майер попытался опровергнуть тезис об угрозе общественному благосостоянию и территориальной целостности Германии со стороны мусульманских анклавов и доказать отсутствие социально-политических условий образования «государства в государстве»⁴². Социальная сегрегация мусульманских меньшинств по этническому признаку и специфика соотношения понятий «ведущая культура» и «параллельное общество» проанализированы Ю. Новаком⁴³, тогда как предметом исследования Р. Сейлана стала внутренняя организация мусульманского «параллельного общества» как турецкой этнической колонии⁴⁴.

Проблема существования «параллельной юстиции», основанной на шариате и социально-экономической иерархии внутри берлинской мусульманской общины, поднимается в исследованиях Й. Вагнера⁴⁵. Функционирование «параллельного правосудия» подтверждается представителями внутреннего правопорядка

40. См. подробнее: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2021) *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*.

41. Heitmeyer, W. (1996) "Für türkische Jugendliche in Deutschland spielt der Islam eine wichtige Rolle. Erste empirische Studie. Prozent befürworten Gewalt zur Durchsetzung religiöser Ziele", *Zeit Online*: 27. S. 6 [<http://www.zeit.de/1996/35/heitmey.txt.19960823.xml>, accessed on 19.06.2022].

42. Meyer, T. "Parallelgesellschaft und Demokratie" in *Der Demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung*.

43. Nowak, J. (2006) *Leitkultur und Parallelgesellschaft. Argumente wider einen deutschen Mythos*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.

44. Ceylan, R. (2006) *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag.

45. Wagner, J. (2011) *Richter ohne Gesetz: Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*. Berlin: Econ Verlag.

ка — Р. Вендтом⁴⁶ и Т. Камбури⁴⁷, отмечающими в своих работах фактическое отсутствие легитимности судебных и полицейских органов среди жителей мусульманских анклавов.

Кроме того, усилению этнической и конфессиональной сегрегации способствует распространение среди мусульманского населения исламистских идей, вступающих в противоречие с нормами и ценностями демократического государства. Согласно исследованию С. Шретера, деятельность исламистских организаций не только существенно препятствует интеграции и адаптации мигрантов-мусульман в единый социум, но и способствует укоренению в обществе исламофобии⁴⁸. Негативная коннотация процессов исламизации и увеличения потоков мигрантов из стран с преобладающей мусульманской культурой в контексте немецкого общественно-политического дискурса способствовала формированию и укреплению стереотипа угрозы благосостоянию немецкого общества со стороны сегрегированных мусульманских общин. Данное обстоятельство получило освещение в книге Т. Саррацина «Германия самоликвидируется» (*Deutschland schafft sich ab*)⁴⁹, вызвавшей широкий общественный резонанс и критику со стороны немецких политиков и представителей религиозных общин.

Специфика феноменов «исламофобии» и «религиозного диалога» в скандинавских странах освещена в исследовании М. Гарделла⁵⁰, проведенном на базе Центра исследований международной миграции и этнических отношений⁵¹ Стокгольмского университета. В Дании проблема сегрегированных мусульманских общин обозначилась со второй половины 1990-х гг. как следствие неэффективности интеграционных мер, предпринимаемых государством в отношении существенно возросшего числа

46. Wendt, R. (2016) *Deutschland in Gefahr: Wie ein schwacher Staat unsere Sicherheit aufs Spiel setzt*. München: Riva Verlag.

47. Kambouri, T. (2015) *Deutschland im Blaulicht: Notruf einer Polizistin*. Berlin: Piper Verlag.

48. Schröter, S. (2019) *Politischer Islam: Stresstest für Deutschland*, S. 342. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

49. Sarrazin, T. (2010) *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.

50. Gardell, M. (2010) *Islamofobi*. Stockholm: Leopard Förlag.

51. См. подробнее: The Centre for Research in International Migration and Ethnic Relations (CEIFO). Stockholm: Stockholm University [https://refugeereseach.net/rrn_node/centre-for-research-in-international-migration-and-ethnic-relations-ciefo, accessed on 19.06.2022].

мигрантов. В современных датских общественно-политических реалиях этноконфессиональные анклавные обозначаются официальным термином «гетто», подразумевающим иммигрантский жилой район с параллельно развивающейся социальной и экономической инфраструктурой или ее элементами. Жителями таких гетто преимущественно являются мигранты западного происхождения в первом и втором поколениях, исповедующие ислам и придерживающиеся своих собственных культурных и религиозных ценностей.

Процесс анклавизации мусульманских гетто усиливается на фоне усиления националистических и антимусульманских настроений. В исследовании антимусульманского нарратива в современном датском общественно-политическом дискурсе П. Моуритсен и Т.В. Олсен отмечают тенденции «репрессивного» либерализма в отношении мигрантов-мусульман со стороны правоцентристских сил, основанного на необходимости приобщения мигрантов к национальной датской христианской культуре⁵². Негативное отношение датчан-христиан и датчан-атеистов к явной или предполагаемой принадлежности мигрантов к исламской традиции проанализировано в работе Дж. Андерсона, где автор формулирует вывод о значимой роли религии в формировании общественных предрассудков и предвзятом отношении к мусульманам в современной Дании⁵³. Кроме того, исследования К. Симонсен и С. Олсен показали, что позиционирование мусульманских иммигрантских гетто в политическом дискурсе как «антиидентичности» в рамках датского общества исключает возможность интеграции гетто в общество большинства⁵⁴. А.М. Фрайслебен обозначила сложившийся датский социально-политический подход к восприятию гетто-проблематики как «антиутопический политический дискурс»⁵⁵, в основу которого заложен стереотип о некоем «этническом и религиозном другом»

52. Mouritsen P., et Olsen, T.V. (2013) "Denmark Between Liberalism and Nationalism", *Ethnic and Racial Studies* 36(4): 691–710.

53. Anderson, J., Antalíková, R. "Framing (Implicitly) Matters: The Role of Religion in Attitudes Toward Immigrants and Muslims in Denmark".

54. Simonsen, K.B. (2016) "Ghetto — Society — Problem: A Discourse Analysis of Nationalist Othering", *Studies of Ethnicity and Nationalism* 16(1): 83–99; Olsen, S.H. (2019) *A Place Outside Danish Society Territorial Stigmatisation and Extraordinary Policy Measures in the Danish "Ghetto"*. Lund: Lund University Libraries [https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/8981758, accessed on 19.06.2022].

55. Freiesleben, A.M. *Et Danmark af parallelsamfund*.

жителя гетто, придерживающемся собственных культурных и религиозных ценностей.

Для изучения и анализа приоритетных проблем, связанных с миграцией в Дании, в Копенгагенском университете функционирует Центр перспективных миграционных исследований (*Centre for Advanced Migration Studies*). Сотрудниками Центра освещается широкий спектр актуальных междисциплинарных вопросов, затрагивающих различные аспекты миграционных и интеграционных процессов⁵⁶. Другая крупная исследовательская платформа расположена при Университете Мальмё (Швеция) в Институте изучения миграции, разнообразия и благосостояния⁵⁷. Проблемам сегрегации этноконфессиональных меньшинств в контексте датской интеграционной политики посвящены исследования Т. Г. Дженсен и Р. Седерберг⁵⁸. Особый интерес в данной связи представляет стартовавший в 2020 г. пятилетний исследовательский проект Дженсен по изучению трансформации городской инфраструктуры, функционирующей в условиях миграционного кризиса и необходимости принятия вновь прибывающих потоков мигрантов⁵⁹.

Лидирующее положение Швеции среди скандинавских государств по темпу роста численности мигрантов с «мусульманским происхождением» обусловило значительное число исследовательских проектов в области изучения международной миграции и этнических отношений, нацеленных на обнаружение интеграционных перспектив для жителей шведских сегрегированных иммигрантских пригородов⁶⁰. В частности, К. Адольфссон в настоящее время (2018–2023) разрабатывает способы построения

56. См. подробнее: Centre for Advanced Migration Studies. Københavns Universitet. [<https://amis.ku.dk/publications>, accessed on 19.06.2022].

57. См. подробнее: *Malmö Institute for Studies of Migration, Diversity and Welfare*. Malmö University [<https://mau.se/en/research/research-centres/malmo-institute-for-studies-of-migration-diversity-and-welfare>, accessed on 19.06.2022].

58. Jensen, T. G. (2020) “Rhetoric of Segregation, Everyday Forms of Coexistence: Diverging Visions of Diversity and Coexistence in Denmark”, in A. Aksamija (ed.) *Architecture of Coexistence: Building Pluralism*, pp. 162–171. Massachusetts: MIT Press; Jensen, T. G., Söderberg, R. (2022) “Governing Urban Diversity Through Myths of National Sameness: a Comparative Analysis of Denmark and Sweden”, *Journal of Organizational Ethnography* 11(1): 5–19.

59. См.: Jensen, T. G. (2020–2025) Research Project: ReROOT: Arrival infrastructures as sites of integration for recent newcomers [<https://mau.se/en/research/projects/reroot>, accessed on 19.06.2022].

60. См. подробнее: *International Migration and Ethnic Relations*. Malmö University [<https://mau.se/en/research/research-subjects/international-migration-and-ethnic-relations/#accordion-50309>, accessed on 19.06.2022].

концепции «шведской идентичности» в ходе исследования национальной, этнической и религиозной идентификации мигрантов и их потомков в Швеции⁶¹. На основе изучения способов формирования идентичности А. С. Роальдом проведено исследование причин и последствий самодистанцирования молодых представителей мусульманских иммигрантских меньшинств от общества большинства и принятия ими салафитского понимания ислама⁶². При этом неэффективность реализации шведской политики «многообразия» (*Mångfald*) представлена в качестве фактора, усиливающего сегрегацию районов проживания как самих мигрантов-мусульман, так и воспитываемого ими молодого поколения практически без лояльности к обществу большинства. Тем не менее, шведский специалист в области мультикультурализма и исламизма А. Карлбом различает классический и неофундаменталистский исламизм⁶³. Согласно данной позиции, исламизм в широком смысле представляет собой культурный феномен, содействующий адаптации мигрантов «мусульманского происхождения», он противопоставляется деятельности салафитских исламистских движений, противоречащей ценностным установкам демократического шведского общества и таящей угрозу безопасности и территориальной целостности не только Швеции, но и всего североевропейского геополитического региона.

Перечисленные проблемы становятся все более актуальными и для России. Но если вопросам трудовой миграции посвящено уже немало исследований российских ученых⁶⁴, то работы, в ко-

61. См.: Adolfsson, C. (2018–2023) Research Project: 'You're not Swedish Swedish': Inclusion and belongingness within Sweden [https://mau.se/en/research/projects/youre-not-swedish, accessed on 19.06.2022]; Adolfsson, C. (2021) "I'm Not Swedish Swedish": Self-Appraised National and Ethnic Identification among Migrant-Descendants in Sweden", *Genealogy* 5(2): 56.

62. Roald, A.S. (2021) "Young Muslims' Estrangement from Swedish Majority Society: Influences from the Minority", *Tidsskrift for Islamforskning* 15(1): 129–154.

63. Carlblom, A. (2019) *Samhället måste öppna sig för mångfalden. Mångfaldspolicyn som politisk möjlighet till islamisk activism*. Malmö: Malmö Universitet. [https://www.msb.se/RibData/Filer/pdf/28798.pdf, accessed on 19.06.2022]; Norell, M., Carlblom, A. (2016) *Muslimska Brödrskapet i Sverige*. [https://rib.msb.se/filer/pdf/28248.pdf, accessed on 19.06.2022].

64. Этническая толерантность в поликультурных регионах России. М.: ИЭиА РАН, 2002; Дробизева Л. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М.: Ин-т социологии РАН, 2003; Миграционная политика: диагностика, вызовы, предложения. М., 2018; Смирнова О.А., Жерновая О.Р., Подгусков В.Н. Миграционная ситуация в России, эволюция и тенденции в долгосрочной перспективе // Власть. 2016. № 12. С. 114–121; Денисенко М., Козлов В., Фаттахова А. Современные тенденции денежных переводов мигрантов

торых анализируются взаимовлияния религии и миграции в России, единичны⁶⁵. Немало работ посвящены исследованию различных аспектов данной темы в европейских странах, в Африке, на Ближнем Востоке: Д.М. Бондаренко, Л.Л. Фитуни, И.О. Абрамовой, Д.Ю. Базаркиной, Л.С. Биссон, А.И. Шумилина, О.К. Шиманской, Р.Н. Лункина, О.П. Бибиковой, А.В. Гордона, Т.Р. Хайруллина, С.А. Горохова и др.⁶⁶ Однако работы, посвященные изучению взаимовлияния религиозного фактора и миграционных процессов в России, пока немногочисленны. Интересный ракурс темы представляет директор Института изучения Европы, России и Евразии университета Вашингтона Марлен Ларюэль: влияние

в России и в мире // Демографическое обозрение. 2015. Т. 2. № 3. С. 5–29; *Протасенко Т.* Петербуржцы и иногородние жители Петербурга: поиск путей бесконфликтного совместного проживания // Телескоп. 2014. № 5 (107). С. 34–38; *Арутюнова Е.М.* Адаптация временных трудовых мигрантов из Средней Азии на сельском Юге России // Социологическая наука и социальная практика. 2014. № 1(5). С. 51–70; *Великий П.П.* Мигранты из стран юго-восточных регионов в российском селе // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар. 2016. Том 8. № 2. Часть 1. С. 76–86.

65. *Гольцов А.Г.* Трансформации геополитического порядка на постсоветском пространстве // Политика: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2016. № 1 (80). С. 54–72; *Мухаметов А.Р.* Количество в качество. Мусульмане России перед вызовами демографии и миграции. 2015. <http://www.ansar.ru/analitics/kolichestvo-v-kachestvo-musulmane-rossii-pered-vyzovami-demografii-i-migracii>. Дата обращения: 12.04.2022; Почему России необходима иммиграционная политика // Методология и методы изучения миграционных процессов. М., 2007.
66. *Базаркина Д.Ю.* Влияние квазирелигиозного терроризма на общественное мнение: На опыте Европейского союза // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник. Вып. 12. / РАН. ИНИОН. Отд. науч. сотрудничества; Отв. ред. В.И. Герасимов. М., 2017. Ч. 1. С. 117–119; *Биссон Л.С.* Ислам и Республика во Франции // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2020. № 2(14). С. 117–122; *Шумилин А.И.* Ближневосточные конфликты сегодня: между религией и геополитикой // Мировая экономика и международные отношения. 2021. Т. 65. № 1. С. 50–60; *Шиманская О.К.* Глобальная современность и старообрядчество: амбивалентность взаимодействия // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2021. (3): 40–58; *Лункин Р.Н.* Европейские христианские церкви перед лицом миграционного кризиса // Вестник Московского университета. Серия 25: Международные отношения и мировая политика. 2017. Т. 9. № 2. С. 37–64; *Бибикова О.П.* Иммигранты из мусульманских стран в Европе: этноконфессиональный и социокультурный аспекты. М.: ИВ РАН, 2015; *Гордон А.В.* Мультикультурность в парижском пригороде Обервилье // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 9: Востоковедение и африканистика. 2022. № 1. С. 5–37; *Хайруллин Т.Р.* Современный исламизм в Арабском мире. М.: ЛЕНАНД, 2022; Dmitri M. Bondarenko. African Americans and American Africans: Migration, Histories, Race and Identities. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2019. 160 P.; *Фитуни Л.Л., Абрамова И.О.* Ислам, глобальное управление и новый миропорядок. М.: ИАФр, 2018.

внутренней миграции на формирование мусульманских диаспор как новых влиятельных акторов социальных процессов⁶⁷. В силу исторических и культурных особенностей основной поток трудовых мигрантов, прибывающих в РФ из стран Средней Азии — бывших республик СССР, исповедуют ислам. О поколенческих различиях в религиозности и невысокой роли религиозных организаций в интеграции мигрантов в России пишет автор данного обзора⁶⁸. О дискуссионности связи исламизма с исламом как религией и об опасности «вооруженного исламизма» для России рассуждает Э.А. Паин⁶⁹. В работах нередко превалирует анализ негативных аспектов миграции — угроза распространения радикальных идеологий, формирования экстремистских групп⁷⁰. При этом имеет место очевидный недостаток исследований реальной роли религии в жизни (им)мигрантов в России и потенциала религиозного фактора в их интеграции.

Заключение

Анализ многосложного влияния религии на процессы адаптации и интеграции (им)мигрантов весьма актуален. Тема «миграция и религия» занимает одно из ведущих мест в социогуманитарных исследованиях уже несколько десятилетий. Анклавизация иммигрантских районов в крупных городах представляет собой объективный долгосрочный процесс формирования конфессиональных «параллельных обществ». Трансформация религий в глобализованные сети определяет новые возможности формирования религиозной идентичности и институционализации религий, и это также определяет актуальность темы. Лидерами изучения влияния религиозного фактора на процессы интеграции (им)мигрантов в Европе являются исследовательские центры Италии, Германии, Дании, Швеции. Ученые из названных стран уже перешли

67. Ларюэль М. Ислам в России. Поиск баланса и интеграции // *Russie. NEI. Visins*, № 125. Ифри, декабрь. 2021.

68. Pronina, T.S., Slivkina, V.A. (2020) "Migrazione nella Russia moderna: il percorso verso una nuova realtà sociale", *RELIGIONI E SOCIETÀ Rivista di scienze sociali della religione. Fabrizio Serra editore Anno XXXV-97- Maggio-Agosto*: 101–110.

69. Паин Э.А. Исламизм: социально-политическая сущность и новые угрозы для России // *Общественные науки и современность*. 2016. № 5. С. 115–127.

70. Гаджимурадова Г.И. Трудовая миграция как фактор религиозной нестабильности в регионах России: угрозы и риски // *Научный результат. Социология и управление*. Т. 3. № 3. 2017.

от сбора первичной информации и ее описания к анализу причин формирования «параллельных обществ», характера влияния религии на процессы сегрегации и интеграции этнорелигиозных сообществ, изучают динамику этого влияния уже в трех поколениях. Исследований же, посвященных изучению вышеназванных процессов и проблем в российском контексте, пока немного, но явно обозначилась тенденция к росту интереса к данной теме и понимание важности изучения взаимовлияний миграции и религий, роли религии в интеграции и интеркультурации (им)мигрантов для поддержания системы национальной безопасности.

Библиография / References

- Арутюнова Е.М. Адаптация временных трудовых мигрантов из Средней Азии на сельском Юге России // Социологическая наука и социальная практика. 2014. Т. 1. № 5. С. 51–70.
- Великий П.П. Мигранты из стран юго-восточных регионов в российском селе // Историческая и социально-образовательная мысль. Краснодар. 2016. Т. 8. № 2. Часть 1. С. 76–86.
- Вирт Л. Гетто. Чикагская школа социологии. Сб. переводов. М., 2015. С. 107–160.
- Гольцов А.Г. Трансформации геополитического порядка на постсоветском пространстве // Полития: Анализ. Хроника. Прогноз (Журнал политической философии и социологии политики). 2016. № 1(80). С. 54–72.
- Деминцева Е.Б., Мкртчян Н.В., Флоринская Ю.Ф. Миграционная политика: диагностика, вызовы, предложения. Москва: Центр стратегических разработок, 2018.
- Денисенко, М., Козлов, В., Фаттахова, А. Современные тенденции денежных переводов мигрантов в России и в мире // Демографическое обозрение. 2015. Т. 2. № 3. С. 5–29.
- Дробижева, Л. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. Москва: Ин-т социологии РАН. 2003.
- Мухаметов А.Р. Количество в качество. Мусульмане России перед вызовами демографии и миграции. 2015. [<http://www.ansar.ru/analytics/kolichestvo-v-kachestvo-musulmane-rossii-pered-vyzovami-demografii-i-migracii>, доступ от 12.04.2022].
- Почему России необходима иммиграционная политика. Методология и методы изучения миграционных процессов / Под ред. Зайнчковской Ж., Молодиковой И., Мукомея В. Москва: Центр миграционных исследований, 2017.
- Протасенко Т. Петербуржцы и иногородние жители Петербурга: поиск путей бесконфликтного совместного проживания // Телескоп. 2014. № 5(107). С. 34–38.
- Смирнова О.А., Жерновая О.Р., Подгусков В.Н. Миграционная ситуация в России, эволюция и тенденции в долгосрочной перспективе // Власть. 2016. № 12. С. 114–121.
- Татарко А.Н., Лебедева Н.М. и др. Этническая толерантность в поликультурных регионах России. Москва: Изд-во Российского ун-та дружбы народов, 2002.
- Adolfsson, C. (2021) “I’m Not Swedish Swedish’: Self-Appraised National and Ethnic Identification among Migrant-Descendants in Sweden”, *Genealogy* 5(2): 56.

- Alexander, M. (2007) *Cities and labour immigration. Comparing policy responses in Amsterdam, Paris, Rome and Tel Aviv*. Aldershot.
- Allievi, S. (1999) *I nuovi musulmani: I convertiti all'islam*. Rome, Italy: Edizioni Lavoro.
- Allievi, S. (2002) *Musulmani d'Occidente Tendenze dell'islam europeo*. Roma: Carocci.
- Allievi, S. (2009) *Conflicts over Mosques in Europe: Policy Issues and Trends*. London: Alliance Publishing Trust.
- Anderson, J., Antalíková, R. (2014) "Framing (Implicitly) Matters: The Role of Religion in Attitudes Toward Immigrants and Muslims in Denmark", *Scandinavian Journal of Psychology* 55(6): 593–600.
- Arutiunova, E. M. (2014) "Adaptatsiia vremennykh trudovykh migrantov iz Srednei Azii na sel'skom Iuge Rossii" [Adaptation of temporary labor migrants from Central Asia in the rural South of Russia], *Sotsiologicheskaya nauka i sotsial'naya praktika* 1(5): 51–70.
- Bade, K. (2004) *Zuwanderung wird als Bedrohung empfunden*. Spiegel Online Kultur.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2021) *Muslimisches Leben in Deutschland 2020*. [<https://tinyurl.com/3hp7t6kv>, accessed on 19.06.2022].
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (2021). *Minas — Atlas über Migration, Integration und Asyl* [<https://www.bamf.de/DE/Themen/Statistik/statistik-node.html>, accessed on 19.06.2022].
- Caponio, T. (2008) "(Im)Migration Research in Italy: A European Comparative Perspectiv", *The Sociological Quarterly* 49(3): 445–464.
- Carlbom, A. (2018) *Islamisk aktivism i en mångkulturell kontext — ideologisk kontinuitet eller förändring?* Malmö: Malmö Universitet.
- Carlbom, A. (2019) «Samhället måste öppna sig för mångfalden. Mångfaldspolicyn som politisk möjlighet till islamisk aktivism». Malmö: Malmö Universitet. [<https://www.msb.se/RibData/Filer/pdf/28798.pdf>, accessed on 19.06.2022].
- Ceylan, R. (2006) *Ethnische Kolonien. Entstehung, Funktion und Wandel am Beispiel türkischer Moscheen und Cafés*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Demintseva, E. B., Mkrtchian, N. V., Florinskaya, Y. F. (2018) *Migratsionnaya politika: diagnostika, vyzovy, predlozheniya* [Migration policy: diagnostics, challenges, suggestions]. Moskva.
- Denisenko, M., Kozlov, V., Fattakhova, A. (2015) "Sovremennye tendentsii denezhnykh perevodov migrantov v Rossii i v mire" [Current trends in migrant remittances in Russia and in the world], *Demograficheskoe obozrenie* 2(3): 5–29.
- Drobizheva, L. (2003) *Sotsial'nye problemy mezhnatsional'nykh otnoshenii v postsovetsoi Rossii* [Social problems of interethnic relations in post-Soviet Russia]. Moskva: In-t sotsiologii RAN.
- Egge M., Solhjell R. (2018) *Parallelsamfunn: En del av den norske virkeligheten? Technical Report*. Oslo: Politihøgskolen.
- Freiesleben, A. M. (2016) *Et Danmark af parallelsamfund: Segregering, ghettoisering og social sammenhængskraft: Parallelsamfundet i dansk diskurs 1968-2013 — fra utopi til dystopi*. København: Københavns Universitet [https://static-curis.ku.dk/portal/files/160573902/Ph.d._2016_Freiesleben.pdf, accessed on 19.06.2022].
- Gardell, M. (2010) *Islamofobi*. Stockholm: Leopard Förlag.
- Goltsov, A. G. (2016) "Transformatsii geopoliticheskogo poriadka na postsovetском prostranstve" [Transformations of the geopolitical order in the post-Soviet space], *Politika: Analiz. Khronika. Prognoz (Zhurnal politicheskoi filosofii i sociologii politiki)* 1(80): 54–72.

- Guolo R. (2004) *Xenofobi e xenofili*. Roma, Bari: Laterza.
- Guolo, R. (2002) *Il fondamentalismo Islamico*: Laterza.
- Heitmeyer, W. (1996) "Für türkische Jugendliche in Deutschland spielt der Islam eine wichtige Rolle. Erste empirische Studie: 27 Prozent befürworten Gewalt zur Durchsetzung religiöser Ziele", *Die Zeit Online*. 23 August (35) [<https://www.zeit.de/1996/35/heitmey.txt.19960823.xml> accessed on 25.05.2023].
- Hirschman, C. (2004) "The Role of Religion in the Origins and Adaptations of Immigrant Groups in the United States", *IMR* 38: 1206–1233.
- Jensen, T. G. (2020) "Rhetoric of Segregation, Everyday Forms of Coexistence: Diverging Visions of Diversity and Coexistence in Denmark", in A. Aksamija (ed.) *Architecture of Coexistence: Building Pluralism*, pp. 162–171. Massachusetts: MIT Press.
- Jensen, T. G., Söderberg, R. (2022) "Governing Urban Diversity Through Myths of National Sameness: a Comparative Analysis of Denmark and Sweden", *Journal of Organizational Ethnography* 11(1): 5–19.
- Joppke, C. (2008) "Civic Integration' to Beat the Parallel Society?", in *The Decline and Rise of Public Spaces, International Hertie School of Governance Conference*. October.
- Kambouri, T. (2015) *Deutschland im Blaulicht: Notruf einer Polizistin*. Berlin: Piper Verlag.
- Kleßmann, C. (1979) "Polnische Bergarbeiter im Ruhrgebiet: Soziale Lage und gewerkschaftliche Organisation", in H. Mommsen (Hrsg.) *Glück auf, Kameraden! Die Bergarbeiter und ihre Organisationen in Deutschland*, S. 109–130. Köln.
- Massey, D. S. (1998) "Economic Development and International Migration in Comparative Perspective", *Population and Development Review* 14: 383–413.
- Meyer, T. (2002) "Parallelgesellschaft und Demokratie" in *Der Demokratische Nationalstaat in den Zeiten der Globalisierung*, *Politische Leitideen Für Das* 21: 193–230. Berlin: Akademie Verlag.
- Micus, M., Walter, F. (2006) "Mangelt es an 'Parallelgesellschaften' ?", *Zuwanderung und Integration*. Heft 4.
- Mouritsen, P., Olsen, T. V. (2013) "Denmark Between Liberalism and Nationalism", *Ethnic and Racial Studies* 36(4): 691–710.
- Mukhametov, A. R. (2015) *Kolichestvo v kachestvo. Musul'mane Rossii pered vyzovami demografii i migratsii* [Quantity into quality. Muslims of Russia facing the challenges of demography and migration] [<http://www.ansar.ru/analytics/kolichestvo-v-kachestvo-musulmane-rossii-pered-vyzovami-demografii-i-migracii>, accessed on 12.04.2022].
- Norell, M., Carlbon, A. (2016) *Muslimska Brödraskapet i Sverige* [<https://rib.msb.se/filer/pdf/28248.pdf>, accessed on 19.06.2022].
- Norris, P., Inghelhart, R. (1994) *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Nowak, J. (2006) *Leitkultur und Parallelgesellschaft. Argumente wider einen deutschen Mythos*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel Verlag.
- Olsen, S. H. (2019) *A Place Outside Danish Society Territorial Stigmatisation and Extraordinary Policy Measures in the Danish 'Ghetto'*. Lund: Lund University Libraries. [<https://lup.lub.lu.se/student-papers/search/publication/8981758>, accessed on 19.06.2022].
- Pace, E. (1995) *Islam e Occidente*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Pace, E. (2018) *La nuova geografia delle minoranze religiose*. [<https://freedomofbelief.net/it/attivita/la-nuova-geografia-delle-minoranze-religiose-in-italia>, accessed on 12.05.2022].

- Protasenko, T. (2014) "Peterburzhtsy i inogorodnie zhiteli Peterburga: poisk putel beskonfliktного sovmestnogo prozhivaniia" [Petersburgers and nonresident residents of St. Petersburg: finding ways to live together without conflict], *Teleskop* 5(107): 34–38.
- Rhodes, J. R. (2011) *Religious Identities: Self-Identification and Denominational Affiliation*. A Dissertation. Submitted to the Graduate Faculty of Baylor University in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy [https://baylor-ir.tdl.org/handle/2104/8241, accessed on 12.05.2022].
- Roald, A. S. (2021) "Young Muslims' Estrangement from Swedish Majority Society: Influences from the Minority", *Tidsskrift for Islamforskning* 15(1): 129–154.
- Sarrazin, T. (2010) *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Schröter, S. (2019) *Politischer Islam: Stresstest für Deutschland*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Siebert, M. (2020) *Die Religionszugehörigkeit, religiöse Praxis und soziale Einbindung von Geflüchtete*. Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge [https://tinyurl.com/yc4jhmt5, accessed on 19.06.2022].
- Simonsen, K. B. (2016) "Ghetto–Society–Problem: A Discourse Analysis of Nationalist Othering", *Studies of Ethnicity and Nationalism* 16(1): 83–99.
- Smirnova, O. A., Zhernovaia, O. R., Podguskov, V. N. (2016) "Migratsionnaia situatsiia v Rossii, evoliutsiia i tendentsii v dolgosrochnoi perspective" [Migration situation in Russia, evolution and trends in the long term], *Vlast'* 12: 114–121.
- Statistisches Bundesamt (2021) *Bevölkerung mit Migrationshintergrund — Ergebnisse des Mikrozensus* [https://tinyurl.com/yw9tt3b9, accessed on 19.06.2022].
- Tatarko, A. N., Lebedeva, N. M., et al. (2002) *Etnicheskaia tolerantnost' v polikul'turnykh regionakh Rossii* [Ethnic tolerance in the political and cultural regions of Russia]. Moskva.
- Velikii, P. P. (2016) "Migranty iz stran iugo-vostochnykh regionov v rossiiskom sele" [Migrants from the countries of the south-eastern regions in the Russian village], *Istoricheskaia i sotsial'no-obrazovatel'naia mys'* 8(2) 1: 76–86.
- Virt, L. (2015) "Getto" [Ghetto], *Chikagaskaia shkola sotsiologii. Sbornik Perevodov*. Pp. 107–160.
- Wagner, J. (2011) *Richter ohne Gesetz: Islamische Paralleljustiz gefährdet unseren Rechtsstaat*. Berlin: Econ Verlag.
- Wallace, J. M., Forman, T. A., Caldwell, C. H., Willis, D. S. (2003) "Religion and U.S. Secondary School Students: Current Patterns, Recent Trends, and Sociodemographic Correlates", *Youth Society* 35: 98–125.
- Wendt, R. (2016) *Deutschland in Gefahr: Wie ein schwacher Staat unsere Sicherheit aufs Spiel setzt*. München: Riva Verlag.
- Zaynchkovskaya, Zh., Molodikova, I., Mukomel, V. (eds) (2017) *Pochemu Rossii neobkhodima immigratsionnaia politika. Metodologiya i metody izucheniia migratsionnykh protsessov* [Why Russia needs an immigration policy. Methodology and methods for studying migration processes]. Moskva.

ДЖЕЙМС БЕКФОРД

Религии и миграции — старое и новое

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-30-55>

James A. Beckford

Religions and Migrations — Old and New

James A. Beckford (1942–2022) — Department of Sociology, University of Warwick (Great Britain).

Some of the most interesting and contentious issues that arise in connection with migration centre on religions and identities. This article begins by outlining the ways in which sociological research has already provided valuable insights into the complex intersections between religions and migrations. The second section of the article argues, however, that two of the less frequently studied questions about the intertwining of religions and migrations need to be examined in depth. They concern “forced” migration (particularly of children) and the implications of migration for the practice of religion in prisons. The third section raises two of the ethical and policy-related issues that arise in connection with religions and migrations.

Keywords: religion and migration, religion in prisons, globalization, freedom of religion, religious conflicts.

В О ВСЕ большем числе стран растет популярность политических партий, политических идеологий и политических движений, которые рассматривают иммиграцию как серьезную угрозу самобытности, целостности и процветанию той или иной страны. Например, опрос общественного мнения, проведенный *YouGov* в апреле 2018 г., показал, что 11 288 взрослых респондентов в выборке из одиннадцати стран ЕС считают иммиграцию самой важной проблемой, стоящей перед Европейским

Перевод с английского по изданию: Beckford, James A. (2019) “Religions and migrations — old and new”, *Quaderni di Sociologia* 80: 15–32. <http://journals.openedition.org/qds/2599>; DOI: <https://doi.org/10.4000/qds.2599>.

Союзом¹. Поддержка этого мнения варьировала от 53% в Дании и Финляндии до 26% в Испании. Средний показатель для всех одиннадцати стран составил 41%. Для сравнения, вторым по важности вопросом был терроризм, но его выбрали в среднем только 30% респондентов.

Не только общественное мнение об иммиграции в Европе имеет большое значение само по себе, но и политическая мобилизация все чаще выстраивается на иммиграционной политике. Еще более важно то, что в нескольких странах уже пришли к власти правительства, проводящие политику, враждебную иммигрантам. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что Европа столкнулась с миграционным кризисом и что многие из наиболее спорных вопросов связаны с религией и идентичностью. Социологические исследования по этим вопросам уже позволили получить ценную информацию о сложных взаимосвязях между религией и миграцией, но в этой статье мы хотим показать, что некоторые аспекты этой темы заслуживают более тщательного изучения, чем это было сделано до сих пор.

Основные аргументы представлены в трех разделах. Статья начинается с обсуждения того, каким образом исследования религии и миграции внесли важный вклад в широкую область социологии религии. Во втором разделе два из менее часто изучаемых вопросов о переплетении религий и миграций, прежде всего в Великобритании, рассматриваются более подробно. И в третьем разделе поднимаются два этических и политических вопроса, возникающих в связи с проблематикой религии и миграции.

1. Миграция, религии и социология религии

Масштабы и формы миграции претерпели огромные изменения на протяжении тысячелетий, но миграция остается явлением, неразрывно связанным с религиями. В некоторых случаях миграция имеет религиозные мотивы и причины. Во многих других случаях она влияет не только на то, как мигранты и их потомки практикуют религию, но и на общества, в которых они поселяются. Было бы преувеличением утверждать, что религия всегда яв-

1. Wells, A. (2018) "YouGov data reveals what Europeans think are the most important issues facing the EU", *YouGov*, May 11 [<https://yougov.co.uk/news/2018/05/11/yougov-data-reveals-what-europeans-think-are-most-/>, accessed on 02.06.2023]. Страны: Великобритания, Франция, Германия, Дания, Швеция, Финляндия, Польша, Литва, Греция, Италия и Испания. Доступ от 20.06.2018.

лялась важным аспектом миграции — за исключением таких случаев, как миграция в ответ на религиозные преследования или миграция, преследующая религиозные цели. Но несомненно то, что религиозные аспекты миграции и поселения в новых местах могут иметь немалое значение. Действительно, международные потоки мигрантов способствуют перераспределению «мировых религий» по регионам земного шара².

В начале XXI в. мы стали свидетелями роста интереса среди социологов, религиозных деятелей и политиков к проблеме сложного переплетения религии с миграцией. Это находит свое отражение в увеличении количества публикаций и других исследований, посвященных этой теме. Все они указывают на то, что базовые концепции и теоретические идеи о религии и миграции не только интересны сами по себе, но и связаны с более масштабными проблемами, например, гендером, глобализацией, транснациональными сетями, секьюритизацией, виртуальной коммуникацией, мультикультурализмом, мобильностью, процессами исключения (*exclusion*), правами человека и секуляризмом.

Некоторые из самых ранних исследований религии и иммиграции в США подчеркивали ассимиляцию иммигрантов в американские институты и образ жизни через религиозную идентификацию, через принадлежность к религиям³. В Европе основное внимание уделялось политическим вопросам интеграции и исключения, особенно растущему числу иммигрантов-мусульман из Северной Африки, Ближнего Востока и Южной Азии⁴. Но только к концу XX в. частота и объем исследований, относящихся к другим частям мира, стали возрастать. С 2000 г. появилось немало обзоров исследований религии и миграции⁵. Кроме

2. Pew Research Center (2015) *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050. Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking as a Share of the World's Population*, pp. 12–13. [http://www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf, Accessed on 02/06/2023].
3. Herberg, W. (1955) *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday & Co.; Hammond, P. E. (1963) "The Migrating Sect: an Illustration from Early Norwegian Immigration", *Social Forces* XLI: 275–283.
4. Bastenier, A., Dassetto, F. (1979) "Hypothèses pour une analyse des stratégies religieuses au sein du monde migratoire en Europe", *Social Compass* XXVI(1): 145–170.
5. Ebaugh, H. R., Chafetz, J. S. (eds) (2000) *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press; Haddad, Y. Y., Smith, J. I., Esposito, J. L. (eds) (2003) *Religion and Immigration: Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press; Leonard, K. I., Stepick, A., Vasquez, M. A., Holdaway, J. (eds) (2005) *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. Walnut

того, религия и миграция были в центре внимания специальных выпусков таких различных академических журналов, как: *Journal of Refugee Studies* (vol. 15: 2, 2002; vol. 24: 3, 2011), *American Behavioral Scientist* (vol. 49: 11, 2006), *African Studies* (vol. 68: 2, 2009), *Ethnic and Racial Studies* (vol. 33: 3, 2010), *International Migration* (vol. 51: 3, 2013), *Religion & Gender* (vol. 3: 1, 2013), *Forced Migration Review* (vol. 48, 2014) и *Global Networks* (vol. 14: 3, 2014). В то же время количество веб-сайтов, баз данных, исследовательских проектов, конференций, семинаров, университетских модулей и исследовательских центров, активно содействующих изучению взаимодействия между религией и миграцией, также неуклонно росло с 2000 г.

Здесь не место останавливаться на вопросах строгого определения «религии» или «миграции». Любые определения оспариваются. Но для наших задач в этой статье мы включаем в понятие «религия» широкий спектр эмоций, действий, отношений, организаций, артефактов, ролей, ценностей, символов и верований, которые связаны с верой в силы, существа и уровни реальности, которые, как считается, превосходят чисто человеческие. Понятие «миграции» относится к изменению места жительства людей, которое связано с пересечением региональных, национальных или международных границ. Миграция — это и обратимый процесс,

Creek, CA: AltaMira Press; Cadge, W., Ecklund, E. H. (2007) “Immigration and Religion”, *Annual Review of Sociology* XXXIII: 359–379; Bramadat, P., Koenig, M. (eds) (2009) *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press; Bonifacio, G. T., Angeles, V. S. M. (eds) (2010) *Gender, Religion, and Migration*. Lanham, MD: Lexington Books; Garnett, J., Harris, A. (eds) (2013) *Rescripting Religion in the City. Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*. Farnham: Ashgate; Pew Research Center (2012) *Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants* [<http://pewforum.org/Faith-on-the-move.aspx>, accessed on 02.06.2023]; Pew Research Center (2013) *The Religious Affiliation of U.S. Immigrants: Majority Christian, Rising Share of Other Faiths* [<http://www.pewforum.org/2013/05/17/the-religious-affiliation-of-us-immigrants/>, accessed on 02/06/2023]; Connor, P. (2014) *Immigrant Faith. Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*. New York: New York University Press; Gallo, E. (ed.) (2014) *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*. Farnham: Ashgate; Kivisto, P. (2014) *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Cambridge: Polity Press; Vilaça, H., Pace, E., Furseth, I., Pettersson, P. (eds) (2014) *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*. Farnham: Ashgate; Pace, E. (2014) “Religion in Motion: Migration, Religion and Social Theory”, in H. Vilaça, E. Pace, I. Furseth, P. Pettersson (eds) *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, pp. 9–23. Farnham: Ashgate; Beckford, J. A. (ed.) (2015) *Migration and Religion*, 2 vols. Cheltenham: Edward Elgar Publications.

и результат, который может варьировать от временного до постоянного, от добровольного до принудительного и от индивидуального до коллективного. Она также может быть связана с образованием диаспор, с поиском убежища, с внутренне перемещенными лицами и с беженцами. В этом смысле она не включает кочевничество, перегон скота или паломничество.

Не вызывает сомнений, что изучение миграции с особым упором на религию в настоящее время стало необходимым по разным причинам. Эти причины связаны с влиянием транснациональных и глобальных сил на способность религиозных идей, сетей и организаций влиять на жизнь растущего числа людей во всем мире. Используя все преимущества новых электронных средств связи, информационных технологий и мобилизации, религиозные агенты, движения и организации теперь могут распространять свое влияние как на мигрантское, так и на местное население способами, которые были почти немыслимы до XXI в.⁶

В то же время усилилась критическая и враждебная реакция даже на относительно скромную активизацию религии, особенно в тех местах, где претензии на свободу вероисповедания вступают в противоречие с доктринами секуляризма и различными формами оппозиции к отдельным — или всем — религиям. Иначе говоря, глобализация активизировала процессы распространения религий и тем самым обострила противоречия и конфликты, которые могут быть особенно острыми в отношении мигрантов даже спустя долгое время после их обустройства на новом месте⁷.

Кроме того, проживаемая религия (*lived religion*) мигрантов формируется не только их жизнью до и после миграции, но и контекстом, в котором они поселяются, теми транслокальными социальными сетями, в которых они участвуют⁸. Миграция может предоставить возможности для развития новых или гибридных религиозных верований, идентичностей, практик и способов интеграции в общество. Изменение гендерных ас-

6. Cowan, D. E. (2007) "Religion on the Internet", in J. A. Beckford, III N. J. Demerath (eds) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, pp. 357–376. London: Sage.

7. Juergensmeyer, M. (eds) (2003) *Global Religions. An Introduction*. New York: Oxford University Press; Robertson, R. (2003) "Antiglobal Religion", in M. Juergensmeyer (ed.) *Global Religions. An Introduction*, pp. 110–123. New York: Oxford University Press.

8. Connor, P. (2010) "Contexts of Immigrant Receptivity and Immigrant Religious Outcomes: the Case of Muslims in Western Europe", *Ethnic and Racial Studies* XXXIII(3): 376–403.

пектов религиозных идентичностей и практик вызывает особые споры у мигрантов в западных либеральных демократиях. Но адаптация к новым обстоятельствам также может привести к напряженности и разногласиям внутри ранее сплоченных религиозных коллективов. Это означает, что баланс между преемственностью и изменением отношения мигрантов к религии динамичен. Различия между поколениями в отношении мигрантов к религии очень велики, хотя и не обязательно связаны каким-либо простым образом с изменениями социально-экономических условий их жизни.

Еще одним аспектом связи между религией и миграцией является степень, в которой критическое осмысление миграции оказывается в центре внимания богословских и пастырских авторитетов в религиозных организациях⁹. Сакральная мудрость большинства религиозных традиций содержит размышления об опыте пребывания «чужим в чужой стране» и о религиозных обязанностях быть гостеприимными к путешественникам и переселенцам. Кроме того, теологи и философы религии много писали о миграции, а религиозные организации создали учреждения и агентства по обеспечению благосостояния мигрантов, беженцев и просителей убежища. Например, группы христиан были особенно активны в предоставлении убежища незарегистрированным мигрантам, пересекающим границу из Мексики в США. А многочисленные мусульманские ассоциации оказывают гуманитарную помощь перемещенному населению, например в Африке, на Ближнем Востоке и в Юго-Восточной Азии¹⁰.

Тот факт, что неформальные социальные сети и социальные движения, а также формальные организации, претендующие на то, чтобы представлять интересы мигрантов как приверженцев определенных религий, в настоящее время активно действуют в публичной сфере многих обществ, является еще одной причиной того, чтобы рассматривать религию и миграцию в качестве важного направления исследований. Транслокальный и транснациональный охват некоторых из этих акторов де-

9. Hagan, J. M. (2013) "Crossing Borders: Transnational Sanctuary, Social Justice, and the Church", in C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, D. Smilde (eds) *Religion on the Edge. De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*, pp. 263–283. New York: Oxford University Press.

10. Benthall, J., Bellion-Jourdan, J. (2009) *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*. London: I. B. Tauris.

лает их еще более значительными¹¹. Некоторые из них являются филиалами или отделениями потенциальных (*would-be*) глобальных организаций, претендующих на то, чтобы представлять целые религиозные традиции. Помимо предоставления поддержки и ресурсов мигрантам спустя долгое время после первоначального поселения, эти акторы стремятся формировать общественное мнение и влиять на политиков и законодателей в отношении таких потенциально спорных вопросов, как образование, семейное право, здравоохранение, социальные службы, ритуальный забой животных и погребение умерших. Меняющийся ландшафт городских районов также свидетельствует о растущем числе религиозных зданий и памятников, возводимых мигрантами в качестве символов их присутствия и в качестве инвестиций в материальную, социальную и культурную ткань обществ, в которых их потомки, как ожидается, будут продолжать практиковать свою веру¹². Споры вокруг религиозных зданий, возведенных иммигрантами, часто разгораются в публичной сфере даже в таких мирных странах, как Швейцария. Распространение печатных и цифровых СМИ, вещательных каналов, фильмов, веб-сайтов и социальных сетей, разработанных специально для мигрантов — приверженцев определенных религий, является еще одним свидетельством их институциональной консолидации и способности оказывать влияние в более широких общественных сферах¹³.

Расселение мигрантов, которые идентифицируются (или самоидентифицируются) как меньшинства на основании их этнической принадлежности, «расы», религии или национальности, обычно вызывает политические дебаты о самом смысле и масштабах иммиграции, а также дискуссии о правах иммигрантов. Права мигрантов на пребывание, возможности их трудоустройства, жилье, программы здравоохранения и социального обеспечения, образование и гражданство занимают важное место

11. Allievi, S., Nielsen, J. (eds) (2003) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill; Adogame, A. (2010) "Transnational Migration and Pentecostalism in Europe", *Pentecostudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* 9(1): 56–73; Cherry, S. M., Ebaugh, H. R. (eds) (2014) *Global Religious Movements across Borders*. Farnham: Ashgate.
12. Knott, K. (2005) *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox; Oosterbaan, M. (2014) "Public Religion and Urban Space in Europe", *Social & Cultural Geography* 15(6): 591–602.
13. Lövheim, M., Axner, M. (2011) "Halal-TV: Negotiating the Place of Religion in Swedish Public Discourse", *Nordic Journal of Religion & Society* XXIV(1): 57–74.

в политической повестке многих стран. Философские доктрины плюрализма, секуляризма и мультикультурализма часто используются для интерпретации, критики или оправдания широкого спектра реакций общества на иммиграцию.

Однако в последние десятилетия вопросы о религиозных аспектах образа жизни мигрантов также стали доминировать во многих из этих политических (в том числе в смысле конкретной государственной политики) и философских дебатов¹⁴. Особенно интенсивные споры разгораются вокруг утверждений о том, что некоторые формы религиозной практики могут наносить ущерб статусу женщин, быть несовместимыми с западными представлениями о гражданстве, противоречить идеалам всеобщего образования и т.д. Действительно, некоторые мигранты дистанцируются от своей религиозной принадлежности именно по этим причинам, хотя такого рода проблемы пока еще мало исследованы.

Несмотря на все эти противоречия, расселение иммигрантов самого разного вероисповедания во многих кругах рассматривается как положительное явление, поскольку они приносят разнообразие в религиозную, культурную, политическую, гражданскую и общественную жизнь. Готовность мигрантов участвовать в межрелигиозной и экуменической деятельности также является важной частью аргумента в пользу того, что все религии могут внести положительный вклад в жизнеспособность гражданского общества.

2. Два сравнительно мало известных аспекта переплетения религии и миграции

В этом разделе подробно рассматриваются два конкретных случая взаимного переплетения религии и миграции. Основное внимание уделяется Великобритании, но при необходимости приводятся сравнения с другими странами.

14. Modood, T. (1998) "Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups", *Journal of Political Philosophy* VI(4): 356–377; Bader, V. (2009) "The Governance of Religious Diversity: Theory, Research, and Practice", in P. Bramadat, M. Koenig (eds) *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, pp. 43–72. Kingston, ON: School of Policy Studies, Queen's University; Kymlicka, W. (2009) "The Governance of Religious Diversity: the Old and the New", in P. Bramadat, M. Koenig (eds) *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, pp. 323–334. Kingston, ON: School of Policy Studies, Queen's University.

2.1 «Вынужденная» миграция и дети-мигранты

Принуждение было одной из важных движущих сил межнациональной миграции в прошлом и настоящем. Люди, перемещенные в результате насильственных конфликтов, войн и преследований, а также стихийных бедствий, таких как сильные засухи, наводнения, землетрясения и извержения вулканов, были вынуждены пересекать границы, чтобы спасти свою жизнь и защитить свои семьи. В последние десятилетия место женщин в этих вынужденных миграциях привлекает все большее внимание ученых¹⁵.

Особого внимания заслуживает та или иная форма вынужденной миграции, предполагаемыми жертвами которой являются дети. Более того, появляется все больше свидетельств активного участия религиозных организаций в стимулировании и содействии вынужденной миграции детей под предлогом того, что они сироты или живут в нищете. Многих из этих детей насильно отправляли за тысячи километров без ведома и разрешения их родителей. Многие из них также подвергались физическому и сексуальному насилию со стороны религиозного персонала, например, католической «Конгрегации христианских братьев» (*Congregatio Fratrum Christianorum*). Лишь у немногих из них были паспорта. Очень немногие были законно усыновлены за границей. Большинство из них провели свои ранние годы до взросления в крупных интернатных учреждениях с плохими стандартами питания, образования и медицинского обслуживания.

Одним из наследий британского империализма является сеть отношений между 53 странами, которые в настоящее время образуют Британское Содружество Наций. Эта сеть медленно вырастала из своих имперских корней, окончательно оформившись в 1949 г. Сейчас в этих странах проживает почти треть населения мира. Сотрудничество между ними в образовательных, культурных, политических, экономических, правовых, спортивных и военных вопросах продолжается и в XXI в. Существуют также связи между христианскими церквями во многих странах Содружества, и некоторые из них сыграли важную роль в насильствен-

15. Chant, S. (ed.) (1992) *Gender and Migration in Developing Countries*. London: Belhaven Press; Willis, K., Yeoh, B. (eds) (2000) *Gender and Migration*. Cheltenham: Edward Elgar; Griffith, R. M., Savage B. D. (eds) (2006) *Women and Religion in the African Diaspora: Knowledge, Power, and Performance*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press; Bonifacio, G. T., Angeles, V. S. M. (eds) (2010) *Gender, Religion, and Migration*. Lanham, MD: Lexington Books.

ной миграции детей. Например, Мальта, страна Содружества, участвовала в схеме отправки маленьких детей в католические учреждения Западной Австралии в период с 1947-го по 1965 г.¹⁶ Это один из малоисследованных аспектов связи между религией и миграцией.

Британские церкви и благотворительные организации были не единственными организациями, участвовавшими в насильственной миграции детей, но они сыграли заметную роль в побуждении, принуждении или содействии миграции обездоленных или предположительно осиротевших детей в отдельные домохозяйства или институциональные «дома» в некоторых частях империи, а затем Содружества, таких как Австралия и Канада. Первая партия из 100 детей была отправлена из Лондона еще в 1618 г. в английскую колонию на территории нынешнего американского штата Вирджиния. Но пик детской миграции пришелся на конец XIX и на XX в.¹⁷ Среди основных религиозных организаций, занимавшихся детской миграцией и возникших в 1880-е гг., были Ливерпульское католическое общество защиты детей, Католическая ассоциация эмиграции, Общество беспризорников и бездомных при Церкви Англии и Армия спасения — все это основные христианские организации.

Подобные схемы детской миграции действовали и в других странах, особенно в США, где Нью-Йоркское общество помощи детям и другие организации перевозили многих детей по стране на так называемых «поездах для сирот». Религиозная ориентация организаций, ответственных за детскую миграцию и расселение, варьировала — она могла быть унитаристской, либерально-протестантской, евангелической или католической. Здесь грань, разделяющая побуждение и принуждение, начинает стираться. Действительно, религиозно мотивированные случаи отправки детей-мигрантов из Великобритании в Канаду, Австралию и на бывшую территорию Южной Родезии (ныне Зимбабве) имели целью удержать детей в религиозном сообществе их семей или опекунов — или, как Гордон Линч сформулировал это со ссылкой на католические практики, «охранить веру» от зла впадения

16. Plowman, D. H. (2010) "A Fragment of the Maltese Exodus: Child Migration to Australia 1953–1965", *Journal of Maltese History* II(1): 1–20.

17. Parker, R. (2008) *Uprooted: The Shipment of Poor Children to Canada, 1867–1917*. Bristol: Policy Press; Lynch, G. (2016) *Remembering Child Migration*. London: Bloomsbury.

в протестантизм или в религиозное равнодушие»¹⁸. Были особые опасения по поводу «отхода от веры»¹⁹ католических детей, которые могли попасть в специальные учреждения в соответствии с законом о бедных или оказаться иным образом в «подобной протестантской среде»²⁰.

Кроме того, одним из первых мотивов насильственной миграции детей было сохранение так называемой расовой чистоты Британской империи. В результате из схем были исключены темнокожие дети и дети-инвалиды. Это, несомненно, была форма расистской социальной политики, маскирующаяся под заботу о детях под эгидой религиозных (и светских) организаций.

Масштаб этой принудительной миграции детей из Великобритании был внушительным. По существующим оценкам, до 130 000 детей были отправлены из Великобритании в Канаду, Австралию, Новую Зеландию и на территорию нынешней Зимбабве. В период с 1867-го по 1915 г. только из Великобритании в Канаду было отправлено около 80 000 детей²¹. В рамках последней миграционной схемы, которая была остановлена лишь в 1970 г., около 3300 детей были перемещены из Великобритании в Австралию.

Скандал с миграцией детей из Великобритании под эгидой религиозных организаций, среди прочих добровольных объединений, не стал предметом публичной дискуссии до конца XX в. Бывшие дети-мигранты и некоторые из их родителей десятилетиями пытались привлечь общественное внимание к своим протестам против бесчеловечного обращения, которому дети подвергались со стороны как религиозных, так и светских организаций. Но, в конце концов, в 1987 г. был создан Фонд помощи детям-мигрантам²², а в 1997 г. — Международная ассоциация бывших детей-мигрантов и их семей²³. Вместе они смогли организовать поддержку своих кампаний по проведению официальных расследований жестокого обращения и получению правовой компенсации за страдания столь многих детей. Бывший

18. Lynch, G. *Remembering Child Migration*, p. 47.

19. Parker, R. *Uprooted: The Shipment of Poor Children to Canada, 1867–1917*, p. 91.

20. Ibid., p. 94.

21. См.: Parker, R. *Uprooted: The Shipment of Poor Children to Canada, 1867–1917*.

22. World Authority on Child Migration, Dr Margaret Humphreys, to be invested in Canberra as an Officer of the Order of Australia [<https://www.childmigrantstrust.com/>, accessed on 02.06.2023].

23. IAFCM&F [<https://www.childmigrantstrust.com/iafcmf/>, accessed on 02.06.2023].

премьер-министр Австралии Кевин Радд принес «национальные извинения» в ноябре 2009 г. за роль Австралии во «всех несправедливостях», совершенных схемами детской миграции²⁴. А в феврале 2010 г. премьер-министр Великобритании принес формальные извинения бывшим детям-мигрантам за то, что он назвал «позорным стечением обстоятельств»²⁵. Жалобы бывших детей-мигрантов недавно были рассмотрены в качестве специального тематического исследования в рамках продолжающегося в Великобритании Независимого расследования случаев сексуального насилия над детьми (IICSA)²⁶. В опубликованном в марте 2018 г. отчете о «Программах детской миграции»²⁷ правительство Великобритании в первую очередь обвиняется в том, что оно не отреагировало должным образом на обвинения в жестоком обращении в программах для детей-мигрантов; но отчет также выявил серьезные правонарушения в различных религиозных организациях.

Споры о детях-мигрантах продолжают привлекать внимание в Великобритании и Австралии. Отчасти они возникают в связи с весьма болезненным вопросом поиска семей бывших переселенцев и могил умерших.

2.2 Тюрьмы и места содержания под стражей

Глобальные потоки наркотиков, оружия, преступников, членов банд и мигрантов, не имеющих официальных документов, — все это способствовало тому, что состав находящихся в тюрьмах заключенных во многих странах стал более разнообразным с точки зрения национальной, этнической принадлежности, языка и религии. Власти также выступали за разработку неолибераль-

24. Prime Minister. Transcript of address at the apology to the Forgotten Australians and former child migrants. Great Hall, Parliament House. 16 November 2009 [<https://tinyurl.com/3722f32m>, accessed on 02.06.2023].

25. “Child Migrant Apology”, Youtube — 10 Dowing Street, 2010, 10 February [<https://www.youtube.com/watch?v=4MEXAdmEmlM>, accessed on 02.06.2023].

26. The Independent Inquiry into Child Sexual Abuse [<https://www.iicsa.org.uk/>, accessed on 02.06.2023]. Общие сведения (*background statement*) об исследовании программ детской миграции доступны здесь: [<https://tinyurl.com/29epyezy>, accessed on 02.06.2023].

27. IICSA (Independent Inquiry Child Sexual Abuse) (2018) *Child Migration Programmes. Investigation Report*. London, Report HC954-II, presented to Parliament, March 2018. [<https://tinyurl.com/257kx837>, accessed on 02.06.2023].

ной политики, направленной на «борьбу с преступностью»²⁸. Невозможно точно знать, сколько мигрантов содержится в тюрьмах Англии и Уэльса, но есть общедоступная информация примерно о 3000 человек, которые содержатся в специальных центрах для иммигрантов и ожидают депортации или выдворения из Великобритании²⁹.

Таким образом, тюрьмы представляют собой одно из сложных мест пересечения религии и миграции, хотя эта конкретная область до сих пор не подвергалась серьезному социологическому анализу. Тем не менее исследования выявили большое разнообразие типов этого переплетения в разных странах. Например, в Англии и Уэльсе наличие большого количества тюремных капелланов позволило религиям многих мусульманских, индуистских и сикхских мигрантов получить официальное признание и ресурсы³⁰. Напротив, французские тюрьмы, в которых исторически тюремных капелланов всегда было недостаточно, прежде всего пытались удовлетворить религиозные потребности заключенных мусульманского происхождения³¹. Иначе обстоит дело с землями Германии, которые ранее входили в состав ГДР³². На контроль над тюремным капелланом в этих регионах по-прежнему влияет историческое наследие напряженности между социалистическим государством и христианскими церквами. Между некоторыми скандинавскими странами также очевидны удивительные различия в том, как организована деятельность тюремных капелланов³³. В целом, в глобализирующемся мире

28. Sudbury, J. (eds) (2005) *Global Lockdown: Race, Gender, and the Prison-Industrial Complex*. London, Routledge.

29. UK Government (2018) National statistics. How many people are detained or returned? [<https://tinyurl.com/2p8vn3mr>, accessed on 02.06.2023]. См. также: "Immigration Detention in the UK", *The University of Oxford, The Migration Observatory* [<https://tinyurl.com/3yc4npsu>, accessed on 02.06.2023].

30. Beckford, J. A., Gilliat, S. (1998) *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press; Beckford, J. A., Joly, D., Khosrokhavar, F. (2005) *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France*. Basingstoke: Palgrave.

31. Khosrokhavar, F. (2004) *L'islam dans les prisons*. Paris: Balland; Khosrokhavar, F. (2015) "The Constrained Role of the Muslim Chaplain in French Prisons", *International Journal of Politics, Culture and Society* 28: 67–82; Béraud, C., De Galember, C., Rostaing, C. (2016) *De la Religion en Prison*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

32. Becci, I. (2012) *Imprisoned Religion. Transformations of Religion during and after Imprisonment in Eastern Germany*. Farnham: Ashgate.

33. Furseth, I., van der Aa Kühle, L. (2011) "Prison Chaplaincy from a Scandinavian Perspective", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153: 123–141.

тюрьмы представляют собой топоры самых разных типов взаимодействия между мигрантами и религией.

История сильно влияет на то, как различные тюремные системы решают вопросы взаимодействия между мигрантами и религией. В странах-членах Британского Содружества и США протестантские конфессии, в частности, сыграли важную роль в формировании представлений о наказании и реабилитации, которые до сих пор лежат в основе нынешних режимов заключения. Идея о том, что нарушителей закона можно «исправлять» и «реабилитировать», а не просто подвергать публичному унижению, физическому наказанию, отправке в исправительные колонии в Австралии или казни, во многом обязана мыслителям и активистам, связанным с квакерами и евангелическими движениями конца XVIII и начала XIX в. Принуждение к одиночеству, молчанию и каторжным работам было обычным явлением в самых ранних формах пенитенциарных учреждений и считалось необходимым для развития самодисциплины, а также духовности. Даже архитектура таких учреждений, как Восточная государственная тюрьма в Филадельфии (с ее «раздельной системой») и Обернская тюрьма в штате Нью-Йорк (с ее «молчаливой системой»), отражала эти религиозные идеалы³⁴.

Одним из элементов исторических связей между религией и тюрьмами в Европе и США является то, что тюремные капелланы по-прежнему занимают важное положение в качестве добровольцев или профессионалов в большинстве юрисдикций. Даже страны с конституционным отделением религии от государства, такие как Франция, предусматривают наличие тюремных капелланов. Конкретный вклад тюремных капелланов варьируется от центрального до периферийного с точки зрения их полномочий и возможностей развивать религиозную жизнь заключенных и тюремного персонала. Но один из интересных вопросов о тюремных капелланах состоит в том, насколько хорошо они отреагировали на недавний приток мигрантов, находящихся под стражей. В то время как многие мигранты, которые не находятся в заключении, должны прилагать усилия, чтобы установить контакт с религиозными организациями или персоналом, заключенные оказываются в необычной ситуации, ежедневно встречаясь с духовными лицами. Другими словами, тюрьмы позволяют

34. Graber, J. (2011) *The Furnace of Affliction: Prisons and Religion in Antebellum America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

мигрантам контактировать с капелланами и их религиозными организациями.

Само присутствие капелланов в тюрьмах означает, что мигранты, находящиеся в заключении, имеют возможность поговорить со специалистами в области религии, которые могут предложить не только духовную и религиозную помощь, но и доступ к информации и ресурсам практического характера. Действительно, эти взаимодействия с капелланами могут формировать религиозную идентичность мигрантов, или по крайней мере оживлять такую идентичность среди тех, кто ранее не были религиозно активны.

В случае с Англией и Уэльсом массовое расселение мигрантов в основном из Южной Азии и Карибского бассейна, начавшееся в 1950-е гг., вынудило все государственные учреждения учитывать религиозные, культурные и этнические различия. Борьба с дискриминацией во всех сферах жизни была сложной — и в этом смысле еще предстоит пройти долгий путь³⁵, — но тюрьмы были в авангарде усилий по выявлению расизма, предрассудков, дискриминации и неравенства и эффективному реагированию на них. Действительно, побуждение к общественному признанию, учету отличительных черт всех официально признанных религиозных традиций в течение последних нескольких десятилетий в британских тюрьмах было весьма интенсивным³⁶.

Воспользовавшись тем, что христианская религия на протяжении столетий занимала центральное место в управлении британскими тюрьмами, представители буддистов, индуистов, иудеев, мусульман и сикхов смогли договориться с тюремными властями о том, чтобы заключенные могли соблюдать основные требования соответствующих религий. По сути, эти лидеры «использовали» присутствие христианских капелланов и их деятельность в тюрьмах, чтобы найти место для своих собственных. В то же время некоторые христианские капелланы выступали в качестве «посредников» в переговорах между тюремными властями и представителями религиозных общин, с которыми отождествляли себя многие мигранты. По иронии судьбы можно

35. Prison Reform Trust (2017) *Tackling Discrimination in Prison: Still not a Fair Response*. London: Prison Reform Trust.

36. Beckford, J. A., Gilliat, S. (1998) *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press; Beckford, J. A. (2015) “Religious diversity and rehabilitation in prisons: management, models and mutations”, in I. Becci, O. Roy (eds) *Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation*, pp. 15–30. Heidelberg: Springer.

утверждать, что тюрьмы в Англии и Уэльсе сыграли значительную роль в укреплении положения различных религий меньшинств в британской общественной жизни. Мигранты из предыдущих поколений и их потомки составляют большинство людей, которые отождествляют себя с религиями, отличными от христианства. Кроме того, мигранты-христиане из Африки и Карибского региона сделали британское христианство более разнообразным. Нынешние заключенные в Англии и Уэльсе по своему составу отражают религиозное разнообразие, которое в значительной степени, но не полностью, может быть приписано мигрантам вообще.

Общественное давление, направленное на борьбу с дискриминацией, расизмом и неравенством в тюрьмах, привело к формализации понимания религиозных традиций, с которыми себя ассоциируют многие мигранты. Например, Служба тюрем Англии и Уэльса пыталась создать авторитетные перечни верований и обычаев, которых придерживаются представители всех основных религиозных традиций. Наиболее полный перечень содержался в «Руководстве для тюрем» (впервые издано в 2000 г. как Приказ тюремной службы № 4550), которое несколько раз пересматривалось и дополнялось «Стандартом деятельности 51. Религия», прежде чем в 2016 г. его заменил документ «Вера и пастырское попечение о заключенных»³⁷.

Дальнейшая формализация реакции тюремных властей на находящихся под стражей мигрантов и их религиозные традиции происходила на европейском уровне. Например, не имеющий обязательной юридической силы документ Совета Европы под названием «Европейские пенитенциарные правила» включает три основных положения под заголовком «Свобода мысли, совести и религии»: «29.1 Свобода мысли, совести и религии заключенных должна уважаться»; «29.2 Тюремный режим должен быть организован настолько, насколько это практически возможно, чтобы позволить заключенным исповедовать свою религию и следовать своим убеждениям, посещать службы или собрания, проводимые уполномоченными представителями такой религии или убеждений, получать свидания наедине с такими представителями их религии или убеждений и иметь при себе книги или литературу, относящиеся к их религии или убеждениям»; «29.3

37. NOMS (National Offender Management Service) (2016) *Faith and Pastoral Care for Prisoners*. London: National Offender Management Service.

Заклученных нельзя принуждать исповедовать религию или убеждения, посещать религиозные службы или собрания, принимать участие в религиозных обрядах или соглашаться на визит представителя любой религии или убеждений»³⁸.

Европейские пенитенциарные правила также рекомендуют, что «если в тюрьме содержится достаточное количество заключенных одной религии, должен быть назначен утвержденный представитель этой религии»³⁹ (Совет Европы, 2006, 58). Это положение создает пространство, в котором капелланы или добровольцы, представляющие, например, буддистов, индуистов, иудеев, мусульман или сикхов, могут попытаться с разной степенью успеха добиться официального признания своей религиозной и пастырской деятельности. Более того, другие правила требуют от тюремных властей учитывать религиозные предпочтения при принятии решений о рационе заключенных и обеспечивать «места отправления культа и собрания... в каждой тюрьме для заключенных всех религиозных конфессий и убеждений». Таким образом, религии мигрантов и меньшинств ставятся на один уровень с религиями большинства населения — по крайней мере, в том, что касается соответствующих политических установок.

Другим косвенным следствием растущего религиозного разнообразия заключенных, в которое мигранты внесли наибольший вклад, является то, что в тюрьмах созданы условия, в которых межрелигиозные отношения стали обычным явлением. Действительно, тюремные капелланы в тюрьмах Англии и Уэльса организованы на основе межрелигиозных команд. Это требует от представителей различных религиозных традиций сотрудничества друг с другом и совместного использования имеющихся ресурсов (*facilities*). В свою очередь, этот межрелигиозный дух оказывает определенное влияние на отношения между религиозными общинами в британском обществе как таковом.

Однако было бы неправильно упускать из виду тот факт, что этот процесс институционализации и формализации религий, привнесенных в Великобританию в основном мигрантами в прошлом и настоящем, временами был спорным и проблематичным. В этом смысле тюрьмы могут быть «горячими точками», где напряженность по поводу религии чревата серьезными проблемами,

38. Council of Europe (2006) *European Prison Rules*, p. 16. Strasbourg, Council of Europe Publishing.

39. Ibid., p. 58.

касающимися поддержания порядка. Длинный список потенциально спорных вопросов начинается с принципиальных дискуссий об исключении определенных религий из всех тюрем или об исключении лидеров, представляющих определенные теологические или юридические школы мысли в более широких религиозных традициях. Тюреммы входят в число государственных учреждений, в которых вопрос о том, что считать религией, был поставлен во главу угла — в значительной степени, но не исключительно — в связи с растущим числом заключенных из среды мигрантов.

Другая проблема, порождающая разногласия в тюрьмах многих стран в наши дни, возникает из-за реальной или предполагаемой связи между религией некоторых групп мигрантов и радикализмом или воинствующим экстремизмом⁴⁰. Мусульмане-исламисты являются наиболее известным случаем, но другие, например, включают активистов полувоенных кампаний за создание отдельной страны/родины для сикхов в Пенджабе. Тюремные власти особенно обеспокоены двумя моментами. Первый: эти политически мотивированные активисты могут злоупотреблять возможностями, предоставляемыми религиозным группам, для формирования тюремных банд, стремящихся контролировать повседневную жизнь целых отделений тюрем. Второй: эти активисты могут пытаться «обратить» других заключенных, оказывая на них недолжное давление, чтобы заставить их принять радикальные или экстремистские идеи, что может иметь серьезные последствия даже после освобождения радикально настроенных заключенных. Важно добавить, что тюрьмы часто рассматриваются как инкубаторы не только религиозно мотивированных радикалов и воинствующих экстремистов, но и сторонников противодействия им⁴¹. Во многих регионах США в тюрьмах содержится растущее число сторонников превосходства белой расы и патриотов-христиан, которые склонны рассматривать представителей религиозных меньшинств как законные мишени для ненависти и насилия⁴².

40. Dawson, L. L. (2018) "Debating the Role of Religion in the Motivation of Religious Terrorism", *Nordic Journal of Religion & Society* 31(2): 98–117.

41. Khosrokhavar, F. (2004) *L'islam dans les prisons*. Paris: Balland; Khosrokhavar, F. (2013) "Radicalization in prison: The French case", *Religion, Politics, and Ideology* 14(2): 284–306.

42. Hamm, M. S. (2013) *The Spectacular Few. Prisoner Radicalization and the Evolving Terrorist Threat*. New York: New York University Press.

Мигранты далеко не уникальны тем, что находятся в фокусе споров по поводу прав отправления религии в тюрьмах. Но нет никаких сомнений и в том, что межнациональная миграция помогла увеличить количество таких противоречий и серьезность угрозы, которую они, как утверждается, представляют для безопасности и порядка в тюрьмах.

3. Этика и политические установки

Вопросы миграции помогают вывести этические и политические дебаты о религии на поверхность общественной жизни во многих странах. Это главным образом связано с тем, что широкие потоки мигрантов по всему миру не только повысили уровень религиозного разнообразия в некоторых странах, но и способствовали давним этическим и политическим дискуссиям о месте меньшинств в либеральных режимах⁴³ и о соответствующих способах регулирования публичного выражения религии в более или менее светских государствах⁴⁴. Действительно, дискуссии о религии и миграции оказались не менее острыми, чем споры о «расе», классе, языке, национальности и этнической принадлежности в дискуссиях о социальной сплоченности, интеграции или ассимиляции⁴⁵.

Здесь не место подробно рассматривать эти этические и политические споры. Важно привлечь внимание к тому, как пересечения между миграцией и религией стали частью более общих теоретических споров. Отчасти это связано с тем, что Элизабет Шакман Херд называет «интенсивным политическим интересом к религии, охватившим международные общественно-политические круги в Северной Америке и Европе»⁴⁶. В самом деле, теперь необходимы качественные эмпирические исследования, чтобы выявить рутинную борьбу за то, как определить, что разрешено или запрещено во имя религии в семьях, школах, местах

43. Stoeckl, K. (2016) "Political Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots", *Philosophy and Social Criticism* 43(1): 34–50.

44. Richardson, J. T. (2014) "Religious Diversity, Social Control, and Legal Pluralism: A Socio-Legal Analysis", in G. Giordan, E. Pace (eds) *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, pp. 31–47. Heidelberg: Springer; Ferrari, S. (2019) "The Secular State in a Declining Europe. Beyond the End of the European Universal Dream", *Journal of Law, Religion and State* 7: 13–30.

45. Beckford, J. A. (2011) "Religious Diversity and Social Problems. The Case of Britain", in T. Hjeltn (ed.) *Religion and Social Problems*, pp. 53–66. London: Routledge.

46. Hurd, E. S. (2015) *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, p. 2. Princeton, NJ: Princeton University Press.

работы или отдыха, общественных зданиях, государственных органах и т.д., особенно когда речь идет об иммигрантских группах. Результаты таких исследований могут пролить свет на само собой разумеющиеся предположения (*assumptions*) о «религиозной нормальности» в различных обществах. Две конкретные темы требуют тщательного рассмотрения, потому что обе они связаны с идеей свободы. Одна касается отношений между меньшинствами мигрантов и остальной частью общества, а другая — отношений между представителями самих мигрантских меньшинств. Но обе темы показывают, насколько сложными могут быть пересечения между религией, этнической принадлежностью и статусом меньшинства в случае мигрантов и их потомков.

3.1 Свобода религии

С одной стороны, группы мигрантов часто изо всех сил пытаются сохранить практику своей веры в общества своего пребывания, которые ограничивают публичную религиозную практику одной или несколькими «государственными» (*established*) или признанными религиями. В некоторых обстоятельствах мигрантам, даже спустя десятилетия после прибытия, трудно чувствовать себя свободными от контролирующего влияния религий большинства — например в Саудовской Аравии или Греции. Но на самом деле во многих странах налицо напряженность и споры в связи с требованиями меньшинств свободно следовать своим религиозным убеждениям и практикам перед лицом оппозиции со стороны большинства. Особо проблематичными являются требования освобождения по религиозным мотивам от действующих законов или правил, регулирующих такие вопросы, как образование детей, строительство религиозных зданий, ритуальный забой животных для принятия в пищу, полигамия, практика погребения мертвых, сегрегация по половому признаку в государственных учреждениях и отсутствие на работе или учебе в связи с религиозными праздниками или во время молитвы. Попытки решить некоторые из этих вопросов путем признания полномочий религиозных судов или трибуналов, то есть в форме правового плюрализма, вызывают не меньше споров⁴⁷.

47. Giordan, G., Pace, E. (eds) (2014) *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Cham: Springer.

Повышенный интерес в рамках государственной политики к вопросам о мигрантах и религиозной свободе нельзя отделить от более общих соображений о геополитике и безопасности. В эпоху после «11 сентября» и параллельно с многочисленными вооруженными конфликтами на Ближнем Востоке и в Северной Африке волны перемещенных лиц — потенциальных и бывших боевиков, беженцев и просителей убежища — увеличили миграционные потоки в Европу и за ее пределы. Мигранты-мусульмане, в частности, становятся объектом все более навязчивой слежки со стороны служб безопасности после насильственных действий, совершаемых самопровозглашенными джихадистами и воинствующими исламистами-экстремистами. Безопасность стала универсальным поводом не только для пристального наблюдения за людьми, проявляющими признаки экстремизма, но и для противодействия любому сочувствию или поддержке радикальных идей и применению насилия. В этом контексте ощущение значимости даже незначительных опасений по поводу религиозных верований и обычаев мигрантов достигло беспрецедентного уровня.

3.2 Свобода от религии

С другой стороны, представителям некоторых этно-религиозных групп мигрантов трудно дистанцироваться от религиозных норм своих общин. Это наиболее ярко проявляется в тех случаях, когда человек либо принимает религию, отличную от религии своей семьи, либо пытается жить вне религий вообще. Но это также общий опыт мигрантов, стремящихся найти новые способы примирения своих культурно унаследованных религиозных взглядов с новыми обстоятельствами, в которых они оказались. Обсуждение такой нетрадиционной идентичности может быть особенно острым для молодых поколений мигрантов, если они стремятся найти новые или гибридные способы сочетания элементов своей первоначальной религиозной идентичности с элементами, почерпнутыми из других источников. Напряженность внутри родственных групп мигрантов может быть особенно очевидной в связи с такими вопросами, как обвинения в вероотступничестве или богохульстве, разногласия по поводу подходящей карьеры для женщин и партнеров по браку, давление с целью соблюдения моделей кросс-кузенного брака (*cross-cousin marriage*), мужское обрезание или калечащие операции на женских половых органах, допустимые формы развода.

4. Заключение

История отношений между миграцией и религией — долгая, сложная и изменчивая. Социологические исследования пролили свет на то, какой вклад религии внесли в побуждение к миграции, и реагирование на последствия, которые она может вызвать. Особо важные исследования выявили влияние таких факторов, как гендер и поколение, на формирование способов, которыми миграция и религия пересекаются друг с другом. В этой статье нам хотелось бы подчеркнуть, что необходимы дальнейшие исследования двух относительно малоизученных аспектов этого пересечения — обращение с детьми в схемах «вынужденной» миграции, частично спонсируемых религиозными организациями, и спорные вопросы, возникающие в тюрьмах, когда миграция увеличивает религиозное разнообразие среди заключенных. Вынужденная миграция детей и рост религиозного разнообразия в тюрьмах являются темами, которые указывают на необходимость достижения ясности в отношении этических принципов и государственной политики по вопросам религии и миграции, а именно свободы от религии и ограничений религиозной свободы.

Однако в настоящее время согласовано очень мало таких ясных принципов, на которых можно было бы надежно основывать государственную политику в отношении религии и миграции. Несмотря на то, что международные конвенции о ценности религиозной свободы действуют во многих странах на протяжении десятилетий, а продвижение свободы вероисповедания стало официальной целью внешней политики таких стран, как США⁴⁸ и Великобритания, существуют большие различия между разными странами в смысле форм и эффективности той политики и правовых норм, которые определяют и защищают равенство и свободу религий⁴⁹. Более того, были подняты принципиальные вопросы о способности либеральных режимов разделения между религиями и европейскими государствами разрешать напряженность, сопровождающую рост религиозного разнообразия, связанный с крупномасштабной иммиграцией. По мнению Сильвио Феррари, «светское государство было эффективным инструментом регулирования религий, когда Европа была еще христиан-

48. Hurd, E. S. (2015) *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*.

49. Loenen, M. L. P., Goldschmidt, J. E. (eds) (2007) *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?* Antwerp: Intersentia.

ским континентом. Ему удалось постепенно оттеснить религию на обочину публичной сферы, и именно христианство, по крайней мере в его протестантском, а затем и католическом вариантах, принимало эту политику в большей степени, чем другие религии»⁵⁰. Задача теперь состоит в том, чтобы определить политику и правовые принципы, которые могли бы адекватно реагировать на религиозное разнообразие, порожденное иммиграцией, не обязательно опираясь исключительно на христианские и/или светские корни преобладающих систем регулирования.

Перевод с английского Александра Кырлежева

Библиография / References

- Adogame, A. (2010) "Transnational Migration and Pentecostalism in Europe", *Pentecostudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements* 9(1): 56–73.
- Allievi, S., Nielsen, J. (eds) (2003) *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Leiden: Brill.
- Bader, V. (2009) "The Governance of Religious Diversity: Theory, Research, and Practice", in P. Bramadat, M. Koenig (eds) *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, pp. 43–72. Kingston, ON: School of Policy Studies, Queen's University.
- Bastenier, A., Dassetto, F. (1979) "Hypothèses pour une analyse des stratégies religieuses au sein du monde migratoire en Europe", *Social Compass* XXVI(1): 145–170.
- Becci, I. (2012) *Imprisoned Religion. Transformations of Religion during and after Imprisonment in Eastern Germany*. Farnham: Ashgate.
- Becci, I., Roy, O. (eds) (2015) *Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation*. Heidelberg: Springer.
- Beckford, J. A. (2011) "Religious Diversity and Social Problems. The case of Britain", in T. Hjelm (ed.) *Religion and Social Problems*, pp. 53–66. London, Routledge.
- Beckford, J. A. (2015) "Religious diversity and rehabilitation in prisons: management, models and mutations", in I. Becci, O. Roy (eds) *Religious Diversity in European Prisons. Challenges and Implications for Rehabilitation*, pp. 15–30. Heidelberg: Springer.
- Beckford, J. A. (ed.) (2015) *Migration and Religion*, 2 vols. Cheltenham: Edward Elgar Publications.
- Beckford, J. A., Gilliat, S. (1998) *Religion in Prison. Equal Rites in a Multi-Faith Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford, J. A., Joly, D., Khosrokhavar, F. (2005) *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France*. Basingstoke: Palgrave.
- Benthall, J., Bellion-Jourdan, J. (2009) *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World*. London: I. B. Tauris.

50. Ferrari, S. *The Secular State in a Declining Europe. Beyond the End of the European Universal Dream*, p. 22.

- Béraud, C., De Galember, C., Rostaing, C. (2016) *De la Religion en Prison*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Bonifacio, G. T., Angeles, V. S. M. (eds) (2010) *Gender, Religion, and Migration*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Bramadat, P., Koenig, M. (eds) (2009) *International Migration and the Governance of Religious Diversity*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Cadge, W., Ecklund, E. H. (2007) "Immigration and religion", *Annual Review of Sociology* XXXIII: 359–379.
- Chant, S. (ed.) (1992) *Gender and Migration in Developing Countries*. London: Belhaven Press.
- Cherry, S. M., Ebaugh, H. R. (eds) (2014) *Global Religious Movements across Borders*. Farnham: Ashgate.
- Connor, P. (2010) "Contexts of Immigrant Receptivity and Immigrant Religious Outcomes: the Case of Muslims in Western Europe", *Ethnic and Racial Studies* XXXIII(3): 376–403.
- Connor, P. (2014) *Immigrant Faith. Patterns of Immigrant Religion in the United States, Canada, and Western Europe*. New York: New York University Press.
- Council of Europe (2006) *European Prison Rules*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Cowan, D. E. (2007) "Religion on the Internet", in J. A. Beckford, III N. J. Demerath (eds) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, pp. 357–376. London: Sage.
- Dawson, L. L. (2018) "Debating the Role of Religion in the Motivation of Religious Terrorism", *Nordic Journal of Religion & Society* 31(2): 98–117.
- Ebaugh, H. R., Chafetz, J. S. (eds) (2000) *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Ferrari, S. (2019) "The Secular State in a Declining Europe. Beyond the End of the European Universal Dream", *Journal of Law, Religion and State* 7: 13–30.
- Furseth, I., van der Aa Kühle, L. (2011) "Prison Chaplaincy from a Scandinavian Perspective", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 153: 123–141.
- Gallo, E. (ed.) (2014) *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*. Farnham: Ashgate.
- Garnett, J., Harris, A. (eds) (2013) *Rescripting Religion in the City. Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*. Farnham: Ashgate.
- Giordan, G., Pace, E. (eds) (2014) *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Cham: Springer.
- Graber, J. (2011) *The Furnace of Affliction: Prisons and Religion in Antebellum America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Griffith, R. M., Savage, B. D. (eds) (2006) *Women and Religion in the African Diaspora: Knowledge, Power, and Performance*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.
- Haddad, Y. Y., Smith, J. I., Esposito, J. L. (eds) (2003) *Religion and Immigration: Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Hagan, J. M. (2013) "Crossing Borders: Transnational Sanctuary, Social Justice, and the Church", in C. Bender, W. Cadge, P. Levitt, D. Smilde (eds) *Religion on the Edge. De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*, pp. 263–283. New York: Oxford University Press.
- Hamm, M. S. (2013) *The Spectacular Few. Prisoner Radicalization and the Evolving Terrorist Threat*. New York: New York University Press.

- Hammond, P.E. (1963) "The Migrating Sect: An Illustration from Early Norwegian Immigration", *Social Forces* XLI: 275–283.
- Herberg, W. (1955) *Protestant, Catholic, Jew. An Essay in American Religious Sociology*. Garden City, NY: Doubleday & Co.
- Hurd, E.S. (2015) *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- IICSA (Independent Inquiry Child Sexual Abuse) (2018) Child Migration Programmes. Investigation Report. London, Report HC954-II, presented to Parliament, March 2018. [<https://tinyurl.com/257kx837>, accessed on 02.06.2023].
- Juergensmeyer, M. (eds) (2003) *Global Religions. An Introduction*. New York, Oxford University Press.
- Khosrokhavar, F. (2004) *L'islam dans les prisons*. Paris: Balland.
- Khosrokhavar, F. (2013) "Radicalization in Prison: The French Case", *Religion, Politics, and Ideology* 14(2): 284–306.
- Khosrokhavar, F. (2015) "The Constrained Role of the Muslim Chaplain in French Prisons", *International Journal of Politics, Culture and Society* 28: 67–82.
- Kivisto, P. (2014) *Religion and Immigration: Migrant Faiths in North America and Western Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Knott, K. (2005) *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. London: Equinox.
- Kymlicka, W. (2009) "The Governance of Religious Diversity: the Old and the New", in P. Bramadat, M. Koenig (eds) *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, pp. 323–334. Kingston, ON: School of Policy Studies, Queen's University.
- Leonard, K.I., Stepick, A., Vasquez, M.A., Holdaway, J. (eds) (2005) *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Loenen, M.L.P., Goldschmidt, J.E. (eds) (2007) *Religious Pluralism and Human Rights in Europe: Where to Draw the Line?* Antwerp: Intersentia.
- Lövheim, M., Axner, M. (2011) "Halal-TV: negotiating the place of religion in Swedish public discourse", *Nordic Journal of Religion & Society* XXIV(1): 57–74.
- Lynch, G. (2016) *Remembering Child Migration*. London: Bloomsbury.
- Modood, T. (1998) "Anti-Essentialism, Multiculturalism and the 'Recognition' of Religious Groups", *Journal of Political Philosophy* VI(4): 356–377.
- NOMS (National Offender Management Service) (2016) *Faith and Pastoral Care for Prisoners*. London: National Offender Management Service.
- Oosterbaan, M. (2014) "Public Religion and Urban Space in Europe", *Social & Cultural Geography* 15(6): 591–602.
- Pace, E. (2014) "Religion in Motion: Migration, Religion and Social Theory", in H. Vilça, E. Pace, I. Furseth, P. Pettersson (eds) *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*, pp. 9–23. Farnham: Ashgate.
- Parker, R. (2008) *Uprooted: The Shipment of Poor Children to Canada, 1867–1917*. Bristol: Policy Press.
- Pew Research Center (2012) *Faith on the Move. The Religious Affiliation of International Migrants* [<http://pewforum.org/Faith-on-the-move.aspx>, accessed on 02/06/2023]
- Pew Research Center (2013) *The Religious Affiliation of U.S. Immigrants: Majority Christian, Rising Share of Other Faiths* [<http://www.pewforum.org/2013/05/17/the-religious-affiliation-of-us-immigrants/>, accessed on 02/06/2023].
- Pew Research Center (2015) *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050. Why Muslims Are Rising Fastest and the Unaffiliated Are Shrinking*

- as a Share of the World's Population, pp. 12–13. [http://www.pewforum.org/files/2015/03/PF_15.04.02_ProjectionsFullReport.pdf, Accessed on 02/06/2023].
- Plowman, D. H. (2010) “A Fragment of the Maltese Exodus: Child Migration to Australia 1953–1965”, *Journal of Maltese History* II(1): 1–20.
- Prison Reform Trust (2017) *Tackling Discrimination in Prison: Still not a Fair Response*. London: Prison Reform Trust.
- Richardson, J. T. (2014) “Religious Diversity, Social Control, and Legal Pluralism: A Socio-Legal Analysis”, in G. Giordan, E. Pace (eds) *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*, pp. 31–47. Heidelberg: Springer.
- Robertson, R. (2003) “Antiglobal religion”, in M. Juergensmeyer (ed.) *Global Religions. An Introduction*, pp. 110–123. New York: Oxford University Press.
- Stoeckl, K. (2016) “Political Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots”, *Philosophy and Social Criticism* 43(1): 34–50.
- Sudbury, J. (eds) (2005) *Global Lockdown: Race, Gender, and the Prison-Industrial Complex*. London: Routledge.
- Vilaça, H., Pace, E., Furseth, I., Pettersson, P. (eds) (2014) *The Changing Soul of Europe. Religions and Migrations in Northern and Southern Europe*. Farnham: Ashgate.
- Willis, K., Yeoh, B. (eds) (2000) *Gender and Migration*. Cheltenham: Edward Elgar.

РОБЕРТО ЧИПРИАНИ

Миграции и религии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-56-79>

Roberto Cipriani

Migrations and Religions

Roberto Cipriani — Roma Tre University (Italy).

The most important changes in European societies recently occurred because of migrations, which significantly changed the demographic configuration. The main streams of immigrants come from North African countries to Portugal, Spain, France and Italy; from Turkey to Germany; from the Middle East to Europe as a whole; from India, Pakistan and Bangladesh mainly to the UK. These countries are developing linguistic and cultural communities that are also religious, raising the question of places of worship and conflicts with the old religions of the continent. The phenomenon of religious and inter-religious acculturation is a serious challenge, and inter-religious interaction is becoming more intense and prolonged than it has ever been in history.

Keywords: migration, religion, Europe, Italy, assimilation, acculturation.

Предисловие

ЭМИЛЬ Дюркгейм безусловно является классической точкой отсчета для рассуждений об интеграции как поиске равновесия в группе, сообществе, обществе в целом¹. Американский социолог Дэниел Белл² указывает на конкретные ло-

Перевод с итальянского по изданию: Cipriani, R. (2023) "Migrazioni e religioni", *Dialoghi Mediterranei* 61 (1 maggio, 2023) [<http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/migrazioni-e-religion/>].

1. Durkheim, É. (1971) *La divisione del lavoro sociale*. Milano: Comunità.
2. Bell, D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*. N. Y.: Basic Books.

кусы, в которых происходит интеграция, в обществе, политике и институтах, а также в сферах культуры и религии.

Несмотря на акцент социологов на вопрос социальной солидарности и интеграции, следует обратить внимание и на добровольное и намеренное участие индивида, который, в отличие от первой и в значительной степени пассивной внутрисемейной социализации, в других случаях нацелен на перемены, на изменения статус-кво ради создания новых условий. Доминик Шнаппер³ проводит различие между интеграцией индивидов по отношению к обществу, то есть добровольным встраиванием в него, и интеграцией самого общества в целом как такового. С другой стороны, для Лапейрони⁴ любая форма интеграции — это по-прежнему взгляд доминирующего на того, над кем это доминирование осуществляется. Он подчеркивает центральную роль субъекта-иммигранта в его полноте как социального актора — его следует рассматривать не как кого-то безответственного, не как ребенка, а как того, кто в качестве иммигранта приезжает и учится. Таким образом, его следует рассматривать не как правонарушителя, но, скорее, как полноправного члена человеческого сообщества.

Ханна Арендт страстно повторяла формулу «право иметь права»⁵. Но часто процедуры социализации и интеграции фактически работают в пользу существующей системы и не учитывают индивидуальные требования, которые были заглушены стремительным усилением роли государства после событий 11 сентября 2001 г. — разрушения башен-близнецов в Нью-Йорке. Последовавший за этим период обнаружил серьезный кризис для наций. Идея воображаемого, абстрактного, далекого, нереализуемого, утопического сообщества отодвинута на задний план. При этом остается желание быть планетарным, универсальным, имеющим одинаковые права для всех независимо от лингвистических или культурных, конфессиональных или идеологических приверженностей.

3. Schnapper, D. (2002) *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*. Paris: Gallimard; Schnapper, D. (2007) *Qu'est-ce que l'intégration?* Paris: Gallimard; Schnapper, D. (2008) "Intégration nationale et intégration des migrants: un enjeu européen", *Fondation Robert Schuman — Questions d'Europe* 90, 25 février: 1–8.
4. Lapeyronnie, D. (1992) *Les immigrés en Europe. Politiques locales d'intégration*. Paris: La Documentation Française; Lapeyronnie, D. (1993) *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*. Paris: PUF.
5. Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

Реакция неправительственных и некоммерческих организаций на кризис институтов — от школ до системы отправления правосудия, от правоохранительных органов до религиозных структур — представляется недостаточной. Тем временем глобализация продолжается, охватывая все более широкое социальное пространство, скрепленное силами финансового капитализма, увеличивая различия между Севером и Югом, между кварталами рабочего класса и спальными районами, между городскими центрами и маргинализированными пригородами, между институтами и отдельными людьми.

Религия все чаще становится очень личным выбором, вне обязательной принадлежности к сообществу. Как утверждает Чарльз Тейлор⁶, религиозная вера — это уже не приписывание (*ascription*), а скорее субъективное достижение (*achievement*). Таким образом, человек становится субъектом, но без прохождения адекватной базовой подготовки (*In tal modo ci si costituisce in soggetti ma senza passare attraverso un'adeguata formazione di base*). Следовательно, само действие социализации сначала и интеграции в дальнейшем предстает как репрессивная идеологическая форма, не столько ориентированная на изменения, сколько направленная на подтверждение существующего.

По большей части это касается школы, что заметно, например, в спорах о распятиях в классах или о запрете головных платков в общественных местах, и это благоприятствует *тренду* деассимиляции. В Германии речь идет в основном о роли иностранных работников — гастарбайтеров. В других местах, напротив, процессы ассимиляции поддерживаются до такой степени, что какой-то район Лондона определяется как Лондонистан, в котором живут метисы, креолы и прочие гибриды.

Формы мультикультурализма

США и Канада, вероятно, являются странами, где социальная политика в области мультикультурализма была лучше всего изучена и реализована. Неслучайно на североамериканском континенте концепция метиса (*meticcio*) не получила широкого распространения, поскольку как данность принимался тот факт, что

6. Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Taylor, C. (1992) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press; Taylor, C. (2009) *L'età secolare*. Milano: Feltrinelli.

общества часто являются составными, стратифицированными по этническому признаку. В то же время существуют две противоположные тенденции: специфически расистская — нетерпимость и патерналистская — *laissez faire*. Это не мешает распространению так называемой одержимости цветом, которая ассоциирует черный цвет со всем негативным и опасным. Действительно, в этом отношении можно даже установить степень угрозы для статус-кво, соотнесенную с той же хроматической градацией: от наименее черного к наиболее черному, или от наименее страшного к наиболее страшному.

Везде, где встречается термин «метис», например в Мексике, к нему относятся отрицательно: метис, по сути, все время становится козлом отпущения и отождествляется с нерадивым, недисциплинированным, непредсказуемым, даже умственно отсталым человеком (как можно предположить).

Нечто подобное происходит в рамках теории «дегенерации» Гобино⁷ (женатого на креолке), который видел вырождение в переходе от одного этноса к другому (или расе, по его мнению). Почти современной ему является гипотеза Конта⁸ об отбеливании расы.

Жилберту Фрейре⁹ придерживается совершенно иного мнения, говоря вместо этого о «мисгенации» (*misgenazione*)¹⁰, которая противопоставляется «дегенерации» Гобино, поскольку подчеркивает новизну встречи между индейцами, африканцами и португальцами: смешавшись, они дают пример «великолепного» растворения, в котором именно метис — термин, отвергнутый в северной части американского континента, — вместо этого возрождается и подчеркивается, становясь *гордостью* (*orgulho*) бразильского опыта. Таким образом, от тропикализма, негативно оцениваемого Клодом Леви-Строссом¹¹, мы переходим к лу-

7. Gobineau, J.-A. de (1967) *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Tomi I e II, libri 1–4; tomi III e IV, libri 5 e 6. Paris: Éditions Pierre Belfond. В особенности см.: libro I, capitolo IV: “De ce qu'on doit entendre par le mot dégénération du mélange des principes ethniques, et comment les sociétés se forment et se défont”.

8. Comte, A. (1967) *Corso di filosofia positive*. Torino: UTET.

9. Freyre, G. (1965) *Padroni e schiavi: la formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*. Torino: Giulio Einaudi.

10. Мисгенация или метисация (от лат. *Mixticius* — смешение) — физическое смешение разных популяций людей, принадлежащих как к близким, так и к разным этносам и расам. — *Примеч. ред.*

11. Lévi-Strauss, C. (1960, 1994) *Tristi tropici*. Milano: Il Saggiatore.

зотропикализму, который усиливает лузитанскую перспективу португальской и бразильской культур и выходит за рамки простого «этнического дифференциализма», когда речь идет скорее об интеграции меньшинств, как это уже произошло в прошлом в Бразилии с итальянскими миграционными потоками в штате Сан-Паулу и немецкими миграционными потоками в штате Санта-Каталина. Французский антрополог Роже Бастид, глубокий знаток социальной реальности Сан-Паулу, также движется в том же направлении¹².

Другим сторонником мультикультурного своеобразия Латинской Америки является Кьюбан Ортис¹³, который прямо говорит о транскультуральности как о плоде транскulturации (в противоположность идее аккультурации американской матрицы), разделяя идею Бронислава Малиновского¹⁴ о том, что человек всегда ожидает чего-то взамен того, что получает. Действительно, транскulturация — это набор постоянных трансмутаций, творческих и необратимых. Обе стороны меняются. Возникает новая реальность, которая является уже не мозаикой символов, а скорее совершенно новым, оригинальным и независимым явлением. С помощью этой мотивации транскультурное видение легитимизируется, и открывается путь к смешению, то есть гибридизации, которую позже рассмотрел Нестор Гарсия Канклини¹⁵.

Таким образом, интерпретации Фрейре, Ортиса и Гарсии Канклини значительно отличаются от идей бриколажа и ассамбляжа, предложенных Леви-Строссом¹⁶. В отличие от тенденции, предусматривающей переход от чистого к нечистому и от однородного к неоднородному, *метис* представляет собой третий путь, предвещающий будущее человечества, гораздо более артикулированное, чем настоящее. Уже в Индии, колонизированной британцами, *метис* получил на протяжении многих поколений

12. Bastide, R. (1971) *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 v. São Paulo: Livraria Pioneira Editôra, Editôra da Universidade de São Paulo; Bastide, R. (1980) *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: Difel.

13. Ortiz, F. (1940) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero; Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978; La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

14. Malinowski, B. (1945) *The Dynamics of Cultural Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven, CT: Yale University Press.

15. Canclini, N.G. (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mexico City: Grijalbo.

16. Lévi-Strauss, C. (1964, 2010) *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.

почти полную легитимацию. Но прежде всего в Бразилии в 1930-е гг. при Жетулио Варгасе (президент с 1930 по 1945 г., а затем с 1951 по 1954 г.) идея «чистоты метисов» достигла своей кульминации, обратив вспять обычные тенденции постепенного очищения расы (или этнической принадлежности). Поэтому было уместно говорить об *estado novo*, о новом государстве, понимаемом и как состояние, и как политический институт. И поэтому в метафорическом смысле даже такой танец, как самба, приобрел гегемонистский характер, патриотический подтекст и стал защитой метиса как эталона для всех. Это произошло в Бразилии и на Карибах, на Маврикии и на острове Реюньон. В итоге происходит эмбриональное наложение (*embricazione-sovrapposizione*), которое порождает своего рода одну большую реку, питающуюся многими притоками.

Многомерность и приспособление

В американских исследованиях эмиграции значительное влияние имела точка зрения Милтона Гордона¹⁷, представителя так называемой Чикагской школы и пропагандиста своего рода народной идеологии Соединенных Штатов Америки. Гордон останавливается прежде всего на сохраняющейся напряженности между новыми поколениями и новыми иммигрантами и рассматривает войну во Вьетнаме как источник возрождения типичных, традиционных форм расизма.

Согласно Гордону, существует семь форм ассимиляции: культурная, структурная, брачная (супружеская), идентификационная, предрассудочная, дискриминационная и гражданская. Каждая из них имеет свои преимущества и недостатки, но каждая благоприятствует интеграции в американское общество. Однако на самом деле существуют и реально действуют также и другие формы ассимиляции: социально-экономическая, образовательная, доходная, трудовая, человеческого капитала (или культурная, или социальная, или реляционная, или другая), пространственная. Последнюю, в частности, Мэсси¹⁸ называет именно

17. Gordon, M.M. (1964) *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. N. Y.: Oxford University Press.

18. Massey, D.S., Mullan, B.P. (1984) "Processes of Hispanic and Black spatial assimilation", *American Journal of Sociology* 89(4): 836–873; Massey, D.S. Denton, N.A. (1985) "Spatial Assimilation as a Socioeconomic Outcom", *American Sociological Review* 50(1): 94–106.

пространственной ассимиляцией (*spatial assimilation*), поскольку она предполагает возможность приобретения все более удобного жилья благодаря урбанизации: престижные школы, дороги, которые максимально доступны и хорошо обслуживаются, и так далее. С другой стороны, ассимиляция может способствовать участию в сформировавшихся этнических группах, если отдельные лица и/или группы, уже сплоченные сами по себе, склонны сохранять свои корни, *несмотря на* вновь обретенную принадлежность. Таким образом, разнообразие сохраняется во времени и не исчезает полностью. Неслучайно те, кто серьезно изучал фактическую динамику, убедились, что только после шести поколений можно быть уверенным в преодолении первоначальных матриц и в том, что ассимиляция действительно произошла¹⁹.

На практике ассимиляция, даже если она достигнута, по своему характеру остается гибкой и изменчивой. Как напоминает нам Брубейкер²⁰, хотя ассимиляция приводит к сходству одной группы с другой, тем не менее, этническая принадлежность сохраняется, ее культурные основы не утрачиваются. Если что и происходит, так это то, что границы между одной культурой и другой становятся тоньше, менее очевидными, благодаря медленному и постепенному изменению. Но ассимиляция не происходит сразу и без последствий. Действительно, существует тенденция к определенной сегментации, при которой первые значительные различия становятся заметны именно со второго и, главным образом, с третьего поколения²¹. В основном возникают три модели: ассимиляция *tout court*, расовая изоляция (даже самопровозглашенная и поддерживаемая любой ценой, как в случае с китайскими общинами) и культурный плюрализм, продвигаемый этническими меньшинствами. В двух последних моделях, однако, преобладает система этно-экономических *анклавов*, созданных ради собственной защиты.

19. Warner, W. L., Srole, L. (1945) *The Social Systems of American Ethnic Groups*. New Haven, CT: Yale University Press.

20. Brubaker, R. (2001) "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigrations and Its Sequels in France, Germany, and the United States", *Ethnic and Racial Studies* 24(4): 531–548.

21. Portes, A., Zhou, M. (1993) "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 530: 74–96.

Среди диалектических ответов Гордону можно привести реакцию Натана Глейзера²², который утверждает, что ассимиляция не является единственной жизнеспособной модальностью, поскольку возможны и другие решения: либо культурный плюрализм, либо исключение «других» культур. Между тем, культура WASP (белых англосаксонских протестантов) продолжает преобладать в Соединенных Штатах. С ней необходимо считаться. Меньшинства это хорошо понимают. Только религиозные конфессии могут легче избежать «плаща» WASP. В противном случае существует так называемое решение по приспособлению (*accommodation*), один из четырех способов социального взаимодействия, о которых говорят Парк и Берджесс²³; это решение относится к процедуре избегания конфликта и укрепления отношений в тех ситуациях, когда человек признает доминирующее присутствие других и поэтому вынужден жить по принципу «живи и дай жить другим», в той мере, в какой доминирующий также допускает такое решение.

Конечно, легче действовать в условиях, когда существует тенденция к уравниванию социальных сил в данной сфере. В этом случае важно сохранять достаточную степень независимости, искать согласия о попеременном управлении или о сотрудничестве по задачам, представляющим общий интерес. Формы приспособления могут варьироваться от этнических до религиозных, от политических до территориальных, от нормативных до экономических. В любом случае представляется целесообразным поиск соглашений путем разделения полномочий и сфер деятельности. Также общим интересом является избежание беспорядков и неблагоприятных условий.

Наконец, аккомодация *не обязательно* ведет к полной или почти полной ассимиляции; она также может быть начальной пробной фазой в ожидании более конфликтного момента. Короче говоря, аккомодация выглядит скорее как сиюминутная стратегия, призванная компенсировать дискомфорт. И она, безусловно, основана на разумном использовании времени, без особого ущерба для самооценки и уверенности в собственных силах.

22. Glazer, N. (1993) "Is Assimilation Dead?", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530 (November): 122–136.

23. Park, R., Burgess, E. (1921) *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Что касается будущей проблематики, связанной с миграцией и взаимовлиянием культур, полезно вспомнить, что предложил Говард Гарднер²⁴, ученый, известный тем, что сформулировал теорию множественного интеллекта. В перспективе можно считать, что существует, по крайней мере, пять потенциальных применений нашего ума: первое связано с дисциплинированностью, научным характером, склонностью к безоценочности; второе связано со способностью к синтезу, но также со способностью к точности, эффективности и осмысленности анализа; третье связано с творчеством и, следовательно, с метадисциплинарным вариантом, вне рамок академической принадлежности и с готовностью к инновациям; четвертое включает в себя поведенческий аспект в строгом смысле слова, то есть действительно уважительное отношение к другим, демонстрирующее что-то большее и лучшее, чем просто «терпение», и, таким образом, нацеленное на максимальное принятие и эмпатию; наконец, не обойтись без этического вдохновения, предполагающего честность и кооперативную и конструктивную волю, коммунитарную и бескорыстную.

Это не абстрактная и далекая утопия. Некоторые знаки в этом направлении доносятся до нас и из новостной ленты. На этот раз речь идет не об очередной драме, а о событии, которое кажется необычным и в то же время может стать частью повседневной жизни. В Берлине в конце февраля 2015 г. во время представления оперы Моцарта *Così fan tutte* 73 сирийских беженца присоединились к хору, который появился на сцене (в тот самый момент, когда два главных героя покидали своих друзей), чтобы исполнить песню, восхваляющую рай (*janna*) и написанную певцом Ибрагимом Кашушем, который был убит 4 июля 2011 г. в Хаме за свои антиправительственные протесты. В конце хористы показали надписи на своих футболках, указывающие, откуда они родом: Дамаск, Алеппо, Дараа, Хомс, Латакия.

Такова, например, социологическая картина изгнания-иммиграции в Италию итало-аргентинцев, вынужденных покинуть Аргентину после военного переворота 1976 г. Те, кто пережил такое лично, являются «привилегированными» свидетелями, поскольку они способны поведать о событиях и восприятии, эмоциях и дискомфорте, формах солидарности, но также и о более или менее скрытом и/или более или менее вежливом отторжении. Опыт изгнанников почти всегда травматичен, да и не может быть иным

24. Gardner, H. (2007, 2014) *Cinque chiavi per il future*. Milano: Feltrinelli.

из-за разрыва с прошлым и из-за трудностей поиска адекватного, по крайней мере, сносного и выносимого положения в стране, выбранной в качестве места назначения, естественно, представляемой как наиболее перспективная по социальным и языковым, культурным и политическим, экономическим и религиозным причинам.

В действительности итало-аргентинский изгнанник, прибывший в Италию, например, начиная с 1976 г. оказывается настоящим «чужаком на родине». По правде говоря, итало-аргентинец, оказавшийся в Италии, обладает одновременно характеристиками чужака и возвращенца (*dello straniero e del reduce*), двух социологических категорий, хорошо проанализированных Шютцем²⁵. Действительно, чужак — это «взрослый человек нашего времени и цивилизации, который стремится быть надежно принятым или, по крайней мере, терпимым в группе, в которую он входит»²⁶. Но, с другой стороны, «чужак начинает интерпретировать свое новое социальное окружение в терминах своего привычного образа мышления»²⁷. Характер возвращенца в таком случае хорошо уточняется тем фактом, что «географически “родина” означает определенное пространство на поверхности земли. Место, где я временно нахожусь, — это мой “дом”, место, где я собираюсь жить, — это мое “место жительства”, место, откуда я приехал и куда хочу вернуться, — это моя “родина”»²⁸.

Размышления Зиммеля, хронологически предшествующие размышлениям Шютца, скорее подчеркивают новизну присутствия и действия чужака, который оказывается между двумя противоположными понятиями — дистанции и близости, тем более, можно сказать, в случае итальянца-аргентинца: в конце концов, чужак является членом группы и имеет на это полное право, поскольку он помогает самой группе определить и укрепить свою идентичность. Зиммель называет его «врагом внутри», как и бедняка или другого субъекта, характеризующегося какими-либо отличиями. Пара внутреннее/внешнее, а также предложенная Самнером²⁹ оппозиция между группой внутри и группой вне хорошо подходят к состоянию итальянца-аргентинца, приехавшего в Ита-

25. Schütz, A. (1979) *Saggi sociologici*, pp. 375–403. Torino: Utet.

26. Ibid., p. 375.

27. Ibid., p. 381.

28. Ibid., pp. 391–392.

29. Sumner, W. G. (1959) *Folkways*. N. Y.: Dover.

лию в изгнание. Тем не менее, иностранец-изгнанник остается тем, кто вносит разрыв в культуру прибытия, делая ее неоднородной, дифференцируя и фрагментируя ее.

В данном конкретном случае итальянец, который сначала эмигрировал в Аргентину по экономическим соображениям, а затем вернулся в Италию из-за событий 1976 г., оказался в уникальной ситуации иммигранта в стране своего происхождения. Но в то же время этот своеобразный социальный субъект играет несколько ролей и обладает различными идентичностями: он аргентинец, но также и итальянец, он любит возвращаться в Аргентину, но предпочитает жить в Италии. Все это, однако, переживается не без проблем, в том числе касающихся индивидуального и социального самоопределения.

Действительно, для многих фактор солидарности представляет собой точку межкультурного сближения. Таким образом, можно избежать риска стать козлами отпущения в межличностных конфликтах, а в социально-политическом отношении речь идет об общих ценностях: справедливость, демократия, участие, равенство, братство. Поэтому активизируются обмены, договорные решения, взаимосвязь ролей и статусов; укрепляются взаимные позиции и обсуждаются наиболее подходящие условия для аккультурации, свободной от враждебности и противостояния. Таким образом, рождаются дюркгеймовские формы органической солидарности, в которых участвуют люди с различной профессиональной и культурной спецификой.

Столкновение цивилизаций?

И снова возникает ссылка на работу Хантингтона³⁰ под названием «Столкновение цивилизаций», которая сначала появилась в виде статьи летом 1993 г. в журнале *Foreign Affairs*³¹. В этой связи можно с полным основанием утверждать, что это было своего рода самосбывающееся пророчество, поскольку дебаты о столкновении различных культур (Запада и Востока, Севера и Юга, христианства и ислама) только увеличили разрыв между конфликтующими опциями (*il divario fra le opzioni in contrasto*) и скорее побужда-

30. Huntington, S. P. (2000) *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti; Huntington, S. P. (ed.) (1996) *The Clash of Civilizations? The Debate*. N. Y.: Foreign Affairs.

31. Huntington, S. P. (1993) "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72(3, Summer): 22–49.

ли прибегать к обороне и нападению, чем к дискуссии и сравнению или к сближению общих интересов и поиску совместных решений.

С ослаблением напряженности между двумя основными блоками, советским марксистским и антимарксистским антисоветским, после исторического падения Берлинской стены сценарии войны сместились в другие места: в Ирак, на Балканы, в Афганистан, в Сирию.

В то же время изменились и формы войны, которая теперь ведется с помощью телевизионной рекламы, прямой и немедленной эффективности, вызывающей к сильным эмоциям. И поэтому социальная и политическая динамика, которая в прошлом казалась далекой во времени и пространстве, стала еще ближе к нам и нашему опыту, требуя все большего внимания, поскольку мы не можем ощущать себя вне происходящего, особенно в европейском контексте, характеризующемся растущими потоками мигрантов.

Несколько десятилетий назад, например, в Италии все еще появлялось много работ об эмиграции за границу. Сегодня таких работ нет, зато есть книги по иммиграции в Италию: частичная и предварительная библиография по этой теме насчитывает уже более тысячи наименований³². На самом деле, самым макроскопическим социальным явлением, затронувшим Италию в последней половине прошлого века и в начале нового тысячелетия — начиная с конца 1970-х гг. — несомненно, является массовый приезд большого количества иностранцев. Это совершенно новый факт, который превратил страну из области эмиграции в Европу и Америку в территорию иммиграции из Северной Африки, а также — в меньшей степени — даже из США и Германии, не говоря уже о балканских регионах (в последнее время).

Уже 31 декабря 1992 г., по данным Министерства внутренних дел, 925 172 иностранца были зарегистрированы как «регулярные», что на 7% больше, чем в 1991 г., в котором, в свою очередь, уже был зарегистрирован рост на 10,5% по сравнению с 1990 г. По состоянию на 31 декабря 1998 г., согласно данным Министерства внутренних дел, в стране было зарегистрировано 1 033 235 иностранцев. По состоянию на 31 декабря 2009 г. численность иностранного населения, проживающего в Италии, официально составила 4 235 059 человек, то есть увеличилась более чем на 400% за два десятилетия (данные Министерства внутренних дел (*Ministero dell'Interno*)).

32. *Bibliografia migrazione e intercultura* (2021). Bologna: Acli.

Ценности и убеждения

За исключением нескольких незначительных, территориально и хронологически ограниченных опытов, Италия впервые в такой степени и в мирное время обратилась к социально-антропологической проблеме аккультурации, то есть взаимодействия между различными культурами и группами, которые не находятся в равных условиях друг с другом. Фактически культура страны, куда человек прибывает в качестве иммигранта, всегда является большинством в численном выражении и гегемоном на социально-политическом и экономическом уровнях.

Эта тенденция направлена не только на контакт между различными культурами, но и на конфронтацию и попытку утвердить определенное превосходство одной культуры над другими. Символичным является наименование тех, кто находится в состоянии предполагаемой неполноценности. Древние греки и римляне называли иностранцев варварами, потому что они неправильно выражали свои мысли и плохо говорили на греческом или латыни. Прибытие англоязычных союзных войск в Неаполь в 1943 г. привело к распространению эпитета *sciuscìà*, приписываемого мальчикам — чистильщикам обуви (*shoe-shine boys*), которые зарабатывали на жизнь этим нелегким ремеслом. Точно так же на протяжении многих лет в Италии иммигрантов, особенно выходцев из Северной Африки, занимавшихся продажей ковров и зажигалок, бумажных полотенец и цветов на улицах, называли *vu' cumprà* (буквально: хочешь купить?).

Очевидно, что языковая стигма является индикатором напряженности между группами, вовлеченными в социальные отношения, и в данном случае наблюдается явное преобладание резидентного большинства над иммигрантским меньшинством. Об этом свидетельствует и тот факт, что, в то время как итальянцы почти ничего не взяли из словарного запаса иностранцев, последние, напротив, включили несколько лемм из итальянского языка в свой общий язык.

Наиболее равноправный взаимообмен происходит через празднование смешанных браков, которые влекут за собой значительное сближение обычаев, церемоний и религиозных верований. Затем происходит переход из одной веры в другую или каждый из супругов сохраняет свои убеждения, пищевые привычки, ориентацию и поведение.

Таким образом, взаимное влияние между двумя культурами возможно. Но еще в большей степени это возможно между культурами иммигрантов, приехавших в одну страну из разных мест. Объединяющим мотивом может быть одна и та же религиозная вера. В этом случае, несомненно, именно ислам в Италии находит больше возможностей для межэтнической и межкультурной коммуникации, например между марокканцами и албанцами, между турками и пакистанцами. Но конкретные результаты, похоже, не раскрывают этот потенциал в полной мере.

Следует также сказать, что культура иммигрантов претерпевает значительные трансформации внутри себя и по отношению к стране происхождения, в то время как итальянская культура претерпевает гораздо меньше изменений, как бы ни приводилась она в соответствие с новым присутствием. Возможно, наиболее характерной чертой является именно этот культурный разрыв, который не способствует гармонии между культурами, особенно если они глубоко различны. Тем не менее, в некоторой степени иммигрантские явления можно обнаружить (*una certa incidenza dei fenomeni immigratori è in qualche modo rilevabile*), в частности, благодаря необходимости войти в глобальную деревню культур, чтобы найти там свое место, определить свою личную и национальную идентичность, правильно и эффективно взаимодействовать с другими людьми, не допуская ляпов из-за отсутствия информации о специфических элементах чужой культуры. Безусловно, темпы адаптации и интеграции возрастают, в том числе и потому, что проблемы, связанные с многообразием, имеют не теоретический, а практический характер, не общий и футуристический, а конкретный и повседневный. И эти проблемы многообразны по своей природе и сложны в своей внутренней артикуляции, поэтому их нелегко гомогенизировать ни на экономическом, ни на правовом, ни на политическом, ни на религиозном уровне.

Феномен межрелигиозности (interreligiosità) как результат миграции

Нелегко получить достоверные общие данные о количестве последователей церквей и религий в Европе. Частичная картина (охватывающая более 25 стран, исключая Россию) выглядит следующим образом:

<i>Религии</i>	<i>Число верующих</i>
Католицизм	260 457 890
Протестантизм	73 330 350
Православие	35 861 140
Англиканство	32 696 030
Другие христианские конфессии	9 966 980
<i>Все христиане</i>	<i>412 312 390</i>
Ислам	8 760 660
Другие религии	1 526 490
Иудаизм	1 447 140
Безрелигиозные	53 058 980
Атеисты	18 452 730
<i>Всего</i>	<i>495 558 390</i>

Наиболее важные изменения в европейском пейзаже произошли в результате миграционного потока, который очень сильно изменил демографию отдельных стран в силу количества иммигрантов, составляющих четыре основных потока трансмиграции: в основном из стран Северной Африки в Португалию, Испанию, Францию и Италию, из Турции — в Германию, с Ближнего Востока — в Европу в целом, из Индии, Пакистана и Бангладеш в основном в Великобританию.

Численный масштаб потоков, очевидно, обусловлен социальной политикой, проводимой различными странами. Проблемы возникают в начале обычной миграционной цепочки, когда семьи прибывают, чтобы присоединиться к иммигранту, который уже обосновался в стране назначения. В этот момент закладывается фундамент для рождения сообщества, которое является языковым, культурным, а также религиозным. Соответственно, возникает проблема наличия места отправления культа. Но это не всегда возможно устроить сразу. Поэтому может возникнуть напряженность, в том числе из-за противодействия со стороны старых религий и церквей. В конечном итоге это межкультурный и межрелигиозный вопрос, в который может вмешаться сам Европейский Союз, начиная с законодательства.

Религиозный плюрализм в Европе

Ландшафт европейских обществ быстро меняется, особенно в области религий и церквей. Новые потоки верующих и религи-

озных организаций достигают различных мест в Европе, иногда далеко от стран их происхождения. Феномен религиозной и межрелигиозной аккультурации — это своего рода вызов, затрагивающий религиозные движения и местную культуру. Сегодня взаимоотношения между разными народами и религиями становятся более актуальными и продолжительными³³, чем в прошлом, когда редкие случаи прямого контакта были связаны только с конфликтами и территориальными вторжениями, поэтому вряд ли тогда посредничество путешественников и товарных потоков играло значительную роль. Знание друг о друге обеспечивалось рассказами купцов, послов, солдат и исследователей о своем опыте. Сегодня существуют другие средства коммуникации: от телефона до интернета, от самолетов до (все более быстрого и дешевого) наземного и морского транспорта, от электронной почты до спутниковой связи.

Однако отсутствие прямых отношений усложняет ситуацию: языковые барьеры сохраняются, как и экономические и политические различия. Различия в культуре и религии также способствуют взаимному отчуждению. Несмотря на некоторое сближение, недоверие не уменьшилось, а иногда, кажется, даже возросло из-за сложности проверки надежности собеседников. Неслучайно, что сегодня жертвы этой ситуации платят, прежде всего, в экономическом плане (финансовые махинации, компании-призраки, спекуляции на экономических операциях, киберкражи, вирусы в электронной почте, мошенничество при использовании кредитных карт и т. д.).

Настоящего взаимопонимания между людьми, принадлежащими к далеким и порой противоположным политическим, идеологическим и религиозным убеждениям, достичь трудно. В частности, политическая география Италии, как и всей Европы, сильно изменилась за последние десятилетия и, как ожидается, изменится еще больше (особенно после вступления новых стран в Европейский Союз). Сама концепция Европы сейчас находится под вопросом.

Что касается религиозного плюрализма и уважения, то в Европе очень разные ситуации³⁴. В одних случаях свобода очень

33. Cipriani, R. (2017) *Diffused Religion. Beyond Secularization*. Cham: Palgrave Macmillan.

34. Davie, G., Hervieu-Léger, D. (eds) (1996) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte; Davie, G. (2000) *Religion in Modern Europe*. Oxford: Blackwell; Davie, G. (2002) *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman and Todd; Bolgiani, F.,

ограничена, в других урезана; в одних странах она увеличивается, в других уменьшается. По словам Асмы Джахангир (работающей в ООН по вопросам свободы религии и убеждений), в Европе также существуют ограничения: например, в Голландии из-за роста религиозной напряженности и во Франции из-за закона 2004 г. (который не позволяет мусульманкам носить чадру, исламскую вуаль, а христианам — кресты больше определенного размера).

Различные религии и церкви, действующие в Европе, демонстрируют разное отношение к религиозному плюрализму. Это стало ясно из большого исследования под названием *RAMP (Religious and Moral Pluralism)*, проведенного в различных европейских странах: Бельгии, Дании, Финляндии, Великобритании, Венгрии, Италии, Нидерландах, Норвегии, Португалии и Швеции³⁵. Выводы не были однозначными:

в модели, объясняющей плюрализм как культурное обогащение..., влияние приверженности церкви положительно, что означает, что люди с высокой степенью приверженности своей церкви также склонны ценить обогащающее культурное значение религиозного плюрализма. Во второй модели плюрализма как «лоскутного одеяла» эффект отрицательный, в том смысле, что более приверженные люди склонны утверждать, что люди должны придерживаться учения своей собственной религии и воздерживаться от выбора между другими религиями. Это фундаментальное различие обосновывает, почему важно не объединять эти показатели в единый индекс религиозного плюрализма³⁶.

В конечном итоге,

церкви приходится менять свои позиции. Раньше церкви как авторитетные институты могли провозглашать истину, которая воспринималась членами церкви как должное. В позднем модерне церкви

Margiotta Broglio, F., Mazzola, R. (a cura) (2006) *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*. Bologna: il Mulino.

35. Dobbelaere, K., Riis, O. (2002) "Religious and Moral Pluralism: Theories, Research Questions, and Design", in R. L. Piedmont, D. O. Moberg (eds) *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 13, pp. 159–171. Leiden-Boston: Brill.
36. Billiet, J. et al. (2003) "Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe", in R. L. Piedmont, D. O. Moberg (eds) *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 14, p. 156. Leiden-Boston: Brill.

становятся необязательными контекстами, объединенными аффективными связями, поддерживаемыми общим священным языком и общими следами памяти³⁷.

На практике устойчивость церквей отнюдь не гарантирована, поскольку все большее значение приобретает личный выбор.

По словам Бонтемпи,

реальность в Европе в течение долгого времени и даже в последнее время, то есть индивидуализация религиозного опыта, привела к трансформации интимной структуры веры. Это развитие плюрализма верований является фактом в западном обществе, усвоенным и переживаемым, пусть и не всегда позитивно, как часть религиозной идентичности отдельного верующего. Эта трансформация, знаменующая собой разрыв в отношениях между религией и современностью, есть следствие того, как сама структура веры изменилась в позднем модерне, чтобы включить в себя множество верований. В далеко не тривиальном смысле религиозный плюрализм означает, что религия проходит через процесс, который уже коснулся современного общества в публичной сфере через демократию. То есть человек не только имеет возможность выбора, но и обязан выбирать. Тогда носители одной религиозной идентичности должны попытаться принять во внимание существование других религиозных идентичностей, учесть аспекты, которые изменяют структуру верований. В этом смысле даже приверженцы наиболее консервативных религиозных идентичностей, те, кто наиболее решительно отвергают такое положение вещей, оказываются носителями избранной идентичности и постоянно подвергаются испытаниям³⁸.

В первую очередь эта секуляризирующая динамика затрагивает молодежь, у которой фиксируется снижение чувства религиозной принадлежности, самой ритуальной практики и духовной зависимости. Но «отказ от организованной религии представляется фактором, способствующим не упадку религии, а ее адаптации и рекомпозиции индивидами»³⁹.

37. Ibid., p. 157.

38. Bontempi, M. (2005) "Religious Pluralism and the Public Sphere", in G. Bettin Lattes, E. Recchi (eds) *Comparing European Societies*, p. 162. Bologna: Monduzzi Editore.

39. Ibid., p. 164.

Нынешние изменения не способствуют сохранению прежних решений, особенно в отношениях церкви и государства, которые подвергаются

сильному давлению перемен. Это давление исходит снизу: с распространением новых религиозных идентичностей, групп и организаций — от буддистов до новых протестантских церквей и различных исламских сообществ. Есть также давление, которое исходит сверху, от последствий европейской интеграции, требующей пересмотра давних отношений между церковью и государством⁴⁰.

Государства время от времени выбирают, с какими религиями установить привилегированные отношения, инициировать формы сотрудничества, заложить основы для социально-политической легитимирующей поддержки снизу. Более того, «церкви являются важными акторами во многих областях, в которых также действуют Европейская комиссия и Европейский парламент»⁴¹. Даже если попытка включить ссылку на христианские корни в европейскую конституцию не увенчалась успехом, в ней остается набор форм и содержаний, которые напрямую относятся к жизни европейских граждан, а значит, к их культуре и религиозному самовыражению. Но на самом деле

развитие европейского права, касающегося религии, не может быть результатом просто любой комбинации национальных законов по этому вопросу, потому что различия между государствами слишком велики. Однако можно выделить общую основу в светских принципах современного конституционализма, которые гарантируют защиту права на религиозную свободу⁴².

В 1971 г. Католическая церковь создала Совет епископских конференций Европы, а в 1980 г. учредила Комиссию епископских конференций Европейского союза. Другие церкви еще раньше создали Конференцию европейских церквей, кото-

40. Ibid., p. 166.

41. Ibid., p. 168.

42. Ibid.

рая насчитывает более ста организаций-членов. Избегая любой формы конкуренции, все церкви вместе приняли 22 апреля 2001 г. Экуменическую хартию Европы (*Charta Oecumenica Europa*). На самом деле «в законодательстве ЕС религиозная свобода явно защищена, поскольку это свобода, относящаяся к личности»⁴³.

Церкви вносят свой вклад в гражданскую жизнь и тем самым в немалой степени участвуют в формировании европейской идентичности. Но при этом «локальный характер правоверности глубоко привязывает его к национальным реалиям и, в некоторых случаях, к самим государственным институтам»⁴⁴. С другой стороны, межкультурный и межрелигиозный характер многих европейских обществ и государств способствует развитию взаимопонимания, сотрудничества, сближения, интеграционных процессов.

Далее возникает сложная проблема исламского присутствия и его роли в европейском обществе, также с учетом его различных «душ», от суннитов до шиитов и ваххабитов, от суфизма на Ближнем Востоке до ханафитства в Турции. «Поэтому можно сказать, что ислам представляет собой условие/залог возрастающей рефлексивности европейских светских институтов»⁴⁵.

Заключение

Некоторые европейские страны находятся в процессе изменения своего законодательства, чтобы адаптировать его к новой европейской реальности: это то, что сделала и Португалия, как указывает Хелена Виласа:

Изменения в политической системе, такие как конец диктатуры в пиренейских странах, большой поток иммигрантов, исповедующих ислам, в Центральную Европу или недавняя интеграция восточных стран в Европейский Союз — это факторы, которые рано или поздно приводят к пересмотру статуса религии в национальных конституциях или к переформулированию религиозного зако-

43. Ibid., p. 171.

44. Ibid., p. 173.

45. Ibid., p. 183.

нодательства, явление, которое в Португалии воплотилось в новом законе о религиозной свободе⁴⁶.

Своевременные меры были приняты Болгарией, которая уже в 1997/1998 учебном году ввела в школах факультативное преподавание религии, как христианской, так и исламской, поскольку отношения между христианами и мусульманами не создают особо конфликтных ситуаций, фундаментализм, похоже, не имеет большого влияния, а молодежь открыта к культурам и религиям, отличным от их собственной; еще остается некоторое предубеждение по отношению к номадам⁴⁷, которые обычно предпочитают следовать доминирующей религии там, где они находятся: неслучайно среди них есть православные и мусульмане, католики и иудеи, а также протестанты.

Подтверждением снижения уровня фундаментализма среди молодежи служат исследования на Мальте⁴⁸. Во Франции⁴⁹, с другой стороны, он сохраняет определенную привлекательность, особенно в харизматическом обновлении, в *Opus Dei*, в некоторых формах интегризма, в определенных протестантских группах и среди евреев, а также среди мусульман. В Германии⁵⁰ фундаменталистские настроения среди молодежи весьма разнообразны и обусловлены проблемами поиска удовлетворяющей социальной принадлежности. Наконец, есть случай Турции⁵¹, где молодые люди, определяемые как «младотурки», не склонны к фундаментализму, поскольку не являются проводниками политического ислама.

46. Vilaça, H. (2006) *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Pluralismo Religioso em Portugal*, p. 57. Porto: Edições Afrontamento.

47. Bogomilova, N. (2005) *Religion, Law and Politics in the Balkans in the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century*, p. 236. Sophia: Iztok-Zapad.

48. Abela, A. M. (1995) "Fundamentalist Religious Values of Young People in Malta: A Western European Perspective", in L. Tomasi (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, pp. 43–62. Milano: FrancoAngeli.

49. Talin, K. (1995) "Young People and Religious Fundamentalism in France", in L. Tomasi (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, pp. 63–80. Milano: FrancoAngeli.

50. Whal, K. (1995) "German Youth and Religious and Political Fundamentalism: The Situation in the Nineties", in L. Tomasi (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, pp. 81–94. Milano: FrancoAngeli.

51. Çelebi, N. (1995) "Are 'Young Turks' Turning to Fundamentalism?", in L. Tomasi (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, pp. 95–100. Milano: FrancoAngeli.

Перспективы на будущее говорят в пользу сценариев меньшей конфликтности, при которых следует ожидать уменьшения расхождений и предрассудков, начиная с большей готовности принять мигрантов, не обращая особого внимания на их различия в вероисповедании, культе, поведении, одежде и привычках.

Перевод с итальянского под редакцией Александра Кырлежева

Библиография / References

- Abela, A. M. (1995) "Fundamentalist Religious Values of Young People in Malta: A Western European Perspective", in L. Tomasi (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, pp. 43–62. Milano: FrancoAngeli.
- Arendt, H. (1951) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.
- Bastide, R. (1971) *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, 2 v. São Paulo: Livraria Pioneira Editôra, Editôra da Universidade de São Paulo.
- Bastide, R. (1980) *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: Difel.
- Bell, D. (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*. N. Y.: Basic Books.
- Bibliografia migrazione e intercultura* (2021). Bologna: Acli.
- Billiet, J. et al. (2003) "Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe", in R. L. Piedmont, D. O. Moberg (eds) *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 14, pp. 129–159. Leiden-Boston: Brill.
- Bogomilova, N. (2005) *Religion, Law and Politics in the Balkans in the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century*. Sophia: Iztok-Zapad.
- Bolgiani, F., Margiotta Broglio, F., Mazzola, R. (a cura) (2006) *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*. Bologna: il Mulino.
- Bontempi, M. (2005) "Religious Pluralism and the Public Sphere", in Bettin Lattes, G., Recchi, E., (eds) *Comparing European Societies*, pp. 155–186. Bologna: Monduzzi Editore.
- Brubaker, R. (2001) "The Return of Assimilation? Changing Perspectives on Immigrations and Its Sequels in France, Germany, and the United States", *Ethnic and Racial Studies* 24(4): 531–548.
- Çelebi, N. (1995) "Are 'Young Turks' Turning to Fundamentalism?", in L. Tomasi (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, pp. 95–100. Milano: FrancoAngeli.
- Cipriani, R. (2017) *Diffused Religion. Beyond Secularization*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Comte, A. (1967) *Corso di filosofia positive*. Torino: UTET.
- Davie, G. (2000) *Religion in Modern Europe*. Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (2002) *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman and Todd.
- Davie, G., Hervieu-Léger, D. (eds) (1996) *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte.
- Dobbelaere, K., Riis, O. (2002) "Religious and Moral Pluralism: Theories, Research Questions, and Design", in R. L. Piedmont, D. O. Moberg (eds) *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. 13, pp. 159–171. Leiden-Boston: Brill.
- Durkheim, É. (1971) *La divisione del lavoro sociale*. Milano: Comunità.

- Freyre, G. (1965) *La formazione della famiglia brasiliana in regime di economia patriarcale*. Torino: Giulio Einaudi.
- García Canelini, N. (1989) *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, Ciudad de México.
- Gardner, H. (2007, 2014) *Cinque chiavi per il future*. Milano: Feltrinelli.
- Glazer, N. (1993) "Is Assimilation Dead?", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530 (November): 122–136.
- Gobineau, J.-A. de (1967) *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond.
- Gordon, M.M. (1964) *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*. N. Y.: Oxford University Press.
- Huntington, S.P. (1993) "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72(3, Summer): 22–49.
- Huntington, S.P. (2000) *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti.
- Huntington, S.P. (ed.) (1996) *The Clash of Civilizations? The Debate*. N. Y.: Foreign Affairs.
- Lapeyronnie, D. (1992) *Les immigrés en Europe. Politiques locales d'intégration*. Paris: La Documentation Française.
- Lapeyronnie, D. (1993) *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*. Paris: PUF.
- Lévi-Strauss, C. (1960, 1994) *Tristi tropici*. Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C. (1964, 2010) *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.
- Malinowski, B. (1945) *The Dynamics of Cultural Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.
- Massey, D.S., Mullan, B.P. (1984) "Processes of Hispanic and Black spatial assimilation", *American Journal of Sociology* 89(4): 836–873.
- Massey, D.S., Denton, N.A. (1985) "Spatial assimilation as a socioeconomic outcome", *American Sociological Review* 50: 94–106.
- Ortiz, F. (1940) *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero; Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978; La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
- Park, R., Burgess, E. (1921) *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Portes, A., Zhou, M. (1993) "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants", *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences* 530: 74–96.
- Schnapper, D. (2002) *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*. Paris: Gallimard.
- Schnapper, D. (2007) *Qu'est-ce que l'intégration?* Paris: Gallimard.
- Schnapper, D. (2008) "Intégration nationale et intégration des migrants: un enjeu européen", *Fondation Robert Schuman — Questions d'Europe* 90, 25 février: 1–8.
- Schütz, A. (1979) *Saggi sociologici*. Torino: Utet.
- Simmel, G. (1997) *La socievolezza*. Roma: Armando.
- Sumner, W.G. (1959) *Folkways*. New York: Dover.
- Talin, K. (1995) "Young People and Religious Fundamentalism in France", in Tomasi, L. (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, p. 63–80. Milano: FrancoAngeli.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Taylor, C. (1992) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, C. (2009) *L'età secolare*. Milano: Feltrinelli.
- Vilaça, H. (2006) *Da Torre de Babel às Terras Prometidas. Pluralismo Religioso em Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
- Warner, W. L., Srole, L. (1945) *The Social Systems of American Ethnic Groups*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Whal, K. (1995) "German Youth and Religious and Political Fundamentalism: The Situation in the Nineties", in L. Tomasi (ed.) *Fundamentalism and Youth in Europe*, pp. 81–94. Milano: FrancoAngeli.

ЭНЦО ПАЧЕ

Меняющаяся душа католического общества: религия и миграция в Италии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-80-100>

Enzo Pace

The Changing Soul of a Catholic Society: Religion and Migration in Italy

Enzo Pace — Department of Philosophy, Sociology, Education and Applied Psychology, University of Padua (Italy). pace@unipd.it

The Italian case is a good example of how, and to what extent, a society of a religious, namely Roman Catholic, monopoly had been transformed, because of continuous immigration, into a society of an unprecedented and unexpected religious pluralism. The new religious landscape now includes main world religions, which is an absolutely new situation in Italy where Catholicism was deeply rooted in culture and collective memory.

Keywords: Italy, Catholicism, migrations, religious superdiversity, religious pluralism.

Введение

СУЧЕТОМ потока людей, прибывающих в Италию из разных стран, мы должны поставить вопрос, в какой степени в стране сохраняется католическая монополия и можно ли сказать, что она сменяется религиозным плюрализмом. В целом эта проблема касается взаимосвязи между религией и миграцией в Европе. Этот процесс, в частности, затрагивает религиозные структуры стран Южной Европы, многие из которых исторически всегда были странами с религиозной монополией — православной в Греции, католической в Италии, Португалии и Испании¹. Этой монолитной структуре религиозного поля сейчас бросает

1. Giordan, G., Pace, E. (eds) (2014) *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. New York: Springer.

вызов растущее религиозное разнообразие. Это означает рост социальной сложности, дифференциацию религиозного поля и возможную напряженность внутри него.

С теоретической точки зрения представляется полезным концептуализировать религиозно-общественные изменения, происходящие в южной части Европы, в рамках теории систем². Подход с этой точки зрения особенно важен для анализа того, что происходит в обществе в процессе изменений, когда механизмы социальной солидарности и социального контроля (политического, идеологического, экономического и культурного) действуют иначе, чем в более стабильных и однородных обществах. Организованная система религиозных верований, подобная католицизму, сталкивается со все более сложной социальной средой, отличающейся высокой степенью религиозного разнообразия. Католическая церковь больше не может считать само собой разумеющимся, что ее символические границы, как духовные, так и материальные, находятся в безопасности. Новые религиозные общины прочерчивают новые границы. Конкуренция между различными конфессиями теперь гораздо сильнее, чем в прошлом, когда единственными конкурентами католической церкви были итальянцы — Свидетели Иеговы, которые по воскресеньям стучались в двери для распространения «Сторожевой башни». Если предположить, что, согласно подходу Лумана, секуляризация означает функциональную дифференциацию, то религия становится подсистемой среди других подсистем с относительно специализированной функцией. Трансформации религиозного поля бросают вызов — в терминах Лумана — функции перформативности и рефлексивности данной подсистемы (в нашем случае католицизма в итальянском обществе). Например, Католическая церковь больше не может быть эксклюзивным партнером политической подсистемы, потому что другие религиозные акторы становятся заметными в публичной сфере и борются за признание³. Все это вызывает более острое осознание внутри Като-

2. Luhmann, N. (1987) *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag; Luhmann, N. (2012) *Introduction to Systems Theory*. Cambridge: Polity. О применении теории Лумана к социологическому анализу религиозно-общественных изменений см. в: Pace, E. (2011) *Religion as Communication*. London: Routledge; Pace, E. (2021) *Diversità e pluralismo religioso*. Rimini: Pazzini.
3. Honneth, A. (2000) *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Le Cerf; Voirol, O. (2005) "Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique", *Réseaux* 1(129–130): 89–121; Monnot, C. (2013) *La Suisse des mosquées*. Genève: Labor et Fides.

лической церкви необходимости переосмысления своих функций и своей деятельности. В таком обществе, как итальянское, религиозная семантика больше не является однородной — не только потому, что значения, придаваемые символам, практикам и этическим кодам католической традиции, различаются среди самих католиков, но и потому, что новые религиозные общины по-другому их интерпретируют.

Риск энтропии как для общества в целом, так и для Католической церкви повышается еще и потому, что поток иммигрантов, прибывающих из самых разных стран мира, также не является однородным. Это многообразие в многообразии. Не только ислам как таковой, но мусульмане разных направлений; не только православие, но и румыны, украинцы, сербы, молдаване, греки и русские, каждый со своими специфическими религиозными характеристиками; не только выходцы из Азии в целом, но сикхи, буддисты, индуисты, христиане-тамилы и т.д.; не только пятидесятники вообще, но африканские, латиноамериканские и китайские пятидесятники, принадлежащие ко множеству различных деноминаций.

Политическая система Италии должна переосмыслить традиционную систему отношений между государством, Католической церковью и меньшинствами, которые теперь являются частью общественного пространства на законных основаниях. Своеобразная политика религиозного плюрализма в Италии является еще одной иллюстрацией того разнообразия в этом отношении, которое отмечали многие исследователи ⁴.

Статья разделена на две части. Сначала я намерен уточнить контуры проблемы религиозного разнообразия. Вторая часть документирует с помощью карт мест отправления культа распространение основных новых религий в Италии сегодня.

Метод и данные

Представленные здесь данные являются результатом национального опроса, который я провел в 2010–2012 гг. благодаря гран-

4. См.: Beckford, J., Demerath, Y. N. (2007) *The Sage Handbook of Sociology of Religion*. London and Los Angeles: Sage; Doe, N. (2011) *Law and Religion in Europe*. Oxford: Oxford University Press; Scheitle, C., Finke, R. (2013) *Places of Faith: A Road Trip across America's Religious Landscape*. Oxford: Oxford University Press; Richardson, J., Bellanger, F. (2014) *New Religious Movements and Minority Faiths*. London: Routledge; Wuthnow, R. (2005) *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton: Princeton University Press.

ту Министерства университетов и исследований. Ввиду отсутствия национальной переписи, касающейся религий в Италии, и достоверных данных о религиозно-общественной конфигурации итальянского населения, наше исследование стремилось дать предварительное описание видимого присутствия различных религиозных общин (старых и новых: от вальденсов до новых африканских пятидесятнических церквей, ислама, буддизма, индуизма и сикхов). Поэтому было решено просто выявить места отправления культа различных религиозных акторов. Это первый шаг к более глубокому исследованию, собственно, характера каждой религиозной общины, профиля религиозных лидеров и межпоколенческой динамики. В некоторых случаях работа была сравнительно легкой (например, определить местонахождение синагог или храмов основных протестантских конфессий, которые исторически присутствовали в Италии не менее двух столетий, адреса которых доступны, поскольку их предоставляет руководство таких общин); в других, новых, случаях работа была более сложной. Чтобы получить основную информацию и адреса мест отправления культа (включая почтовый индекс) некоторых значимых религиозных общин (ислам, пятидесятнические церкви, индуистские храмы, буддийские центры), оказалось необходимым вступать в контакт с представителями основных ассоциаций или организаций, представляющих те религиозные миры, которые мы собрались изучать. А для того, чтобы убедиться в достоверности адресов, мы затем проверяли фактическое наличие мест отправления культа на определенной территории. В конце этого первого этапа стало возможным создать базу данных, состоящую из тысяч адресов, разделенных по конгрегации. Затем мы перешли к созданию географических карт, которые наглядно представляют местоположение и плотность присутствия соответствующих мест поклонения и молитвы на всей территории Италии. Используя компьютерную программу *target map*, мы, наконец, разработали серию карт, показывающих места отправления культа различных религий на местном, региональном и национальном уровнях.

Влияние миграции на итальянское общество

Я предлагаю проанализировать социальные изменения, происходящие в Италии, под особым углом зрения, а именно — как переход от общества, находящегося под властью католической

монополии, к обществу, характеризующемуся беспрецедентным и неожиданным религиозным плюрализмом. Карты, иллюстрирующие наличие нескольких религий, отличных от господствующей религии (католицизма), показывают, как меняется социальная и религиозная география страны. Такое изменение является большим новшеством в стране, которая всегда считала себя католической как исторически, так согласно все еще глубоко укорененной религиозной культуре.

Несмотря на религиозное разнообразие, которое становится очевидным, Католическая церковь продолжает играть центральную роль в публичной сфере, но начинает понимать, что итальянское общество движется вперед не только потому, что другие религии стремятся стать заметными и обрести общественное признание, но и потому, что в некоторых случаях они способствуют тому, чтобы религиозное поле стало более пестрым.

Католическая церковь пока еще представляет собой хорошо организованную систему со сложной *potestas indirecta* (косвенной властью)⁵ в сфере принятия политических решений. Хотя и с нарастающими трудностями, она продолжает выдерживать натиск секуляризации, что недавно подтвердил анализ репрезентативной выборки населения⁶ и этнографическое исследование⁷. По сравнению с другими европейскими странами, Италия, судя по всему, прошла путь секуляризации, оставаясь при этом верной своему образу (в коллективном репрезентативном плане) католической страны благодаря организационной силе церкви. Это больше не католическая страна с точки зрения обычаев многих итальянцев, но коллективный миф о католической идентичности итальянцев, кажется, все еще прочен⁸. Но происходит религиозно-общественный сдвиг: от единой религиозной культуры к новой форме религиозного разнообразия. Это медленный процесс, протекающий во многом незаметно, не порождающий особой напряженности или конфликтов (за исключением случая с мусульманскими культовыми сооружениями), но в конечном итоге приводящий к изменению социально-религиозной

5. См.: Poulat, É. (1974) "L'Église romaine, le savoir et le pouvoir", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 37: 5–21.
6. См.: Garelli, F. (2020) *Gente di poca fede*. Bologna: Il Mulino; Cipriani, R. (2021) *L'incerta fede*. Milano: Franco Angeli.
7. См.: Marzano, M. (2012) *Quel che resta dei cattolici*. Milano: Feltrinelli.
8. См.: Garelli, F., Guizzardi, G., Pace, E. (eds) (2003) *Un singolare pluralismo*. Bologna: Il Mulino.

географии страны. Итальянцы больше не являются католиками по рождению.

Моя цель — проиллюстрировать и описать это изменение с помощью собранных данных⁹, которые позволяют выйти за рамки простых общих оценок присутствия других, некатолических, религий в Италии и составить карту различных мест отправления культа по регионам и религиозным конфессиям. Хотя в 2014 г. число иммигрантов достигло более 5 млн человек (что составляет 7% населения), ни главному Итальянскому статистическому институту (ISTAT), ни Министерству внутренних дел не удалось предоставить конкретную картину реального присутствия различных религий в стране, за исключением мусульманских мест отправления культа, которые контролируются полицией и спецслужбами от имени Министерства внутренних дел по соображениям общественной безопасности¹⁰.

Как бы то ни было, присутствие иммигрантов 189 национальностей ясно показывает, что религиозное разнообразие в Италии теперь является частью нашей жизни — на местном рынке, в наших больничных палатах, тюрьмах и школьных классах, в офисах социальных служб и т. д. Оценки могут быть отправной точкой, но их уже недостаточно, чтобы дать точную картину религиозно-общественной географии Италии, способную реалистично проиллюстрировать опыт людей и их способы принадлежности к той или иной религии. Другими словами, оценки не могут ответить на вопрос, во что верят люди, которых мы формально относим к мусульманам, буддистам, индуистам, сикхам, пятидесятникам и т. д.

Мы начинаем получать представление о районах, где, как правило, концентрируются различные религии иммигрантов, но у нас есть лишь очень неполная и неточная карта мест отправления их культа. Эти места до сих пор не видны невооруженным глазом — по крайней мере, нашим беглым взглядом: хотя мы привыкли быстро опознавать католическую церковь, мы менее готовы замечать здания, которые указывают на присутствие других религий.

Чтобы по-настоящему *увидеть*, как меняется религиозно-общественная география Италии, мы должны сделать еще один

9. Pace, E. (ed.) (2013) *Le religioni nell'Italia che cambia*. Roma: Carocci.

10. Allievi, S. (2010) *La guerra delle moschee*. Venezia: Marsilio; Bombardieri, M. (2012) *Moschee d'Italia*. Bologna: EMI.

шаг, выйдя за рамки простых оценок различных религиозных реалий, которые теперь прочно утвердились в нашей стране. Некоторые религиозные общины демонстрируют заметную степень однородности, тогда как другие дифференцированы даже между собой. По одним найти информацию легко, а по вторым гораздо сложнее (как и в случае с мусульманскими общинами, относящимися к разным организациям, некоторые из которых представляют мир верующих, а другие основаны на географическом происхождении). Для некоторых религий, несмотря на определенную степень дифференциации, мы можем решить проблему получения достоверной картины мест отправления культа, полагаясь на сеть (которую мы сами создали) свидетелей, которые предоставили адреса и сообщили другие ценные подробности.

Если бы кто-то путешествовал по Италии с севера на юг и с запада на восток, он, конечно, не сразу узнал бы о каких-либо сикхских храмах или мечетях и не знал бы, как распознать православную церковь (за некоторыми исключениями в Триесте или Венеции, в Бари или в Реджо-ди-Калабрия на юге, где есть церкви, свидетельствующие об историческом присутствии греческих и албанских православных общин). Еще меньше вероятность наткнуться на свидетельства существования индуистских мандиров или буддийских храмов, и практически нет шансов обнаружить какие-либо африканские, южноамериканские или китайские неопятидесятнические церкви. В то время как африканские неопятидесятнические церкви были объектом специального исследования¹¹, их латиноамериканские и китайские аналоги остались в тени. Проблема с новыми церквями заключается в том, что они часто рождаются и выживают в очень ненадежных логистических и операционных условиях. Тем не менее общеизвестно, что некоторые латиноамериканские мегацеркви, в частности *Igreja Universal do Reino de Deus* (возникла в Бразилии в 1977 г.), в настоящее время широко распространены во многих странах¹². Эта церковь имеет десять локаций в Италии (в Риме, Милане, Турине, Генуе, Мантуе, Вероне, Удине, Неаполе, Флоренции и Сиракузах). С другой стороны, о религиозных практиках китайцев

11. See Pace, E., Buttici, A. (2010) *Le religioni pentecostali*. Roma: Carocci; Buttici, A. (2016) *African Pentecostals in Catholic Europe*. Harvard: Harvard University Press.

12. Corten, A., Dozon, P., Oro, A. P. (2003) *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église du royaume de Dieu*. Paris: Khartala; Garcia-Ruiz, J., Michel, P. (2012) *Et Dieu sous-traita le Salut au marché*. Paris: Armand Colin.

известно мало или совсем ничего, кроме исследования, проведенного в Турине¹³.

Картографируя религиозное разнообразие мигрантов

Список мест отправления культа, принадлежащих к разным религиям мигрантов, позволяет нам получить непосредственное представление об изменении религиозного ландшафта в Италии. Всего через тридцать лет это изменение начинают воспринимать даже те, кто привык считать итальянскими только католические храмы. Религия также «должна радовать глаз», в том смысле, что место отправления культа является частью социокультурной среды и коллективного менталитета. И если религия для обычного итальянца означала исключительно католицизм, то теперь это автоматическое приравнивание больше не является очевидным, не является «успокаивающим фактором горизонта смысла»¹⁴, мира, принимаемого как должное¹⁵.

Таблица 1. Места отправления культа новых религий в Италии (2020)¹⁶

Деноминация	Места отправления культа	Иммигрантское население по религиозной аффилиации (Caritas / Migrantes estimates)
Ислам	820	1 800 000
Православные церкви	486	1 600 000

13. См.: Berzano, L. et al. (2011) *Cinesi a Torino*. Bologna: Il Mulino; Cao, N., Giordan, G., Pace, E. (eds) (2018) "Chinese religions in China and Italy", *Religioni e Società* 33(91). О присутствии китайской церкви Всемогущего Бога см.: Introvigne, M. (2020) *Inside the Church of Almighty God*. Oxford: Oxford University Press.

14. Diotallevi, L. (2017) *Fine corsa*. Bologna: EDB.

15. Berger, P., Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor.

16. Источник: Pace, E. (ed.) (2013) *Le religioni nell'Italia che cambia: mappe e bussole*. Roma: Carocci; Giordan, G., Guglielmi, M. (2018) "Be fruitful and multiply... Fast!: The spread of Orthodox churches in Italy", in C. Monnot, J. Stolz (eds) *Congregations in Europe*, pp. 53–69. Springer: Cham; Caritas-Migrantes (2022) *XXX Rapporto Immigrazione 2021*. Todi: Tau.

Африканские пятидесятнические церкви	858	500 000
Сикхи	52	90 000
Буддисты	162	80 000
Индуисты	2	1500
Всего	2380	4 071 500

Как видим, китайские и латиноамериканские евангелические церкви в списке отсутствуют: первых вообще трудно распознать; последние начинают распространяться, но не столь значимы по сравнению с другими, включенными в приведенную выше таблицу. Мы видим новые грани религиозного плюрализма в Италии, которые дополняют историческое присутствие меньшинств протестантского происхождения, как это видно из таблицы 2.

Таблица 2. Протестантские деноминации и конгрегации в Италии¹⁷

Деноминация/ конгрегация	Членство	Конгрегации	Соглашение с государством
Вальденсы и методисты (объединенные с 1975 г.)	25 000	22	1984
Лютеранская церковь	8000	11	1993
Американская Епископальная церковь	600	2 (Рим и Флоренция)	Нет соглашения
Христианская евангелическая баптистская федерация (UCEBI)	25 000	100	1995
Церковь Братьев	14 000	216	Нет соглашения
Ассамблеи Бога	150 000	1131	1986
Пятидесятническая церковная федерация	35 000	520	Нет соглашения

17. Источник: Introvigne, M., Zoccatelli, P. L. (2006) *Le religioni in Italia*. Torino: Elledici; Naso, P. (2013) "Il Protestantismo storico e i suoi nuovi volti", in E. Pace (ed.) *Le religioni nell'Italia che cambia*, pp. 97–130. Roma: Carocci.

Адвентисты седьмого дня	7000	18	1986
Свидетели Иеговы	430 000	3070	Соглашение 2000 г., пока не ратифицированное парламентом
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)	20 000	3 миссии и 14 округов	2012

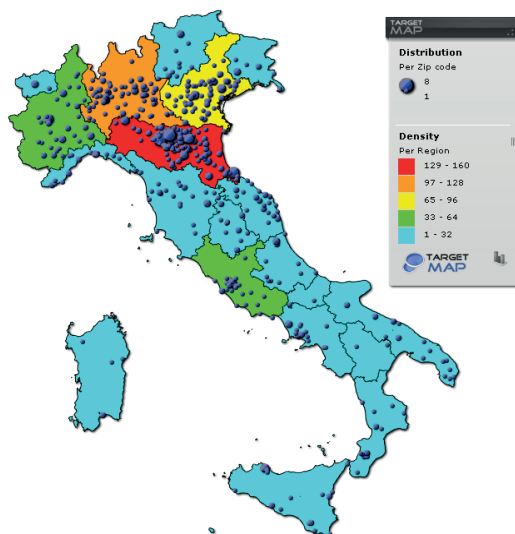
Мусульмане и православные сегодня являются наиболее распространенными меньшинствами в Италии на всей территории страны, что видно на двух следующих картах (карты 1 и 2). Что касается первых, то их присутствие отражает историческую дифференциацию внутри ислама, к которой добавляются новые особенности, связанные со странами происхождения иммигрантов, что влияет на организацию их религиозной жизни и строительство религиозных зданий (мечетей и молитвенных залов), часто финансируемом фондами, ассоциированными с различными национальными правительствами или напрямую различными министерствами по делам религии (как в случае с Марокко или Арабскими Эмиратами).

По всей стране разбросаны исламские культовые места — с большей плотностью там, где концентрация малых и средних предприятий (в многочисленных промышленных районах северной и центральной Италии) привлекла многочисленных иммигрантов из стран с мусульманским большинством. Это не только страны Магриба (первое место занимает Марокко, около полумиллиона человек, которые уже 20–25 лет постоянно проживают в Италии), но и Египет, Пакистан и Бангладеш. Относительно большие иранские и сирийские общины возникли еще раньше, они образовались во время политических кризисов в этих двух странах, то есть с приходом к власти режима Хомейни в Иране и подавлением Хафезом Асадом политической оппозиции в Сирии в 1980-е гг.

Следующие карты дают нам представление о неравномерном распределении мест отправления культа, которые в основном представляют собой молитвенные залы (*musallayat*), иногда временно устроенные в неудобных помещениях. На самом деле количество мечетей в собственном смысле можно было пересчитать по пальцам: их было всего три, самая главная из них — открытая в Риме в 1995 г.

и вмещающая 12 000 верующих (карта 1). Десять лет назад мусульманские места культа включали в себя три мечети и более шестисот молитвенных залов. Число мечетей сегодня увеличились с трех до шести, а количество молитвенных залов теперь более восьмисот.

Карта 1. Мечети и молитвенные залы (*musallayat*) (2019)

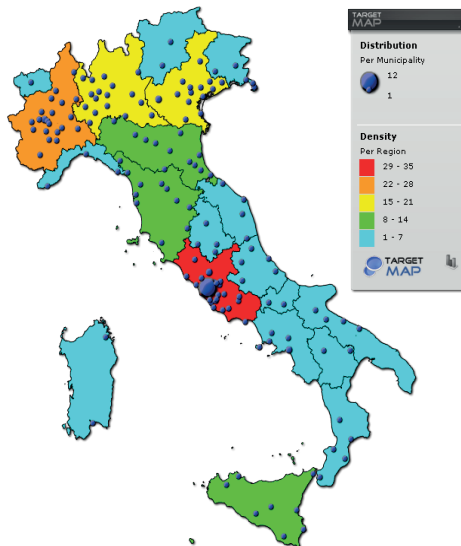


На приведенной карте видно, что молитвенные залы сосредоточены в основном вдоль оси «запад — восток» с пиком в Ломбардии, за которой следуют регионы Венето и Эмилия-Романья. Это распределение также показывает все разнообразие мусульманского мира, которое отражается в списке наиболее крупных национальных ассоциаций (к ним привязаны конкретные места культа). Союз исламских общин Италии (*UCOII*), исторически близкий к «Братьям-мусульманам» (хотя в настоящее время претерпевающий внутренние изменения) — это одно из наиболее организованных объединений, в управлении которого находится 31% (205) молитвенных залов, выявленных в ходе исследования; еще 32% (209) являются частью новой Итальянской исламской конфедерации (*CII*), к которой в основном относятся иммигранты из Марокко. Остальные 240 молитвенных залов принадлежат другим, более мелким ассоциациям. Одна из них — Исламская религиозная община (*COREIS*) — была основана итальянцем, принявшим ислам (через эзотерическую традицию, восходящую к традиции Рене Генона). Строго говоря, в данном случае речь может идти об «италь-

янском исламе», и хотя это численно небольшая группа, она обладает, в отличие от многих остальных, публичной известностью.

В отличие от этого все еще шаткого положения различных мусульманских общин, которые все еще ожидают подтверждения своего правового статуса от итальянского государства в соответствии с конституцией, присутствие православных христиан гораздо более стабильно и четко определено. Это отличие объясняется включенностью православных в итальянскую социальную и религиозную ткань итальянского общества благодаря участию католических епископов — по крайней мере, это облегчает интеграцию Румынской, Молдавской и Украинской православных церквей. Во многих епархиях, где существовал явный и настоятельный запрос на храмы или приходы, католические епископы разрешали православным священникам использовать небольшие церкви, оставшиеся без священника, или недействующие часовни на окраинах городов. По сравнению с мусульманскими общинами православные приходы более равномерно распределены по всей Италии, что видно на карте 2, обновленной по результатам недавнего исследования¹⁸. Если в начале 2000-х гг. было только 70 приходов различных православных церквей, то в 2010-х их количество возросло до 355.

Карта 2. Православные приходы в Италии (2019)



18. Guglielmi, M. (2022) *The Romanian Orthodox Diaspora in Italy: Eastern Orthodoxy in Western European Context*. London: Palgrave Macmillan.

Если мы теперь посмотрим на 52 сикхских храма (*Gurudwara*) (карта 3), то их неравномерное территориальное распределение связано с теми сегментами рынка труда, которые постепенно заняли иммигранты из Пенджаба. Десять лет назад количество храмов составляло 36. Значительная часть рабочих-сикхов заполнила пространство, покинутое итальянцами в центральных частях северо-запада и северо-востока Италии, включая части Эмилии, в молочном производстве и на свиноводческих фермах: на смену исторической фигуре итальянских *bergamini* (так их называли по всей долине реки По) пришли мужчины в сикхских тюрбанах. По контракту эти мигранты не только имели хорошую зарплату, но и получали дома (обычно рядом с коровниками, чтобы они могли круглосуточно ухаживать за животными), и это давало им возможность привезти свои семьи в Италию, что гораздо сложнее сделать другим сообществам мигрантов, у которых обычно нет стабильного жилья. Следовательно, вскоре должно было появиться новое поколение «итальянских сикхов» (либо потому, что они прибыли в очень молодом возрасте, либо потому, что родились в Италии).

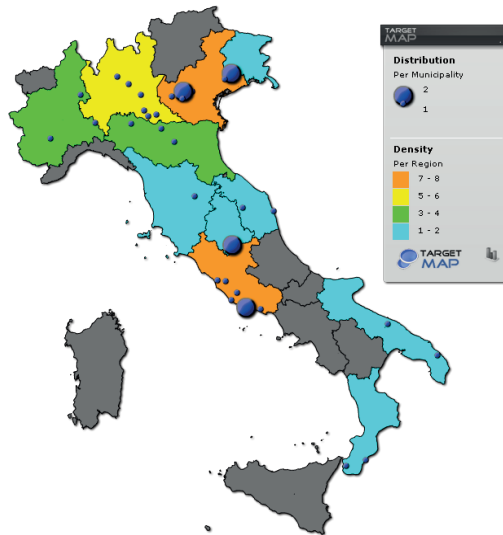
Общины сикхов в настоящее время насчитывают около 80 000 человек из 120 000 иммигрантов из Индии. Большинство из них прибыли в Италию в середине 1980-х гг., что было вызвано сочетанием ряда факторов и серьезными социальными и экономическими проблемами в Пенджабе. Великобритания, страна, в которую исторически направлялись сикхи, отказала им во въезде; итальянское сельское хозяйство переживало кризис; и именно в этом время разгорелся политический конфликт между пенджабским движением за независимость и правительством в Нью-Дели¹⁹.

Мы видим постепенную институционализацию сикхских общин, которые оказались способными не только изыскивать фи-

19. Bertolani, B. (2005) "Gli indiani in Emilia: tra reti di relazioni e specializzazione del mercato del lavoro", in D. Denti, M. Ferrari, F. Perocco (eds) *I Sikh, storia e immigrazione*, pp. 163–176. Milano: Franco Angeli; Bertolani, B., Ferraris, F., Perocco, F. (2011) "Mirror games: A fresco of Sikh Settlements Among Italian local Societies", in K. Myrvold, K.A. Jacobsen (eds) *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Translocal Practices*, pp. 133–161. London: Routledge; Bertolani, B. (2013) "I Sikh", in E. Pace (ed.) *Le religioni nell'Italia che cambia*, pp. 31–46. Roma: Carocci.

нансовые ресурсы, необходимые для ремонта старых промышленных помещений и превращения их в места отправления культа, но и вести переговоры с местными общинами, не сталкиваясь ни с какими административными трудностями или политическими препятствиями (в отличие от мусульманских общин, когда они пытаются открыть молитвенный зал или мечеть)²⁰. Карта также показывает признаки дифференциации среди сикхов: есть две ассоциации (Ассоциация сикхской религии в Италии и Совет сикхов Италии), к которым относятся различные храмы. Существует также религиозное меньшинство, которое господствующий сикхизм считает неортодоксальным, *равидаси*: его составляют последователи духовного учителя по имени Равидас Дарбар, который, по-видимому, жил между XIV и XV веками в Пенджабе. За мудрость и авторитет он был признан своими последователями новым гуру и добавлен к десятке, которую почитает весь сикхский мир; хотя некоторые гимны, приписываемые Равидасу, были включены в священный текст сикхов *Granth Sahib*, большинство сикхов все же отказывают ему в статусе признанного гуру.

Карта 3. Сикхские храмы (Gurudwara) (2020)



20. Canà, K. (ed.) (2022) *Sikhismo*. Roma: Com Nuovi Tempi.

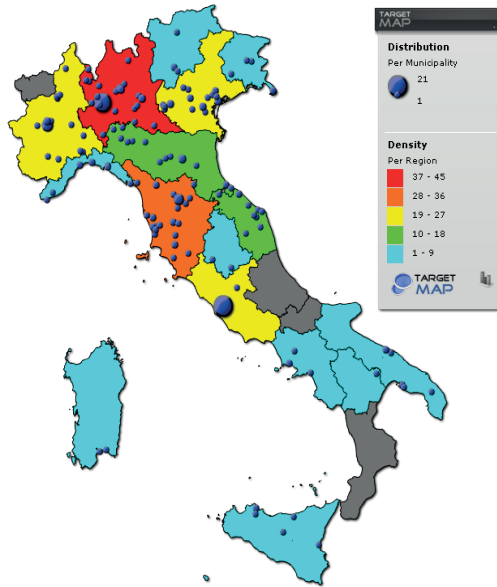
Пока что я выбрал лишь несколько карт, доступных в настоящее время, чтобы задокументировать медленное движение итальянского общества к совершенно новой для страны религиозно-общественной конфигурации, которая до сих пор не вполне понятна многим итальянцам. К примеру, в районах, где поселились сикхи, их долгое время принимали за арабов в тюрбанах или православных христиан; и тем более мало кто уловил различия, которые существуют между ними.

Для полноты картины стоит взглянуть на карту буддийских храмов и центров медитации (карта 4). Буддизм представляет собой своеобразный случай гибридизации различных духовных и религиозных культур еще до того, как он стал религией, перенесенной в Италию иммигрантами из Шри-Ланки, Вьетнама и Китая. Буддизм был вестернизирован благодаря молодежным контркультурным движениям 1960-х гг. и миграции духовных учителей из таких стран, как Япония, Китай и Индия, которые распространили медитативные практики и формы духовности, извлеченные из буддийского учения, но опосредованные западным философским и спиритуалистическим языком²¹. Буддийские пагоды были построены сегодня в основном китайскими иммигрантами. Важно понять, как две формы буддизма — одна вестернизированная и другая экзогенная — могут сочетаться, встречаться и взаимодействовать друг с другом. Итальянское общество уже в 1970-х и 1980-х гг. познакомилось с формами вестернизированных восточных религий, восходящих к индийской и японской традициям: самыми известными из них были движения Харе Кришна, Ошо Раджниша и Сока Гаккай. Можно сказать, что некий «итальянский буддизм» существует уже давно. Сегодня он представлен ассоциацией, признанной государством, — Итальянским буддийским союзом (около 80 000 членов). С прибытием иммигрантов из Шри-Ланки, Индии и Китая сформировался новый слой последователей различных школ буддизма. Это делает присутствие буддизма в Италии значительно более пестрым²².

21. Obadia, L. (2007) *Il buddismo in Occidente*. Bologna: Il Mulino; Singleton, M., Goldberg, E. (eds) (2014) *Gurus of Modern Yoga*. Oxford: Oxford University Press.

22. Squarcini, F., Sernesi, M. (2006) *Il buddismo contemporaneo*. Firenze: Società Editrice Fiorentina; Molle, A. (2009) *I nuovi movimenti religiosi*. Roma: Carocci; Molle, A. (2013) "L'Oriente Italiano", in E. Pace (ed.) *Le religioni nell'Italia che*

Карта 4. Буддистские центры медитации в Италии (2020)



Распространение пятидесятнических церквей имеет еще большее значение. Большинство из них относится к направлению «Ассамблеи Бога»: 1181 община по всей Италии с большей плотностью в некоторых южных регионах, которые, как считается, имеют сильные католические традиции. Другая группа, Федерация пятидесятнических церквей, в настоящее время насчитывает 400 конгрегаций и около 50 000 членов.

Если объединить пятидесятнические общины и церкви с протестантской матрицей с африканскими, латиноамериканскими и китайскими неопятидесятническими церквями, а затем добавить сформировавшееся внутри Католической церкви движение под названием «Обновление в духе», или Католическое харизматическое обновление (примерно 250 000 человек в Италии с 1842 общинами, основанными почти в каждом регионе), мы можем увидеть, что церковно-религиозная модель с ее приходской структурой, которую католицизм развивал на протяжении веков, сталкивается с альтернативной моделью, в которой опыт хариз-

cambia, pp. 71–84. Roma: Carocci; Macioti, M. I. (1996) *Il Buddha che è in noi*. Roma: SEAM; Macioti, M. I. (2001) *Il Sutra del Loto*. Milano: Guerini e Associati.

мы (через общинные обряды) значит больше, чем набор традиционных догм.

Организационный формат этих альтернативных религий больше не сохраняет традиционное разделение между клириками и мирянами. Если дух дышит, где хочет, то по мере того, как пятидесятничество (во всех его различных проявлениях) будет все более утверждаться в традиционно католическом обществе Италии, оно может стать элементом дальнейшей дифференциации выбора итальянцев в религиозной сфере.

Если новый тип пятидесятнического христианства бросает вызов католицизму, восточные религии представляют собой еще одну альтернативу, которая расширяет духовно-религиозное предложение в стране с богатой и давней католической традицией.

Заключение

Религиозно-общественная география Италии меняется — медленно, но неуклонно и необратимо. Приведенные выше карты и цифры также точно отражают затронувший итальянское общество демографический переход, который продолжается уже не менее 50 лет.

Население Италии продолжает стареть (в настоящее время 20% населения старше 65 лет). При этом численность населения Италии не уменьшается благодаря более высокой рождаемости на одну женщину (с 1,19 в 2002 г. до 1,25 в 2012 г.) и демографическим установкам в иммигрантских семьях. Неудивительно, что стареет и католическое духовенство: если в 1972 г. в Италии было 42 000 священников, то к 2023 г. эта цифра, как ожидается, упадет до 25 000, и 48% итальянских священнослужителей сейчас старше 65 лет, а средний возраст духовенства составляет 62 года. Налицо нехватка призваний и отсутствие политики по набору молодых азиатских и африканских священников, которые, похоже, не могут заполнить пробел, уже очевидный в рядах итальянского духовенства. Для сравнения, новые священники 355 православных приходов намного моложе: 60% из них в возрасте от 30 до 45 лет, а 6% моложе 30 лет; средний возраст 600 имамов мусульманских общин составляет менее 35 лет, а 300 пасторов африканских пятидесятнических церквей обычно находятся в возрасте от 28 до 35 лет.

Для итальянской Католической церкви все эти явления представляются абсолютным новшеством — ведь она привыкла видеть себя хорошо организованной религиозной организацией с «капиллярным» распространением по всей стране (с 26 000 приходов и значительным количеством монастырей, святых мест, центров духовного уединения и т. д.). Несмотря на то, что она по-прежнему является авторитетным актором на общественной сцене, Католической церкви приходится как-то справляться с происходящими изменениями. На протяжении значительной части короткой истории Италии как нации, вплоть до Второго Ватиканского Собора, Католическая церковь сохраняла своего рода гражданское безразличие в вопросах религиозного разнообразия. Затем, в годы экуменического и межрелигиозного диалога, она сменила курс, став более открытой для диалога с еврейскими общинами и протестантскими церквями. Она стала рассматривать другие религиозные сообщества, присутствующие в Италии, как потенциальных участников конфессионального диалога, стремилась выглядеть толерантной и открытой, но подчеркивая при этом, что она по-прежнему является доминирующей в итальянской религиозной сфере и *primus inter pares* в регулировании отношений с государством в вопросах религии.

Мы видим, что случай Италии является ярким примером того, как монополярная символическая система может трансформироваться под воздействием извне. Беспрецедентное религиозное разнообразие, начавшее возникать в Италии, заставляет обновлять карты религиозности и секуляризации, которые изучают социологи религии, фиксировать изменения и интерпретировать их. В прошлом такие изменения часто происходили внутри самого католицизма²³, нередко с небольшим процентным смещением в кажущейся неподвижной картине коллективных представлений итальянцев. Итальянцы считали себя католиками более чем в 75% случаев, хотя обнаруживали заметные различия (и различный уровень секуляризации) как в отношении к своей вере, так и в поведении (от религиозной практики до морального выбора, который иногда был весьма индивидуализирован

23. Cartocci, R. (2011) *Geografia dell'Italia cattolica*. Bologna: Il Mulino.

и никоим образом не согласовывался с официальной доктриной Католической церкви).

Теперь, впервые после многих лет исследований, карты религиозности показывают, что нам нужна другая система координат для интерпретации быстро и радикально меняющегося социально-религиозного сценария. Со временем и внутри самого католицизма продолжатся изменения. В дебатах о плюрализме внутри Католической церкви нужно будет учесть тот факт, что хотя 5% иммигрантского населения Италии являются католиками, они прибывают из стран, которые далеки от теологии и литургии Римской церкви. Эти африканские, латиноамериканские, филиппинские, китайские и корейские католики привнесут свою точку зрения на то, что значит быть католиком, и это не обязательно будет соответствовать итальянским традициям.

Все это потребует новых интеллектуальных усилий для изучения реального религиозного опыта столь многих людей, принадлежащих к разным религиям, и для выхода за рамки этноцентризма или *католикоцентризма*, которые неизбежно характеризовали прежние исследования итальянского общества.

Перевод с английского Александра Кырлежева

Библиография / References

- Allievi, S. (2010) *La guerra delle moschee*. Venezia: Marsilio.
- Beckford, J., Demerath, Y. N. (2007) *The Sage Handbook of Sociology of Religion*. London and Los Angeles: Sage.
- Berger, P., Luckmann, T. (1967) *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor.
- Bertolani, B. (2005) "Gli indiani in Emilia: tra reti di relazioni e specializzazione del mercato del lavoro", in D. Denti, M. Ferrari, F. Perocco (eds) *I Sikh, storia e immigrazione*, pp. 163–176. Milano: Franco Angeli.
- Bertolani, B. (2013) "I Sikh", in E. Pace (ed.) *Le religioni nell'Italia che cambia*, pp. 31–46. Roma: Carocci.
- Bertolani, B., Ferraris, F., Perocco, F. (2011) "Mirror games: A fresco of Sikh Settlements Among Italian local Societies", in K. Myrvold, K. A. Jacobsen (eds) *Sikhs in Europe: Migration, Identities and Translocal Practices*, pp. 133–161. London: Routledge.
- Berzano, L. et al. (2011) *Cinesi a Torino*. Bologna: Il Mulino; Cao, N., Giordan, G., Pace, E. (eds) (2018) "Chinese religions in China and Italy", *Religioni e Società* 33(91).
- Bombardieri, M. (2012) *Moschee d'Italia*. Bologna: EMI.
- Canà, K. (ed.) (2022) *Sikhismo*. Roma: Com Nuovi Tempi.

- Cartocci, R. (2011) *Geografia dell'Italia cattolica*. Bologna: Il Mulino.
- Cipriani, R. (2021) *L'incerta fede*. Milano: Franco Angeli.
- Corten, A., Dozon, P., Oro, A. P. (2003) *Les nouveaux conquérants de la foi. L'Église du royaume de Dieu*. Paris: Khartala.
- Diotallei, L. (2017) *Fine corsa*. Bologna: EDB.
- Doe, N. (2011) *Law and Religion in Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Garcia-Ruiz, J., Michel, P. (2012) *Et Dieu sous-traite le Salut au marché*. Paris: Armand Colin.
- Garelli, F. (2020) *Gente di poca fede*. Bologna: Il Mulino.
- Garelli, F., Guizzardi, G., Pace, E. (eds) (2003) *Un singolare pluralismo*. Bologna: Il Mulino.
- Giordan, G., Pace, E. (eds) (2014) *Religious Pluralism: Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. New York: Springer.
- Guglielmi, M. (2022) *The Romanian Orthodox Diaspora in Italy: Eastern Orthodoxy in Western European Context*. London: Palgrave Macmillan.
- Honneth, A. (2000) *La utte pour la reconnaissance*. Paris: Le Cerf.
- Introvigne, M. (2020) *Inside the Church of Almighty God*. Oxford: Oxford University Press.
- Introvigne, M., Zoccatelli, P. L. (2006) *Le religioni in Italia*. Torino: Elledici; Naso, P. (2013) "Il Protestantismo storico e i suoi nuovi volti", in E. Pace (ed.) *Le religioni nell'Italia che cambia*, pp. 97–130. Roma: Carocci.
- Luhmann, N. (1987) *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag; Luhmann, N. (2012) *Introduction to Systems Theory*. Cambridge: Polity.
- Macioti, M. I. (1996) *Il Buddha che è in noi*. Roma: SEAM.
- Macioti, M. I. (2001) *Il Sutra del Loto*. Milano: Guerini e Associati.
- Marzano, M. (2012) *Quel che resta dei cattolici*. Milano: Feltrinelli.
- Molle, A. (2013) "L'Oriente Italiano", in E. Pace (ed.) *Le religioni nell'Italia che cambia*, pp. 71–84. Roma: Carocci.
- Monnot, C. (2013) *La Suisse des mosquées*. Genève: Labor et Fides.
- Obadia, L. (2007) *Il buddismo in Occidente*. Bologna: Il Mulino; Singleton, M., Goldberg, E. (eds) (2014) *Gurus of Modern Yoga*. Oxford: Oxford University Press.
- Pace, E. (2011) *Religion as Communication*. London: Routledge.
- Pace, E. (2021) *Diversità e pluralismo religioso*. Rimini: Pazzini.
- Pace, E. (ed.) (2013) *Le religioni nell'Italia che cambia*. Roma: Carocci.
- Pace, E. (ed.) (2013) *Le religioni nell'Italia che cambia: mappe e bussole*. Roma: Carocci; Giordan, G., Guglielmi, M. (2018) "Be fruitful and multiply... Fast!: The spread of Orthodox churches in Italy", in C. Monnot, J. Stolz (eds) *Congregations in Europe*, pp. 53–69. Springer: Cham; Caritas-Migrantes (2022) *XXX Rapporto Immigrazione 2021*. Todi: Tau.
- Pace, E., Buttici, A. (2010) *Le religioni pentecostali*. Roma: Carocci; Buttici, A. (2016) *African Pentecostals in Catholic Europe*. Harvard: Harvard University Press.
- Poulat, É. (1974) "L'Église romaine, le savoir et le pouvoir", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 37: 5–21.
- Richardson, J., Bellanger, F. (2014) *New Religious Movements and Minority Faiths*. London: Routledge.
- Scheitle, C., Finke, R. (2013) *Places of Faith: A Road Trip across America's Religious Landscape*. Oxford: Oxford University Press.

- Squarcini, F., Sernesi, M. (2006) *Il buddismo contemporaneo*,. Firenze: Società Editrice Fiorentina; Molle, A. (2009) *I nuovi movimenti religiosi*. Roma: Carocci.
- Voirol, O. (2005) “Les luttes pour la visibilité. Esquisse d’une problématique”, *Réseaux* 1 (129–130): 89–121.
- Wuthnow, R. (2005) *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton: Princeton University Press.

ЭРИК СЕИТОВ

Шиитские сообщества Москвы как пример параллельных этно-религиозных джамаатов

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-101-128>

Erik Seitov

Shiite Communities of Moscow as an Example of Parallel Ethno-Religious Jamaats

Erik Seitov — Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences Named after N.N. Miklukho-Maklay (Moscow, Russia). telcorp@list.ru

The article examines the problem of “parallel communities” drawing upon the example of Moscow Shiite (Imamite) groups. They include immigrants from different regions and belong to different cultural areas and “ethnic groups” from Transcaucasia, South Asia, etc. They do not constitute a single “Moscow Shiite Jamaat” but rather exist in “parallel planes” already in relation to each other. This is largely similar to the groups of followers of Shiism-Imamism existing in Europe and America. Having appeared as a result of post-Soviet migration, Shiite communities were able to settle and gain a foothold in the Moscow region. They mostly relied on their own resources and organizational activity; they created their own (Shiite) religious spaces (mosques, hussainiyas, prayer rooms); they entered translocal Shiite networks (Iranian, Azerbaijani, Afghan, etc.). The Shia Muslim communities have no intersections with the Russian Sunni Islamic field, which allows us to talk about “autonomy” or even “invisibility” of Moscow Shia Muslims. Nevertheless, the Moscow Shiite jamaats use various techniques characteristic of subcultural communities: the presence of their own spaces, cultural codes and networks of sympathizers.

Keywords: Moscow, Shiism, migration, Islam, post-Soviet period.

Введение

ПОСТСОВЕТСКИЕ миграции, как и процессы «религиозного возрождения», — это знаковые явления в современном мире, связанные с трансформацией обществ в бывших советских республиках. Подобное явление наблюдалось и в самом центре бывшей советской метрополии — Москве, ставшей в постсоветский период местом аккумуляции и притяжения финансовых и трудовых ресурсов. Последнее выразилось в появлении большого и видимого количества новых мигрантов, в том числе из т.н. «мусульманских регионов» бывшего СССР и самой России. Это привело в свою очередь к активизации мусульманской религиозной жизни в городе.

Научных публикаций, связанных с изучением различных аспектов присутствия мусульманских «объединений и групп» в Москве, достаточно много. Впрочем, в большинстве таких работ освещаются современное состояние и история суннитского большинства и совершенно ничего не говорится о шиитских меньшинствах¹.

Данная статья призвана восполнить пробел в изучении религиозных сообществ и проанализировать присутствие «других мусульман» на примере Москвы. В работе пойдет речь о шиитах-имамитах, об освоении ими московского религиозного пространства, создании собственной инфраструктуры и транслокальных связей — что позволило им закрепиться на новом для себя месте. Статья основана на полевых исследованиях автора, проводимых с 2019 по 2022 г. в рамках диссертационного исследования².

1. Лишь немногочисленные работы посвящены исследованию последователей шиизма как в России в целом, так и в Московском регионе: *Гибадуллин И. Р.* Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // *Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей.* Казань: Казан ун-т, 2014. С. 67–88; Cordier, B. (2018) "Russia's 'other Ummah': From 'Ethnic Shi'ism' to Ideological Movement?", *Anthropological Journal of European Cultures* 27(1): 121–126. И несколько статей в энциклопедии «Ислам в Москве»: *Хайретдинов Д. З.* Шииты в Москве в XVI–XIX вв. // *Ислам в Москве: энциклопедический словарь* / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008. [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085> доступ от 10.06.2022]; *Гибадуллин И. Р.* Шииты; шиитская община Москвы в современности // *Ислам в Москве: энциклопедический словарь* / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008 [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085> доступ от 10.06.2022].
2. Результаты исследования представлены в следующих статьях: *Сеитов Э. М.* Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы в постсоветский пери-

Методики сбора материала и исследования следующие: интервью на русском и азербайджанских языках, включенное наблюдение (с участием автора в религиозной жизни информантов), анализ контента социальных сетей.

Таким образом, данная статья построена полностью на нарративах различных информантов, что в какой-то степени, если использовать язык деколониальной теории, дает нам возможность услышать «голоса других». Интервью проводились с различными представителями как шиитских, так и суннитских сообществ (в том числе и с представителями «официального духовенства»), имеющих различный статус, пол и возраст.

Методологической рамкой этой статьи послужил сборник эссе, посвященный «неформальным сообществам» (хиппи, панкам, любителям йоги, мусульманским студентам, сквотерам и др.) в «социалистическом блоке» — странах Восточной Европы и СССР 70–80-х гг. XX века³. Абстрагируясь от отдельных кейсов, описанных в этой работе, мне представляется плодотворной для анализа идея, что последователи различных субкультур, находясь в рамках «социалистических обществ», создавали свое собственное «альтернативное пространство», выражающееся в выстраивании своих собственных сетей, связанных с другими подобными сообществами⁴, появлении

од// Ислам в современном мире. 2021. 17(2). С. 141–160; Сеитов Э.М. Воспроизведение исторического опыта самоорганизации в иную культурную среду на примере деятельности хазарейской студенческой ассоциации «Катиб» в Москве// Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 230–250.

3. Fürst, J., McLellan, J. (eds) (2016) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Lexington Books.
4. В качестве аргумента можно привести некоторые статьи из вышеупомянутого сборника. Например, текст, посвященный хиппи в советской Эстонии. Хиппи активно выстраивали сети коммуникации со своими единомышленниками как в странах Балтии, так и в остальных частях Советского Союза. Toomistu, T. (2016) “The Imaginary Elsewhere of the Hippies in Soviet Estonia”, in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 41–63. Lexington Books. Или мусульманские студенты из медресе Гази Хусрев бей в Сараево (республика Босния и Герцеговина, СФРЮ), имевшие собственные печатные издания (как сфера «альтернативного пространства»), а также сети знакомств с другим мусульманами (Турции, Болгарии, Кувейта), посредством которых в среду студентов боснийского медресе могли проникать дискурсы, актуальные для «глобального ислама», что давало чувство сопричастности к мировой исламской умме. Fitcher, M. A. (2016) “Student Activist and Yugoslavia’s Islamic Revival: Sarajevo, 1970–1975”, in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 85–104. Lexington Books.

и освоении своих собственных пространств⁵ (мест коммуникации). В качестве «клея», который соединял разрозненных людей, во многом выступали ценности, вырабатываемые той или иной субкультурой, которые разделяли и понимали принадлежавшие к этой группе члены⁶.

В какой-то мере подобные идеи можно применить и в отношении изучаемых мной шиитских групп, которые через социальные и экономические связи связаны в той или иной мере с российским социумом (в том числе и мусульманским), но в то же время имеют и поддерживают свои собственные «альтернативные пространства», религиозные сети, свои телесные практики и ритуалы, понятные только входящим в подобные группы мусульман-шиитов, но совершенно чуждые и непонятные «не шиитам». Как и в ситуации с другими субкультурами, здесь есть то обстоятельство, что без принадлежности к группе невозможно проникнуть в их «параллельный мир».

Рассмотрение моего кейса в рамках того же деколониального подхода позволяет увидеть в мусульманском религиозном пространстве московского мегаполиса «другие миры», «других мусульман» — невидимые ни в академическом, ни в повседневном пространстве города. Также это позволяет в какой-то степени «деконструировать» представления о мусульманах Москвы, под которыми часто в академических работах подразумеваются исключительно мусульмане сунниты со своими центрами, институциями и взаимоотношениями с властями. И именно это воспринимается как единственная форма присутствия мусульман в городе. Показав разницу в освоении пространств, статусов, религиозных центров, можно увидеть различные варианты сосуществования сообществ на религиозной карте города.

5. Как это показано на примере ленинградской квартиры и проживавшей в ней коммуны хиппи под названием *Yellow Submarine* (название взято из песни группы «Битлз»). Это случай альтернативного советской действительности физического пространства. Fürst, J. (2016) "We All Live in a Yellow Submarine", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 179–206. Lexington Books.
6. Помимо узнаваемого образа жизни, идей, а также внешнего вида у наиболее заметных субкультур — хиппи или панков, — сюда можно отнести и сформировавшуюся субкультуру любителей компьютеров в среде польских подростков в конце 1980-х гг. Wasiak, P. (2016) "Dropping out of Socialism with the Commodore 64: Polish Youth, Home Computers, and Social Identities", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 157–176. Lexington Books.

Шиитские сообщества в постсоветский период (история формирования и состав)

Появление шиитских сообществ в Москве во многом связано с трансформациями, последовавшими после исчезновения Советского Союза. Экономические, политические и социальные изменения затронули не только постсоветское пространство, но и некоторые зарубежные регионы, расположенные по соседству. Так, в середине 1990-х гг. параллельно, но без какой-либо связи друг с другом, начали формироваться два шиитских сообщества. Первое представляло собой выходцев из Азербайджана⁷, второе — Афганистана⁸. До этого, в советский период, в Москве проживали немногочисленные последователи шиизма, в основном азербайджанцы (студенты, служащие, торговцы на рынках), но они не оказали абсолютно никакого влияния на процесс становления этих общин и развития шиизма в постсоветский период.

Важной чертой обеих групп (азербайджанцев и хазарейцев) было то, что их ряды (и в последующем костяк) состояли преимущественно из мигрантов, перебравшихся в Москву в 1990-х гг. Между этими группами, кроме общей для них принадлежности к шиизму-имамизму, было больше различий и меньше сходных черт. Прежде всего это были представители двух различных «миров»: азербайджанцы — «постсоветского» мира, где после десятилетий атеистической пропаганды ислам «открывался» для верующих заново; хазарейцы же были частью социума, в котором религия, несмотря на риторику революционного правительства в Кабуле, была частью повседневной жизни. Другими словами, «афганские шииты» мигрировали в Москву уже как практикующие верующие, а члены «азербайджанского джаамата» обратились в ислам уже после своего переезда в Москву.

Немалое значение имело и восприятие нового места проживания этими группами. Для азербайджанцев, еще недавно «советских граждан», город был во многом знакомым и понятным местом, а для афганских шиитов Москва, да и российские реалии в целом, были совершенно новым и незнакомым миром, который приходилось осваивать с нуля. Причем хазарейцы, как и многие другие афганские мигранты 1990-х гг., рассматривали

7. Из регионов Азербайджана, где исторически доминируют последователи шиитской ветви: Нахичевань, Ленкорань (талыши) и Гянджа.

8. В большинстве состоящее из народности хазара (далее хазарейцы).

свое пребывание в России преимущественно в качестве временно-го транзитного пункта в страны Европы и Америки⁹. Эти особенности предопределили различные модели, по которым каждая из групп создавала свои религиозные пространства и сообщества. Свою роль сыграла и разница в численности: азербайджанцы могли активно привлекать в свои ряды новых мигрантов из своих земляков и за счет этого расти, в то время как у «афганцев» ввиду их небольшого количества в Москве такая возможность отсутствовала.

«Азербайджанский шиитский джамаат¹⁰» зародился в 1992 г. в стенах Московской Соборной мечети и состоял на тот момент из 5–6 молодых парней (20–25 лет) азербайджанцев и арабов-иракцев¹¹. «Освоившись» в пространстве мечети, неформальный лидер группы сделал ставку на увеличение ее рядов и освоение других религиозных пространств города. После неудачи при «вхождении» в заново открывшуюся в 1993 г. Московскую историческую мечеть¹², джамаат решил изменить тактику. Была сделана ставка на наращивание численного состава и создания собственных религиозных пространств — посредством агитации на московских продовольственных рынках и открытия в них же молитвенных комнат¹³. В те годы из-за ухудшения экономической

9. Подобное можно было сказать и о некоторых азербайджанцах, которые были включены в торговые сети, чьи миграционные сценарии носили маятниковый характер между различными регионами Азербайджана и городами России.

10. Джамаат — от арабск. «общество, коллектив, община».

11. На фоне суннитского большинства, которое составляли в основном прихожане татары преклонного возраста, молодые несунниты выглядели «белым пятном», что и стало причиной их знакомства и сближения, как рассказывают информанты.

12. Старейшая мечеть г. Москвы (1823 г.), с 1939 г. была закрыта, в январе 1991 г. передана верующим, открыта заново в 1993 г. после реконструкции при содействии саудовской стороны.

13. Поначалу, по рассказам самих информантов, работа шла плохо, азербайджанские мигранты, занятые на рынках, скептически относились к подобной религиозной агитации. Сказывалось то обстоятельство, что постсоветское азербайджанское общество было довольно секуляризированным в позднесоветский период. О подобном явлении упоминается в работе польского антрополога: Dobrosława, W. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*. De Gruyter. В дальнейшем около 4–5 молитвенных комнат, расположенных на разных продовольственных рынках, стали своего рода сетью. Часто это были подсобные помещения, за которыми присматривали азербайджанцы-шииты, работавшие на этих рынках. Были и совместные комнаты, которые поддерживались и использовались мусульманами-суннитами. Были случаи, когда такое пространство переходило из «рук в руки». Шиитов ввиду малочисленности могли вытеснить «радикальные сунниты», но затем сами «захватчики» изгонялись совместными силами шиитов

ситуации в самом Азербайджане¹⁴ наметилось усиление миграции, в которую включились выходцы из различных регионов республики, что привело к появлению видимого числа азербайджанских мигрантов, занятых в российских городах в сфере торговли.

«Азербайджанский джамаат», который насчитывал к концу 1990-х гг. приблизительно 50¹⁵ человек, осваивал шиизм заново и остро нуждался в религиозных знаниях, пробелы в которых частично восполняла религиозная литература, изданная на тот момент в самом Азербайджане при содействии иранских религиозных фондов и организаций. Помимо этих проблем были и другие трудности: внутренние конфликты, связанные с «политическими пристрастиями» отдельных членов, уходящими в постсоветские реалии Азербайджана¹⁶.

«Афганский джамаат» находился в иной ситуации, которую в первую очередь предопределил статус его членов как «иностранцев граждан». Отсюда и отличие в тактике «создания» своего религиозного сообщества. Если «азербайджанцы» старались максимально использовать все имеющиеся ресурсы («пропагандистская» работа на рынках, открытие молитвенных комнат), то хазарейцы как бы «встроились» в уже освоенное ранее другими афганцами пространство бывшей гостиницы «Севастополь», ставшее в 1990-е гг. «торговым центром». В отличие от других афганских мигрантов, представлявших собой чаще всего специалистов и т.н. «кадровый костяк НДПА¹⁷», переселившихся в том числе и в Москву после падения режима Наджибуллы в 1992 г.,

и «умеренных суннитов», как это было, к примеру, на рынке возле м. «Выхино» в конце 2000-х гг.

14. Юнусов А. (2013) Фактор интеграции в миграционных процессах в Азербайджане. CARIM-East RR 2013/08, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute.
15. По моим наблюдениям, количество верующих шиитов из числа азербайджанцев на момент 2022 г. приблизительно составляет около 2–2,5 тыс. человек. При этом костяк общины составляют около 300 человек. Под этой категорией я подразумеваю постоянных участников религиозных собраний в обычные дни. В дни мухаррама это число может достигать более 2 тыс. человек.
16. Часто внутренние «конфликты» строились вокруг «политических пристрастий»: условные «пантюркисты» «враждовали» с «проирански» настроенными членами джамаата.
17. Народно-демократическая партия Афганистана (1965–1992) — партия левого толка. В 1978 г. военные из НДПА пришли к власти (т.н. «Апрельская революция»). После падения режима Наджибуллы в апреле 1992 г. многие члены НДПА вошли в отряды моджахедов, часть «идейных» и высокопоставленных членов партии решила покинуть Афганистан ввиду грозившей их жизни опасности.

заметное же число хазарейцев появилось в городе уже ближе к концу 1990-х гг.¹⁸. Это произошло в результате последующего витка гражданской войны и репрессивной политики движения «Талибан» в отношении религиозных и этнических меньшинств на подконтрольной им территории. ТЦ «Севастополь» в постсоветский период стал одним из мест социализации (как и простого выживания в новых условиях) для многих афганских мигрантов и беженцев, занятых в сфере торговли товарами широкого потребления. Хазарейцы активно задействовали «афганские» сети различных уровней, включились сначала в экономическое, а затем и в религиозное пространство ТЦ «Севастополь». Они использовали молитвенную комнату совместно с другими мусульманами, а начиная с 1997 г. стали проводить день Ашура в ресторане «Таврия» (расположенном в одном из комплексов зданий ТЦ «Севастополь»). В 1990-х гг. количество афганских шиитов, собиравшихся на религиозные мероприятия, составляло около 100 человек, в последующий период (2000-е и 2010-е гг.) число их значительноросло, главным образом за счет миграции членов их семей, родственников и знакомых. К 2022 г. количество афганских шиитов приблизительно составляло около 1,5 тыс. человек¹⁹.

В конце 2010-х гг. произошел исход большей части хазарейцев-предпринимателей из ТЦ «Севастополь» в другие московские ТЦ («Садовод», «Южные ворота» и др.), а религиозные мероприятия, начиная с 2016 г., стали проводиться в банкетном зале недалеко от ТЦ «Москва».

Важно отметить, что оба шиитских джамаата опирались исключительно на финансовые средства, аккумулированные внутри своих групп, что в дальнейшем позволило им развиваться и существовать автономно.

В 2000-е и 2010-е гг. появились другие шиитские сообщества. Насколько их можно считать таковыми (и насколько

18. Хазарейцы были представлены в органах госуправления и в партийных структурах Демократической Республики Афганистан меньше, чем другие этнические группы (пуштуны, таджики, узбеки).

19. Здесь я привожу свои собственные эмпирические данные и оценки моих информантов-хазарейцев. В это число входят члены семей, дети. Было бы ошибочно записывать всех так называемых «афганских шиитов» в активно верующие. По моим наблюдениям (2019–2022 гг.), количество присутствующих на различных религиозных мероприятиях разнится существенно: в обычные дни на пятничных намазах можно увидеть 50–100 человек, во время дня Ашуры число участников может достигать чуть менее 1000 человек.

к ним применим термин джамаат), вопрос спорный. Они были либо немногочисленными, такие как группа шиитов из Пакистана (и в тоже время очень обособленная и закрытая²⁰), либо разрозненными и «членство» в них не было постоянным — такие как «иранские шииты», среди которых встречались студенты, работники посольства, торговых представительств и другие²¹, или студенты из арабских стран (иракцы, сирийцы), дагестанские шииты, а также «конвертиты» — «русские шииты» и формальные мусульмане сунниты, перешедшие в шиизм-имамизм²².

Таким образом, шиизм в Москве развился благодаря миграционным процессам и представлен в абсолютном большинстве мигрантами (внутренними и внешними, временными и переехавшими на постоянное место жительства). При этом все эти «сообщества» никоим образом не составляют единый «московский шиитский джамаат». Подобное во многом повторяет ситуацию в странах Европы и Америки, где шииты-имамиты в основной массе представлены мигрантами из различных регионов Ближнего, Среднего Востока и Южной Азии и никогда не образуют на новом месте проживания больших шиитских сообществ, включающих всех единоверцев вне зависимости от региона исхода и культурных границ. Для примера могу привести положение шиитов в США²³ или Германии²⁴, когда даже большие группы, такие как «арабские» джамааты, могут делиться по различным границам: региональным (ливанцы, иракцы), культурным (шииты арабы и шииты из Южной Азии, неофиты и «этнические шииты»), принадлежащим к различным транснациональным религиозным сетям (последователи различных шиитских духовных авторитетов, течений внутри современного шиизма — «ахбариты» и «усулиты», «ширазиисты» и «хомейнисты» и др.).

20. На 2022 г. количество пакистанцев составляло приблизительно 15–20 человек.

21. По моим наблюдениям, в иранской мечети «Хатам аль Анбия» на мероприятия в среднем собираются около 100–150 человек, включая и женщин (в большинстве жены иранских граждан, проживающих в Москве).

22. Количество представителей этих групп составляет не более 10–15 человек.

23. Takimi, L. (2009) *Shi'ism in America*. New York University Press.

24. Langer, R., Weineck, B. (2017) "Shiite 'Communities of Practice' in Germany", *Journal of Muslims in Europe* 6(2): 216–240.

Шиитские пространства

В 2000-х и 2010-х гг. в Москве стали появляться различные шиитские места, которые оказали значительное влияние на устойчивые позиции параллельного существования шиитов-имамитов. Первым среди таких мест была упомянутая ранее Московская Соборная мечеть, ставшая на долгое время центром религиозной жизни «азербайджанского джамаата». Помимо помещения для отправления религиозных ритуалов она была местом встреч с представителями шиитского «духовенства» из Ирана и Азербайджана в 2000-е и в начале 2010-х гг.

Интересно, что на мероприятиях в дни мухаррама, проводимых азербайджанцами с разрешения руководства мечети, можно было увидеть и афганских шиитов, но широких контактов между шиитскими группами не наблюдалось, как и отношений с прихожанами суннитами. Эту ситуацию можно сравнить с несмешиваемыми жидкостями, находящимися в одной емкости. Находясь даже физически в одном пространстве, два шиитских джамаата занимали каждый свою нишу и не вступали в контакты друг с другом. Нужно сказать, что долгое время мечеть в понимании простых верующих мусульман воспринималась в качестве «общемусульманского пространства», открытого для всех. В стенах мечети можно было увидеть представителей различных «групп»: прихожан татар, мигрантов из Центральной Азии с «народными муллами», выходцев из Северного Кавказа (принадлежащих в большинстве к шафиитскому мазхабу), а также до 2016 г. шиитов-имамитов. Осенью 2016 г. во второй день месяца мухаррама произошел конфликт между прихожанином (суннитом) и шиитами азербайджанцами, собравшимися в «подвале» мечети. После этого инцидента руководство мечети решило окончательно «отселить» шиитов, дабы избежать в дальнейшем таких эксцессов.

Другие шиитские религиозные пространства, в отличие от Московской Соборной мечети, имели четкую привязку к регионам исхода прихожан. Условно я их разделяю на «азербайджанские», «иранские», «афганские» или смешанного типа: «азербайджано-иранские» и «ирано-афганские», «локальные». В какой-то мере их можно назвать полноценными «этно-религиозными» местами собраний, поскольку соблюдены следующие принципы: прихожане представлены в большинстве выходцами одного региона (как географического, так и культурного), религиозные собрания ведутся либо только на азербайджанском либо только на персид-

ском языках (до конца 2010-х проповедей на русском языке практически не было), в тематиках проповедей часто приводятся аналогии и доступные примеры из реалий региона исхода верующих. Подобные места появлялись и развивались параллельно и автономно друг от друга.

Первым «азербайджанским пространством» можно смело назвать мечеть «Инам». Построенная в 1999 г. и входившая в состав Духовно-просветительского комплекса Москвы (район «Отрадное»), она располагалась на одной территории с суннитской мечетью «Ярдам». В первое время после открытия в «Инам» было заметно присутствие относительно большого числа выходцев из г. Агдам²⁵, для которых эта мечеть стала не только местом отправления религиозных потребностей, но и социализации приезжих: там занимались поиском жилья, изготовлением нужных документов для пребывания в Москве, налаживанием связей с торговыми партнерами и другим. Посещавшие мечеть шииты-неазербайджанцы чувствовали себя в ней некомфортно: все мероприятия велись на азербайджанском языке, в мечети часто выступали приглашенные азербайджанские и иранские²⁶ шиитские «священнослужители» и, что самое главное, проводились мероприятия не только религиозного характера, но и имеющие непосредственное отношение к недавней истории Азербайджана, в частности, «Черный январь» и «День Ходжалы»²⁷. Подобные «национальные» мероприятия, обернутые в религиозную оболочку, непонятны другим шиитам, выходцам из других регионов. Пройдя череду внутренних конфликтов, шиитская мечеть «Инам» просуществовала в таком виде вплоть до января

25. Отмечу, что г. Агдам во время конфликта за Нагорный Карабах сильно пострадал, что привело к исходу из него беженцев-азербайджанцев. Мечеть «Инам» имела неофициальный статус места сбора азербайджанских «оппозиционеров и политиков», так как азербайджанские беженцы из Агдама (как и Карабаха) часто поднимали вопрос своего нынешнего бедственного положения, в котором они винили в первую очередь власти Азербайджана.

26. В большинстве иранские азербайджанцы.

27. Силовое подавление волнений и погромов советскими войсками, начавшееся в ночь на 20 января 1990 г. в Баку, именуется также «Кровавый январь». «День Ходжалы» — траурная дата, связанная с убийством мирных азербайджанских жителей в г. Ходжалы армянскими военными формированиями 25–26 февраля 1992 г. Оба этих события имеют важное значение для исторической памяти, став частью азербайджанского шиитского культа мученичества. См. подробнее: *Смит М.* Память об утратах и азербайджанское общество // Азербайджан и Россия: общества и государства / под ред. Д. Е. Фурман. М.: Летний сад, 2001. С. 88–117.

2019 г., когда руководство комплекса «Отрадное» закрыло вход для прихожан шиитов, перед этим повысив коммунальные платежи на ее содержание.

Другими «азербайджанскими» религиозными пространствами в Москве стали хусайнии²⁸. На базе открытого в 2004 г. «Исламского теологического центра мусульман шиитов»²⁹ (ИТЦМШ) в 2014 г. появилась первая полноценная хусайния³⁰, которая в 2019 г. расположилась уже в новом месте — на юго-востоке Москвы в собственном отдельном здании — и обрела название *хусайния Фатимы аз Захры*. В конце 2010-х гг. появились следующие «дома Хусейна»: *имам Саджад (Зейн ал-Абидин)* и *имам Али*. Их содержание полностью лежит на прихожанах-азербайджанцах. В каждой из перечисленных хусайний есть свой «руководитель» — рухани³¹, в обязанности которого входит, помимо административной работы, составление «программы» религиозных мероприятий (приглашение представителей шиитского «духовенства», маддахов³² и прочее).

«Иранское» пространство в Москве представлено мечетью «*Хатам ал-Анбия*», которая была открыта на территории рези-

28. Хусайния (досл. «Дом Хусейна», ашура-хане, имамбарган, такая-хане, матам) — специализированное помещение для проведения шиитских собраний (маджлисов), обычно в вечернее время. Часто в академических востоковедческих работах подчеркивается разница между шиитской мечетью и хусайнией. Но по моим наблюдениям во многих случаях хусайния активно выступает в роли мечети и наоборот. Так, московские хусайнии — это еще и места, где совершаются пятничные джума намазы, а в Соборной мечети до 2016 г. и в «Инам» активно проводились траурные мероприятия в месяц мухаррам.

29. «Исламский теологический центр мусульман шиитов» представлял собой небольшой учебный центр из 2 комнат, в одной проходили занятия, вторая выступала и как место для молитвы, и как место для религиозных собраний.

30. Как и вышеназванный Центр, хусайния располагалась на первом этаже жилого дома по ул. Юных ленинцев и имела мужскую и женские части. По рассказам информантов, жильцы дома первое время воспринимали шиитские собрания настороженно (особенно распеваания траурных од, громкий плач, часто сопутствующий траурным мероприятиям). Бывали случаи, когда в хусайнию приезжал ОМОН или приходили полицейские, но все заканчивалось просьбами к ее руководству проводить мероприятия потише и установить в помещении шумоизоляцию.

31. Рухани (досл. «духовный») — термин, часто употребляющийся для обозначения шиитского «духовенства» (мулл, ахундов, пишнамазов). В вышеназванных местах все рухани — азербайджанцы, обучавшиеся в иранских шиитских «семинариях».

32. Маддах — в шиитской традиции исполнитель траурных од (мерсия), повествований о трагической гибели шиитских сподвижников, а также торжественных песнопений с прославлением Аллаха и шиитских имамов-илахи. Маддахи выступают на шиитских маджлисах.

денции посла ИРИ³³ в 2003 г. Основным контингентом ее прихожан являются иранские граждане, проживающие в Москве. Содержание этой мечети полностью лежит на иранской стороне. Помимо иранцев в мечети можно увидеть небольшое число афганских шиитов и арабских студентов.

«Ирано-азербайджанским» пространством является открытый в 2015 г. по инициативе иранской стороны «Московский исламский центр» на севере Москвы в районе Алтуфьево, часто именуемый самими верующими «иранской хусайнией³⁴». С момента своего открытия Центр стал оказывать существенное влияние на религиозную жизнь московских мусульман шиитов. Помимо проведения религиозных мероприятий, на которые собирается большое количество верующих, в «иранской хусайнии» ведут работу различные религиозные «кружки» (школа маддахов, детские лагеря, репетиции религиозного театра). Кроме этого, «Исламский центр» выступает и как представительство марджаата³⁵ аятоллы Али Хоменеи во главе с Акбари Джедди³⁶ в России. Сам руководитель «иранской хусайнии» и его заместитель сейид Мансур Тахмасиб³⁷ — частые гости на религиозных собраниях, организованных шиитскими общинами в Москве. Хотя «Исламский центр» полностью содержится иранской стороной, абсолютно по-

33. Исламская Республика Иран.

34. Большое 4-этажное здание с двором способно вместить большое количество верующих, число которых во время траурной декады мухаррам может достигать более 2 тыс. человек. Помимо большого молитвенного зала, разделенного на женскую и мужские стороны, в здании имеются помещения с кухней и столовой, административные помещения и комнаты для монтажа видео- и аудиоматериалов, а также большой актовый зал, в котором располагается библиотека с религиозной литературой.

35. Верховным религиозным авторитетом в рамках шиитской усулитской доктрины выступает марджа' ат-таклид, который имеет свой центральный офис и открытые представительства в регионах, где проживают мусульмане-шииты. В настоящее время в шиитском мире насчитывается чуть более 60 марджа различного уровня. Согласно шиитским предписаниям, верующий шиит должен выбрать себе духовного авторитета (стать его мукаллидом) и руководствоваться его предписаниями, дабы не сбиться с правильного пути. После смерти своего марджа верующий должен выбрать другого. При этом есть и шииты («ахбариты»), которые отвергают следование «духовным авторитетам», опираясь в своей религиозной жизни на хадисы (ахабары) от шиитских имамов.

36. Сам Акбари Джедди, иранский азербайджанец, имеет религиозный статус худжат уль ислам, что в шиитской «иерархии» стоит ниже аятоллы, но выше статуса муджтахид.

37. Тоже иранский азербайджанец. Присутствие иранского духовенства из числа иранских тюрок сильно облегчает взаимные контакты для московских мусульман шиитов, к примеру, с персоязычными афганскими шиитами.

давящая часть его прихожан — это азербайджанцы. Интересно, что проводимые там маджлисы³⁸ имеют различную «окраску»: «общешиитскую» (мухаррам, дни смертей шиитских имамов), «иранскую» (день исламской революции в Иране, день смерти аятоллы Хомейни), «политическую» (день смерти полковника КСИР Кассема Сулеймани), «азербайджанскую» («Черный январь», «день Ходжалы» и другие, связанные с конфликтом в Нагорном Карабахе). Поэтому это пространство можно охарактеризовать как «ирано-азербайджанское».

«Локальные» пространства (в какой-то степени их можно назвать и «временными») — это «светские» места, которые «превращаются» в религиозные лишь на короткое время. К таким относятся арендованные банкетные залы, кафе, кинотеатры и даже комнаты в студенческих общежитиях. Как было сказано ранее, хазарейцы часто проводят свои мероприятия в арендованном банкетном зале, вмещающем более 1000 человек и разделенном на женскую и мужские половины; арабские студенты, по рассказам информантов, в дни мухаррама собираются в одной из комнат в общежитии РУДН; азербайджанцы могли проводить свои мероприятия, помимо хусайний и мечетей, также в банкетных залах, кафе или даже в кинотеатрах, например в уже закрытом кинотеатре «Баку». Нужно отметить, что даже временные пространства как бы «пересотворяются» из светских в религиозные. Простая комната в студенческом общежитии или маленькое кафе превращается в хусайнию посредством размещения религиозной атрибутики («растяжек» и «гобеленов» с именами шиитских имамов, изображениями почитаемых шиитских мавзолеев³⁹), религиозных и телесных практик — таких как совершение коллективных намазов, распевание траурных од и повествований о гибели почитаемых шиитами имамов,

38. Религиозные собрания.

39. Внутреннее пространство шиитских мечетей и хусайний «украшается» различными «растяжками» и «гобеленами», которые развешиваются вдоль стен. На таких транспарантах можно увидеть надписи на арабском языке, в которых перечисляются имена пророка Мухаммеда, его дочери Фатимы и 12 шиитских имамов. Также помещение украшается изображениями и знаменами с навершиями в форме раскрытой ладони (ладонь Аббаса или Фатимы или алам, панджа), изображениями шиитских имамов (Али, Хусейна), белого коня Хусейна Зулджанаха, меча имама Али с раздвоенным лезвием Зульфикара, изображениями Ахль аль Байт — сидящего пророка Мухаммеда со своим семейством: имамом Али, Фатимой и внуками имамами Хасаном и Хусейном.

актов самофлагелляции⁴⁰. Именно в подобных местах верующий может ощутить себя шиитом наравне с другими собравшимися, поскольку понимает смысл совершаемых действий, символов и образов, что, в свою очередь, совершенно незнакомо и непонятно оказавшемуся случайно на подобных маджлисах мусульманину — не шииту.

Полагаю, что такие шиитские места (как постоянные, так и временные) можно назвать пространствами гетеротопии⁴¹, следуя определениям М. Фуко. В первую очередь надо сказать о том, что в упомянутых шиитских пространствах Москвы происходит своеобразный «раскрой времени», к примеру, во время декады мухаррама верующий шиит как бы переносится в прошлое, становясь свидетелем гибели имама Хусейна и его сподвижников в битве при Кербеле 680 г. Кроме того, в таких местах наблюдается «открытость и замкнутость» — когда, например, верующий шиит азербайджанец попадает на афганский (хазарейский) религиозный маджлис и, даже не понимая языка, знает, о чем идет речь благодаря знакомым религиозным символам и телесным практикам. В тоже время для «не шиита» такие собрания будут в определенной степени «закрытыми» ввиду его полного непонимания происходящего. В этом смысле можно провести аналогии с субкультурами: постороннему человеку невозможно попасть в такую компанию, не имея контактов в этой среде. То же самое и в отношении шиитских религиозных собраний: человек со стороны никогда не попадет на них и даже не будет знать об их существовании.

Следуя все той же логике Фуко, подобные места могут «сопоставлять сразу несколько пространств» в себе: так, хусайния может одновременно — или по очереди — быть местом, где проводятся коллективные молитвы, быть местом социализации, быть местом «переноса» в прошлое (с показом «религиозных театральных по-

40. Подобное происходит в отмечаемые шиитами траурные дни, связанные с датами смерти пророка Мухаммеда и их потомков через Али и Фатиму — шиитских имамов. Дабы избежать однобокой трактовки, что шииты-имамиты «только держат траур», в шиитском календаре есть и торжественные даты, связанные с днями рождений пророка Мухаммеда и каждого из 12 имамов. Другими почитаемыми имамитами датами являются следующие дни: Гадир Хумм — начало имамата Али; Арбайин — 40-й день со дня трагической гибели имама Хусейна; Айюми Фатимийа — 20-дневный траур по Фатиме.

41. См. Фуко М. Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2006. Ч. 3. С. 191–204.

становок»⁴²). Важно, что для некоторых мусульман-шиитов — считающих себя таковыми, но не придерживающихся в повседневной жизни религиозных предписаний (не совершающих регулярно намаз, не постящихся по различным причинам), — посещение религиозных собраний хотя бы раз в год рассматривается как религиозный акт. Это во многом связано с представлением верующих шиитов о том, что во время маджлисов среди собравшихся незримо присутствуют и наблюдают за ними не только ангелы, но, возможно, и сами шиитские имамы, которые видят и записывают все деяния верующего (в том числе и посещения маджлисов). Именно поэтому описанные выше шиитские места в Москве в дни мухаррама бывают переполнены, чего не наблюдается в обычные дни.

Религиозные сети

Мусульманские сообщества, располагающиеся в различных частях света, на том или ином уровне состоят в многочисленных религиозных сетях⁴³, что позволяет некоторым авторам характеризовать ислам как своего рода «сетевую цивилизацию»⁴⁴.

42. В шиитской имамитской традиции во время траурной декады в лунный месяц мухаррам разыгрываются «религиозные спектакли», призванные наглядно показать мученическую гибель третьего шиитского имама Хусейна и его сподвижников при Кербеле. Этот театр именуется тайзие и имеет выработанные канонические формы. Тайзие распространен в Иране, также его можно увидеть в шиитских регионах Ирака. Кроме того, есть форма представлений шабих, которая не имеет таких ярких форм, как тайзие и представляет собой проход во время шествий в день Ашуры «актеров», облаченных в доспехи воинов, с носилками, на которых несут отрубленные руки из папье-маше, насаженные на колья головы, отрубленную голову имама Хусейна вкупе с его пронзенными стрелами телом или доспехами, а также процессию закованных в цепи женщин, что отсылает к событиям при Кербеле. Подробнее о «шиитском религиозном театре»: Chelkowski, P. (ed.) (2010) *Eternal Performance: Taziyeh and Other Shiite Rituals*. Seagull Books; Chelkowski, P. (1979) *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York University Press. Отмечу, что в «Московском исламском центре» начиная с 2015 г. регулярно показываются подобные «театральные постановки», а также периодически — в других местах (в хусайнии «Фатима аз Захра» в 2019 г., в мечети «Инам» в начале 2010-х гг., в арендованных концертных залах). Подобные постановки мало имеют общего с классической драмой тайзие, это лишь только использование реквизита и создание образов. На мой взгляд, такие постановки имеют по форме больше аналогий с «советской театральной школой» (в том числе и самодеятельной). Многие «актеры» воспринимают свое участие в московских постановках как одну из форм религиозного служения.

43. К примеру: Jaffrelot, C., Louer, J. (eds) (2017) *Pan-Islamic Connections: Transnational Networks Between South Asia and the Gulf*. Oxford University Press.

44. См. подробнее: Cooke, M., Lawrence, B. (eds) (2005) *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. University of North Carolina Press.

В настоящее время (2022 г.) различные московские шиитские джамааты также «включены» в сетевые пространства различной плотности контактов и широты охватов. Важно отметить, что шиитские сети редко когда имеют пересечение с суннитскими (московскими, российскими или региональными). Это делает московских шиитов как бы исключенными из суннитского сетевого поля и активно включенными в шиитское локальное и транслокальное поле, что позволяет говорить о полноценной «параллельности» шиитов.

Говоря о взаимоотношениях с суннитским московским полем, надо отметить, что здесь у каждого из джамаатов выстраиваются свои сценарии — от полного исключения (как у «иранского джамаата») до частичных контактов («афганского» и «азербайджанского»). На это, в первую очередь, влияет вовлеченность в различные сети (часто экономические), в которые в различной степени включены различные члены. Так, «афганские» шииты контактируют с «афганскими» суннитами, встраиваясь в афганские трансграничные торговые сети. Постсоветские же шииты имеют наибольшие точки соприкосновения по сравнению с вышеназванными группами с суннитским постсоветским полем (которое состоит из различных акторов и институций) ввиду их бэкграунда (опыт общего советского и частично постсоветского опыта). Здесь можно сказать, что у различных возрастных групп прослеживались различные сценарии. Люди старшего поколения периодически посещают суннитские собрания, куда их иногда приглашают их друзья и знакомые. У молодых людей часто ситуация совсем иная — именно в этой среде происходят различные конфронтации с суннитским окружением, которое в настоящее время уже давно переместилось в киберсреду. В этой киберсреде уже начиная с начала 2010-х гг. появились свои русскоязычные шиитские блогеры-«муджтахиды», чья активность была ответом на «салафитскую» активность в 2000-е гг., выражавшуюся в активной прозелитической деятельности и «переманивании» на свою сторону «этнических шиитов». Эта активность приводила к случаям перехода молодых азербайджанцев из шиитских семей в суннизм или салафизм ввиду «раскрученности» этих направлений. Главную роль здесь играло активное использование русского языка и создание доступного религиозного контента.

С другой стороны, «азербайджанский» джамаат в отличие от других через своих «представителей» имеет контакты с официальными мусульманскими структурами города в лице МРОМ

«Ахли Бейт⁴⁵», зародившейся еще в середине 1990-х гг. в стенах Московской Соборной мечети, прошедшей регистрацию в 2002 г., а с 2012 г. вошедшей в структуру Московского мухтасибата. Или вхождение в образованную в 2019 г. новую небольшую структуру «Центральный муфтият» во главе с А. Рамазановым, объединившей три небольшие общины с приходами (молельными комнатами), одной из которых является шиитская МРОМ «Духовный путь» во главе с Я. Алиевым⁴⁶ (руководителем хусайнии *имам Саджад [Зейн ал-Абидин]*). Наличие официальной регистрации вкупе с нахождением в религиозных структурах города позволяют шиитским организациям иметь официальный статус и выступать хоть незначительным, но все-таки игроком на религиозной карте города.

Включенность московских шиитов в различные сети с момента их появления в 1990-е гг. была неравномерной. К примеру, переселившиеся в Москву афганские шииты уже были частью шиитского пространства Среднего Востока и Южной Азии. У хазарейских общин в самом Афганистане имеются широкие контакты с религиозными центрами в Иране⁴⁷, поскольку в иранских шиитских семинариях учится довольно много афганских студентов. Есть шиитские духовные авторитеты из числа хазарейцев (муджахиды и аятоллы), они проживают как в самом Афганистане, так и в Ираке⁴⁸ с Ираном. Какая-то часть представителей более

45. Местная религиозная организация мусульман.

46. «Центральный муфтият: новый игрок в мусульманской умме Москвы» // Информационно-консалтинговая компания «Религия сегодня». 05.08.2020 [https://reltoday.com/news/centralnyj-muftijat-novyj-igrok-v-musulmanskoj-umme-moskvy/, доступ от: 26.05.23].

47. В период конфликта 1980-х гг. между революционным правительством и вооруженной оппозицией в Кабуле Иран, со своей стороны, не только оказывал поддержку шиитскому населению Афганистана (в виде отправки гуманитарных грузов и приема у себя беженцев), но и пытался активно влиять на политический расклад, поддерживая вооруженные отряды шиитских моджахедов и проиранских движений. См. подробнее: Ibrahim, N. (2017) *The Hazaras and the Afghan State: Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition*, pp. 143–176. London: HURST & COMPANY.

48. Например, гранд-аятолла Мухаммад Исхак аль-Файад, который родился в районе Джагори в 1930 г. в семье хазарейцев. С 1940 г. он проживает в Ираке, где получил религиозное образование. В настоящее время занимает высокую позицию, по авторитету его считают вторым после известного иранского аятоллы аль-узма и марджа ат-таклида сейида Аль Хусайни аль Систани. При этом аятолла аль-Файад сохранил афганское гражданство и связь с Афганистаном, в своих проповедях и выступлениях он часто касается тем, связанных с внутриафганскими реалиями (в частности, вопросов, связанных с положением афганских женщин). См.

«низкого» по статусу шиитского «духовенства» (муллы, ахунды, маддахи, пишнамазы) также активно включена в миграционные процессы в соседние регионы⁴⁹ (Иран, Пакистан) — наравне с другими хазарейцами. Эти представители «духовенства» могут встраиваться на различных уровнях в существующие религиозные комьюнити либо создавать свои⁵⁰. Подобное можно сказать и о московском афганском джамаате, в среде которого есть свой локальный рухани, хазарец, который учился в иранской хауза в Куме, но находится в Москве как предприниматель — его приглашают на религиозные маджлисы.

Так что многие хазарейцы, мигрировавшие в Москву, были встроены в подобные сети и, находясь вдалеке от шиитских центров, получали необходимую религиозную литературу, имели постоянные контакты со своими (локальными и региональными) религиозными кругами.

Ситуация у «азербайджанских шиитов» была аналогична той, что сложилась в самом Азербайджане⁵¹: низовые активисты маленького шиитского джамаата в Москве самостоятельно выстраивали свои религиозные сети, а также искали контакты с различными представителями иранского шиитского «духовенства» через иранское посольство в Москве. Во многом это обуславливалось тем, что в самом Азербайджане после очередного прихода к власти в 1993 г. Г. Алиева усилился прессинг на различные ре-

Meghjeh, S. (2018) "Ayatollah Ishaq Fayyadh and the Role of Women in Society", *Iqra Online* [<https://www.iqraonline.net/ayatollah-ishaq-fayyadh-and-the-role-of-women-in-society/>, доступ от 01.06.22].

49. См. подробнее: Monsutti, A. (2016) *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York: Routledge.

50. К примеру: Monsutti, A. (2007) "Image of the Self, Image of the Other: Social Organization and the Role of "Ashura" Among the Hazaras of Quetta (Pakistan)", in A. Monsutti, S. Naef, F. Sabahi (eds) *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, pp. 173–191. Bern: Peter Lang AG; International Academic Publishers.

51. В позднесоветский и постсоветский период в Азербайджане как шиитское, так и суннитское религиозное возрождение во многом опиралось на инициативу отдельных лиц, никак не связанных с представителями «официального ислама». Это подтверждает описанный случай появления и развития проиранской шиитской «Исламской партии Азербайджана» как низовой инициативы, берущей начало еще в начале 1980-х гг., когда под влиянием исламской революции в Иране появилась небольшая группа мусульман-шиитов, вдохновленная идеями аятоллы Хомейни. См. подробнее: Sattarov, R. (2014) "The Development of 'Alternative' (Non-Institutionalised) Forms of Islam in Azerbaijan Through the Case of Nardaran Village in Absheron", in S. Dudoingnon, C. Noack (eds) *Allah's Kolhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s–2000s)*, pp. 494–515. Berlin: KS, Klaus Schwarz Verlag.

лигиозные объединения и на различных активистов⁵² — как «неформальных», так и иностранных: представителей суннитских (турецких, арабских) и иранских шиитских религиозных фондов и организаций. В результате московский шиитский азербайджанский джамаат в 1990-е гг. долго не мог опереться на религиозные сети родного Азербайджана для вхождения в «шиитское пространство» Ближнего и Среднего Востока. Ситуация стала меняться в конце 1990-х и начале 2000-х гг., когда по инициативе иранской стороны, а также благодаря связям и контактам самих членов джамаата, московские азербайджанцы стали входить в шиитские трансграничные религиозные сети.

В 1997 г. Московскую Соборную мечеть во время пятничных шиитских намазов стал посещать «иранец Афзали», который был директором исламского колледжа в Зеленограде «Расул Акрам». Затем в 2000 г. во время дня Ашуры, проходившего в стенах Московской Соборной мечети, состоялся знаковый визит вакила (представителя) аятоллы и рахбара ИРИ сейида Али Хосейни Хаменеи в Азербайджане сейида Оджаг Ниджата Ага. Помимо встречи с руководством Соборной мечети сейид Оджаг Нижат Ага провел встречу и с собравшимися в стенах мечети азербайджанскими шиитами. Для многих это событие воспринималось как знак того, что московские шииты, несмотря на свою удаленность и относительно недавнее сложение в качестве джамаата, являются частью большой шиитской (имамитской) уммы. Затем в 2001 г. в Москве открылось представительство (дафтар⁵³), именуемое «Центр имени Хасана ибн Али ибн Абу Талеба», иракского мар-

52. См. подробнее: Sattarov, R. (2011) "Islamic Revival and Islamic Activism in Post-Soviet Azerbaijan", in G. Yemelianova (ed.) *Radical Islam in the Former Soviet Union*, pp. 146–210. Routledge.

53. Дафтары или «представительства» шиитских духовных авторитетов — довольно распространенное явление, они открываются в местах, где существует компактная община шиитов-имамитов, и призваны «духовно окормлять» верующих. Во главе каждого «представительства» стоит вакил, в обязанности которого входит доносить позицию своего марджа, консультировать верующих по различным вопросам (правовым, экономическим и другим), организовывать или помогать в организации паломничества в Мекку и Медину, а также к шиитским святыням в Ираке. Согласно правилам, шиитские дафтары существуют за счет доли от обязательного религиозного «налога» (хумса), который выплачивают верующие шииты в пользу своего марджа (пятая часть годового дохода). Собранный хумс расходуется на поддержание инфраструктуры духовного авторитета (его офис, представительства, учебные заведения и благотворительные фонды), часть идет на поддержку сейидов (потомков пророка Мухаммеда). Подобная практика делает шиитское духовенство независимым от государственных институтов и дает возможность проводить самостоятельную политику.

джа ат таклида и аятоллы аль узма Али Систани⁵⁴ во главе с вакилем с шейхом Мухаммадом Али Мосули⁵⁵. Кроме того, в начале 2000-х гг. открыл свое представительство в Москве уже иранский марджа — аятолла Мохаммад Фазель Ленкорани⁵⁶ во главе с Юсуфпуром Ага, которого в середине 2000-х гг. сменил вакил Худайи. Представительство просуществовало до 2007 г. и было закрыто после смерти самого аятоллы Ленкорани⁵⁷. В 2015 г. в открылось представительство аятоллы Али Хаменеи в вышеупомянутом «Московском Исламском центре». Вакили выступали на местах в качестве прямых проводников и связующего звена верующих с центрами шиизма. Также они выполняли важную роль в качестве «духовенства» на местах. Религиозные мероприятия проходили с их участием, а знание вакилями тюркского (азербайджанского) и персидских языков облегчало их контакты в шиитском пространстве Москвы.

Еще одним окном в мир шиитских транслокальных сетей для азербайджанской общины стала возможность бесплатного обучения в религиозных семинариях (хауза илмийа) ИРИ. Надо сказать, что в России практически нет религиозных образовательных заведений для шиитов-имамитов.

В 2012 г. в Москве открылось представительство международного иранского университета Аль-Мустафа, основанного в 1979 г. с центром в г. Куме, ИРИ. Представительство работает в нескольких направлениях: оказывает помощь абитуриентам в оформлении документов, в налаживании контактов с россий-

54. Сейид Аль Хусайни аль Систани (р. 1930) — один из наиболее уважаемых и авторитетных марджа ат таклид в шиитском мире, а также первый по количеству «последователей» (мукаллидов).

55. Сам шейх Али Мосули, судя по его нисбе, родом из иракского Мосула, по происхождению туркоман (иракский туркмен, диалект этой группы близок к азербайджанскому языку, что облегчало контакты вакиля со своими азербайджанскими единоверцами), как и многие вакили, имел «ранг» хужжат уль ислама, в Москве проживал со своей семьей. После смерти вакиля Мосули в конце 2021 г. его «должность» занял его сын. Сам «Центр имени Хасана ибн Али ибн Абу Талеба» представляет собой офисное помещение в районе ул. Мосфильмовской.

56. Часто для многих азербайджанских шиитов аятолла Ленкорани воспринимался в качестве своего «азербайджанского марджи». Отец аятоллы — талыш по национальности родом из Ленкорани (области в Азербайджане, часто именуемой «талышской зоной», отсюда и нисба аятоллы), переселился из Советского Азербайджана в иранский Кум (центр шиитской учености), где в 1931 г. родился будущий аятолла Фазель Ленкорани.

57. Представительство располагалось у метро «Проспект Мира» по соседству с «Домом моды Славы Зайцева» в выкупленной квартире, расположенной на первом этаже.

ской мусульманской средой, в том числе и исламскими учебными заведениями, проводит свои небольшие учебные курсы (по арабскому языку, по правилам чтения Корана). Помимо этого представительство издавало на русском языке переводную шиитскую литературу, чем восполняло пробелы в знаниях постсоветских шиитов.

Однако студентов (талаба) из Москвы и Азербайджана в иранских хауза гораздо меньше, чем обучающихся там шиитов Афганистана. Причины такого положения следующие. Во-первых, религиозное обучение состоит из нескольких ступеней и занимает длительное время⁵⁸ (более 10 лет уходит на то, чтобы при упорном освоении предметов получить статус муджтахида), а во-вторых, и это самое существенное, на мой взгляд, в Москве крайне сложно с «трудоустройством» вне религиозной (шиитской) сферы с таким образованием. Мест, куда бы мог податься выпускник хауза, довольно мало — это либо открытие собственной хусайнии, либо занятие преподаванием основ религии и арабского языка, переводы религиозной литературы с арабского и персидского языков. К примеру, немногочисленные (около 6–7 человек) выпускники хауза из числа азербайджанцев, отправившиеся на учебу еще в конце 1990-х и начале 2000-х гг. как из Москвы⁵⁹, так и из Азербайджана, осевшие в дальнейшем в Москве, стали либо сотрудниками вышеназванного представительства иранского университета, либо «руководителями» московских хусайний.

Статус подобных выпускников в московском поле достаточно высок, они выступают часто в роли приглашенных рухани на пятничных намазах или других религиозных собраниях. Подобные лица помимо багажа религиозных знаний привезли с собой еще

58. Многие предметы в шиитских семинариях преподаются на арабском и персидском, и требуется время на освоение этих языков. Как пишет российский востоковед Н. Филин, курс хауза в Куме состоит из 4 образовательных ступеней: первой ступени, состоящей из 6 столпов длительностью 6 лет; второй ступени — с 7-го по 9-й год обучения, приравнивающейся к бакалавриату; третьей ступени — 10-й год, включающий написание диссертации, приравнивающейся к магистратуре; четвертая ступень включает 4 научных собеседования, после успешного прохождения которых претенденту присваивается титул муджтахида, что дает право на прояснение и уточнение шариатских законов и религиозных предписаний. (См. подробнее: *Филин Н., Галимов И.* Титулы шиитского духовенства в современных исторических реалиях Ирана // *Власть*. 2018. Т. 26. № 8. С. 152–156). Замечу, что прошедших все ступени обучения и обладающих титулом муджтахида в среде московских выпускников хауза нет.

59. По рассказам информантов, до открытия представительства «Аль Мустафы» в Москве подобной работой занималось Московское посольство ИРИ.

и нужные знакомства в иранской религиозной среде. Это отразилось на активизации контактов между московским и иранским полем. Так, в конце 2000-х и особенно в 2010-е гг. Москву с частыми визитами стали посещать представители шиитского духовенства ИРИ высокого ранга (встречи с представителями российского мусульманского «духовенства» не проводились). Подобное можно сказать и о видных (или, лучше сказать, медийных) представителях азербайджанского постсоветского шиизма из числа проповедников и известных в республике маддахов. Можно уверенно констатировать, что религиозные сети московских шиитов азербайджанцев в настоящее время пересекаются с азербайджанским и иранским (тюркоязычным). В Москве проводятся проповеди и выступления известных иранских и азербайджанских маддахов, аятолл и видных проповедников, совершаются и ответные визиты московских рухани и маддахов в Иран и Азербайджан.

Еще один яркий пример использования религиозных сетей — это паломнические практики московских мусульман-шиитов: хаджа и зийара⁶⁰. Ввиду квотирования хаджа саудовскими властями складывается следующая картина. Желающие «разбиваются» на несколько категорий: обладатели российского гражданства пользуются квотами, выделенными на мусульман РФ⁶¹, обладатели других паспортов (азербайджанского, афганского, иранского, пакистанского) ищут способы включения в квоты, выделенные на их родные страны. Паломничество в Ирак зависит главным образом от финансовых возможностей самого верующего, поскольку в отношении зийара к атабатам какое-либо квотирование отсутствует. Здесь я не буду касаться особенностей и правил

60. Обязательное для каждого шиита-имамита паломничество (зийара) в иракские города: Кербелу — к мавзолеям имама Хусейна и его сводного брата Абуль Фад(з)ля Аббаса; Наджаф — к мавзолею имама Али; Казымейн — к мавзолеям имамов Казыма и Джавада; Самарру — к мавзолеям имамов Хади и Хасана Аскари; иранский Мешхед — к мавзолею имама Ризы (Риды, Рзы); пригород Дамаска, Сирия — к мавзолею внушки пророка Мухаммеда госпожи Зейнаб. Паломники (заввар, зуввар) после совершения зийара к вышеназванным местам могут носить различные «статусы»: «кербелай» (после посещения иракских атабатов — «священных порогов», как именуются святыни шиитов), «машхади» (после посещения Мешхеда), «зейнаби» (после посещения мавзолея госпожи Зейнаб).

61. Ввиду подобных ограничений в отношении хаджа, количество «хаджи» (обозначение лиц, совершивших хадж, часто становится «приставкой» к имени) в среде московских шиитов существенно меньше, чем «кербелай», «машхади» и «зейнаби». Статусы могут объединяться, к примеру, «хаджи-карбалай» или «хаджи-машхади» и иметь негласную иерархию, к примеру, «карбалай» будет выше, чем «машхади», а «хаджи-карбалай» выше этих двух «статусов».

проведения зийара у шиитов-имамитов из-за ограниченности объема данной статьи. Отмечу, что хадж и зийара выстраиваются во многом по сетевому принципу. Формируются различные группы паломников, затем они присоединяются к подобным группам из стран и регионов своего исхода. К примеру, паломники из числа московских афганских шиитов могут сначала полететь в Афганистан, где их небольшая группа присоединяется к более многочисленной группе, оттуда организовано в главе с рухани отправляется в паломничество. Подобное можно наблюдать и у шиитов азербайджанцев Москвы, где группу паломников сопровождает рухани.

Московские азербайджанские рухани (как и маддахи) являются также «связующим звеном» между различными группами шиитов в российских шиитских сетях. Это выражается в приглашении их в различные российские регионы со стороны различных сообществ шиитов-азербайджанцев с целью участия в их религиозных мероприятиях в качестве приглашенных рухани или маддахов. Среди таких регионов можно назвать Дербент (Дагестан), где живет довольно большая шиитская община, а также регионы, где имеется шиитская «инфраструктура» (мечети и хусайнии). География охвата сетей включает в себя: общины в Махачкале, Кизляре, Подмосковье (Подольск), Санкт-Петербурге, а также города Центральной и Южной части России, Поволжья, Нижнего Поволжья (шиитская мечеть «Баку» в Астрахани) и Урала (община при шиитской мечети в Екатеринбурге⁶²). Все эти места включены в одну из религиозных шиитских (азербайджанских) сетей с московским шиитским полем на уровне рухани либо «старшин» этих общин.

При этом с суннитским полем наблюдается некоторый статус-кво, когда шиитские рухани не выступают и не занимаются прозелитической деятельностью в среде суннитов, и наоборот.

Заключение

Таким образом, различные шиитские сообщества из различных регионов исхода, никак не связанные между собой, выстроили свои собственные сети, освоили и создали свои собственные религиозные пространства. Это часто делает их невидимым и скрытым меньшинством, как бы «чужаками вдвойне» — как для жителей

62. За исключением Дагестана, Астрахани и Екатеринбурга шиитские места функционируют в качестве хусайний.

Москвы, так и для московских мусульман-суннитов. Важно подчеркнуть, что ислам шиитского толка до постсоветского периода никогда не был так широко представлен в городе, как в наши дни.

Среди факторов, которые позволили шиитскому меньшинству освоиться и закрепиться в столичном городе назову следующие. Во-первых, московские шииты опираются на собственные ресурсы — это касается и денежных средств, и энтузиазма отдельных членов общин в организационной деятельности. Вместе с тем в последние годы (с момента открытия «Московского исламского центра» в 2015 г.) в отдельных случаях можно наблюдать некоторые финансовые вливания со стороны Ирана, который берет на себя расходы по проведению религиозных мероприятий с приглашением отдельных духовных лиц из этой страны. Подобная практика, на мой взгляд, усиливает иранские позиции, как и проиранские взгляды в среде московских шиитов.

Во-вторых, таким фактором я бы назвал наличие или создание своих собственных пространств. Именно благодаря им верующий может почувствовать себя мусульманином шиитом в этих стенах без опаски, что это вызовет недопонимание или приведет к конфликтам.

И в-третьих — это религиозные сети, благодаря которым верующий ощущает и понимает, что он и его джамаат не одиноки в том новом и далеком месте, где он находится, что они являются частью большого религиозного комьюнити, с которым можно контактировать.

Ни шиитские религиозные сети, ни хусайнии не имеют пересечений с российскими мусульманскими (суннитскими) сетями. Важно учитывать то обстоятельство, что, в отличие российских мусульман с их муфтиятами, духовные центры имамитов исторически располагаются за пределами России — это центры шиитской учености и религиозности в иракском Наджафе, иранском Куме. Кроме того, большое влияние на верующих шиитов оказывает ситуация в регионах исхода. То есть верующий шиит живет как бы в нескольких «мирах» одновременно (своего рода транслокальность).

Все это во многом напоминает механизмы и способы адаптации представителей иных субкультур. В первую очередь это автономность относительно российского (суннитского) мусульманского поля, наличие собственных пространств, сетей и низовых контактов. Важным инструментом выступают собственные финансовые ресурсы, аккумулируя которые члены сообществ могут

проводить свою деятельность и иметь независимость как от государства, так и от «официальных» религиозных институций. При этом вхождение в официальное поле азербайджанских религиозных объединений не лишает их самостоятельности, а позволяет в какой-то мере быть услышанными через действия в правовом поле.

Приведенные выше аргументы позволяют утверждать, что шиитские сообщества Москвы можно с полным основанием называть именно параллельными джамаатами. Параллельность эта, опираясь на деколониальный подход, выражается в инаковости стратегий существования религиозных сообществ в купе с отдельной инфраструктурой. Все это отличается от привычных (или лучше сказать устоявшихся) для российского мусульманского социума форм, часто выражающихся в тесном соседстве или патронаже религиозных институций со стороны государства.

Библиография / References

- Гибадуллин И. Р. Шиизм в России: поиск адекватной модели самоутверждения в общем контексте российской уммы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве: сб. статей. Казань: Казан ун-т, 2014. С. 67–88.
- Гибадуллин И. Р. Шииты; шиитская община Москвы в современности. Ислам в Москве: энциклопедический словарь / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008 [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085>, доступ от 10.06.2022].
- Сеитов Э. Формирование и деятельность шиитских сообществ Москвы в постсоветский период // Ислам в современном мире. 2021. 17(2). С. 141–160.
- Сеитов Э. Воспроизведение исторического опыта самоорганизации в инокультурной среде на примере деятельности хазарейской студенческой ассоциации «Катиб» в Москве // Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 230–250.
- Смит М. Память об утратах и азербайджанское общество // Азербайджан и Россия: общества и государства / под ред. Д. Е. Фурман. М.: Летний сад, 2001. С. 88–117.
- Фуко М. Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Практикс, 2006. С. 191–204.
- Филин Н., Галимов И. Титулы шиитского духовенства в современных исторических реалиях Ирана // Власть. 2018. Т. 26. № 8. С. 152–156.
- Хайретдинов Д. З. Шииты в Москве в XVI–XIX вв. Ислам в Москве: энциклопедический словарь / Сост. и ответ. ред. Д. З. Хайретдинов. Нижний Новгород, 2008 [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085> доступ от 10.06.2022].
- Юнусов А. Фактор интеграции в миграционных процессах в Азербайджане. CARIM-East RR 2013/08, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute, 2013.

- Chelkowski, P. (ed.) (2010) *Eternal Performance: Taziye and Other Shiite Rituals* (Enactments). Seagull Books.
- Chelkowski, P. (1979) *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York University Press.
- Cooke, M., Lawrence, B. (ed.) (2005) *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*. University of North Carolina Press.
- Cordier, B. (2018) "Russia's 'other Ummah': From 'ethnic Shi'ism' to Ideological Movement?", *Anthropological Journal of European Cultures* 27(1): 121–126.
- Dobroslawa, W. (2017) *Religious Revival and Secularism in Post-Soviet Azerbaijan*. De Gruyter.
- Filin, N., Galimov, I. (2018) "Tituly shiitskogo dukhovenstva v sovremennykh istoricheskikh realiah Irana" [Titles of the Shia Clergy in modern historical realities of Iran], *Vlast'* 26(8): 152–156.
- Fitcher, M.A. (2016) "Student Activist and Yugoslavia's Islamic Revival: Sarajevo, 1970–1975", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 85–104. Lexington Books.
- Fuko, M. (2006) "Drugie prostranstva" [Other spaces], in *Intellektualy i vlast': izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yuy*, pp. 191–204. M.: Praxis.
- Fürst, J., McLellan, J. (eds) (2016) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*. Lexington Books.
- Fürst, J. (2016) "We All Live in a Yellow Submarine", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 179–206. Lexington Books.
- Gibadullin, I. (2014) "Shiizm v Rossii: poisk adekvatnoi modeli samoutverzhdeniia v obshchem kontekste rossijskoi ummy" [Shi'ism in Russia: The search for an adequate model of self-affirmation in the general context of the Russian Ummah], in *Islam v mul'tikul'turnom mire: Musul'manskii dvizheniia i mekhanizmy vosproizvodstva ideologii islama v sovremennom informatsionnom prostranstve: sb. statei*, pp. 67–88. Kazan': Kazan un-t.
- Gibadullin, I.R. (2008) "Shiity; shiitskaia obshchina Moskvy v sovremennosti" [Shi'ites; Moscow Shi'ite Community in contemporary times], in D.Z. Hajretdinov (ed.) *Islam v Moskve: entsiklopedicheskii slovar'*. Nizhnij Novgorod [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085>, accessed on 10.06.2022].
- Hajretdinov, D.Z. (2008) "Shiity v Moskve v XVI–XIX vv." [Shi'ites in Moscow in the 16th – 19th centuries], in D.Z. Hajretdinov (ed.) *Islam v Moskve: entsiklopedicheskii slovar'*. Nizhnij Novgorod [<http://idmedina.ru/books/encyclopedia/?3085>, accessed on 10.06.2022].
- Ibrahimi, N. (2017) *The Hazaras and the Afghan State: Rebellion, Exclusion and the Struggle for Recognition*. London: HURST & COMPANY.
- Jaffrelot, C., Louer, J. (ed.) (2017) *Pan-Islamic Connections: Transnational Networks between South Asia and the Gulf*. Oxford University Press.
- Langer, R., Weineck, B. (2017) "Shiite 'Communities of practice' in Germany", *Journal of Muslims in Europe* 6(2): 216–240.
- Monsutti, A. (2007) "Image of the Self, Image of the Other: Social Organization and the Role of 'Ashura' Among the Hazaras of Quetta (Pakistan)", in A. Monsutti, S. Naef, F. Sabahi (eds) *The Other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, pp. 173–191. Bern: Peter Lang AG; International Academic Publishers.
- Monsutti, A. (2016) *War and Migration: Social Networks and Economic Strategies of the Hazaras of Afghanistan*. New York: Routledge.

- Sattarov, R. (2011) "Islamic Revival and Islamic Activism in post-Soviet Azerbaijan", in G. Yemelianova (ed.) *Radical Islam in the Former Soviet Union*, pp. 146–210. London: Routledge.
- Sattarov, R. (2014) "The Development of 'Alternative' (Non-Institutionalised) Forms of Islam in Azerbaijan Through the Case of Nardaran Village in Absheron", in S. Dudoingnon, C. Noack (eds) *Allah's Kolhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s – 2000s)*, pp. 494–515. Berlin: KS, Klaus Schwarz Verlag.
- Seitov, E. (2021) "Formirovanie i deIatel'nost' shiitskikh soobshchestv Moskvy v postsovet'skii period" [The Formation and Activity of Shia Communities in Moscow in the Post-Soviet Period], *Islam v sovremennom mire* 17(2): 141–160.
- Seitov, E. (2021) "Vosproizvedenie istoricheskogo opyta samoorganizatsii v inokul'turnoj srede na primere deyatel'nosti hazarejskoj studencheskoj associacii 'Katib' v Moskve" [Reproduction of the historical experience of self-organization in a foreign cultural environment on the example of the Hazara Student Association "Katib" in Moscow], *Vestnik antropologii* 4: 230–250.
- Smit, M. (2001) "Pamiat' ob utratakh i azerbaidzhanskoe obshchestvo" [Memory of Losses and Azerbaijani Society], in D. E. Furman (ed.) *Azerbaidzhan i Rossiia: obshchestva i gosudarstva*, pp. 88–117. M.: Letnij sad.
- Takimi, L. (2009) *Shi'ism in America*. New York University Press.
- Toomistu, T. (2016) "The Imaginary Elsewhere of the Hippies in Soviet Estonia", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 41–63. Lexington Books.
- Wasiak, P. (2016) "Dropping out of Socialism with the Commodore 64: Polish Youth, Home Computers, and Social Identities", in J. Fürst, J. McLellan (eds) *Dropping out of Socialism: The Creation of Alternative Spheres in the Soviet Bloc*, pp. 157–176. Lexington Books.
- Yunusov, A. (2013) *Faktor integratsii v migratsionnykh protsessakh v Azerbaidzhane* [Integration factor in migration processes in Azerbaijan]. CARIM-East RR 2013/08, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, San Domenico di Fiesole (FI): European University Institute.



ОЛЬГА БЕССМЕРТНАЯ

Мусульманская субъективность? *Personae, self* и «запросы жизни» в свидетельствах о себе мусульманина-самозванца (Магомет-Бек Хаджетлаше, 1870 (?) — 1929)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-129-161>

Olga Iu. Bessmertnaya

Muslim Subjectivity? *Personae, Self* and the “Demands of Life” in the Self-Testimonies of a Muslim Impostor (Magomet-Bek Hadjetlaché, 1870 (?) – 1929)

Olga Iu. Bessmertnaya — HSE University (Moscow, Russia).
obessmertnaya@hse.edu

In the context of growing studies on the history of “Muslim subjectivities” taken “from below”, i.e. the individual, the author suggests transcending the presumptions of the absolute performativity of subjectivity and going beyond the individual’s “personae”, so as to reveal “techniques of the self” behind them. To do that, the author explores the correlation between self and the deliberately invented “personae” of the impostor and double-dealer M.-B. Hadjetlaché, a baptized Jew who claimed being Muslim, and was, inter alia, a journalist working both for the opposition-minded Muslims and the

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Автор признателен А. С. Агаджаняну за глубокие комментарии к предыдущему варианту этой работы.

Support from the Basic Research Program of the National Research University Higher School of Economics is gratefully acknowledged. The author’s special gratitude goes to A. S. Agadjanian for valuable remarks.

Interior Ministry and anti-Islamic circles. This extreme case of the invention of Muslim identity is taken as a prism which can “reveal patterns available for more everyday experience” (N-Z. Davis). The ways by which the protagonist constructs — in search of his subjectivity — his multiple “personae” are analyzed to disclose the distance between them and his self, and its structure. Given the strength of Hadjetlaché’s Muslim identity coexisting with the memory of his rejected Jewry in his self-perception, and the fact that those around him (including a number of Muslims) considered him Muslim, the author puts the question of “Muslimness” of his subjectivity in the context of historiographic discussions on defining the boundaries of the Islamic identity.

Keywords: Muslim subjectivity, Magomet-Bek Hadjetlaché, the individual, persona, self.

Введение: «Большие» вопросы

ВСЕ более развивающиеся в последние годы исследования по истории *мусульманских субъективностей* заострили ряд «больших» вопросов, давно стоявших перед исследователями *человека в обществе*, в частности, человека — мусульманина¹. Здесь я выделяю два из них². Во-первых, как мы понимаем саму изучаемую нами *субъективность* — видим ли ее как целиком сформированную дискурсами и прочими властными институтами и практиками, сложившимися в окружающем человека мире, или же оставляем ему в этом мире «уголок автономности», пространство выбора, право на *агентность*, относясь к нему как к *актору* — действующему лицу истории? Во-вторых, можем ли мы *проникнуть* к этой субъективности, если ищем некое *внутреннее* «я» человека, или вынуждены сводить ее к перформативным практикам, с помощью которых человек «пред-

1. Во избежание реориентализации наших презумпций я настаиваю на множественном числе в обозначении предмета этих исследований. Ср.: Bustanov, A. (2022) “Introduction”, in Bustanov, A., Usmanov, V. *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of ‘Abd al-Majid al-Qadiri*, pp. 1–83. Brill; Jung, D. (2017) “The Formation of Modern Muslim Subjectivities: Research Project and Analytical Strategy”, *Tidsskrift for Islamforskning* 11(1): 11–29.
2. Подробнее: Бессмертная О.Ю. Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник РУДН. Сер. «История России». 2023. Т. 22. № 2. С. 174–187.

ставляет себя другим»³, к его обликам, *персонам*, к его публичной идентичности? При этом, говоря о внутреннем «я» индивида, я не хотела бы возвращаться к романтическим представлениям о целостной внеисторичной «индивидуальности» («личности»), а говоря о предъявляемых им вовне своих *персонах* — видеть в них лишь цинично надетые театральные маски. Подобные представления в гуманитарных и социальных науках стали разрушаться еще в середине XX в. под влиянием таких разных ученых, как М. Фуко или И. Гофман. Но значит ли это, что человек тождествен своим *персонам*⁴ или что мы в любом случае не в состоянии узнать о нем большего? Не стоит ли попытаться вдуматься в то, как в конкретных исторических случаях взаимодействуют эти две стороны субъективности, публичные *персоны* человека и его внутреннее «я», «самость» (*self*)?⁵

Именно такой ракурс подчеркнут в исследованиях *персон* (*persona studies*), особенно в том направлении этих исследований, которое активизировалось в последнее время в истории науки (включая историю ориентализма-востоковедения)⁶. Здесь видят в *персонах* некое пересечение, «промежуточный уровень» (*middle course*) между индивидуальным — частным, интимным, с одной стороны, и социальным — с другой. Речь идет о том, как человек выбирает и выстраивает тот или иной свой социальный облик сообразно общественно признанным «шаблонам» идентичности (профессиональной, политической, конфессиональной, игровой и т.п.): такая *персона* делает его *узнаваемым* в обществе и потому обеспечивает его социальное присутствие, но вме-

3. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. Москва: Кучково поле, 2000.
4. Так это предложено рассматривать в: Bustanov, A. "Introduction".
5. Такой подход «снизу», отправляющийся от конкретного индивидуального опыта, отличает это русло исследований от широких антропологических обобщений «сверху», ищущих новые «большие нарративы». Ср. особенно: Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, pp. 67–99. Stanford: Stanford University Press.
6. Daston, L., Sibum, H. O. (2003) "Introduction: Scientific Personae and Their Histories", *Science in Context* 16(1–2): 1–8; Engberts, Ch. and Paul, H. (eds) (2019) *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*. Brill, 2019. Другое направление *persona studies*, существенно заострившее проблему множественности и взаимоналожения *персон* в репрезентациях себя индивидом, фокусируется на современных особенностях поведения человека в сети, онлайн; его представляет журнал, основанный Д. Маршаллом и К. Барбур в 2015 г., *Persona Studies* (<https://ojs.deakin.edu.au/index.php/ps>). См. также: Marshall, D. P., Moore, Ch., Barbour, K. (2019) *Persona Studies: An Introduction*. Wiley-Blackwell.

сте с тем никогда не воспроизводит «шаблон» буквально, сохраняя индивидуальную специфику. Причем рассмотрение того, как человек конструирует свои публичные облики-*персоны*, позволяет не только связать в одном кадре индивидуальное и социальное, но и обратиться к той самой «работе» человека с собой, «техникам себя», которые, как можно думать после исследований М. Фуко, более всего и описывают изменчивую субъективность человека в истории, собственно внутреннее «я» — в его связи с обществом и властью. Такой ракурс позволил бы учесть в изучении истории субъективностей мусульман и лучшие аспекты исследований наших предшественников по истории советской субъективности: их интерес к «техникам себя» в источниках личного происхождения⁷.

Эти «большие» вопросы заставили меня вернуться к «маленькому» случаю Магомет-Бека Хаджетлаше, несмотря на то, что мне уже приходилось о нем в разных ракурсах писать⁸. Ведь самозванцы и трикстеры особенно выпукло демонстрируют, как устроена «работа» по созданию человеком своих *персон*.

Персонаж и исследовательские возможности

Магомет-Бек Исламович Хаджетлаше-Скагуаше (между 1868–1872, Тифлис (?) — 1929, Стокгольм) родился евреем под именем Герш-Бер Этингер, крестился в православие в Одессе в 1886 г., а к 1889 г. объявил себя черкесом и, спустя короткое время, мусульманином. На публичной сцене он появился в середине 1890-х гг. как писатель Юрий Кази-Бек Ахметуков, автор характерных для массовой литературы того времени ориенталистских рассказов о странах Востока и Африки и, в особенности, Кавказа. Исчезнув с этой сцены в конце 1898–1901 гг., он затем возник под новыми именами, однако теперь всегда включавшими имя Магомет: накануне и в контексте революции 1905–1907 гг. он выступал, в частности, как Магомет Айшин — радикальный «революционер» социалистического толка и скандальный шантажист, вымогавший

7. Хелльбек Й. Революция от первого лица: дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2021; ср.: Бойм С. Как сделана советская субъективность? // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 285–296.

8. Фактологические аспекты см. особенно в: Бессмертная О. Ю. Кем же был М.-Б. Хаджетлаше, или нужда в обмане // *Ya evat veda...* — Кто так знает... Памяти В. Н. Романова [Сб. ст.] / Под ред. И. С. Смирнова; сост. Н. Ю. Чалисова и др. М.: РГГУ, 2016. С. 135–190.

у богатых евреев в украинских местечках деньги на «революционные нужды»; а с 1908 г. он стал известен как мусульманский журналист, Магомет-Бек Хаджетлаше, издатель журнала «Мусульманин», выходившего на русском языке в Париже для мусульман России в 1908 и 1910–1911 гг., и газеты «В мире мусульманства», также адресованной мусульманам и выходившей в Санкт-Петербурге (апрель 1911 — май 1912). В конце 1911 г. он был разоблачен российскими мусульманами оппозиционного крыла как двурушник, «работавший» одновременно для мусульман и на правительство и печатавший антиисламские статьи в консервативной русской прессе; однако он продолжал называть себя мусульманским журналистом и писателем до конца жизни, а также выполнять задания департаментов МВД на ниве «мусульманства» вплоть до 1916 г. Он умер в стокгольмской тюрьме, приговоренный в 1919 г. к смертной казни, замененной на пожизненное заключение, за три жестоких убийства с целью обогащения, совершенных им во главе т.н. Русской лиги в Стокгольме, где он оказался после революции 1917 г., пытаясь вернуться из России к семье во Францию (они эмигрировали в 1907), но так туда и не добравшись. Хаджетлаше оправдывал эти убийства борьбой с большевистскими агентами, коими, по его утверждениям, были жертвы; существовали, правда, подозрения, что он «работал» на самих российских большевиков.

Я хотела бы вернуться к этому случаю специально для того, чтобы сквозь его призму задуматься о возможном соотношении *персон* и «самости» индивида и о месте в этом комплексе социального и культурного контекста. Ведь история Хаджетлаше — это *предельный* случай *изобретения* мусульманской идентичности, причем идентичности, в которую поверила большая часть окружающих его людей (включая мусульман), находившихся по разные стороны конфессиональных и культурных границ, а в большой мере, вероятно, и он сам. «Крайние», «предельные» случаи «зачастую могут вскрыть модели («паттерны»), действующие в более обыденных практиках»⁹. Так и в случае Хаджетлаше могут особенно выпукло проявиться механизмы выбора и выработки своих *персон* субъектом, а тем самым «работа» и трансформации его внутреннего «я» — «техники себя». Один из аспектов «предельности» случая Хаджетлаше заключен, помимо выпукло-

9. Davis, N.Z. (2006) *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*, p. 11. New York: Hill and Wang. Перевод мой.

го изобретения идентичности как такового, в том, что его множественные *персоны* отнюдь не всегда рассматривались тогдашним обществом как совместимые друг с другом — сама идея двурушничества и «провокации», в коих обвиняли нашего персонажа, это предполагает. А это еще более «выпячивает» интересующие нас «техники» его «работы» с собой.

Подчеркну: обращаясь к этому случаю как предельному, крайнему, я уже поэтому отнюдь не рассматриваю его как нечто типичное, якобы утверждая, что так происходит «у всех». Но это и не просто «исторический анекдот», рассказ о забавной или трагической, но ничего кроме самой себя не описывающей истории. Это выпуклая призма, сквозь которую в заостренном, *крайнем* виде обнаруживаются *механизмы*, которые в разных степенях и вариациях могут действовать и в других, вовсе непохожих и вполне «нормальных» случаях и быть важны в исследованиях субъективности, и субъективности мусульман в частности.

Здесь встает еще один «большой» вопрос: какое отношение Хаджетлаше имеет к мусульманам и их субъективности? Он же самозванец! Вопрос этот «большой» потому, что упирается в проблему определения исламского вообще. Ряд исследователей предпочитают считать, что «ислам — это все то, что таковым считают мусульмане». Такая позиция ведет к утверждению множественности *исламов* (включая и индивидуальные понимания ислама) и эпистемологически имеет ряд преимуществ уже постольку, поскольку избегает навязывать мусульманам какую-либо *норму* сверху, тем самым избегая эссенциализации и ориентализации интерпретаций. Однако она вызывает и немало вопросов: до каких пределов этой свободы определения допустимо дойти, чтобы не утратить представление об исламском вообще?¹⁰ Этот «большой» вопрос лежит за рамками моего рассмотрения; применительно к Хаджетлаше я вернусь к «за» и «против» его «мусульманскости» уже на основе анализа аспектов его субъективности.

Чтобы обнаружить, как Хаджетлаше создавал свои *персоны* и что оставалось *за кадром*, я обращаюсь к его автобиографическим рассказам и, шире, свидетельствам о себе, имея в виду, что они были, по большей части, вымышленными¹¹. Придется специ-

10. О сторонниках и противниках (включая Т. Асада) «свободной» трактовки исламского см.: Thum, R. (2019) "What Is Islamic History?" *History and Theory* 57: 7–19.

11. В дискуссиях об автобиографии как литературном жанре показано, что ее особенность — не в том, что автор рассказывает «правду» о себе, а в том, что она строится на негласном *обещании* так рассказывать (т.н. автобиографический пакт).

ально всмотреться в то, как соотносятся рассказ, предъявляемый публике, и моменты, где автор *проговаривается* о себе. Именно так я постараюсь проникнуть сквозь публичную *персону* автора к его внутреннему «я». Осмысление содержания таких рассказов потребует учесть, к кому и в какой ситуации они были обращены, каков был их адресат и его запросы — «запросы жизни», как тогда говорили. При этом я буду различать, условно, «общеперское» пространство и «собственно мусульманские» круги. Вниманию к «запросам жизни» позволит взглянуть в особенности воздействия на индивида — Хаджетлаше — социальных практик. Помимо прочего, мы увидим, сколь значимы были среди них практики массовой культуры: Хаджетлаше в его представлениях о том, что нужно *сделать с собой*, чтобы *быть и казаться* мусульманином, был ведом, во многом, литературным воображением, почерпнутым из этой сферы, — таким, которое создавало писателей типа капитана Лебядкина¹².

Я называю нашего героя именем, под которым он умер, — Магомет-бек Хаджетлаше (за исключением случаев, когда важны другие его имена), а не Герш-бер или Григорий Этингер, исходя из того, кем он стал, а не кем родился. Я начну с техник конструирования героем своих *персон* и лишь затем обращусь к его «самости».

Стержневой сюжет автобиографии

Автор произведений, подписанных псевдонимом «Юрий Казибек», — черкес Ахмет-Бей-Булат — потомок известного кавказского героя Ахмет-Бей-Булата, воспетого еще Лермонтовым¹³, и сын когда-то враждебного России князя Ахмет-Ахмет-Бея, владыки воинственных шапсугов и других горских племен. Отец молодого гор-

Сюда относятся и случаи, когда за действительность выдан вымысел (*Лежен Ф.* От автобиографии к рассказу о себе, от университета к ассоциации любителей: история одного гуманитария // *Неприкосновенный запас.* 2012. № 3). В этом отношении Хаджетлаше не исключение, но и использование вымысла он доводит до логического конца, до крайней выпуклости.

12. Капитан Лебядкин — персонаж романа Достоевского «Бесы». О писателях этого типа в жизни см.: *Добренко Е. А.* Формовка советского читателя: социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. СПб.: Академический проект, 1997.
13. Речь идет о поэме Лермонтова «Хаджи-Абрек» (1835). Прототипом ее героя был реальный исторический персонаж, Бей-Булат Таймазов, широко известный на Кавказе.

ца Ахмет-Бей-Булат[а], пишущего под псевдонимом «Юрий Казибек», абазехский князь Ахмет-Ахмет-Бей в 1863 году переселился из Кубанской области в Турцию с тридцатью тысячами своего народа, абазехами, шапсугами, убыхами и вообще с теми, кто пожелал следовать за ним. В то время у князя был только один сын, Осман-Бей. Ахмет-Бей-Булат и сестра его родились уже в Турции в Буюк-дере¹⁴, где поселились эмигранты. У князя было до сорока жен, из которых мать нашего автора, урожденная княжна Фатима Али-Бек, была первая. Князь был начальником таборов баши-бузуков, составленных большей частью из черкесов, и принимал деятельное участие в последней русско-турецкой войне, во время которой и погиб под Ловчей¹⁵...

Так начиналась первая и, вероятно, единственная опубликованная биография будущего Хаджетлаше, сопровождавшая его рассказ «Плен Шамиля» в популярном еженедельном журнале «Живописное обозрение»¹⁶. Представленная именно как *биография* — т.е. чей-то «объективный» рассказ о жизни этого автора, — она была получена тогдашним редактором-издателем «Живописного обозрения» С. Е. Добродеевым из рук самого «Бей Булата», «очень интересовавшегося» («как всякий автор») ее публикацией; причем Добродеев, по его словам, вполне верил, что «Бей Булат» представил ему «действительную свою биографию»¹⁷. Не стану обсуждать здесь представления тогдашних издателей и читателей *тонких* журналов, каким было «Живописное обозрение» (т.е. журналов, адресованных массовому читателю)¹⁸, о границах между реальностью и художественным вымыслом, позволившие Добродееву верить в достоверность этого рассказа. Это был, несомненно, рассказ нашего героя *о себе*, его *автобиография*. В нем уже содержался важнейший компонент

14. Городок на берегу Босфора, нередко описывавшийся в рассказах путешественников; там располагались летние резиденции ряда дипломатических представительств, в т.ч. российского. Другую его часть населяли греки, армяне и др.

15. Ловеч, Ловча — город и крепость в Болгарии, где в ходе русско-турецкой войны 1877–1878 гг. русская армия после тяжелых боев в июле-августе 1877 г. одержала победу, подготовившую в дальнейшем взятие Плевны.

16. Живописное обозрение. 1894. № 34. С. 134.

17. Эти сведения Добродеев сообщил в 1899 г. на допросе по делу Г. Этингера. ЦГИА (Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга). Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 7–9.

18. *Рейтблат* А. И. От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии литературы. М.: НЛО, 2009.

конструирования им своих *персон*. Рассказ был явным образом идеологически нагружен, хотя и пронизан художественным вымыслом и написан совершенно в том же стиле, что литературные — восточные и кавказские — рассказы Кази-Бека¹⁹. Характер этой «нагрузки» станет фокусом дальнейших трансформаций в свидетельствах Хаджетлаше о себе, в зависимости от нужд той или иной конкретной, по сути, политической ситуации, в которой он себя обнаруживал, — и нужд конструирования каждой из его *персон*.

Ориенталистский характер этого рассказа, воспроизводящего ключевые стереотипы массовой литературы 1890-х гг. о Кавказе и кавказцах, очевиден уже по его приведенным первым строкам. Сквозь эту по-ориенталистски кавказскую призму герой и представляет себя публике, эта призма и делает его *узнаваемым*. Важнейший элемент его образа — связь с великими героями Кавказа и его славным, свободным и «диким», но миновавшим прошлым — т.е. с Кавказом, романтизированным и, одновременно, «одомашненным» после конца кавказской войны²⁰. Этому вторит борьба с Россией отца героя — еще более подчеркнутая в продолжении рассказа тем, что он вел ее совместно с «сыном некогда знаменитого Шамиля, “владыки гор”, Магомой»²¹. И в том же ключе — *мухаджирство* отца и рождение героя в Турции (не случайно указан 1863 год, относящийся к периоду массовых волн эмиграции горцев Северного Кавказа в Османскую империю). Богатство и авторитетность отца подчеркивают принадлежность семьи к высокой аристократии.

Другой важный элемент — страстность и пылкость описанных натур (ведь это все «кавказцы», «южане») и «предельность» всех их проявлений, от внешности («редкая красота») до поступков:

Когда семью постигло несчастье и князь был убит на войне, мать Ахмет-Бей в припадке отчаяния зарезалась, зарезав и дочь. Ей тогда

19. Современные исследователи тоже восприняли этот рассказ как реальную биографию, рационализировав его наиболее литературные черты. *Хашхожева Р.Х.* Кази-Бек Ахметуков: жизнь и творчество // Кази-Бек Ахметуков. Избранные произведения / Вст. ст. и подготовка текстов к изданию Р.Х. Хашхожевой. Нальчик: Эльбрус, 1993. С. 5–78.

20. Layton, S. (1994) *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, pp. 252–261. Cambridge: Cambridge University Press.

21. Магома — старший сын имама Шамиля, Гази-Мухаммад, командовавший на стороне Турции подразделениями горцев-мухаджиров в русско-турецкой войне 1877–1878 гг.

было около тридцати лет, дочери — только двенадцать. И Ахмет-Бей-Булата постигла бы такая же участь, если бы он, к своему счастью, не находился в это время у знаменитого муллы Хаджи-Омара, брат которого, не менее знаменитый Кизильбич, наводил ужас на Кубань своими набегами²².

Эти качества наследует и наш герой, превращая их — в представлениях себя, например в письмах своим корреспондентам, — в предельную принципиальность, честность и бескорыстность, тем самым высвечивая позитивные стороны в этом амбивалентном комплексе романтически-ориенталистских характеристик. Учитель героя, «жестокий мулла» Хаджи-Омар воплощает собственно мусульманское начало в этом рассказе: фанатизм, беспощадность и проникаемость (он «читал в сердце мальчика, как в Коране»). Одновременно присутствие муллы обеспечивает аутентичность литературных рассказов Кази-Бека: именно от него он их узнал и нынче точно воспроизводит.

И здесь же пролегает конфликт, наделяющий нашего автора не только романтическим обликом жертвы обстоятельств, но и особой миссией, силой и независимостью. Он сообщает, что, когда позже родственники забрали его на родину — Кавказ, он узнал правду о России и, вопреки наставлениям его учителя-муллы и взглядам его брата Османа, вернулся в русское подданство. Так что мотивы героизма и силы характеров старшего поколения сочетаются в этом рассказе с мотивом их *трагической вины*, заключенной в эмиграции и враждебности к русским. Эту «вину» теперь и призван искупить их выдающийся потомок. Он талантлив и лоялен России, более того, он — преданный «слуга отечества»: подобным образом он станет подписываться позже в письмах в Департамент полиции («всегда готовый служить русскому делу и своему отечеству»)²³. Пока же он сообщает публике, что «первым поощрителем его таланта (и лояльности — О.Б.) явился московский цензор С.И. С... и его семейство» (это Сер-

22. Кизильбеч, он же Казбич (Шеретлуков): помимо «Героя нашего времени» (Лермонтов определенно повлиял на Кази-Бека, как и на многих авторов массовой литературы), см.: *Потто В.* Кавказская война. Т. 2. Ермоловское время. СПб., 1887. Разд. XXXV. После Калаусской битвы (шапсуг Казбич). Цит. по: <https://www.runivers.ru/bookreader/book58705/#page/621/mode/1up>. Последнее обращение 04.03.2023.

23. ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. 102. ДП. ОО. 1913. Оп. 14. Д. 194. Л. 6.

гей Иванович Соколов, некогда — личный секретарь консервативного редактора «Московских ведомостей» М.Н. Каткова, высмеянный либеральными авторами за невежество и цензорскую «крепкоголовость»²⁴).

И, наконец, еще одна черта — «знание жизни» не понаслышке, полученное не благодаря кабинетной учености, а через собственный опыт испытаний уже с юных лет: сообщается, что герой много путешествовал, объехав «весь мир», а учился «везде и всюду понемножку (так. — О.Б.): и в Египте, в английской школе, и в Болгарии (в Македонии) в гимназии, и в Турции, и на Кавказе».

Как ни удивительно, так сконструированный амбивалентный автобиографический стержень, ядром которого служит мухаджирское детство героя, проведенное в Турции, и связь с великим прошлым Кавказа, «работал» на всех этапах перевоплощений Хаджетлаше, обеспечивая необходимые в российском имперском пространстве — необходимые именно в силу их крайней стереотипности — этнические, конфессиональные мусульманские и личностные черты его разных персон, остававшиеся в них, тем самым, постоянными.

Вариации стержневого сюжета автобиографии. 1. Для правительства

Разумеется, в зависимости от обстоятельств менялись и дополнялись детали и стилистика рассказа, как и имена. Так, в ситуациях, когда герой — теперь уже под именем Магомет-Бека Хаджетлаше — выступал в качестве мусульманского журналиста и «слуги отечества» в общении с чиновниками департаментов МВД (Департамента духовных дел иностранных исповеданий [ДДДИИ], от которого Хаджетлаше в 1909 г. добился субсидии на издание журнала «Мусульманин», и Департамента полиции), чиновникам было известно, что «Хаджетлаше принадлежит к роду черкесов Хаджетлаше, владевшему в прошлом столетии крупной недвижимою собственностью в Баталпашинском отделе, Кубанской области, недалеко от Майкопа; получил среднее образование в Екатеринодарской гимназии; отец

24. Гиляровский В. Москва газетная. Редакторы [http://az.lib.ru/g/giljarowskij_w_a/text_0060.shtml]; Чужой (Н. Эфрос). Вместо некролога (Воспоминания)// Речь. (СПб.). 1912. 10.05. № 126; Белоусов И. Мое первое знакомство с цензором // Путь. (М.). 1913. № 4. С. 36–37.

его, ныне покойный, бежал в Турцию пред последнею турецкою компаниею и принял турецкое подданство, в каком состоял одно время и Магомет-Бек-Хаджетлаше, принятый затем в наше подданство»²⁵. Нам неизвестно, что здесь «отредактировано» самим нашим автором, а что рационализировано уже в тенетах внутренней переписки МВД. Однако важно, что теперь он — исконный подданный России, лишь на время оказавшийся «турецким подданным» (а не родившийся в Турции). И образование его — имперская гимназия вместо «езде и всюду понемножку» — стало более легитимным для чиновничьих глаз (такое изменение могло быть результатом осознания автором предыдущей ошибки, допущенной в пылу романтики: когда он в 1898 г., еще под именем Кази-Бека, подал ходатайство о разрешении издавать в Санкт-Петербурге журнал «Кавказ и народы Востока», ему отказали, в частности, на основании его недостаточного образовательного ценза и жизни за границей, в Константинополе)²⁶. Так что теперь, при построении облика уже не молодого черкесского писателя, а выдающегося мусульманского журналиста, его связь с Россией, и именно с Кубанью, представляла существенно более плотной.

Однако трагический мотив мухаджирства отца героя сохранился и здесь (хотя участие отца в войне на стороне Турции уже не подчеркивалось: для правительственных чиновников, да еще и после всех событий начала XX века, в частности и младотурецкой революции, оно могло стать чрезмерным, грозя недоверием к сыну такого врага). Теперь мухаджирство поколения отцов — как отрицаемый опыт и искупаемая сыном вина — служило важным символическим обоснованием упорного противостояния мусульманского журналиста Хаджетлаше переселению горцев в Турцию, да и крайнего неприятия им всего турецкого. Собственно, и облик журнала «Мусульманин» уже с его первых номеров 1908 г. в большой степени определялся неприятием этой эмиграции, статьями о бедственном положении черкесов в Турции (что позволяло некоторым читателям связывать журнал с влиянием Исмаила Гаспринского, также выступавшего против эмиграции)²⁷.

25. РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 821. Оп. 133. Д. 449. Л. 28.

26. РГИА. Ф. 776. О. 8. Д. 1146. Л. 7.

27. Негативное отношение к идее эмиграции распространилось в общественном мнении на Кавказе уже раньше. См. Мамедов Р. Муса Кундухов как фигура памяти. Мозаика идентичностей // Islamology. 2020. Т. 10. № 1. С. 71–72. Хаджетлаше

Можно предположить, что по контрасту с Османской империей Хаджетлаше формулировал и идеи о лояльности и преимуществах жизни мусульман в «могущественной России», которые он высказал еще под именем Кази-Бека в ходатайстве о журнале «Кавказ и народы Востока», а затем всячески акцентировал в общении с представителями имперского истеблишмента.

Вариации стержневого сюжета автобиографии. 2. В Швеции

Следующий известный нам рассказ героя о себе с тем же автобиографическим стержнем производится спустя еще примерно 10 лет. Хаджетлаше рассказывал о своем детстве следователям в ходе «шведского дела» (следователи хотели выяснить, каким он был в детстве, в частности, чтобы объяснить исключительную жестокость совершенных им убийств; это было связано как с тогдашними концепциями преступности, так и с характерными представлениями об «азиатах» в шведском обществе, сравнимыми с российскими²⁸). А после того, как его осудили, он повторял этот рассказ с новыми деталями в беседах с начальником тюрьмы Лангхольмен, где он отбывал заключение. Хаджетлаше вновь сообщал, что родился в Турции, в том же Буюк-Дере, что и Кази-Бек в свое время, что не помешало ему стать верным слугой России. Сложности отношений между адыгами и Россией были, вместе с тем, для шведских глаз существенно заострены: российские власти *изгнали* отца из его поместья на Кавказе; он, конечно, вновь погиб в русско-турецкой войне; а самого Хаджетлаше, после его возвращения на Кубань мальчиком под опекой дяди со стороны матери, *насильно*, против воли его дяди отправили в возрасте 9 лет в кадетскую школу в Екатеринодаре, где он оставался до 20 лет (в нее превратилась Екатеринодарская гимназия из предыдущей версии рассказа), а затем — в юнкерскую в Ставрополе²⁹. Военный уклон в этой версии автобиографии Хаджетлаше понятен: он тогда представлял себя следствию, судьям и всем окружающим

и на практике ходатайствовал в ДДДИИ о разрешении остаться в России двум переселенческим семьям, самовольно вернувшимся домой из Турции: РГИА. Ф. 821. О. 8. Д. 1203.

28. Lundberg, S. (2004) *Ryssligan: Flyktingarna från öst och morden i Bollstanäs 1919*. Lund: Nordic Academic Press.

29. Подразумевается, вероятно, Ставропольское юнкерское казачье училище, существовавшее в 1870–1898 гг.

как казачий полковник, истинный патриот Российской империи, ныне ведущий во главе контрреволюционной группы войну против большевиков, что и должно было служить оправданием его действий. Требовалось доказать его присутствие на фронтах 1-й мировой войны (где он не был), а потому он придал военный характер своему образованию, как и большей части его дальнейшей карьеры. Интересно, однако, что, рассказывая о детстве и подчеркивая противостояние российской власти и северокавказцев как покоренных ею народов, он представлял себя фактически как *аманата*³⁰, используя этот распространившийся на Кавказе, видимо, уже к концу XIX века мотив памяти о прошлом.

Описания принадлежности героя к влиятельному аристократическому роду и несметного богатства семьи (как и его собственного) для шведов были подробно разработаны — в частности, поскольку требовалось доказать, что он не нуждался в деньгах, а значит, убийства совершались не ради них. Существенно возрос ранг его отца в турецкой армии, где он стал чуть ли не главнокомандующим; жили они в доме, подобном дворцу, отец обладал множеством слуг, включая черных невольников, принимал у себя самых высоких вельмож Османской империи и был вхож во дворец султана. Одновременно подробно описывались жестокость и самоуправство отца. Указывая на типично «восточные» обстоятельства воспитания Магомет-Бека, это должно было оправдать — как природными черкесскими, унаследованными чертами, так и сформировавшимся еще в детстве в противостоянии отцу чувством справедливости — его бесстрашную готовность яростно, но честно бороться со злом за правду и убежденность в неотвратимости наказания, приравненного к мести: все то, что, как он хотел показать, руководило им в совершенных им убийствах (так, по его рассказу, он даже маленьким мальчиком, преодолевая страх, решается мстить отцу за несправедливое наказание любимого чернокожего слуги)³¹. Зато мать героя воплощает справедливое и светлое начало в его детстве (теперь, насколько можно судить

30. Взятие в аманаты — в ее поздние периоды практика принудительного взятия детей северокавказских элит на обучение в государственные военные учреждения с целью превратить их в своего рода заложников, обеспечивающих лояльность родителей государству, и затем в посредников на военной или административной службе между местным населением и властью; в годы, о которых повествует Хаджетлаше, эта практика, по большей части, прекратилась. Озова Ф.А. Институт аманатства в черкесско-российских отношениях 1552–1829 годов. СПб.: Нестор-История, 2020.

31. Riksarkivet (Stockholm). Justitiervisionen. 1929. Juli 29. Vol. I. N. 676. L. 1301–1317.

по имеющимся архивным отрывкам, мотив ее самоубийства исчезает). Более того, шведским следователям становится известно, что принадлежала она к одному из древнейших и самых известных адыгских родов, к темиргоевцам — Болотоковым (вошедшие в легенды и воплощавшие великое прошлое адыгов образы братьев Болотоко наверняка были известны нашему герою)³².

Шведским судьям и публике, однако, такое оправдание преступлений апелляцией к образу благородного «восточного» дикаря не показалось убедительным, наоборот, «восточная дикость» подсудимого лишь усилила сторону обвинения.

В целом, в перечисленных вариациях рассказа Хаджетлаше о своем детстве, обосновывавших ту или иную его *персону* для разных адресатов, обнаруживается сочетание двух аспектов. Это, с одной стороны, постоянный, *инвариантный* сюжет, где турецко-мухаджирское детство героя и величие и героизм его предков, при всей их амбивалентности в имперском пространстве, на протяжении *всего его пути* обеспечивают его собственную благородную причастность к великому прошлому адыгов и его героическую миссию по налаживанию отношений народов Кавказа и всех мусульман империи с Россией и служению ей. С другой стороны, вариации этого сюжета и приращения к нему явным образом отвечают конъюнктурным задачам конструирования его *персон* на каждом этапе этого пути.

Персоны. 1. Имперское пространство. Писатель-«романтик»

Но каждое создание очередной его персоны сопровождалось, естественно, еще и добавлением к сюжету детства новых, актуальных черт. Мы уже видели Ахмет-Бей-Булата — начинающего писателя с романтической судьбой, воспевающего родину и вхожего в цензорские дома. В том же романтическом облике наш герой выступал на допросах петербургского следователя в деле по об-

32. Легенды о Болотоковых приводились и в центральной русской прессе. В частности, В. Потто отмечал, что «ни одна из княжеских фамилий за Кубанью не пользовалась до позднейших времен таким значением и влиянием, как эта фамилия», т. е. князя Болотоко («Кавказская война», СПб., 1887–1889; цит. по <https://statehistory.ru/books/Kavkazskaya-voyna--Tom-5--Vremya-Paskevicha--ili-Bunt-SHechni/23>; дата обращения 10.02.2023). Поместье на Кубани, принадлежащее родственникам матери, куда, согласно его автобиографии, возвращается наш герой, как и вторая часть его фамилии, воспроизводят адыгское название реки Белой, Скагуаше; с ним связана известная топонимическая легенда.

винению его в присвоении чужого имени (а также воинского звания, в дезертирстве из армии, жизни за границей и других преступлениях) в 1898–1899 гг. Но теперь он рассказывал еще, что стал романтической жертвой клеветы: якобы его жена-француженка, желая от него избавиться и бежать с любовником, не только превратно использовала имевшиеся у нее сведения, чтобы донести на него, но и подкупила всех свидетелей по этому делу, что в России, что в Турции³³.

В отличие от рассказа про подкуп всех высокопоставленных чинов Османской империи, допрошенных по запросу следователя сотрудниками российских консульств, история про жену-француженку и ее уход к возлюбленному, видимо, основана на реальных событиях — что кажется особенно парадоксальным на фоне выпуклой литературности такого сюжета измены и клеветы³⁴. Однако для наших целей — для обнаружения способов конструирования своих *персон* нашим героем — интереснее не фактическая достоверность той или иной части его рассказа, а нарративные ресурсы, которые он вольно или невольно использовал для создания своего облика. Здесь становится особенно заметным, что ориенталистские сюжеты, воплощающие массовые представления о страстных кавказских «национальных» характерах, перемешиваются в его рассказе о себе с сюжетами таких жанров, как жестокий романс и городская баллада³⁵ — то есть с сюжетами, пронизывавшими массовую городскую культуру, для которой и был характерен «вульгаризированный романтизм», столь выпуклый в рассказах Казим-Бека³⁶. Из такого переплетения и ро-

33. ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 92 об.

34. Подробнее: *Бессмертная О.* «Мусульманский Азеф» и русская революция: между авантюризмом и мошенничеством? // *Русская авантюра: идентичности, проекты, репрезентации* / Сост.: М. С. Неклюдова; под общ. ред.: М. С. Неклюдова, Е. П. Шумилова. М.: ИД «Дело», 2019. С. 136–174, здесь 145–149.

35. *Адоньева С., Герасимова Н.* «Никто меня не пожалеет...» Баллада и романс как феномен фольклорной культуры нового времени // *Современная баллада и жестокий романс* / сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. С. 338–365; *Ягубов Б. А.* «Жестокий» романс и городская баллада: генезис и функционирование // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2013. № 3(21). Ч. 1. С. 215–219.

36. *Неклюдов С. Ю.* Фольклорные традиции современного города // *Современный городской фольклор*. Редакционная коллегия: А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2003. С. 5–24 (со ссылкой на концепцию «третьей культуры» В. Н. Прокофьева); <http://folk.spbu.ru/Reader/nekludov1.php?rubr=Reader-articles> (последнее посещение 14.02.2023).

ждается их исключительная драматическая насыщенность (вспомним рассказ о самоубийстве матери и гибели сестры героя от ее рук). Но если изобретавшиеся такими путями *персоны* нашего героя при всей их акцентированной экзотичности оказались, как уже отмечено, убедительными и привлекательными для издателей и читателей тонких журналов в Российской империи, для следователей в Петербурге (как и потом в Швеции), нуждавшихся в доказательной базе обвинения, так построенные облики подследственного убедительными не стали. Приходится допустить, что тогда следователи в процессе допросов иной раз могли дистанцироваться от влияния развлекательного чтения, а возможно, и от эмоций, по-видимому, преимущественно негативных.

Персоны. 2. Имперское пространство. Мусульманин-революционер и мусульманский журналист-патриот

Две другие *персоны* Хаджетлаше, важные в публичном имперском пространстве, изобретаются им практически одновременно — после выхода в 1901 г. из заключения в Бобруйском штрафном батальоне, последовавшего за упомянутым выше следствием и военным судом, — причем эти роли противоположны друг другу в социальном восприятии того времени. Это мусульманин-революционер и мусульманский журналист-патриот.

В обоих случаях одним из главных средств репрезентации «мусульманскости» в его характере становится в еще большей степени, чем прежде, радикальная принципиальность и самоотверженная преданность идее — фактически инвертированный стереотип мусульманского фанатизма, «фанатизм» в позитивном измерении. В 1907 г. мы видим Магомета Айшина внутри разных революционных и околореволюционных кругов, он выступает как лидер «центрального и исполнительного комитета боевого летучего отряда Кавказской горской партии социалистов-революционеров-максималистов», им же придуманного, пишет листовки, призывающие «бросать бомбы» в представителей «обжирающейся буржуазии», а Н.И. Рогдаев (Музиль), главный редактор знаменитого анархистского «Буревестника», рекомендует его своим знакомым анархистам-коммунистам, эмигрировавшим из России и обосновавшимся в Галиции (в Бродах), как «настоящего Могамета», имея в виду облик про-

рока Мухаммада³⁷. Как видим, наш герой вновь использует сложившиеся вокруг мусульман массовые стереотипные образы для создания собственной — ни на кого не похожей — *персоны*. Причем здесь вновь происходит наложение этих «восточных» образов на клише и нарративы массовой литературы, на этот раз — литературы подпольной России³⁸, которые он заимствовал во всей их вульгаризованно-романтической полноте частью из самой этой литературы, частью — из «воздуха», которым дышала эта среда.

Одновременно, под тем же именем Магомета Айшина и особенно под другими, в частности Магомета Схагуаше и затем Схагуаше-Хаджетлаше, наш герой обращается к главным редакторам разных, в основном консервативных, изданий, публикуя там статьи о (и из) Турции. Обращается он и к властям предержащим с предложениями услуг на поприще «мусульманского вопроса»; не в последнюю очередь все это — поиски заработка. Во внедрении этой новой его *персоны* в соответствующие круги он нередко успешен, что и приносит ему правительственную субсидию на издание с 1910 г. журнала «Мусульманин» (в 1908 г. два выпуска этого журнала вышли в той же типографии в Париже на другие средства), а с апреля 1911 г. — газеты «В мире мусульманства». Для достижения доверия в чиновничьей среде и демонстрации своей ей необходимости и совершенной востребованности он примерно с 1907 г. эксплуатирует распространявшийся в консервативных кругах еще с начала века (после андиганского восстания 1898 г.), а теперь все интенсивнее, миф о панисламизме, якобы угрожающем заразить собою мусульман в России: как истинный слуга отечества и мусульманин, не понаслышке знающий мир мусульманства изнутри, Хаджетлаше представал именно тем, кто сможет этому разными средствами противостоять, а заодно и оградить мусульман от вредного влияния революционных идей (которые, как нам известно, были ему в вульгаризованном изводе близко знакомы). Как раз его статьи о панисламизме «как грозном движении в мусульманском мире», опубликованные в 1908 г. в правой армейской газете «Офицерская жизнь», а затем перепечатанные им под другим идейным соусом с названием «Реформаторы ислама» в «Мусуль-

37. ГАРФ. Ф. 5802. О. 2. Д. 456. Л. 14.

38. Могильнер М. Б. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: НЛО, 1997.

манине» и «В мире мусульманства», дали возможность его мусульманским оппонентам в конце 1911 г. публично разоблачить его как двурушника³⁹.

Здесь, помимо уже отмеченного «мусульманского фанатизма наоборот» в репрезентациях его *хабитуса* («мусульманин может умереть, но предателем не станет», — писал он о себе в письме одному из своих корреспондентов в русском истеблишменте), особенности его *персоны* определялись очень правильно представленным местом, на которое он претендовал в *производстве знания* о мусульманах. В его *персоне* сочетались политическая лояльность, цивилизованность, образованность и знание мусульманства *изнутри*. Они обеспечивали Хаджетлаше в глазах правительственных чиновников возможность как поставлять неискаженные сведения о «мире мусульманства» правительству, так и взять на себя цивилизаторскую миссию среди российских мусульман. Тем самым он претендовал заменять собой, одновременно, с одной стороны — тех, кого он иронически называл «знатоками востока», т. е. академических востоковедов, которых он, не стесняясь, обвинял по меньшей мере в непонимании вещей, с другой — собственно мусульманских лидеров, которые в этом дискурсе и являли собой панисламистов. Таким образом, важнейшими здесь оказывались самый факт его принадлежности к мусульманству (идентичность), всячески акцентируемый, и его востребованность как лидера и знатока мусульманства. Последнее Хаджетлаше подчеркивал с помощью разных, вновь литературных, приемов (газетных публикаций, где о его роли рассказывалось якобы со стороны, или сообщений в переписке с чиновниками о соблазнительных предложениях, якобы сделанных ему из стана врага, чтобы переманить его на свою сторону). Фактически Хаджетлаше посредством так выстроенной своей *персоны* присвоил себе роль имперского посредника, уже известную в историографии⁴⁰; удивительна здесь не эта роль сама по себе, а то, что его в этой роли чиновники приняли в период, когда такая практика, казалось бы, уже не слишком широко применялась в имперской политике, — если не говорить об удивительности

39. Подробнее см. Бессмертная О. Мусульманский Азеф, или игра в Другого: мета-морфозы Магомет-Бека Хаджетлаше. Почти роман // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 2007–2009. М.: Изд-во РГГУ, 2012. С. 209–298.

40. Campbell, I. (2017) *Knowledge and the Ends of Empire: Kazak Intermediaries and Russian Rule on the Steppe, 1731–1917*. Cornell University Press.

самой способности чиновников «покупаться» на такой обман⁴¹. В целом, мы видим в *персонах* Хаджетлаше не просто эксплуатацию *нормативных* образов мусульманина, выловленных им из «воздуха», коим дышали люди в описанных средах; их *персонализация* достигается еще и за счет репрезентаций его личных выдающихся черт в качестве мусульманина.

Персоны. 3. Мусульманские круги. Мусульманский оппозиционер-модернист

Но как же удавалось Хаджетлаше представлять мусульманином в собственно мусульманских кругах — тем более если он конструировал свои *персоны*, описанные до сих пор, на основе черт, приписанных мусульманам извне, таких, которые зачастую оспаривались в публичных выступлениях самих мусульман?

Здесь источников существенно меньше, но ряд предположений я постараюсь обосновать. Нашего героя и в мусульманской среде воспринимали как мусульманина. Это подтверждается не только немалым числом авторов-мусульман в его изданиях — причем авторов с Кавказа или из Урало-Поволжья и других мусульманских анклавов России, которые уже были в то время или стали позже вполне известными; среди них Г. Бамматов, С. Габиев, К. Есиев, А. Цаликов, П. Коцев, П. Тамбиев, Ш. Сунчалиев, Х. Атласи и др. О таком же приятии свидетельствует пара десятков частных писем «с мест» на тюрки, адресованных лично Хаджетлаше как редактору «Мусульманина» или в редакцию журнала, сохранившихся в частном архиве Хаджетлаше (вероятно, это лишь часть корреспонденции журнала), где выражалась благодарность за его деятельность и обсуждались текущие дела на местах⁴². Сохранилась и частная переписка Хаджетлаше с разными людьми, среди которых были и мусульмане, выступавшие против существовавшего политического строя, вроде Г. Баймбетова, и вполне лояльные режиму люди из офицерской среды.

Исключением в этом пространстве доверия был эпизод разоблачения Хаджетлаше в 1911 г., когда в частной переписке подозрение о том, что он еврей, высказывалось прямо (хотя мусульман-

41. Подробнее см. Bessmertnaya, O. (2021) "Maghomet-Bek Hadjetlaché and the Muslim Question: Deceit, Trust, and Orientalism in Imperial Russia after 1905", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 22(4): 697–727.

42. BDIC (Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, Nanterre), Fonds Mahomet-Beck Hadjetlaché. Cotes F delta rés 914 et GF delta rés 124.

ским расследователям подтвердить это не удалось), а публично это формулировалось обиняками: говорили, например, что он «выдает себя за кавказского горца». Особенно откровенной была переписка, связанная с деятельностью думской мусульманской фракции, между авторитетным редактором оренбургской газеты «Вакыт» Ф. Карими и одним из лидеров мусульманского либерального движения С.-Г. Джантюриным, но эти подозрения, несомненно, распространились шире, их следы сохранились в ряде источников⁴³. Однако и после скандала Хаджетлаше удавалось поддерживать связи в мусульманской среде, списав всю историю на клевету панисламистов и растратчиков.

Чтобы предположить, что за *персону* он создал себе для общения среди мусульман (или, точнее, какой была *одна из* созданных им среди мусульман персон, наиболее доступная для реконструкции), стоит всмотреться в костяк авторов мусульманского отдела в газете «Новая Русь», который издавался под патронажем Хаджетлаше в 1910 г., предшествуя изданию его петербургской газеты, и назывался так же как она, «В мире мусульманства» (эти авторы, в большинстве своем, остались и в газете, но там этот состав был отчасти размыт за счет других участников). На фотографии, преподнесенной сотрудниками Хаджетлаше как основателю отдела и опубликованной в «Мусульманине» (1910, № 20, с. 436), изображены Ахметхан Матушев (Мутушев), Гайдар Бамматов, Саид Габиев, Алихан Кантемиров, Пшемахо Коцев, Ибрагим Гайдаров и редактор отдела (а затем газеты) осетин Аслан-Гирей Датиев. Все они, кроме Датиева, были уже в это время авторами, настроенными достаточно радикально, а с 1917 г. оказались в числе ведущих участников проектов создания национальных государств на Кавказе (в частности Союза объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана и Горской республики), хотя и разошлись в итоге в разные политические стороны. Помимо того, Хаджетлаше был связан (впоследствии рассорившись) с такими радикально настроенными мусульманскими деятелями, позже вполне известными, как Джамалутдин Коркмасов и Джафар Ахундов⁴⁴.

43. НАРТ (Национальный архив республики Татарстан). Ф. 1370. О. 1. Д. 22. Л. 28–28об. Подробнее: Бессмертная О. Мусульманский Азеф, или игра в Другого. С. 220–229; Беккин Р. И., Тагирджанова А. Н. Мусульманский Петербург: Исторический путеводитель. М., СПб., 2016. С. 101 (высказывание Г. Тукая).

44. Джафар Ахундов — азербайджанец, член РСДРП и азербайджанской мусульманской социал-демократической партии Гуммет с 1903 г., член Учредительного собрания. Я признательна его внуку Расиму Ахундову за предоставленные сведения.

А с редактором отдела и газеты, Аслан-Гиреем Датиевым, помощником присяжного поверенного (и именно А.-О. Сыртланова, сыгравшего заметную роль как в продвижении, так и разоблачении Хаджетлаше), наш герой переписывался еще под именем Кази-Бека в 1901 г. в своей тогдашней революционной ипостаси; тогда Датиев, вероятно, учился в Киеве. В издательской же деятельности Хаджетлаше использовал его в качестве помощника, не замеченного полицией в чем-либо предосудительном, и именно на него после скандала свалил неприятности⁴⁵.

Каким образом Кази-Беку — Хаджетлаше удалось собрать вместе этих людей задолго до политических событий 1917 г., пока неизвестно. Вероятно, эти его знакомства состоялись частью еще в 1890-х гг., когда он, живя на Кавказе, мог путешествовать по южной части империи, включая Одессу, Киев и Тифлис, а также бывал в обеих столицах, Москве и Петербурге, и в Турции. Отправной точкой для таких знакомств могла стать его жизнь в станице Ардонской Терской области, куда весной 1889 г. он — как участник печально известной экспедиции Николая Ашинова в Африку — был отправлен по решению властей, подвергших членов экспедиции формальному суду, и поселен там на попечение осетина Савкудза Дзеранова (одного из главных помощников Ашинова). В этой-то экспедиции он и заявил о себе, видимо, впервые, как о черкесе и турецкоподданном, наверное, под впечатлением путешествия: экспедиция шла по всему красочному «Востоку» (и по местам черкесской диаспоры в частности) — из Одессы в Сомали через Константинополь и Порт-Саид⁴⁶. Продолжение же такого рода знакомств могло произойти снова в Турции, да и в Иране, где Кази-Бек побывал между 1901 и 1907 годами, в период назревавших революционных событий там.

Можно предполагать поэтому, что для таких оппозиционно и националистически настроенных мусульманских кругов наш герой в немалой степени использовал те же приемы конструирования своей *персоны*, что и в случае своей революционной деятельности на общем имперском пространстве. В этой среде стержневой сюжет его турецко-мухаджирского детства, первоначально изобретенный в экспедиции среди осетин, должен был играть безусловно привлекательную, лишенную амбивалентности роль, не только объясняя «фактологически», откуда этот герой взялся,

45. ГАРФ. Ф. 102. ДП ОО. 1901. Д. 235. Л. 6; Ф. 111. О. 1. 1911. Д. 880/257.

46. Подробнее см. *Бессмертная О.Ю. Нужда в обмане.*

но и наделяя его ореолом наследственного противостояния имперской политике. Так что приходится верить, что цитата из его письма, приведенная в разоблачительной статье его мусульманских оппонентов, где он рисует себя радикальным мусульманским оппозиционером, не придумана разоблачителями:

Мне очень прискорбно, — писал он, по их словам, в письме некому депутату Государственной Думы от 6.03.1909, — что вы не так поняли наш журнал. О, как далеки мы, и я, в частности, — от намерения плясать под дудку русского правительства. Цель моя создать совершенно независимый, но специальный орган русских мусульман, который, издаваясь за пределами досягаемости, сделает то, что с ним придется считаться. Цель моя — объединить русских мусульман, создать прочный союз и тогда диктовать условия. [...] Вперед! Нужно будет, уйду в подполье, но не умру, пока не налажу дела!⁴⁷

Но в этой же или близкой мусульманской модернистской среде Хаджетлаше обретает и цивилизаторский пафос — идеи преодоления мусульманского «невежества» в русле прогрессистского дискурса. Тот пафос, который он будет активно использовать в своих мусульманских изданиях, получая признательность в письмах от мусульман за его просветительскую деятельность. И тот же, который, как «истинный знаток мусульманства», он акцентировал для представления себя кругам правительственным. Так что образцы того, каким должен быть и как ведет себя истинный мусульманин, наш герой черпал на скрещении очень разных сред: и массовых представлений о мусульманах в русском обществе, и атмосферы модернистских мусульманских кругов.

Персоны. 4. Частная жизнь. Последователь Пророка.

И, наконец, еще одна важная сфера, где Магомет-Бек Хаджетлаше предьявлял себя как мусульманин, — частная жизнь, семья. Эта сфера могла бы составить предмет отдельного исследования. Здесь отмечу лишь обстоятельства создания его нового рассказа о себе, дополняющего предыдущие. Его жена Айша (это имя лю-

47. «Речь». 24.12. 1911/ 6.01.1912, № 353. Если дата цитируемого письма верна, под «нашим журналом» могли подразумеваться первые два выпуска «Мусульманина» от 1908 г., выступившего резко против эмиграции горцев в Турцию. Вряд ли имелся в виду «Мусульманский отдел» в «Братской помощи», существовавший под руководством Хаджетлаше в 1909 г.

бимой жены пророка Мухаммада), которую он для публики и следователей — как и для детей (их в 1910-е годы было пятеро) — представлял урожденной княжной Исламбековой (по крайней мере в шведский период, но, вероятно, и раньше), по-видимому, знала часть его истинной истории. Возможно, поначалу она была Марией Сердюковой, его соратницей по революционным и шантажным делам в 1900-х гг. Разумеется, знал о его происхождении и его брат и соратник в шведских событиях, Михаил Этингер (их родство тщательно скрывалось), посылавший его детям фотографии своих детей с надписью «от дядюшки Османа» (вспомним, что так, согласно «биографии», опубликованной в «Живописном обозрении», звали старшего брата Ахмет-бей Булата). Так что для детей Хаджетлаше легенда о мусульманстве и кавказском происхождении семьи долгое время поддерживалась всеми ее членами. И когда, переживая обвинительный приговор и тюремное заключение, Хаджетлаше совершенно разочаровался в «буржуазной Европе», он отправил из тюрьмы во Францию своим детям «Завещание», с подзаголовком «Краткие сведения о роде князей Хаджетлаше (историческая справка для моих детей)». Имитируя исламскую генеалогическую цепочку, он возводил свои корни к индийскому сподвижнику пророка Мухаммада, чьи потомки пришли на Кавказ. Видимо, он стремился не просто вновь подтвердить древность их рода, но сделать его причастным к самым истокам ислама, не забыв и про несметное богатство:

В самые отдаленные века один из предков Хаджетлаше, богатейший и влиятельный принц-магараджа провинции вблизи Бенареса и священной реки Ганга, наслышавшись о новоявленном пророке Мохаммеде, халифе всей Аравии, отправился с богатыми дарами в далекое путешествие, прибыв в Медину, где тогда находился сам Пророк, после шестимесячного странствования. Его свита, верблюды и слоны, вообще все, что шло с ним, было так велико, что прошло два часа, пока они вошли в открытые для них ворота священного для всех мусульман города Медины. Арабский историк, рассказывая о подарках принца, говорит, что пророк две недели рассматривал и распределял [их], —

так начиналась преамбула, предварявшая «цепочку»⁴⁸.

48. BDIC, F delta rés 914 (1).

Отмечу, касаясь иных измерений самопонимания нашего героя, что в одном из писем жене периода начала 1-й мировой войны, когда он в Питере пытался создать свой бизнес, он сетовал: «Какой из меня бизнесмен? Я — писатель»⁴⁹.

Персоны и самость (self)

Что же открывает нам — и открывает ли? — случай Хаджетлаше для понимания того, какие возможности и ограничения лежат на пути исследований субъективностей мусульман? Да и имеет ли отношение этот случай к «мусульманской субъективности» — ведь герой наш, *на самом деле*, как будто вовсе не мусульманин? Наконец, не оказывается ли этот случай, скорее, областью исследований психиатра, а не историка: ведь нельзя исключить, что Хаджетлаше — человек, психически не вполне здоровый?

Начиная с последнего, отмечу, что оценка ментального здоровья Хаджетлаше вряд ли для нас значима. Ведь ему удавалось точно чувствовать наиболее острые вопросы времени, «запросы жизни», каждой трансформацией своего облика отвечая какому-то из них: ориенталистской массовой литературе и подъему интеллигенции *Кавказа и народов Востока*; революционной стихии начала XX века; «мусульманскому вопросу», заострившемуся как раз после революции 1905–1907 гг., и общественному антисемитизму, поднявшемуся еще в пореформенный период; большевистской революции и гражданской войне, — притом вызывая всякий раз яркие реакции окружающих, будь то доверие или разоблачение. Это и превращает его из мелкого мошенника и бытового бунтаря в персонажа исторического, в своеобразный фокус современных исторических процессов — потому он не может не быть интересен историку⁵⁰.

Но с точки зрения исторического исследования субъективности, самое интересное в Хаджетлаше, на мой взгляд, — это та дистанция, которая пролегает между его *персонами* и его внутренним «я» и которая особенно ярко видна исследователю как раз благодаря его самозванчеству. Мы видим эту дистанцию в его «работе» по конструированию своих *персон* и их продвижению

49. Там же.

50. Ср. о безумии персонажей историка: Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе. М.: РОССПЭН, 2005. С. 346–364; Гинзбург К. Сыр и черви. М.: РОССПЭН, 2000.

к публике, «в массы», в техниках изобретения своих перформативных «я». Такие техники проявляются и в тех конъюнктурных трансформациях, которые Хаджетлаше вносил в рассказ о своем мухаджирском детстве, и в самой смене использовавшихся им *персон*. Так что *персона* — только ли в случаях самозванцев? — и впрямь не тождественна субъективности, субъективность не сводима к ней.

Чтобы попытожить описание способов, с помощью которых Хаджетлаше выстраивает себя в качестве мусульманина, — иными словами, тех «техник» самоконструирования, которые как раз и отражают *мусульманское* измерение в субъективности этого человека, — стоит вдуматься в то, как устроена отмеченная дистанция.

Прежде всего, насколько дистанция между его *персонами* (его *мусульманскими* персонами в первую очередь) и его «самостью» свидетельствует о том, что он всегда действует с помощью сознательного обмана? Или, наоборот, наш мусульманин-самозванец настолько вжился в свои облики, что, как это обычно отмечается в случаях самозванчества, уже они, эти облики, руководили им, а не его вымысел и воля? *Жил* ли он своими ролями или *играл* их?⁵¹ Представляется, что здесь совмещались оба пути. С одной стороны, игра в его действиях иной раз носила совершенно откровенный характер (откровенный для самого героя и для теперешнего исследователя, а может быть, еще и для кого-то из его очень близких знакомых) и зачастую была литературной (пока не вылилась в убийства). Так, в одной из своих газетных корреспонденций, предупреждающих читателя об угрозе панисламизма, наш автор приводит якобы панисламистский «документ», где в качестве одного из самых влиятельных и известных панисламистов называет некоего «М-бека», что, скорее всего, подразумевает «Магомет-бека», т. е. его самого. Эта очевидная литературная забава фактически воспроизводит главную поведенческую стратегию Хаджетлаше — помещать себя одновременно по разные стороны границы, в оба враждующих лагеря (здесь — тех, кто разоблачает панисламизм, и тех, кто его олицетворяет).

С другой стороны, сама постоянность причисления им себя к мусульманам при всех трансформациях его публичных иден-

51. Ср. Строев А. «Те, кто поправляет фортуна». Авантюристы Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 1998. С. 246.

тичностей заставляет думать, что он совершенно сжился с мусульманским измерением своих «я» и иначе себя не видел. И это несмотря на то, что само понимание мусульманского черпалось им, как я старалась показать, не собственно из исламских традиций, а из внешних по отношению к ним ресурсов — представлений русской публики и/или властей о том, каковы мусульмане (ср. инверсию мотивов мусульманского фанатизма и воспроизводство стереотипов массовой литературы о черкесах и азиатах в его самоописаниях), или в иных случаях — из атмосферы модернизированной и, что важнее, политизированной среды мусульман-оппозиционеров. Причем и во втором случае Хаджетлаше вряд ли воспринимал аутентичный исламский бэкграунд этих людей (хотя стремился его имитировать). Можем ли мы на этом основании отказать ему в «мусульманской субъективности»? Тут мы возвращаемся к упомянутым выше дискуссиям о том, как определять «мусульманское», — и я вынуждена оставить этот вопрос открытым. Ведь если опираться на то, как это видели сами мусульмане, окружавшие Хаджетлаше, далеко не все они отказали ему в признании его мусульманином. Это, видимо, свидетельствует, что в рассматриваемый период в модернизаторских мусульманских кругах *персона*, предъявленная здесь Хаджетлаше, соответствовала их представлениям о том, что значит *быть мусульманином*.

Возвращаясь к тому, как это переживал сам герой, подчеркну, что степень *прочувствованности* им своих *персон*, полнота его самоотождествления с ними особенно ярко проявлялась в моменты, когда его так или иначе пытались их лишить, тем или иным способом его разоблачить. Находясь под следствием в 1899 г., он писал петербургскому следователю: «Не могу я, не могу физически стать другим человеком! Я Кази-Бек Ахметуков и умру им!»⁵². В своей защитной речи на суде в Швеции — уже под другим именем, Магомет-Бека Хаджетлаше (под которым он и умер) — он столь красочно и будто достоверно описывал мучения и смерти, принесенные большевиками его мусульманским родственникам, дяде в Петербурге и братьям на Кавказе, что сомнений в его принадлежности к этой семье, казалось бы, возникнуть не могло (и в Швеции, видимо, не возникло)⁵³. Этой прочувствованности не мешало то, что Хаджет-

52. ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 92 об.

53. BDIC. F delta res 914(1)(7).

лаше, судя по ряду его восклицаний, помнил о своем реальном происхождении: «Я не еврей, не поляк и не армянин, чтобы за деньги продавать свою родину», — писал он, видимо, проговариваясь о своей отрицаемой памяти, в письме министру внутренних дел в 1913 г.⁵⁴

Как обнаруживается, «мусульманская субъективность» Хаджетлаше — способы конструирования им себя в качестве мусульманина — регулируются некой двойной темпоральностью, наложением двух по-разному устроенных временных пластов в выстраивании им его жизненной стратегии. Один из них — пласт продолжающейся преемственности, континуальности, которая отражается в постоянном автобиографическом стержне, остающемся при всех вариациях одним и тем же, в сюжете турецко-мухаджирского детства. Этот сюжет определяет не только способы, коими наш герой предъявляет свою идентичность вовне, оказываясь устойчивым аспектом его разных *персон*, но также и характер его изначально придуманного, а затем укоренившегося самопонимания, основанного на исходном перевоплощении — изобретении своей мусульманской и черкесской идентичности. Другой пласт наполнен его политическим двурушничеством и сменой *персон*: это фрагментированное, перформативное время его многих обликов, всякий раз заново придумываемых, при том что сама механика изобретения очередной *персоны* из раза в раз воспроизводится. В этом сочетании можно видеть некую субъективированную *двуслойную игру в Другого* (помня, что «игра» — это очень серьезное занятие), один из пластов которой — черкесский и мусульманский «характер» — относительно целостен, другой — двурушничество — повторяем и фрагментирован. Именно на стыке этих пластов в его внутреннем «я» Хаджетлаше отвечает на «запросы жизни», постоянно себя воспроизводя и, одновременно, себя переизобретая соответственно конъюнктуре.

Отвечая на «запросы жизни», Хаджетлаше в своей «игре» в Другого активно использовал, с одной стороны, имперское разнообразие страны, с другой — рост внутренних политических конфронтаций, и сама эта «игра» была их очевидным продуктом на фоне общего кризиса и фрустраций эпохи. В этом смысле *девиантное* поведение этого человека, нарушающее общественные нормы, скорее, демонстрирует нам, каковы сами эти нормы

54. ГАРФ. Ф. 102. О. 316. 1909. Д. 234. Л. 57.

(причем не только те, которые он нарушает, но и те, которые использует, например нормативный образ мусульманина, сложившийся в той или иной среде), чем его собственную независимость от них. Но *выбор* им идентичности, а вслед за ним ее субъективация и выстроенная на этой основе жизненная стратегия, по-видимому, свидетельствуют все же, что существовал и «уголок автономности» для формирования субъектности этого человека, столь напряженно ее, субъектность, искавшего. Нельзя исключить, что «искорка» литературного таланта, которую когда-то издатель-редактор «Живописного обозрения» С. Е. Добродеев заметил, по его признанию, в Кази-Беке⁵⁵ и которая вела нашего героя во всех его фантазиях, вылившись в итоге в отождествление литературы и жизни, в перенесение «вульгаризированного романтизма» из сферы вымысла в реальность, сыграла в его личной истории ключевую роль.

Библиография / References

Архивы

- ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации)
НАРТ (Национальный архив республики Татарстан)
РГИА (Российский государственный исторический архив)
ЦГИА (Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга)
BDIC (Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, Nanterre), Fonds Mahomet-Beck Hadjetlaché

Литература

- Адоньева С., Герасимова Н. «Никто меня не пожалеет...» Баллада и романс как феномен фольклорной культуры нового времени // Современная баллада и жестокий романс / сост. С. Адоньева, Н. Герасимова. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. С. 338–365.
- Беккин Р. И., Тагирджанова А. Н. Мусульманский Петербург: Исторический путеводитель. М., СПб., 2016.
- Белоусов И. Мое первое знакомство с цензором // Путь. (М.). 1913. № 4. С. 36–37.
- Бессмертная О. «Мусульманский Азеф» и русская революция: между авантюризмом и мошенничеством? // Русская авантюра: идентичности, проекты, репрезентации / Сост.: М. С. Неклюдова; под общ. ред.: М. С. Неклюдовой, Е. П. Шумиловой. М.: ИД «Дело», 2019. С. 136–174.
- Бессмертная О. Мусульманский Азеф, или игра в Другого: метаморфозы Магомета-Бека Хаджетлаше. Почти роман // Казус: индивидуальное и уникальное в истории. 2007–2009. М.: Изд-во РГГУ, 2012. С. 209–298.

55. ЦГИА. Ф. 487. О. 2. Д. 82. Л. 9.

- Бессмертная О. Ю.* Кем же был М.-Б. Хаджетлаше, или нужда в обмане // *Ya evam veda...* — Кто так знает... Памяти В. Н. Романова [сб. ст.] / Под ред. И. С. Смирнова; Сост. Н. Ю. Чалисова и др. М.: РГГУ, 2016. С. 135–190.
- Бессмертная О. Ю.* Что нам делать с «мусульманской субъективностью»? Перспективы и «ловушки» исследовательского подхода в историографическом контексте // Вестник РУДН. Сер. «История России». 2023. Т. 22. № 2. С. 174–187.
- Бойм С.* Как сделана советская субъективность? // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 285–296.
- Гиляровский В.* Москва газетная. Редакторы [http://az.lib.ru/g/giljarowskij_w_a/text_0060.shtml].
- Гинзбург К.* Сыр и черви. М.: РОССПЭН, 2000.
- Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. Москва: Кучково поле, 2000.
- Гуревич А. Я.* Индивид и социум на средневековом Западе. М.: РОССПЭН, 2005.
- Добренко Е. А.* Формовка советского читателя: социальные и эстетические предпосылки рецепции советской литературы. СПб.: Академический проект, 1997.
- Лежен Ф.* От автобиографии к рассказу о себе, от университета к ассоциации любителей: история одного гуманитария // *Неприкосновенный запас*. 2012. № 3.
- Мамедов Р.* Муса Кундухов как фигура памяти. Мозаика идентичностей // *Islamology*. 2020. Т. 10. № 1. С. 71–72.
- Могильнер М. Б.* Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М.: НЛО, 1997.
- Неклюдов С. Ю.* Фольклорные традиции современного города // *Современный городской фольклор*. Редакционная коллегия: А. Ф. Белоусов, И. С. Веселова, С. Ю. Неклюдов. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2003. С. 5–24.
- Озова Ф. А.* Институт аманатства в черкесско-российских отношениях 1552–1829 годов. СПб.: Нестор-История, 2020.
- Потто В.* Кавказская война. Т. 2. Ермоловское время. СПб., 1887. Разд. XXXV.
- Рейтблат А. И.* От Бовы к Бальмонту и другие работы по исторической социологии литературы. М.: НЛО, 2009.
- Строев А.* «Те, кто поправляет фортуна». Авантюристы Просвещения. М.: Новое литературное обозрение, 1998.
- Хашхожева Р. Х.* Кази-Бек Ахметуков: жизнь и творчество // *Кази-Бек Ахметуков. Избранные произведения / Вст. ст. и подготовка текстов к изданию Р. Х. Хашхожевой. Нальчик: Эльбрус, 1993. С. 5–78.*
- Хелльбек Й.* Революция от первого лица: дневники сталинской эпохи. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
- Чужой (Н. Эфрос).* Вместо некролога (Воспоминания) // *Речь*. (СПб.). 1912. 10.05. № 126.
- Ягубов Б. А.* «Жестокий» романс и городская баллада: генезис и функционирование // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. 2013. № 3(21). Ч. 1. С. 215–219.

Archives

GARF (State Archive of the Russian Federation)
 NART (National Archives of the Republic of Tatarstan)
 RGIA (Russian State Historical Archive)

TSGIA (Central State Historical Archive of St. Petersburg)

BDIC (Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, Nanterre), Fonds Mahomet-Beck Hadjetlaché

Literature

- Adon'eva, S., Gerasimova, N. (1996) "Nikto menia ne pozhalet..." Ballada i romans kak fenomen fol'klornoi kul'tury novogo vremeni" ["No one will pity me...". Ballad and Romance as a Modern Era Folklore Culture Phenomenon], in *Sovremennaiia ballada i zhestokii romans* / sost. S. Adon'eva, N. Gerasimova, pp. 338–365. SPb.: Izd-vo Ivana Limbaha.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Bekkin, R. I., Tagirdzhanova, A. N. (2016) *Musul'manskii Peterburg: Istoricheskii putevoditel'* [Muslim Petersburg: Historical Guide]. M., SPb.
- Belousov, I. (1913) "Moe pervoe znakomstvo s tsenzorom" [My first acquaintance with censor], *Put'* 4: 36–37.
- Bessmertnaja, O. (2012) "Musul'manskii Azef, ili igra v Drugogo: metamorfozy Maghomet-Bek Hadjetlaché. Pochti roman" [Muslim Azef, or playing the Other: Metamorphosis of Mohammed-Bek Hajetlache. Almost a novel], in *Kazus: individual'noe i unikal'noe v istorii. 2007–2009* [Casus: Individual and Unique in History. 2007–2009], pp. 209–298. M.: Izd-vo RGGU.
- Bessmertnaja, O. (2016) "Kem zhe byl M.-B. Hadjetlaché, ili nuzhda v obmane" [Who was M.-B. Hacettlacher, or the need to deceive], in I. S. Smirnova, N. Ju. Chalisova (eds) *Ya evam'veda... — Kto tak znaet... Pamjati V. N. Romanova*, pp. 135–190. M.: RGGU.
- Bessmertnaja, O. (2019) "Musul'manskii Azef i russkaia revoliutsiia: mezhdru avantiurizmom i moshennicestvom?" [Muslim Azef and Russian revolution: Between adventurism and fraud?], in M. S. Nekljudova, E. P. Shumilova (eds) *Russkaja avantjura: identichnosti, proekty, reprezentatsii* [Russian adventurism: identities, projects, representations], pp. 136–174. M.: ID "Delo".
- Bessmertnaja, O. (2023) "Chto nam delat' s 'musul'manskoi sub'ektivnost'iu'? Perspektivy i 'lovushki' issledovatel'skogo podkhoda v istoriograficheskom kontekste" [What are we to do with "Muslim subjectivity"? Prospects and "traps" of the research approach in the historiographical context], *Vestnik RUDN. Ser. Istorii Rossii* 22 (2, Maj): V pechaty.
- Bessmertnaja, O. (2021) "Maghomet-Bek Hadjetlaché and the Muslim Question: Deceit, Trust, and Orientalism in Imperial Russia after 1905", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History* 22(4): 697–727.
- Bojm, C. (2002) "Kak sdelana sovetskaia sub'ektivnost'?" [How is Soviet subjectivity made?] *Ab Imperio* 3: 285–296.
- Bustanov, A. (2022) "Introduction", in A. Bustanov, V. Usmanov. *Muslim Subjectivity in Soviet Russia: The Memoirs of 'Abd al-Majid al-Qadiri*, pp. 1–83. Brill.
- Campbell, I. (2017) *Knowledge and the Ends of Empire: Kazak Intermediaries and Russian Rule on the Steppe, 1731–1917*. Cornell University Press.
- Chuzhoj (N. Jefros). (1912) "Vmesto nekrologa (Vospominaniia)" [Instead of an obituary (Memoirs)], *Rech'* (SPb.) 126.
- Daston, L., Sibum, H. O. (2003) "Introduction: Scientific Personae and Their Histories", *Science in Context* 16(1–2): 1–8.
- Davis, N. Z. (2006) *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim between Worlds*. New York: Hill and Wang.

- Dobrenko, E. A. (1997) *Formovka sovetskogo chitatelia: sotsial'nye i esteticheskie predposylki retsepcii sovetskoi literatury* [Shaping the Soviet Reader: Social and Aesthetic Prerequisites of Reception of the Soviet Literature]. SPb.: Akademicheskii projekt.
- Engberts, Ch. and Paul, H. (eds) (2019) *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*. Brill.
- Giljarovskij, V. *Moskva gazetnaia. Redaktory* [Newspaper Moscow. Editors] [http://az.lib.ru/g/giljarovskij_w_a/text_0060.shtml] accessed on 1.05.2023.
- Ginzburg, K. (2000) *Syr i chervi* [Cheese and Worms]. M.: ROSSPEN.
- Gofman, I. (2000) *Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoi zhizni* [Presenting Oneself to Others in Everyday Life]. Moskva: Kuchkovo pole.
- Gurevich, A. Ja. (2005) *Individ i sotsium na srednevekovom Zapade* [The Individual and Society in the Medieval West]. M.: ROSSPEN.
- Hashhozheva, R. H. (1993) “Kazi-Bek Ahmetukov: zhizn' i tvorchestvo” [Kazi-Bek Ahmetukov: Life and creative activity], in Kazi-Bek Ahmetukov. *Izbrannye proizvedeniia*. Načhik: Jel'brus.
- Hell'bek, J. (2021) *Revoliutsiia ot pervogo litsa: dnevniki stalinskoi epohi* [Revolution in First Person: Diaries of Stalin's Epoch]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Jagubov, B. A. (2013) “‘Zhestokii’ romans i gorodskaiia ballada: genezis i funktsionirovanie” [“Cruel” romance and urban ballad: Genesis and functionality], *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* 21(3). Ch. 1: 215–219.
- Jung, D. (2017) “The Formation of Modern Muslim Subjectivities: Research Project and Analytical Strategy”, *Tidsskrift for Islamforskning* 11(1): 11–29.
- Layton, S. (1994) *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lezhen, F. (2012) “Ot avtobiografii k rasskazu o sebe, ot universiteta k assotsiatsii ljubitelei: istoriia odnogo gumanitariia” [From autobiography to story of myself, from university to amateur association: The story of one humanist], *Neprikosnovennyi zapas* 3.
- Lundberg, S. (2004) *Ryssligan: Flyktingarna från öst och morden i Bollstanäs 1919*. Lund: Nordic Academic Press.
- Mamedov, R. (2020) “Musa Kunduhov kak figura pamyati. Mozaika identichnostei” [Musa Kundukhov as a figure of memory. Mosaic of Identities], *Islamology* 10(1).
- Marshall, D. P., Moore, Ch., Barbour, K. (2019) *Persona Studies: An Introduction*. Wiley-Blackwell.
- Mogil'ner, M. B. (1997) *Mifologija “podpol'nogo cheloveka”: radikal'nyj mikrokosm v Rossii nachala XX veka kak predmet semioticheskogo analiza* [Mythology of the “Underground Man”: Radical Microcosm in Russia in the Early 20th Century as a Subject of Semiotic Analysis]. M.: NLO.
- Nekljudov, S. Ju. (2003) “Fol'klornye traditsii sovremennogo goroda” [Folklore traditions of the contemporary city], in A. F. Belousov, I. S. Veselova, S. Ju. Nekljudov (eds) *Sovremennyy gorodskoj fol'klor*, pp. 5–24. M.: Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitet, 2003.
- Ozova, F. A. (2020) *Institut amanatstva v cherkessko-rossiiskih otnosheniiakh 1552–1829 godov* [Institute of Amanatstvo in the Caucasian-Russian Relations in 1552–1829]. SPb.: Nestor-Istorija.
- Potto, V. (1887) *Kavkazskaia vojna. T. 2. Ermolovskoe vremia* [The Caucasian War. T. 2. Ermolov's Time]. SPb., 1887. Razd. XXXV.

- Rejtlat, A. I. (2009) *Ot Bovy k Baľ'montu i drugie raboty po istoricheskoi sotsiologii literatury* [From Bova to Balmont and Other Works on the Historical Sociology of Literature]. M.: NLO.
- Stroev, A. (1998) *“Te, kto popravliaet fortune”. Avanturisty Prosveshcheniia* [“Those Who Correct Fortune”. Adventurers of the Enlightenment]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Thum, R. (2019) “What Is Islamic History?”, *History and Theory* 57: 7–19.

АНАСТАСИЯ ТУМАНОВА, АЛЕКСАНДР САФОНОВ

Реформа законодательства о вероисповеданиях, или Было ли достижимо религиозное разнообразие в позднеимперской России: взгляд светского публициста Сергея Мельгунова

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-162-188>

Anastasiya Tumanova, Alexander Safonov

**Reform of Legislation on Religions in Late Imperial Russia:
Was Religious Diversity Achieved? The Views of Secular Pub-
licist Sergei Melgunov**

Anastasiya Tumanova — HSE University (Moscow, Russia).
atumanova@hse.ru

Alexander Safonov — HSE University (Moscow, Russia). asafonov@hse.ru

The authors focus on the views of a secular publicist, Sergey Melgunov, on the reform of the management of religious confessions carried out in early twentieth-century Russia. The reform marked a significant revision of traditional religious policy, moving away from the system of coercion in matters of faith and introducing the freedom of religion. Sergey Melgunov, an influential Moscow publicist of the liberal wing, played a prominent role in public intellectual discussions of the time. His position formed the mainstream in the public discourse about state-church relations, yet it did not become so far the object of an independent study. During the period of the deep transformation of the imperial civil order and the transition to a new system that allowed religious diversity, Melgunov defended the ideas of freedom of conscience and the separation of Church from State. Melgunov's views are compared with approaches of other intellectuals and experts — lawyers S.A. Kotlyarevsky, M.A. Reisner, V.D. Nabokov, A.F. Koni etc. The article is based on a wide range of sources, including Melgunov's published works, as well

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 г.

as his memoirs and documents from his collection at the Department of Manuscripts of the Russian State Library (Moscow).

Keywords: religious diversity, reform of the management of confessions, S. P. Melgunov, history of political and legal thought of Russia, Late Imperial Russia.

Регулирование конфессий как фактор управления империей

УПРАВЛЕНИЕ конфессиями занимало одно из ключевых мест в государственной политике Российской империи. Имперское правительство регулировало многие стороны жизни своих подданных, исходя из их конфессиональной принадлежности. Государственно-церковные отношения строились на принципе веротерпимости, предполагавшем неравный правовой статус различных вер и религий, ограничение свободы их внутреннего управления и широкие полномочия имперской администрации в регулировании религиозной жизни¹. В рамках выстроенной в империи иерархии вероисповеданий определялся объем религиозных прав каждого из них, и он существенно разнился. Поддерживалось превосходство православия над так называемыми «инославными христианскими исповеданиями» (протестантизм, католицизм и др.), христианства над «иноверием» (мусульманство, иудаизм и др.) и веры над безверием.

Базировавшаяся на иерархии конфессий религиозная политика являлась важной составной частью имперского управления. Конфессиональное управление исходило из задач обеспечения первенства Русской православной церкви, выражавшегося в особом покровительстве ей российских законов, предоставлении преимущественного права на публичное осуществление и пропаганду православного вероучения, а также в недопущении перехода из православия в иные исповедания².

1. Веротерпимость в Российской империи до 1905 г. понималась в узком смысле слова — как иерархически выстроенная легитимация религиозных различий между этническими группами и терпимость по отношению только к иностранным исповеданиям. См.: Бендин А. Феномен российской веротерпимости // Российская история. 2013. № 5. С. 144.
2. О принципах российской конфессиональной политики до реформы 1905 г. подробнее см.: Сафонов А. А. Государство и конфессии в поздней имперской России: правовые аспекты взаимоотношений. М., 2017. С. 34–96.

Противоречивость вероисповедной политики — характерная черта российского «длинного XIX века». Применительно к первой четверти XIX в. политика веротерпимости отражала двойственность правительственного курса, направленного на создание духовно и идейно единого полиэтнического имперского государства, стремившегося к интеграции присоединенных народов, однако терпевшего неудачи на этом пути³. Конфессиональная политика Российской империи оставалась разноречивой и в конце XIX в. Несмотря на постоянные поиски путей «административной интеграции» присоединенных к империи регионов, сохранялась, по выражению Грегори Фриза, фундаментальная «инаковость» и значительная автономия новых территорий⁴.

Между тем на рубеже XIX–XX вв. в конфессиональном ландшафте Российской империи стали наблюдаться перемены. Увеличилась доля православного населения, готового к переходу в иные религии и вероучения. Росло число переходов православных подданных в конфессии, к которым принадлежали их предки. Так, 50 тыс. крещеных татар в Поволжье желало перейти из православия в ислам, наибольшее число переходов после 1905 г. приходилось на обращение из православия в католицизм⁵.

Это убеждало правящие элиты в том, что характерный для традиционного конфессионального порядка запрет на переход из православия нуждается в корректировке. В «Манифесте о предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 26 февраля 1903 г. император высказался за расширение религиозной свободы. Речь шла о необходимости улучшить религиозный быт неправославных подданных империи, в частности представителей «инославных» и «иноверных» конфессий, а также старообрядцев. В бюрократических сферах обсуждалась либерализация развода⁶.

3. Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002. С. 3.
4. Фриз Г. Религиозная политика Российской империи в Прибалтике // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2017. Т. 62. Вып. 4. С. 800.
5. Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М., 2012. С. 49, 52.
6. Waldron, P. (1989) "Religious Toleration in Late Imperial Russia", in O. Crisp, L. Edmondson (eds) *Civil Rights in Imperial Russia*, pp. 103–120. Oxford.; Фриз Г. «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи: сборник статей / пер. с англ. А. Глебовской, М. Долбилова; под ред. П. Рогозного. СПб., 2019. С. 188–189.

Признаком готовящейся реформы вероисповеданий стала отставка 19 октября 1905 г. с должности обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева. Сменивший его на этом посту кн. А. Д. Оболенский выступил в марте 1906 г. с предложением о понижении статуса должности обер-прокурора и выведении его из Совета министров, что способствовало бы укреплению самостоятельности Православной церкви путем ослабления ее зависимости от светской власти⁷.

Реформаторские настроения охватили и отдельных церковных иерархов. Так митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Антоний (Вадковский) высказался весной 1905 г. за увеличение независимости Православной церкви от государства, созыв Поместного собора и восстановление патриаршества.

В сознании образованного общества укоренялась идея свободы личности и производная от нее ценность религиозной свободы. Все эти факторы побуждали к реформированию законодательства, регулировавшего конфессиональные отношения. Традиционные параметры религиозной политики, сводившиеся к установленной на государственном уровне системе принуждения в делах веры и существенных ограничениях в правах в зависимости от вероисповедной принадлежности, стали признаваться архаическими.

Начало XX столетия проходило под знаком коренного реформирования государственно-конфессиональных отношений. Ключевыми вехами реформы стали указы: 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» и 17 октября 1905 г. «Об усовершенствовании государственного порядка», а также 17 октября 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин». Указ 17 апреля 1905 г. провозгласил веротерпимость и установил ограниченную свободу вероисповедания⁸. Манифест 17 октября 1905 г. даровал свободу совести⁹. Хотя это было правовое обещание, нуждавшееся в законодательном закреплении, оно создавало новую реальность. Указ 17 октября 1906 г. уравнивал старообрядцев и вышедших из лона Российской православной церкви сектантов, исключая последователей «изуверных» сект, в правах с инославными, предоставил им

7. Фирсов С. Церковь в Империи. Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. СПб.: Сатис Держава, 2007. С. 125–126.

8. ПСЗ-III. Т. 25. № 26125.

9. ПСЗ-III. Т. 25. № 26803.

право открыто исповедовать свою религию и объединяться в религиозные общества¹⁰.

Вместе с тем закладывавшийся новый конфессиональный порядок не был прочным. Как справедливо указывают В. К. Пинкевич и С. В. Золотых, правительство дало определенные послабления, сохранив при этом прежнюю структуру и иерархию конфессий¹¹, что делало конфессиональную ситуацию неопределенной.

С. П. Мельгунов — московский публицист и участник полемики по религиозным вопросам

Конфессиональная реформа начала XX в. заняла заметное место в публичной сфере: она оказалась в центре внимания интеллектуальной элиты империи, получила выражение в общественных дискуссиях¹². Ключевой вопрос заключался в том, создавала ли эта реформа перспективы для установления в России религиозного разнообразия?

Экспертом в данном вопросе являлся Сергей Петрович Мельгунов (1879–1956) — выпускник историко-филологического факультета Московского университета, ученик В. О. Ключевского и В. И. Герье. В сферу его интересов входили отношения государства и церкви, а именно состояние российской религиозной политики и законодательства, положение старообрядцев и сектантов. Мельгунов — известный специалист по религиозным движениям XVII–XIX вв., автор двух крупных книг по этому вопросу, а также исследователь общественного движения, автор работ о русском обществе времени Александра I и об Отечественной войне 1812 г., о декабристах и об обществе периода крестьянской реформы 1861 г.

10. ПСЗ-III. Т. 26. № 28424

11. Пинкевич В. К., Золотых С. В. Вероисповедные реформы П. А. Столыпина в контексте преобразований в Российской империи начала XX века // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2019. № 1. С. 21.

12. Наиболее изучена деятельность Религиозно-философских собраний в Петербурге в 1901–1903 гг., ставших местом встречи интеллигентов-богоискателей и деятелей Православной церкви. Их участники вели диалог по различным вопросам положения религий в империи и по поводу свободы совести. См. подробнее: *Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.)* / Общ. ред. С. М. Половинкина. М.: Республика, 2005.

Сам Мельгунов аттестовал себя как «публициста и неофициального историка»¹³ — очевидно в силу того, что еще на студенческой скамье избрал карьеру газетного работника и значительную часть жизни посвятил прогрессивной газете «Русские ведомости». Для этой газеты Мельгунов подготовил свыше 250 публикаций, причем посвящены они были по большей части религиозным вопросам. Многие из них вошли в отдельные сборники под заглавием «Церковь и государство в России» (М., 1906) и «Церковь и государство в переходное время» (М., 1909). Работа «Церковь в новой России» была издана в основанном им издательстве «Задруга» в 1917 г. В общей сложности Мельгунову принадлежало более семисот газетных и журнальных статей, монографий и коллективных изданий¹⁴.

В своей автобиографии Мельгунов свидетельствовал: «Начал работать в “Русских ведомостях”... в 1900 году, будучи на первом курсе университета... Статьи писал по вопросам церковно-общественным, в частности по истории русского сектантства и старообрядчества»¹⁵. «Русские ведомости», вспоминал Мельгунов, «занимали ... исключительно авторитетное положение» и такое же «... почетное положение» приобрели в московском обществе их сотрудники¹⁶. С «Русскими ведомостями» в ту пору сотрудничали ученые историки Н. И. Кареев, В. И. Герье и А. А. Кизеветтер, правоведы С. А. Муромцев, Ф. Ф. Кокошкин и В. Ф. Дерюжинский, экономисты А. С. Посников, А. А. Мануилов, А. И. Чупров и Н. М. Иорданский, естествоиспытатели И. И. Мечников, К. А. Тимирязев, В. И. Вернадский и др. К 1913 г. число сотрудников газеты насчитывало порядка 2 тыс. человек, а подписчиков — более 20 тыс. По словам ее редактора В. Розенберга, умение газеты стоять на внеклассовой точке зрения и честно обращаться с печатным словом снискало ей авторитет не только в передовом обществе, но и в консервативных кругах, делало ее «воспитателем русской общественной мысли»¹⁷. «Кафе-

13. Мельгунов С. П. Воспоминания и дневники / Сост. Ю. Н. Емельянова. М.: Индрик, 2003. С. 103.

14. Подсчеты сделаны Ю. Н. Емельяновым: Емельянов Ю. Н. С. Н. Мельгунов: в России и эмиграции. М., 1998. С. 9, 48.

15. Мельгунов Сергей Петрович. Автобиография // Русские ведомости. 1863–1913. Сборник статей. Москва: Типография Русских ведомостей, 1913. С. 114.

16. Мельгунов С. П. Воспоминания и дневники. С. 119, 140, 142, 144.

17. Розенберг В. Из истории русской печати. Организация общественного мнения в России и независимая беспартийная газета «Русские ведомости» (1863–1918 гг.). Прага: Изд-во Пламя, 1924. С. 24, 257.

дрой политической мысли и гражданственности» признавали газету и ее читатели.

В 1905–1906 гг., когда русской печати было дозволено заговорить более свободным языком, редакция «Русских ведомостей» изложила свою политическую программу. Она заявила о необходимости установления свобод совести, печати, собраний и союзов, введения народного представительства на началах всеобщего избирательного права, активно участвующего в законодательстве и в контроле над администрацией¹⁸. Программа «Русских ведомостей» в национальном вопросе предполагала признание прав национальностей на культурное самоопределение. В то же время должного внимания положению окраин газета не уделяла, имея в виду преимущественно интересы коренного русского населения¹⁹.

Мельгунов видел свою миссию в том, чтобы сформулировать для органа печати, стремившегося отстаивать терпимость по отношению к разным вероисповеданиям и национальностям, конфессиональную повестку дня. «Мне самому, — вспоминал Мельгунов, — как бы пришлось установить точку зрения, которая фактически и сделалась точкой зрения газеты. Редакция выбрасывала у меня только чрезмерно радикальное, как, например, упоминание об отделении церкви от государства. Но трактовка вопросов шла именно в духе такого понимания». По признанию Мельгунова, он «всегда проводил светскую точку зрения», в его статьях «не было ничего ни церковного, ни от неославянофильства». Отстаиваемая им идеология «полной свободы совести и церковной самостоятельности» задавала тон как в «Русских ведомостях», так и в определенных общественных кругах²⁰.

Помимо «Русских ведомостей» Мельгунов печатался в таких изданиях, как «Русское богатство», «Вестник Европы», «Русская мысль», «Вестник воспитания», а с 1913 г. состоял одним из редакторов исторического журнала «Голос минувшего». Журнал пользовался репутацией среди интеллектуалов; в числе его авторов значились историки А.А. Кизеветтер и Е.В. Тарле, писатель

18. Русские ведомости. 1906. № 1.

19. Розенберг В. Из истории русской печати. Организация общественного мнения в России и независимая беспартийная газета «Русские ведомости» (1863–1918 гг.). С. 84.

20. Мельгунов С.П. Воспоминания и дневники. С. 137.

В.Г. Короленко, а также судебный деятель А.Ф. Кони²¹. Мельгунов организовал также ряд издательств: в 1905–1906 гг. — «Библиотеку Свободной России», в 1911 г. — кооперативное издательство «Задруга», которое за 11 лет своего существования выпустило свыше 500 наименований книг общим тиражом более 10 млн экземпляров.

К тому же Мельгунов был активным участником общественного движения, в буквальном смысле начиная со студенчества²². Он участвовал в предшествовавшей конституционным реформам банкетной кампании 1904 г., в частности, в организованном 20 ноября в колонном зале Эрмитажа банкете по поводу сорокалетия судебных уставов. Весной 1905 г. Мельгунов выступил организатором Союза издателей, призвавшего осуществить свободу печати де-факто и отказаться посылать издания в цензурное ведомство²³. В 1906 г. он вступил в Партию народной свободы и примкнул к ее левому крылу, активно включился в выборную кампанию кадетов во II Государственную думу и построил свою предвыборную агитацию на потребности обеспечения свободы совести. В городах Богородске и Бронницах Мельгунов прочел две публичные лекции, признав русских религиозных «диссидентов» старообрядцев и сектантов потенциальными союзниками кадетов в политической борьбе. Администрация и духовенство препятствовали их проведению. Спустя год Мельгунов перешел в Народно-социалистическую партию²⁴. В канун Первой мировой войны свои общественно-политические взгляды публицист обозначил как примыкавшие «к народническим группам»²⁵. Как свидетельствовали современники, Мельгунов являлся в предреволюционной Москве «видной и широко известной фигурой, одним из выдающих-

21. Кони консультировался с Мельгуновым по поводу перспектив публикации в «Голосе минувшего» воспоминаний о М.Т. Лорис-Меликове, писем министра финансов Н.Х. Бунге, судебных деятелей Г.А. Джаншиева и П.Н. Обнинского. ОР РГБ. Ф. 454. Мельгунов С.П. Оп. 1. Д. 10. Л. 1–21.

22. В 1902 г., еще будучи студентом Московского университета, он участвовал в студенческих беспорядках на почве протеста против Временных правил об отдаче студентов в солдаты и, по собственному выражению, «был всецело в лагере радикального студенчества при организации протеста». См.: Мельгунов С.П. Воспоминания и дневники. С. 103–104.

23. Мельгунов С.П. Воспоминания и дневники. С. 161, 163.

24. Емельянов Ю.Н. С.П. Мельгунов: в России и эмиграции. С. 28–29.

25. Мельгунов Сергей Петрович. Автобиография. С. 114.

ся представителей умеренного левого направления русской общественности»²⁶.

Будучи публицистом, Мельгунов активно участвовал в работе просветительских обществ. Он явился идейным организатором известной своими научно-популярными изданиями Исторической комиссии при Учебном отделе московского Общества распространения технических знаний и долгое время состоял ее председателем, а также членом руководящего совета возникшей весной 1906 г. Лиги образования, выступившей с альтернативными правительственному проектам демократизации образования²⁷.

Итак, Сергей Мельгунов — заметная фигура для значительного сегмента российской общественности либеральной и отчасти умеренной социалистической ориентации. В его статьях и книгах получили отражение многие ключевые аспекты готовившейся в позднеимперский период реформы вероисповеданий. Позиция Мельгунова в вероисповедном вопросе представляет безусловный интерес для интеллектуальной истории, однако она практически не изучена²⁸. Характеризуя состояние конфессиональных идей этого периода, специалисты апеллируют, в первую очередь, к мнению правоведа Михаила Рейснера²⁹, либо ко Льву Тихомирову, статьи которого о церковном управлении читал император.

«Старая» и «новая» веротерпимость в оценке Мельгунова

За указом 17 апреля 1905 г., провозгласившим веротерпимость, Сергей Мельгунов признал крупное государственное и общественное значение. Он назвал его «указом об устранении стеснений в области религии»³⁰.

Указ 17 апреля легализовал переход из православия в другие христианские конфессии, а также в нехристианство (для лиц, являвшихся православными лишь формально), уравнивал в правах старообрядцев и сектантов и приблизил их по право-

26. Новый журнал (Нью-Йорк). 1957. Кн. XLVIII. С. 243.

27. Мельгунов С.П. Воспоминания и дневники. С. 103, 147.

28. Исключением является монография А.А. Сафонова, содержащая краткий анализ воззрений С.П. Мельгунова на вероисповедный вопрос: Сафонов А.А. Государство и конфессии... С. 104–106.

29. Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. С. 46.

30. Русские ведомости. 1905. 20 апреля. № 105.

вому статусу к инославным³¹. Он оказал позитивное влияние на религиозную ситуацию в империи, а его издание послужило сигналом для ухода из Российской православной церкви людей, идейно к ней не принадлежавших. Это были униаты Западного края, переходившие в католичество, жившие на западных окраинах латыши, отпадавшие в протестантизм, крещенные татары приволжских губерний, переходившие в мусульманство, и получавшие определенный объем религиозных и гражданских прав старообрядцы и сектанты. Важным последствием Указа стала либерализация уголовного законодательства, выразившаяся в отмене уголовной репрессии за отпадение от христианства, включая православие³².

Разрешив многочисленным «упорствующим» переходить в неправославные исповедания, указ 17 апреля упростил управление конфессиональным разнообразием в поликонфессиональной империи. Между тем он не внес ощутимых перемен в вероисповедную структуру общества³³. Существенного роста числа вероисповедных переходов в краткосрочной перспективе 1905–1906 гг. не произошло³⁴.

Указ о веротерпимости побудил Мельгунова дать исторический экскурс в сложившуюся в Российской империи систему управления конфессиями. Он отметил, что веротерпимость составляла важный принцип государственной политики Российской империи начиная с XVIII в. Действительно, еще в Наказе Екатерины II Уложенной комиссии 1767 г., пропитанном идеями европейского Просвещения о рациональном управлении и социальной «полезности» клира, указывалось: «В столь великом Государстве, распространяющем свое владение над столь многими разными народами, весьма бы вредный для спокойства и безопасности своих граждан был порок — запрещение или недозволение их различных вер... Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону умягчает и самые жестоковейные сердца... утушая споры их, противные тишине Государства и соедине-

31. ПСЗ-III. Т. 25. № 26125.

32. Сафонов А.А. Государство и конфессии в позднеимперской России: правовые аспекты взаимоотношений. М., 2017. С. 206.

33. Пинкевич В.К., Золотых С.В. Вероисповедные реформы П.А. Столыпина в контексте преобразований в Российской империи начала XX века. С. 21.

34. Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. С. 49, 64.

нию граждан»³⁵. Обращаясь к Своду Основных государственных законов Российской империи, Мельгунов настаивал на правильном прочтении идеи веротерпимости. По его словам, она предполагала, что «свобода веры присвоается не только христианам иностранных исповеданий, но и евреям, магометанам и язычникам»³⁶. Отсюда следовал вывод, что веротерпимость была признана на законодательном уровне, однако в реальной политико-правовой жизни она отсутствовала.

В доказательство Мельгунов приводил многочисленные факты стеснений и преследований подданных российского императора за религиозные убеждения. Преследовались сектанты, подвергались стеснениям католическая религия и духовенство в Царстве Польском и Западном крае, насильно обращались в православие латыши-лютеране в Прибалтийском крае и униаты в Западном крае. За «отпадение» от православия преследовались бессознательно крещенные татары и башкиры, подвергались ограничениям буряты-буддисты. Им не дозволялись религиозные собрания, их храмы и молельни запечатывались. Подобные меры оценивались Мельгуновым как прискорбные, как с точки зрения этических гуманистических представлений, так и истинного духа христианства³⁷.

Факторами, препятствовавшими реализации веротерпимости в «старой» России, Мельгунов признавал неполноту российского законодательства и размытость многих его норм. Признав веротерпимость, правительство, по выражению Мельгунова, «не считало возможным отделять дело веры, религиозного убеждения, от интересов политики, и подчиняло ложно понимаемому принципу государственной необходимости право свободы совести, долженствующее быть одним из краеугольных камней свободного общества и цивилизованного государства». Реализация веротерпимости казалась Мельгунову возможной тогда, когда «возвещенные начала» будут «проведены с надлежащей полнотой в законодательстве и по возможности расширены... ограждены от всякого ограничения и вмешательства со стороны администрации»³⁸.

35. Наказ Екатерины II Комиссии о составлении проекта Нового Уложения. 1767, 27 апреля. М., 2015. С. 61. Ст. 494–496.

36. Об этом шла речь в ст. 67 тома I Свода законов, в главе 7 «О вере»: Свод Основных государственных законов Российской империи 1906 г. 1906. Ст. 67.

37. Русские ведомости. 1905. 20 апреля. № 105.

38. Там же.

Суждение Мельгунова получает развитие в подходах современных российских историков. Как и Мельгунов, наделявший веротерпимость разными смыслами, историк-религиовед А. Ю. Бендин использует применительно к этому термину приставку «старая» и «новая», трактуя веротерпимость в узком и широком значениях. В узком смысле он понимает веротерпимость, осуществлявшуюся в России с XVIII в. до принятия указа 17 апреля 1905 г. Она была ограничена сферой «иностранных исповеданий» и не затрагивала общин старообрядцев и сектантов, в незначительной мере касалась конфессий неправославных этнических групп, которые российское законодательство наделило статусом «терпимых» исповеданий. 17 апреля 1905 г. обозначило этап, когда государство начало учитывать права дискриминируемых ранее религиозных обществ, а веротерпимость приобрела черты «особого института права и управления», обеспечивавшего регулирование государственно-конфессиональных, межконфессиональных и внутриконфессиональных отношений³⁹.

Религиозная свобода как свобода пропаганды неправославного вероучения

Неотъемлемым элементом свободы совести в правовой доктрине является принцип прозелитизма. В российском случае он предполагал возможность отпадения от православия и пропаганды неправославной веры. Современники уделили много внимания тому, как понимался данный принцип главными акторами вероисповедной реформы: правительственными чиновниками, Синодом, а также представителями законодательных учреждений.

Проблема прозелитизма была поднята в контексте подготовки Министерством внутренних дел под руководством П. А. Столыпина вероисповедных законопроектов. Составлявшиеся летом — осенью 1906 г., они были нацелены на обновление вероисповедного законодательства на основе принципа свободы вероисповеданий и явились вершиной правительственного реформаторства в религиозной сфере. Правительство Столыпина признало в августе 1906 г. реализацию свободы вероисповеданий вопросом первостепенного государственного значения. Вероисповедные проекты Столыпина были важной составной частью правительственного плана по формированию условий для создания политической

39. Бендин А. Феномен российской веротерпимости. С. 144–145.

нации. Они ввели понимание того, что равенство российских подданных перед законом было недостижимо без устранения неравенства между ними в вероисповедном отношении⁴⁰.

Вероисповедные проекты Министерства внутренних дел предусматривали осуществление многих принципиальных положений, составлявших правовой контекст религиозной свободы. В них выражалась готовность установить свободный переход из одного вероисповедания в другое, занимавшее в установленной государством иерархии конфессий равный или более высокий статус, допустить переход из христианской веры в нехристианскую (правда, без юридического признания), а также предоставить всем так называемым «терпимым» исповеданиям право пропаганды своего вероучения. Законопроекты были одобрены Советом министров и внесены в Государственную думу второго созыва⁴¹. Рассмотрению их помешал ее досрочный роспуск, а проекты были представлены Думе третьего созыва.

Мельгунов оценил вероисповедные законопроекты МВД достаточно критично. Он трактовал инициативы столыпинского министерства как не вполне удачную попытку «сочетать основы старого отечественного законодательства с пониманием свободы совести в науке и в западных законодательствах». Противоречия законопроектов объяснялись им двойственным подходом МВД к решению вероисповедного вопроса, продиктованным стремлением сочетать практику религиозной нетерпимости «доконституционного» периода с принципом свободы совести, легшим в основу новых законодательных актов⁴².

Мельгунов высказал несогласие, во-первых, с формой, в которую МВД облекло вероисповедную реформу, а именно с подготовкой семи различных вероисповедных законопроектов вместо одного общего. Он считал неверной позицию правительственной бюрократии, признавшей нецелесообразным составление единого законопроекта под предлогом различия правоотношений в сфере реализации свободы совести. Выработка общих положений в конфессиональном вопросе, по словам Мельгунова, была принципиальна важна для государства, дающего четкое законо-

40. Пинкевич В.К., Золотых С.В. Вероисповедные реформы П.А. Столыпина в контексте преобразований в Российской империи начала XX века. С. 21.

41. См.: Сафонов А.А. Государство и конфессии в поздней имперской России: правовые аспекты взаимоотношений. С. 295–322.

42. Законопроекты о свободе совести в оценке Синода // Русские ведомости. 1908. 11 января. № 9.

дательное определение своего отношения к различным вероисповедным группам. Пока государственная позиция не была точно определена, объем свободы совести зависел от направления правительственной политики⁴³.

Главный недостаток вероисповедных проектов МВД виделся Мельгунову в том, что они содержали слабые намеки на свободу пропаганды. Они лишь формально исключили из категории религиозных преступлений термин «совращение» как не укладывавшийся в рамки логической аргументации. Речь шла о праве проповеди признанных в империи вероисповеданий при сохранении незыблемой ст. 90 Уголовного уложения, устанавливавшей ответственность за произнесение, распространение либо публичное чтение проповеди, речи или сочинения, возбуждавших к переходу православных в иное вероисповедание, расколоучение или секту. Сохранение этой нормы уголовного закона делало, по мнению Мельгунова, даже самую ограниченную свободу проповеди фикцией. Данный факт, а также то обстоятельство, что о безнаказанности совращения из православия в законопроекте МВД речи не шло, приводили Мельгунова к выводу, что преимущества первенствующей церкви защищались в нем безоговорочно⁴⁴.

Объектом острой критики Мельгунова явился подготовленный Министерством внутренних дел законопроект «Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям». Он включал идеи покровительства государства признанным вероисповеданиям и вероучениям, открытого распространения последними своих учений в среде приверженцев иных верований, а также особых преимуществ Православной церкви как первенствующей и господствующей. Признавалось особенное культурно-историческое и бытовое значение Православной церкви в России, «дающее ей, и при существовании свободы совести, право на некоторые преимущества перед другими исповеданиями»⁴⁵. Мельгунов полагал, что отмена монопольного права Православной церкви на проповедь своего вероучения, а также запрет последователям других, признанных в России вероучений, как нехристианских, так и хри-

43. Правительственный законопроект о свободе совести // Мельгунов С. П. Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести). М., 1907. Вып. 2. С. 17–18.

44. Законопроекты о свободе совести в оценке Синода.

45. Законопроект «Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям» от 20 февраля 1907 г. // Законопроекты по делам православной церкви, внесенные на рассмотрение Государственной думы 3-го созыва в 3-ю сессию и доклады по ним Комиссии по делам православной церкви. СПб., 1910. Л. 21–27.

стианских, «прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии лиц», следовало признать существенными шагами на пути решения вероисповедного вопроса.

Не укрылись от внимания Мельгунова также отдельные противоречия указанного проекта. В их числе — предложение предоставить право проповеди всем признанным в империи вероисповеданиям, но исключение возможности свободной пропаганды для инославных и иноверных конфессий. Противоречивым признавал Мельгунов также стремление законодателей оставить в силе ст. 90 Уголовного Уложения, устанавливавшую уголовную ответственность за соращение православных в иную веру. Подобный шаг признавался равнозначным отрицанию свободы проповеди⁴⁶.

Мельгунов также указывал на неоднозначную позицию МВД в отношении вероисповедных переходов, в особенности перехода из христианства в нехристианские религии. Интересы свободы совести требовали, по его мнению, предоставления подданным свободы религиозного самоопределения. Для этого было необходимо провозгласить равное положение различных вероисповеданий. Однако признание особого общественно-государственного значения Православной церкви этому противоречило. Правительство разрешало данное противоречие с помощью весьма казуистического, как представлялось Мельгунову, приема. Оно не признавало юридической силы за отпадениями из христианства, однако давало согласие на «молчаливый» уход из христианства, поскольку по отношению к отпавшему сохранялись в силе все невыгодные юридические последствия, связанные с заключением актов гражданского состояния и проч.⁴⁷

Противоречивым предметом канцелярского творчества виделся Мельгунову также законопроект, касавшийся отмены политических и гражданских ограничений в связи с принадлежностью к тому или иному вероисповеданию. К числу ограничений, связанных с вероисповедной принадлежностью и подлежащих отмене, причислялись нормы законов гражданских (Т. X Свода Законов), воспрепятствовавших усыновление христиан нехристианами и нехристиан христианами; Устава ученых учреждений и учебных заведений (Т. XI Свода Законов), согласно которым учитель-

46. Правительственный законопроект о свободе совести // Мельгунов С. П. Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести). М., 1907. Вып. 2. С. 12–13.

47. Круг противоречий // Мельгунов С. П. Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести). М., 1907. Вып. 2. С. 24–25.

ские семинарии давали образование только лицам православно-го исповедания, и др.⁴⁸

Мельгунов критиковал данный законопроект в первую очередь за то, что, провозглашая необходимость отмены ограничений в правах ввиду вероисповедного статуса, он сохранял значительную часть ограничений для отдельных религиозно-национальных групп, прежде всего евреев. Возрождение подобной точки зрения после издания указа 17 апреля и Манифеста 17 октября было, по его мнению, равносильно отказу правящих сфер от свободы совести⁴⁹.

Подобная критика видится справедливой, поскольку, как следовало из законопроекта МВД, к решению «еврейского вопроса» последнее не было готово. Свобода совести понималась в нем преимущественно в контексте «индивидуальных духовных интересов отдельного лица», тогда как в основе специального законодательства о евреях лежал не только вероисповедный признак, но и национальные особенности, выделявшие их в особую группу иноподанных. Совет министров согласился с позицией, что «еврейский вопрос» не относится к числу религиозных и обсуждать его нужно отдельно, ввиду чего об отмене политических ограничений для евреев речи не шло.

Критические отзывы Мельгунова на предложения Министерства внутренних дел были продиктованы тем, что он оценивал законодательное творчество власти, исходя из условий нового строя, который утверждался в России в 1905–1906 гг. Публицист полагал, что в случае их издания «свобода самоопределения в сфере религиозной мысли не найдет себе места в... новом государственном строе» и не будет отвечать новым «требованиям жизни»⁵⁰.

Между тем вектор правительственной политики в вероисповедном вопросе шел уже в ином направлении. Ввиду противоречий между фракциями Государственной думы, в бюрократическом корпусе и Государственном совете, позиция столыпинского

48. Законопроект «Об отмене содержащихся в действующем законодательстве ограничений, политических и гражданских, находящихся в зависимости от принадлежности к инославным и иноверным исповеданиям» от 28 февраля 1907 г. // Законопроекты по делам православной церкви, внесенные на рассмотрение Государственной думы 3-го созыва в 3-ю сессию и доклады по ним Комиссии по делам православной церкви. СПб., 1910. Л. 279–280.

49. Отношение государства к отдельным вероисповеданиям по министерским законопроектам // Мельгунов С. П. Указ. соч. С. 29.

50. Круг противоречий. С. 26.

кабинета по вероисповедным вопросам становилась более консервативной. Из министерских законопроектов после 1909 г. исчезли такие важные составляющие свободы совести, как право на свободу религиозного самоопределения, юридическое признание внеконфессионального состояния и гражданских браков, отмена ограничений в правах по вероисповедному признаку. Наиболее существенный из внесенных законопроектов, касавшийся перехода из одного исповедания в другое, был снят с рассмотрения в мае 1911 г. по настоянию фракции правых Государственного совета. Главным препятствием здесь вновь явился вопрос о признании перехода из христианства в нехристианские исповедания⁵¹.

Позиция Синода в оценке Мельгунова

Наиболее консервативный проект решения вероисповедного вопроса был предложен Святейшим Синодом. Его представители подвергли критике законодательные предложения МВД, в первую очередь по причине допущения в них прозелитизма — свободной пропаганды всех христианских вероисповеданий и возможности перехода из православия в иноверие, а также распространения иных существующих в России вероисповеданий и вероучений. Позиция Синода отличалась стремлением сохранить преимущества Российской православной церкви, основанные на ограничении прав неправославных исповеданий, что противоречило вектору эволюции отечественного религиозного законодательства в начале XX в. Однако она оказала влияние на Столыпина, отозвавшего в сентябре 1909 г. ряд законопроектов МВД из Государственной думы с целью большего учета интересов Православной церкви.

Синод восстал в первую очередь против допущения в империи свободы религиозной пропаганды. Он высказал свою позицию в декабре 1907 г., в ходе обсуждения законопроекта МВД «Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям». Его предложения сводились к тому, чтобы, во-первых, сохранить возможности губернаторов и полиции оказывать содействие православному духовенству в охранении незыблемости веры, во-вторых, сохранить только за Российской церковью право свободного распространения своего учения; остальным вероисповеданиям

51. Сафонов А. А. Государство и конфессии в поздней имперской России: правовые аспекты взаимоотношений. С. 336.

и вероучениям дозволялось принимать в свои недра «лишь лиц, по собственному побуждению к ним приходящих». Представители ведомства православного исповедания считали также необходимым сохранить в силе карательные меры уголовного порядка за соращение христиан в нехристианскую веру⁵².

С позицией Синода, выражавшейся в несогласии с правительственной линией, направленной на расширение прав инославных и иноверных исповеданий в ущерб первенствующему положению Православной церкви, консолидировались монархически настроенные ученые и публицисты Л. А. Тихомиров, И. С. Бердников, И. Г. Айвазов и др. Закономерными следствиями реализации законопроектов МВД им виделось отступление от принципов христианского государства и отчуждение между церковью и государством⁵³.

Мельгунову позиция Синода представлялась архаичной. Он усматривал в ней попытку отменить основной пункт Указа 17 апреля, провозгласившего свободу выхода из православия, и возродить в полном объеме практику «старого порядка»⁵⁴. Мельгунов критиковал ее и за то, что отстаивалось сохранение преимуществ Российской православной церкви: монопольного права на распространение своего вероучения, на религиозную пропаганду, на уголовную защиту и др. Такая трактовка означала, по его мнению, сохранение административно-полицейской опеки над церковью и верующими⁵⁵.

Аргументация Мельгунова разделялась многими его современниками. Так, профессор уголовного права В. Д. Набоков оценил определение Синода по поводу свободы совести как безусловное движение вспять, возрождение «“духа” и “стиля” Победоносцева». К наиболее одиозным предложениям Синода Набоков причислил установление сорокадневного срока «увещания» для желающих оставить православную веру, а также запрет перехода в иные конфессии исповедующих православие солдат в период военной службы⁵⁶. Будучи председателем бюро русской группы Междуна-

52. Определения Святейшего Синода от 15–21 декабря 1907 г. // Церковные ведомости. 1908. № 1. С. 4.

53. Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М., 1914. С. 116–118; Тихомиров Л. А. Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М., 2003. С. 212–214.

54. Законопроекты о свободе совести в оценке Синода.

55. Там же.

56. Набоков В. Свобода совести и Св. Синод // Речь. 1908. № 8. 10 (23) января.

родного союза криминалистов, Набоков выражал подходы ведущих российских специалистов по уголовному праву.

Идентичный взгляд высказал тогда и «патриарх» российской судебной реформы А. Ф. Кони. Будучи членом Государственного совета, он сформулировал особое мнение группы меньшинства в 1911 г., когда Государственный совет участвовал в публичной полемике по религиозным вопросам. Задача законодателя виделась Кони в придании началам веротерпимости и свободы совести «окончательного правового характера». По его мнению, государству следовало провозгласить неотъемлемое право каждого человека на избрание веры⁵⁷. Нельзя не вспомнить, что у Кони, занимавшего в 1885–1891 гг. должность обер-прокурора уголовного кассационного департамента Сената, был богатый опыт рассмотрения дел о религиозных преступлениях. Он давал заключения по делам о лютеранских пасторах, униатах, штундистах и др. «Длинною вереницею проходят они в моих, иногда довольно тягостных воспоминаниях, — писал Кони, — в конце которых примирительно звучат возвышенные слова Высочайшего указа Сенату от 17-го апреля 1905 г. о веротерпимости»⁵⁸.

Свобода вероисповеданий или свобода совести: размышления о векторе вероисповедной реформы

Всякий раз, когда реформа происходит в период жизни одного поколения, у наблюдательных современников существует искушение определить вектор ее развития. Подобное стремление было и у С. П. Мельгунова. Он задавался вопросом о том, в каком направлении происходило движение. Двигалась ли Россия вперед, к заявленной в законодательных документах свободе совести, стояла ли на месте либо же пятилась назад?

Являясь сторонником отделения церкви от государства и предоставления всем вероисповеданиям в империи равных прав, Мельгунов полагал, что такого рода реформу могло последовательно осуществить только государство, отделенное от церкви. Лишь внеконфессиональное государство было способно, по его мнению, обеспечить гражданам религиозную свободу. И, напо-

57. Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 10. Д. 258. Л. 200–201, 203 об.

58. Кони А. Ф. На жизненном пути. Из записок судебного деятеля. Т. I. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина. М., 1913.

тив, государство, не обособленное от религии, с неизбежностью вмешивалось в область религиозной жизни⁵⁹.

Другой «властитель дум» образованного общества той поры правовед М.А. Рейснер высказывал близкую Мельгунову аргументацию о негативном воздействии на церковь ее зависимости от государства: «Законы веры этим самым подчиняются не только законам государства, но и усмотрению его административных органов, самое содержание закона религии оказывается подлежащим ведению светского начальства... что приводит к такому смещению религии и права, которое у духовно-нравственной нормы отнимает всякий нравственный авторитет»⁶⁰.

И Мельгунов, и Рейснер признавали Россию «полицейским государством», которое «милует одни исповедания и карает другие... создает из религиозных обществ покорную иерархию духовных властей... заведует их вероучением, культом и внутренней дисциплиной и не останавливается перед мерами насилия»⁶¹. В таком государстве церковь, по определению Мельгунова, становилась «одним из многочисленных департаментов сложного государственного механизма», впитавшим в себя «идеи старого режима»⁶².

Осуществление свободы совести связывалось с утверждением правового государства, признававшего за своими гражданами в качестве фундаментального и естественного их права право на свободу вероисповедания⁶³. По мысли Мельгунова, в правовом государстве «ни одна церковь не пользуется никакими прерогативами и особой поддержкой со стороны государственной власти». Такое государство равно охраняет религиозную свободу представителей всех без исключения вероисповедных групп, признавая и атеизм, «отделяет себя от вероисповедных интересов»⁶⁴.

Разворачивавшуюся в 1905–1906 гг. вероисповедную реформу Мельгунов признавал поначалу «великой реформой», призванной обеспечить каждому гражданину «всестороннюю и полную

59. Мельгунов С.П. Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести). М., 1907. Вып. 1. С. 26.

60. Рейснер М.А. Государство и верующая личность. СПб., 1905. С. 161, 163, 184–185.

61. Там же. С.422.

62. Мельгунов С.П. Церковь и государство в России в переходное время. М., 1909. С. 8.

63. Рейснер М.А. Государство и верующая личность. С. 413.

64. Мельгунов С.П. Церковь и государство в переходное время. М., 1909. С. 7.

свободу религиозного самоопределения»⁶⁵. Однако в публикациях, вышедших в канун Первой мировой войны, возможность утверждения в России в краткосрочной перспективе свободы совести представлялась ему уже не столь очевидной. Суждения религиоведа этого периода представляют существенный интерес, поскольку они подводят итог реформе конфессий.

В вышедшей в январе 1913 г. статье «Церковь и свобода совести» Мельгунов писал, что сам принцип свободы совести в России «отошел в область исключительно теоретических интересов». «Конкретные факты» церковно-государственных отношений в 1911–1912 гг. открывали, с его точки зрения, «такую не радужную перспективу, что оставалось лишь надеяться на то, что... не исчезнут хотя бы последние отблески когда-то “незыблемых основ” свободы совести». Третья Государственная Дума так и не выработала закона, регулировавшего вероисповедные отношения; сохранялось господство временных правил, разъясняемых «щедрыми министерскими циркулярами и по своей неопределенности и противоречивости открывающих широкий доступ произволу»⁶⁶. Мельгунов приходил к выводу о «возрождении вероисповедной политики старых лет с девизом религиозных притеснений» и винил в этом, прежде всего, Российскую православную церковь, под натиском «бюрократической» церковности которой гибли «последние ростки живительных сил»⁶⁷. Перспективы осуществления свободы совести Мельгунов связывал с принятием закона, устанавливавшего единые принципы взаимоотношений между государством и различными вероисповеданиями.

Проведенный анализ позиции С. П. Мельгунова в сопоставлении с подходами его современников позволяет прийти к выводу, что по мере развития политической культуры и правового сознания устои конфессионального государства, основывавшегося на системе веротерпимости, все менее устраивали российскую публику. Вместе с тем связь реформы государственно-вероисповедных отношений с задачами обновления политического строя России становилась все более очевидной и побуждала сомневаться в реальности перехода к широкой свободе вероисповеданий.

65. Вероисповедные вопросы в Думе // Мельгунов С. П. Церковь и государство в России (к вопросу о свободе совести). М., 1907. Вып. 2. С. 47–48.

66. Мельгунов С. П. Церковь и свобода совести // Русские ведомости. 1913. № 1. 1 января.

67. Там же.

Справедливо в этой связи суждение историка Пола Верта, что хотя Российское государство и сделало важные уступки религиозным устремлениям поданных, оно оставалось верховным арбитром в вопросе конфессионального статуса, глубоко вовлеченным в религиозные дела подданных⁶⁸. Иную грань проблемы очерчивает М.Д. Долбилов, замечая, что на смену либерализации законодательства о конфессиях в 1905 г. и сокращения возможностей бюрократического контроля над религиозной жизнью неправославных приходила тенденция к «подмораживанию» традиционных институтов различных конфессий⁶⁹.

Заключение

Анализ воззрений С. П. Мельгунова, а также ряда его современников свидетельствует, что в начале XX в. в российской публичной среде сложилось представление о необходимости кардинального пересмотра системы конфессионального управления. Первым шагом на этом пути признавался Указ о веротерпимости 1905 г., вводивший новое понимание веротерпимости как религиозной свободы и свободы выхода из православия. Следом за этим в общественном мнении все прочнее утверждалось представление о необходимости установления свободы совести, понимаемой как ликвидация ограничений в вопросах веры.

Вероисповедная реформа начала прошлого века была нацелена на утверждение в Российской империи конфессионального разнообразия. Данная задача представлялась Мельгунову достижимой. Наряду с указом 1905 г., предвестниками нового религиозного «дизайна» ему виделись отдельные идеи правительственных и думских законопроектов о конфессиях межреволюционного времени, вводившие внеконфессиональное состояние, гражданские браки и др. Между тем Мельгунов полагал, что для установления религиозной свободы правительственная власть должна более четко обозначить путь решения конфессионального вопроса и перестроить конфессиональную политику в направлении признания равенства вероисповеданий и отказа от первенства Российской православной церкви. Свобода совести не будет

68. *Верт П.* Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. С. 45.

69. *Долбилов М.Д.* Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика Российской империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М.: Новое лит. обозрение, 2010. С. 755–756.

возможной в России до тех пор, пока, по выражению Мельгунова, «государственный корабль не возьмет твердого конституционного курса»⁷⁰.

Реформирование системы управления конфессиями ставилось в контекст проводимой в позднеимперской России конституционной реформы. Правовое государство, в отличие от самодержавия, признавалось способным предоставить подданным свободу религиозного самоопределения и установить равный статус различных вер. Ситуация, когда церковь была подчинена государству, а положение вероисповеданий зависело от вектора государственной политики, сдерживала, по мнению Мельгунова, конфессиональную реформу. Разработанный Мельгуновым в начале прошлого века подход к реформированию конфессионального управления представлял собой весьма цельный и реалистичный взгляд интеллектуала-специалиста на перспективы осуществления свободы совести в условиях имперского государства.

Библиография / References

Архивные материалы

Отдел рукописей РГБ

Ф. 454 — Мельгунов С. П.

Российский государственный исторический архив

Ф. 821 — Департамент духовных дел иностранных исповеданий

Литература

Бендин А. Феномен российской веротерпимости // Российская история. 2013. № 5. С. 143–149.

Бердников И. С. Наши новые законы и законопроекты о свободе совести. М.: Печ. А. И. Снегиревой, 1914. 247 с.

Верт П. Православие, инославие, иноверие: очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 278 с.

Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2002. 439 с.

Долбилов М. Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика Российской империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 1000 с.

Емельянов Ю. Н. С. Н. Мельгунов: в России и эмиграции: автореф. дис. ... докт. ист. наук. М., 1998. 47 с.

Законопроект «Об отношении государства к отдельным вероисповеданиям» от 20 февраля 1907 г. // Законопроекты по делам православной церкви, внесенные

70. Мельгунов С. Свобода совести // Русские ведомости. 1909. № 1. 1 января.

- на рассмотрение Государственной думы 3-го созыва в 3-ю сессию и доклады по ним Комиссии по делам православной церкви. СПб., 1910. Л. 21–27.
- Законопроект «Об отмене содержащихся в действующем законодательстве ограничений, политических и гражданских, находящихся в зависимости от принадлежности к инославным и иноверным исповеданиям, а в том числе и к старообрядчеству и к отделившимся от православия сектам, а равно законоположений, допускающих вмешательство гражданской власти в духовные отношения частных лиц» от 28 февраля 1907 г. // Законопроекты по делам православной церкви, внесенные на рассмотрение Государственной думы 3-го созыва в 3-ю сессию и доклады по ним Комиссии по делам православной церкви. СПб., 1910. Л. 279–280.
- Законопроекты о свободе совести в оценке Синода // Русские ведомости. 1908. № 9. 11 января.
- Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Под общ. ред. С. М. Половинкина. М.: Республика, 2005. 543 с.
- Кони А. Ф. На жизненном пути: Из записок судебного деятеля. Т. I. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1913. 750 с.
- Мельгунов С. Свобода совести // Церковь и государство в России: к вопросу о свободе совести: сб. ст. Вып. 1. М.: Тип. И. Д. Сытина, 1907. С. 25–29.
- Мельгунов С. Круг противоречий // Церковь и государство в России: к вопросу о свободе совести: сб. ст. Вып. 2. М.: Т-во И. Д. Сытина, 1909. С. 23–26.
- Мельгунов С. Официальная веротерпимость // Русские ведомости. 1905. № 103. 16 апреля.
- Мельгунов С. Свобода совести // Русские ведомости. 1909. № 1. 1 января.
- Мельгунов С. Церковь и свобода совести // Русские ведомости. 1913. № 1. 1 января.
- Мельгунов С. Автобиография // Русские ведомости: 1863–1913. М.: Типография Русских ведомостей, 1913. С. 114–115.
- Мельгунов С. П. Воспоминания и дневники. М.: Индрик, 2003. 527 с.
- Набоков В. Свобода совести и Св. Синод // Речь. 1908. № 8. 10 (23) января.
- Наказ Екатерины II Комиссии о составлении проекта Нового Уложения. 1767. 27 апреля. М., 2015. 64 с.
- Определения Святейшего Синода от 15–21 декабря 1907 г. // Церковные ведомости. 1908. № 1. С. 3–9.
- Пинкевич В. К., Золотых С. В. Вероисповедные реформы П. А. Столыпина в контексте преобразований в Российской империи начала XX века // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2019. № 1. С. 20–25.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание 3-е. СПб., 1908. Т. 23, 25.
- Рейснер М. А. Государство и верующая личность. СПб: тип. т-ва «Общественная польза», 1905. 423 с.
- Розенберг В. Из истории русской печати: организация общественного мнения в России и независимая беспартийная газета «Русские ведомости» (1863–1918 гг.). Прага: Изд-во «Пламя», 1924. 263 с.
- Речь. 1908. 16 мая.
- Русские ведомости. 1905. № 105. 20 апреля.
- Русские ведомости. 1906. № 1.
- Сафонов А. А. Государство и конфессии в позднеимперской России: правовые аспекты взаимоотношений. М.: Проспект, 2017. 348 с.

- Тихомиров Л. Церковный собор, единоличная власть и рабочий вопрос. М.: изд-во журн. «Москва», 2003. 618 с.
- Фирсов С. Церковь в Империи. Очерки из церковной истории эпохи Императора Николая II. СПб: Сатис Держава, 2007. 460 с.
- Фриз Г. «Губительное благочестие»: Российская церковь и падение империи / Под ред. П. Рогозного. СПб, 2019. 352 с.

Archival materials

- Otdel rukopisei RGB [Department of Manuscripts of the RSL]
- F. 454 — Mel'gunov S. P. [Melgunov S. P.]
- Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv [Russian State Historical Archive]
- F. 821 — Departament duchovnykh del inostrannykh ispovedanii [Department of Spiritual Affairs of Foreign Confessions]

Literature

- Bendin, A. (2013) “Fenomen rossiiskoi veroterpimosti” [The Phenomenon of Russian Religious Tolerance], in *Rossiiskaia istoriia* 5: 143–149.
- Berdnikov, I. S. (1914) *Nashi novye zakony i zakonoproekty o svobode sovesti* [Our New Laws and Bills on Freedom of Conscience]. M.: Pech. A. I. Snegirevoi.
- Vishlenkova, E. A. (2002) *Zabotyas' o dushah poddannykh: religioznaya politika v Rossii pervoi chetverti XIX veka* [Taking care of the souls of subjects: Religious Policy in Russia in the First Quarter of the XIX century]. Saratov: Izd-vo Sarat. un-ta. 439 s.
- Dolbilov M. D. (2010) *Russkii krai, chuzhaia vera: etnokonfessional'naia politika Rossiiskoi imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [Russian land, foreign faith: ethno-confessional policy of the Russian Empire in Lithuania and Belarus under Alexander II]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Emel'ianov, Iu. (1998) *S. N. Mel'gunov: v Rossii i emigratsii* [S. N. Melgunov: in Russia and Emigration]. Moscow: Editorial URSS Publ.
- Firsov, S. (2007) *Tserkov' v Imperii. Ocherki iz tserkovnoi istorii epokhi Imperatora Nikolaia II* [The Church in the Empire. Essays From the Church History of the Era of Emperor Nicholas II]. SPb: Satis Derzhava.
- Friz, G. (2019) “Gubitel'noe blagochestie”: *Rossiiskaia tserkov' i padenie imperii* [“Ruinous piety”: The Russian Church and the Fall of the Empire]. SPb.
- Friz, G. (2017) “Religioznaia politika Rossiiskoi imperii v Pribaltike” [Religious policy of the Russian empire in the Baltics], in *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriia* 62 (4): 777–806.
- Zakonoproekt (1910) “Ob otnoshenii gosudarstva k otdel'nym veroispovedaniyam” ot 20 fevralya 1907 g. [The bill “On the Attitude of the State to Individual Religions” dated February 20, 1907], in *Zakonoproekty po delam pravoslavnoi tserkvi, vneshennye na rassmotrenie Gosudarstvennoi dumy 3-go sozyva v 3-yu sessiiu i doklady po nim Komissii po delam pravoslavnoi tserkvi*. SPb. L. 21–27.
- Zakonoproekt (1910) “Ob otmene soderzhashchihsia v deistvuiushchem zakonodatel'stve ogranichenii, politicheskikh i grazhdanskikh, nahodiashchihsia v zavisimosti ot prinadlezhnosti k inoslav'nym i inovernym ispovedaniyam, a v tom chisle i k staroobriadchestvu i k otdelivshimsia ot pravoslaviia sektam, a ravno zakonopolozhenii, dopuskaiushchikh vmeshatel'stvo grazhdanskoj vlasti v

- dukhovnye otnosheniia chastnyh lits" ot 28 fevralia 1907 g. [The draft law "On the abolition of the restrictions contained in the current legislation, political and civil, depending on belonging to heterodox and heterodox confessions, including the Old Believers and sects that separated from Orthodoxy, as well as legal provisions that allow civil authorities to interfere in Spiritual Relations of Individuals" dated February 28, 1907] (1910), in *Zakonoproekty po delam pravoslavnoi tserkvi, vnesennye na rassmotrenie Gosudarstvennoi dумы 3-go sozyva v 3-yu sessii i doklady po nim Komissii po delam pravoslavnoi tserkvi*. SPb., 1. 279–280.
- Koni, A. (1913) *Na zhiznennom puti: Iz zapisok sudebnogo deiatelia. T. I* [On the path of Life: From the Notes of a Judicial Figure. Vol. I]. M.: Tipografia T-va I. D. Sytina.
- Mel'gunov, S. (1905) "Ofitsial'naia veroterpimost'" [Official Religious Tolerance], in *Russkie vedomosti* 103.
- Mel'gunov, S. (1907) "Svoboda sovesti" [Freedom of Conscience], in *Mel'gunov, S. Tserkov' i gosudarstvo v Rossii: k voprosu o svobode sovesti: sbornik statei*, vol. 1, pp. 25–29. M.: T-vo I. D. Sytina.
- Mel'gunov, S. (1907) *Staroobriadtsy i svoboda sovesti: istoricheskii ocherk* [Old Believers and Freedom of Conscience: a Historical Essay]. M.: Tip. G. Lissnera i D. Sobko.
- Mel'gunov, S. (1909) "Krug protivorechii" [Circle of Contradictions], in *Mel'gunov, S. Tserkov' i gosudarstvo v Rossii: k voprosu o svobode sovesti: sbornik statei*, vol. 2, pp. 23–26. M.: T-vo I. D. Sytina.
- Mel'gunov, S. (1909) "Svoboda sovesti" [Freedom of Conscience], in *Russkie vedomosti* 1.
- Mel'gunov, S. (1913) "Tserkov' i svoboda sovesti" [The Church and Freedom of Conscience], in *Russkie vedomosti* 1.
- Mel'gunov, S. (1913) "Avtobiografiia" [Autobiography], in *Russkie vedomosti: 1863–1913*, pp. 114–115. M.: Tipografiia Russkikh vedomostei.
- Mel'gunov, S. (2003) *Vospominaniia i dnevniki* [Memories and Diaries]. M.: Indrik.
- Nabokov, V. (1908) "Svoboda sovesti i Svyatejskii Sinod" [Freedom of Conscience and the Holy Synod], in *Rech'* 8.
- Nakaz Ekateriny II Komissii o sostavlenii proekta Novogo Ulozheniya. 1767. 27 aprelya* [Order of Catherine II to the Commission on the drafting of the New Code. April 27, 1767]. M., 2015. 64 s.
- "Opredeleniia Sviateishego Sinoda ot 15–21 dekabria 1907 g." [Definitions of the Holy Synod of December 15–21, 1907] (1908), in *Tserkovnye vedomosti* 1: 3–9.
- Panin, A. (ed.) (1995) *Zapiski Mikhaila Vasil'evicha Sabashnikova* [Notes by Mikhail Vasilyevich Sabashnikov]. M.: Izd-vo im. Sabashnikovykh.
- Pinkevich, V. K., Zolotykh, S. V. (2019) "Veroispovednye reformy P. A. Stolypina v kontekste preobrazovaniia v Rossiiskoi imperii nachala XX veka" [Religious reforms P. A. Stolypin in the context of transformations in the Russian Empire at the beginning of the 20th century], in *Magistra Vitae: elektronnyi zhurnal po istoricheskim naukam i arkhologii* 1; 20–25.
- Polovinkin, S. (ed.) (2005) *Zapiski peterburgskikh Religiozno-filosofskikh sobranii (1901–1903 gg.)* [Notes of the St. Petersburg Religious and Philosophical Meetings (1901–1903)]. M.: Respublika.
- Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii* [The Complete collection of laws of the Russian Empire]. Sobranie 3-e (dalee — PSZ-III). SPb., 1908. T. 23, 25.
- Rech'* [Speech] (1908). 16 maia.
- Reisner, M. (1905) *Gosudarstvo i veruiushchaia lichnost'* [The State and the Believing Person]. SPb: tip. t-va "Obshchestvennaia pol'za".

- Rozenberg, V. (1924) *Iz istorii russkoi pečati: organizatsiia obshchestvennogo mneniia v Rossii i nezavisimaia bespartiinaia gazeta "Russkie vedomosti" (1863–1918 gg.)* [From Russian Press History: the Organization of Public Opinion in Russia and the Independent Nonpartisan Newspaper "Russkie Vedomosti" (1863–1918)]. Praga: Izd-vo "Plamia".
- Safonov, A. (2017) *Gosudarstvo i konfessii v pozdneimperskoi Rossii: pravovye aspekty vzaimootnoshenii* [The State and Confessions in Late Imperial Russia: Legal Aspects of Relations]. M.: Prospekt.
- Tikhomirov, L. (2003) *Tserkovnyi sobor, edinolichnaia vlast' i rabochii vopros* [The Church Council, the Sole Authority and the Working Question.]. M.: izd-vo zhurn. "Moskva".
- Vert, P. (2012) *Pravoslavie, inoslavie, inoverie: ocherki po istorii religioznogo raznoobraziia Rossiiskoi imperii* [Orthodoxy, Unorthodoxy, Heterodoxy: Essays on the History of Religious Diversity in the Russian Empire]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Waldron, P. (1989) "Religious Toleration in Late Imperial Russia", in O. Crisp, L. Edmondson (eds) *Civil Rights in Imperial Russia*, pp. 103–120. Oxford: Clarendon press.
- Russkie vedomosti [Russian Vedomosti] (1905). 105. 20 aprelia.
- Russkie vedomosti [Russian Vedomosti] (1906). 1.
- "Zakonoproekty o svobode sovesti v otsenke Sinoda" [Draft Laws on Freedom of Conscience in the Assessment of the Synod] (1908), in *Russkie vedomosti* 9.

АЛЕКСЕЙ ГУНСКИЙ

Культ книг и канона в дальневосточном буддизме. Религиозные основания, формы почитания, некоторые методологические выводы

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-189-216>

Aleksey Gunskiy

The Cult of Books and the Canon in Far Eastern Buddhism. Religious Grounds, Forms of Worship, and Some Methodological Conclusions

Aleksey Gunskiy — Institute of Eastern Culture (Samara, Russia).
gunsky@inbox.ru

The article examines the ritual treatment of sacred texts in Buddhism, known in the scientific literature as the “cult of books”. This phenomenon became known after the appearance of works linking the formation of the early Mahayana with the emergence of institutional centers associated with the religious veneration of the texts of the Mahayana sutras. Subsequently, the term “cult of books” became a designation of Buddhist ritual book culture in general. The article analyzes the dogmatic foundations of the cult of books in the form of the Buddhist concept of religious merit (punya), as well as the textual foundations of the cult in the form of instructions from the Mahayana sutras about their own veneration. The main attention is paid to the Far Eastern variant of the cult of books. One of the manifestations of the Far Eastern cult of books was the so-called “Revolving Sutra Libraries” — special cabinet for books of the canon mounted on a vertical axis. One turn of this construction was equivalent to reading all the books of the canon in the sense that it brought the same amount of religious merit. In conclusion, it is shown that the understudy of the Buddhist cult is due to the methodological prerequisites adopted in Russian Buddhology, which focuses on the study of the doctrinal and philosophical side of Buddhism and marginalizes the Buddhist cult as a form of “folk” religion.

Keywords: ritual writing, rotating libraries, Mahayana sutras, merit, cult of books, kechien.

Введение. О культе книг в буддизме

МНОГИЕ авторы еще в ранний период изучения буддизма в Европе отмечали, что в буддизме, в большей степени в махаянском его направлении, значительную роль играет почитание священных текстов, прежде всего сутр. После выхода в 1975 г. статьи Шопена¹ данное явление стало обозначаться как «культ книг». Шопен, основываясь на материале ранних махаянских текстов, доказывал, что почитание сутр сыграло решающую роль в становлении махаяны и связанных с ней институциональных структур. В отличие от принятой ранее точки зрения, что ранняя махаяна была связана с культом почитания ступ, служивших реликвариями для мощей (санскр. *шарира*) Будды Шакьямуни, Шопен считал, что первые приверженцы махаяны отрицали культ ступ и мощей и развивали собственные религиозные центры, связанные с почитанием махаянских сутр. В самый ранний период это были места, где проходила рецитация сутр, позднее сутры были записаны, и вокруг мест их хранения и ритуального почитания стали складываться институциональные центры махаяны². Видимо, Шопен преувеличил степень отрицания культа ступ и мощей в ранней махаяне³, однако в целом его идеи получили признание. В последние два десятилетия появилось значительное число работ, посвященных культу книг, хотя большинство из них связано не с проблемой возникновения махаяны (эта тема до сих пор остается спорной), но с буддийской текстуальной культурой разных регионов и периодов. Сам термин «культ книг» стал обозначать культуру религиозного почитания и ритуального использования священных текстов. Исследования показали, что это явление имеет общевосточный характер, хотя наибольшее распространение и развитые формы культ книг получил в дальневосточном регионе. Объектом религиозного почитания были не только отдельные тексты, но и буддийский канон как целое, представляющий собой физическое собрание рукописных, ксилографических или печатных книг.

1. Schopen, G. (1975) "The phrase 'sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the cult of the book in Mahayana", *Indo-Iranian Journal* 17(3/4): 147–181.
2. Ibid., p. 168, 179–181.
3. Drewes, D. (2007) "Revisiting the Phrase 'sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' and the Mahāyāna Cult of the Book", *Indo-Iranian Journal* 50:101–143.

Из основных западных публикаций, связанных с исследованием религиозного почитания буддийских текстов, можно отметить работу Лоу, посвященную ритуальным письменным практикам в средневековой Японии⁴; работу Шеффера, рассматривающего ритуальную книжную культуру Тибета⁵; коллективную монографию, значительная часть которой посвящена буддийской рукописной культуре в странах ЮВА⁶. Еще две коллективные монографии были связаны с исследованием буддийского канона, в том числе с его ритуальным почитанием⁷.

В отечественной буддологической литературе вопросы ритуального использования священных текстов до настоящего времени не рассматривались⁸, не касались этой темы и работы, посвященные книжной культуре стран Востока⁹. На наш взгляд, отсутствие исследований, связанных с буддийским культом книг, во многом определяется методологическими подходами, принятыми в отечественных исследованиях. Мы остановимся на этом вопросе в заключительной части статьи.

В представленной работе основной акцент будет сделан на одной из форм буддийского культа канона, связанной с «вращающимися библиотеками». Это особая шкафная конструкция с вертикальной осью, позволяющей поворачивать все сооружение. Вращение шкафов с текстами канона символически приравнивалось к прочтению их содержимого. Этот конкретный пример ритуального функционирования буддийских священных текстов позволяет затронуть все основные составляющие культа книг: его

4. Lowe, Br. (2017) *Ritualized Writing: Buddhist Practice and Scriptural Cultures in Ancient Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
5. Schaeffer, K. (2009) *The Culture of the Book in Tibet*. New York: Columbia University Press.
6. Berkwitz, S., Schober, J. and Brown, C. (eds) (2009) *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual, and Art*. London: Routledge.
7. Wu, J. and Chia, L. (eds) (2016) *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*. New York: Columbia University Press; Wu, J. and Wilkinson, G. (eds) (2017) *Reinventing the Tripitaka: Transformation of the Buddhist Canon in Modern East Asia*. New York, London: Lexington Books.
8. Существуют работы в рамках этнографических исследований, в частности, рассматривающие ритуальное использование буддийских текстов в современной Бурятии (Базаров А.А., Цыремпилов Н.В. «Ординарный человек» и буддийская книжность // От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. С. 41–48).
9. Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 1–2. М.: Наука, 1987–1988; Рукописная и ксилографическая книга Востока: очерки кодикологии. СПб: Свое изд-во, 2015.

религиозные основания, формы ритуального почитания священных текстов и канона в целом, историю формирования китайского буддийского канона как идеи и физического собрания текстов.

Обретение заслуг — основа буддийской религиозной деятельности

Для понимания религиозного значения «культа книг» и пользы, приносимой почитанием, декламацией и переписыванием священных текстов, следует пояснить понятие «заслуги» (санскр. *пунья*, пали *пунья*, кит./яп. *Гундэ/кудоку* 功德¹⁰), одного из важнейших для буддизма. Понятие заслуги и практика обретения заслуг теснейшим образом связана с идеей кармы. Карма в первом приближении может пониматься как воздаяние за совершенное сознательное действие, «что посеешь, то и пожнешь», в том смысле, что любое сознательное действие, мысль или слово ведет к некоторому моральному последствию в будущем. Действие засекает «семя», которое рано или поздно принесет «плод». Благое действие принесет добрый плод, хороший результат, пагубное действие приведет к плохим, мучительным последствиям. Заслуга, таким образом, это «хорошая карма», результат благого (санскр. *кушала*¹¹) действия, приносящего позитивный результат в будущем. Вместе с понятиями кармы и перерождения заслуга образует фундамент буддийского взгляда на мир. Большая часть религиозной практики буддизма направлена на «обретение заслуг», то есть на выполнение действий, ведущих к улучшению ситуации в этой жизни и благоприятному перерождению в будущем. Кроме того, заслуга, об-

10. Китайское слово *гундэ* использовалось для передачи ряда санскритских слов, связанных с добродетельным поведением и кармическим вознаграждением. Помимо уже рассмотренного термина *пунья*, обычно переводимого как «заслуга», *гундэ* могло использоваться для перевода санскр. слова *гуна*, означающего «качество», но обычно имеющее значение «хорошего качества». Также *гундэ* могло использоваться для перевода термина *кушаламула*, «корень добродетели» (взрачивание которого принесет хороший кармический плод), и *анушамса*, означающего награду или пользу. В английских переводах буддийских сутр *пунья/гундэ* обычно переводится как *merit*, «заслуга» (Lowe. *Ritualized Writing*, p. 34).

11. Санскр. *кушала*, кит./яп. *чань/дзэн* 善 имеет значения «благой, хороший, добродетельный», а также «умелый, искусный». Действие, описываемое словом *кушала*, ведет к высшим духовным состояниям, пробуждению или благоприятному перерождению. Просветленные ведут себя благим, правильным образом, и в этом отношении их действия могут рассматриваться как «искусные», то есть сделанные хорошо, качественно. Благие/искусные действия — это как раз те действия, которые порождают заслугу (Lowe. *Ritualized Writing*, p. 34–35).

ретенная в ходе религиозной деятельности, исполнения ритуалов, совершения добрых дел, может быть «передана» на благо другим живым существам, причем такая передача не уменьшает, а увеличивает размер заслуг передающего¹².

Концепция заслуг занимает важнейшее место в буддизме, и сколь-либо адекватная картина буддийской традиции невозможна без понимания базовых принципов этой концепции¹³. В буддийских текстах классифицировались различные методы обретения заслуг, но преимущественным способом было даяние. Заслуга была исчислима, и особенностью буддийского даяния было то, что объем обретенной заслуги зависел от моральных качеств принимающего, а не дающего¹⁴. Наибольший плод приносило подношение монашеской общине в целом, в этом смысле она представляла собой неистощимое «поле заслуг» (санскр. *пунья-кшетра*).

Буддийское даяние не подразумевало ответного дара. Обретенная в результате подношения религиозная заслуга должна была принести «невидимый плод» в виде кармического воздаяния — благоприятного рождения, улучшения посмертной участи умерших и т.д. Принятие «видимого плода» в виде ответного дара означало уничтожение религиозной заслуги, направленной в будущее либо в иные сферы существования. Хотя принятие подношений от мирян часто сопровождалось ответной проповедью со стороны монахов и может создаться впечатление, что здесь также происходит некоторого рода обмен, буддийская традиция в общем случае рассматривает эти два дара как независимые друг от друга¹⁵.

В Юго-Восточной Азии были распространены книги учета заслуг (пали *пунья-поттхака*). Подобная книга велась, к примеру, одним из известных цейлонских правителей, Дуттхагамани (161–137 до н. э.). Эту книгу читали ему перед смертью, в ней содержались записи о строительстве храмов, проведении религиозных праздников и подношениях сангхе¹⁶. В XX в. ведение подобных книг состоятельными мирянами было зафиксировано при полевых исследова-

12. Osto, D. (2015) “Merit”, in J. Powers (ed.) *The Buddhist World*, p. 351–366. London: Routledge.

13. Ibid., p. 351.

14. Даккхинавибханга сутта. МН 142. [<https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn142-dakkhinabibhanga-sutta-sv.htm>, accessed on 24.03.2022].

15. Ohnuma, R. (2005) “Gift”, in D. Lopez (ed.) *Critical Terms for the Study of Buddhism*, pp. 106–127. Chicago: The University of Chicago Press.

16. Malalgoda, K. (1976) *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*, pp. 16–17. Berkeley: University of California Press.

ниях в Бирме¹⁷. Подобные книги существовали и в средневековом Китае («Записи заслуг и провинностей», *гунгоэ* 功过格), причем в них каждому деянию приписывалось количественное значение «пунктов» заслуг. Подобные книги получили популярность среди образованного слоя китайского общества в XVI–XVII вв.¹⁸

Важность исчислимости заслуги можно увидеть на примере дебатов, возникших в буддийской сангхе Цейлона в середине XIX в. Один из пунктов разногласий касался подношения сангхе. Цейлонские миряне периодически приглашали для угощения знакомых монахов, это и считалось подношением сангхе. Однако один из ригористически настроенных монахов выступил против подобной практики, считая, что в этом случае приглашение относится к конкретным монахам, а не к сангхе в целом, и тем самым приносит меньшую заслугу. Чтобы приглашение могло считаться подношением сангхе, оно должно быть безличным. Споры по этому поводу и некоторым календарным вопросам продолжались несколько десятилетий и доходили до крайнего ожесточения¹⁹.

Представление о заслугах не только определяло морально-этическую сторону буддизма, но и влияло на буддийские доктринальные концепции. В качестве примера можно привести учение о «трех телах» будды. В возникновении представления о *самбхога* (теле блаженства или теле воздаяния) сыграл роль «парадокс короткой жизни» Будды Шакьямуни. Он заключался в том, что последний на пути бодхисаттвы накопил огромный запас заслуг, который должен был принести ему несокрушимое здоровье и огромную продолжительность жизни. Однако Будда Шакьямуни прожил всего восемьдесят лет, у него бывали болезни, и умер он от пищевого отравления. Махаянское решение этого вопроса состояло в том, что в действительности продолжительность жизни Будды бесконечна, в «теле воздаяния» он вкушает плоды обретенных заслуг, земной же путь Шакьямуни был лишь видимостью, «искусным средством»²⁰.

Концепция заслуг получила известность в западной буддологии после появления работы американского антрополога Спиро,

17. Spiro, M. (1982) *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, pp. 111–112. Berkeley: University of California Press.

18. Brokaw, C. (1991) *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, pp. 4, 32–36. Princeton: Princeton University Press.

19. Malalgoda, K. *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900*, pp. 128–129.

20. Xing, G. (2005) *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*, pp. 101–135. London: Routledge.

проводившего полевые исследования в Бирме в начале 1960-х гг.²¹ Несмотря на это, тема заслуг осталась относительно малоизученной в научной литературе²². В отечественных буддологических исследованиях этой теме также не уделялось значительного внимания, относительно подробно «идеология религиозных заслуг» описана в работе В. И. Корнева, опубликованной еще в советский период²³. Он определил заслугу как «связующее звено между теорией и практикой буддизма»²⁴. Важная роль практик обретения заслуг в религиозной жизни сингалов описана Н. Г. Краснодембской²⁵, однако в соответствии с традиционным научным делением ее работа относилась к области этнографии, а не буддологии.

Доктринальное обоснование «культы книг» в буддийских сутрах

В буддизме махаяны в качестве одного из важнейших способов приобретения заслуг, наряду с даянием, стало религиозное почитание священных текстов. Перед уходом в нирвану Будда указал, что он не назначает после себя преемника, а в качестве руководящего авторитета для своих последователей оставляет учение, Дхарму²⁶. Буквальной формой учения является *сутра* — текст,

21. Spiro, M. *Buddhism and Society*. Спиро подразделил бирманский буддизм на четыре вида: ниббанический, каммический, апотропеический и эзотерический. Ниббанический буддизм, «религия радикального освобождения», по выражению Спиро, представляет собой нормативный буддизм, как он определяется в канонических источниках и ставит целью достижение ниббаны. Каммический буддизм, или «религия относительного освобождения», был связан с вопросами заслуг, кармы и будущих перерождений. Основная часть религиозной жизни бирманцев, как мирян, так и монахов, была связана с каммическим буддизмом. Она была сосредоточена на обретении заслуг и достижении благоприятного следующего рождения. Заслуги (*пунья*) и провинности (*апунья*) составляли строительные блоки верований и практик бирманцев, без которых рухнуло бы все здание каммического буддизма (Spiro, M. *Buddhism and Society*, p. 94). Ниббана как конечная цель не была забыта, но ее достижение в этой жизни рассматривалось как малореалистичное. Что касается двух других видов буддизма, то эзотерический буддизм Спиро определил как синкретическую оккультную смесь индийских, китайских и местных верований, наложившихся на нормативную буддийскую традицию, а под апотропеическим буддизмом он понимал практики магической защиты (Spiro, M. *Buddhism and Society*, pp. 162, 140).

22. Osto D. "Merit", p. 351.

23. Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987.

24. Там же. С. 98.

25. Краснодембская Н. Г. Будда, боги, люди и демоны. СПб., Азбука-классика, 2003.

26. Дигха-никая (Собрание длинных поучений). М.: Наука, 2020. С. 399.

содержащий проповеди и поучения Будды. Значение священных текстов еще более увеличилось с появлением сутр махаяны, которые восхваляли собственное почитание и обещали огромное количество заслуг тем, кто хранит, слушает, читает, декламирует и копирует сутры. В некоторых махаянских сутрах провозглашается равенство между священным текстом и самим Буддой, а в других указывается, что почитание сутр превосходит почитание мощей Будды²⁷. Исходя из подобных представлений, слово Будды в записанной материальной форме стали помещать в реликварные камеры ступ, сооружений, первоначально предназначенных для хранения мощей (*шарира*) Будды²⁸. Сутры не являлись просто символами присутствия ушедшего в нирвану Будды, они сами воплощали Будду. Почитание сутр приносило религиозную заслугу, которая могла быть обращена на улучшение ситуации в этой жизни и на благоприятное следующее рождение.

Ритуальное измерение священных текстов

Из вышесказанного очевидно, что буддийские тексты не были просто «источником знаний» или средством передачи информации. Эти тексты имели не-герменевтическое, не-семантическое измерение (в дальнейшем мы будем говорить о ритуальной функции текста) — верующие взаимодействовали со священными писаниями по причинам, выходящим за рамки их содержания²⁹. В большинстве случаев аналитическое понимание текстов для верующих было крайне непростой задачей, поскольку они были написаны на архаичных или чужих языках, недоступных без специального обучения. Однако при ритуальном использовании текста погружения в его смысловые глубины и не требовалось. Харак-

27. Сутра “Праджня-парамита восьмитысячная”: Аштасахасрика Праджняпарамита Сутра. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2017. С. 51–52.

28. «Сутра Лотоса» утверждает, что в те ступы, в которых хранятся свитки этой Сутры, не следует вкладывать мощи-шарира, поскольку в них уже содержится тело Татхагаты (Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость. Москва: Янус-К, 1998. С. 193–194). Ср. также свидетельство Сюань-цзана (VII в.): «В Индии есть благочестивый обычай: готовят из ароматного порошка пасту, лепят из нее маленькие ступы... и внутрь кладут рукописи сутр. Называют их *дхармашарира*. Когда их скопится много, строят большую ступу и все помещают в нее, должным порядком совершая приношения» (Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи). М.: Вост. лит., 2012. С. 241).

29. Lowe. *Ritualized Writing*, p. 5.

терным примером здесь может служить японский способ декламации сутр.

Сутры, написанные на китайском, не переводились на японский язык, но снабжались вспомогательной грамматической разметкой, позволяющей, в частности, при чтении поменять порядок слов в предложении в соответствии с нормами японского языка. Однако, когда сутры декламировались вслух, эти пометки игнорировались, и тексты читались в японском произношении, но при соблюдении китайского порядка слов. Такое чтение не соответствовало ни японскому, ни китайскому языку, но создавало особый ритуальный язык³⁰. Еще одно похожее явление представляет собой метод сокращенной декламации сутр (*тэндоку*), когда читались название и избранные строки сутры. Несмотря на подобное упрощение, ритуальная эффективность декламации считалась высокой. Такая сокращенная техника существовала наряду с «истинным чтением» (*синдоку*), предназначенным для понимания содержания³¹.

Для образованных китайцев понимание буддийских текстов также было сложной задачей, поскольку они были написаны на особой специализированной форме китайского языка. При этом ксилографические издания китайского буддийского канона почти не содержали сведений, позволяющих понять содержание, но снабжались пометками, позволяющими прочесть текст вслух. Такая разметка использовалась для ритуального чтения, считается, что подобный способ издания текстов возник в связи с вхождением декламации буддийского канона в состав поминальных обрядов³².

Долгое время буддийские сочинения рассматривались как «Священные книги», аналогичные христианскому Священному Писанию, и изучались в западной науке со стороны их содержания. Однако редуцирование текстов только к семантическому значению игнорировало те способы, какими эти тексты использовались самими верующими, и в мировой научной литературе постепенно происходит поворот от «текстуального» изучения

30. Joskovich, E. (2019) "Relying on Words and Letters Scripture Recitation in the Japanese Rinzai Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies* 46/1: 62.

31. O'Neal, H. (2015) "Performing the Jeweled Pagoda Mandalas: Relics, Reliquaries, and a Realm of Text", *The Art Bulletin* 97 (3): 295.

32. Wu, J. (2016) "From the 'Cult of the Book' to the 'Cult of the Canon': A Neglected Tradition in Chinese Buddhism", in J. Wu and L. Chia *Spreading Buddha's Word in East Asia*, p. 54.

буддизма к «контекстуальному». В следующем разделе мы кратко рассмотрим методы ритуализированного копирования текстов, поскольку такой обзор позволяет понять общий контекст дальневосточной ритуальной книжной культуры³³.

Методы копирования священных текстов

Копирование и распространение сутр считалось важнейшим средством для обретения религиозной заслуги. Согласно «Сутре Лотоса», заслугу при этом получал не только переписывающий, но и побуждающий к этому других³⁴, то есть человек, заказавший и оплативший переписывание.

Рассмотрим некоторые методы, применяемые при ритуальном копировании текстов, в основном на примере Японии, поскольку там подобная деятельность хорошо документирована с первых веков распространения буддизма на японских островах.

Первый большой проект по переписыванию текстов буддийского канона был предпринят в 734 г. по распоряжению императора Сёму (701–756). Для этого был учрежден государственный скрипторий — Управление по переписке сутр. В рамках этого проекта было переписано более пяти тысяч томов китайского канона, переписывались также и отдельные сутры³⁵. Вскоре возникли частные скриптории, и переписывание сутр и других буддийских текстов стало одной из самых распространенных японских религиозных практик. Распространение культа книг в Японии, как и в других буддийских странах, сопровождалось возникновением обширной литературы, описывающей защиту и благое воздаяние, получаемые выполняющим подобные практики³⁶.

33. Безусловно, между ритуальным и семантическим использованием текстов нельзя провести однозначной границы, поскольку ритуальное использование текстов часто основывалось на их содержании. Кроме того, в ходе ритуального переписывания создавалось большое количество списков, которые в дальнейшем могли использоваться для аналитического изучения (Lowe. *Ritualized Writing*, p. 7).

34. Сутра о бесчисленных значениях... С. 245, 276.

35. O'Neal, H. (2011) *Written Stūpa, Painted Sūtra: Relationships of Text and Image in the Construction of Meaning in the Japanese Jeweled-Stūpa Mandalas*, p. 28. Ph.D. Diss. University of Kansas.

36. Подобными сюжетами полна литература японских коротких повестей-сэцува, хорошо представленных в русских переводах; в качестве примера можно привести один из первых японских сборников сэцува «Нихон Рё:ики» (Нихон рё:ики: Японские легенды о чудесах. СПб.: Гиперион, 1995). Также в русском переводе опубликован монгольский пример подобного рода литературы (см.: Рассказы о пользе

В целом практики, сопровождающие переписывание текстов, можно подразделить на три вида: ритуальное очищение, само ритуальное переписывание и посвящение заслуг, обретенных в ходе переписывания.

Соблюдение ритуальной чистоты включало в себя омовение, надевание «чистых одежд», обычно белого цвета, воздержание от мясной пищи и сексуальных отношений и отсутствие контактов с больными и умершими (применительно к Японии). Переписывание проводилось в освященном пространстве, в специально выделенном для этого помещении³⁷.

Переписывание осуществлялось в соответствии с «правильным методом» (*нёхо*: 如法). В идеальном случае бумага, кисть и чернила должны были изготавливаться способом, исключаящим животные компоненты (кисть из травы, а не из шерсти, особые чернила и т.д.)³⁸.

Бумага окрашивалась в желтый цвет специальным красителем, предохраняющим от насекомых. Иногда использовались и другие красители, самым дорогим способом была окраска бумаги в фиолетовый цвет с помощью индиго, в чернила в этом случае добавлялся золотой порошок. Один из экстремальных способов копирования состоял в использовании чернил с добавлением собственной крови, полученной из кончика языка или пальца³⁹. Распространенным было переписывание методом «один иероглиф, три простираания», когда после написания одного иероглифа переписчик совершал три простираания, и затем переходил к написанию следующего иероглифа⁴⁰.

«Ваджрачchedики» («Алмазной сутры») // Видения буддийского ада. СПб.: Нартанг, 2004. С. 66–108).

37. Lowe. *Ritualized Writing*, p. 37–41.

38. O'Neal, H. *Written Stūpa, Painted Sūtra*, p. 156.

39. Эта практика основывается на указаниях некоторых сутр махаяны, таких как «Аватамсака-сутра» и «Сутра сетей Брахмы». В Китае подобная практика существовала по крайней мере с VII в. (Kieschnik, J. (2000) "Blood Writing in Chinese Buddhism", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23 (2): 177–181). В японской «Хогэн моногатари» (XIII–XIV вв.) переписывание кровью выполняет экс-император Сутоку, потерпевший поражение в смуте годов Хогэн (1156): «В нынешней жизни он совершил ошибку. Потом, считая, что это нужно для абсолютного просветления в жизни грядущей, он пустил кровь из кончика своего пальца и в течение трех лет собственной кистью переписывал важнейшие пять сутр Трипитаки» (Хогэн моногатари: Сказание о годах Хогэн. СПб.: Гиперион, 1999. С. 129).

40. O'Neal, H. *Written Stūpa, Painted Sūtra*, p. 42.

Выполненный список тщательно сверялся с оригиналом, поскольку допущенные при копировании сутры ошибки вели к неблагоприятным кармическим последствиям⁴¹.

Реже встречалось написание священных текстов на камнях или керамических плитках. Подобного рода списки сутр, наряду с обычными, часто хоронились под землей в футлярах в форме ступ для сохранения текстов во времена упадка буддийского учения и в ожидании прихода будущего будды Мироку (санскр. Майтрея). Над похороненными текстами совершалась поминальная служба, построенная по образцу обычной поминальной службы. Заслуги от проведения всего обряда могли быть обращены на последующее рождение в Чистой Земле будды Амида (Амитабха) или на небе Тосоцу (Тушита), где обитает Мироку⁴².

После завершения копирования текста проводилась церемония передачи заслуг, без этого ритуальное копирование считалось незавершенным. Часто заслуги посвящались тем людям, перед кем заказчик или переписчик имели социальные обязательства, таким как правитель, родители или умершие родственники. Иногда в посвятительных молитвах говорится о возмещении «четырех долгов», в число которых входили долг перед Буддой, правителем, родителями и всеми живыми существами⁴³.

Соблюдение ритуальной чистоты и обряд посвящения увеличивали количество заслуг, обретенных при переписывании. Корни добродетели, взращиваемые посредством переписывания сутр, приносили плод в виде заслуг⁴⁴, а дополнительные практики слу-

41. Lowe. *Ritualized Writing*, p. 2.

42. Наиболее активно подобные захоронения совершались в Японии в XI–XII вв. Самое известное захоронение сутр было проведено аристократом Фудзивара Митинага в 1007 г. Большое захоронение текстов, написанных на керамических плитках, было совершено в 1143–1144 гг., для него было изготовлено около пятисот плиток с текстами тридцати сутр (Moerman, D. (2010) "The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan", in K. Myrvold (ed.) *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, pp. 82–83. Aldershot, UK: Ashgate).

43. Lowe. *Ritualized Writing*, p. 50.

44. В средневековой Японии процесс обретения заслуг часто стал выражаться через понятие «кармической связи» (*кэтиэн* 結縁), то есть заслуги, обретенные в ходе религиозной деятельности, обращались на «завязывание связи» со священным текстом, божеством или буддийским святым, обеспечивающим защиту в этом мире и помощь в достижении спасения. Кармическая связь – это своего рода проводник, позволяющий принять заслуги в ответ на совершение добрых дел, через нее происходит кармическое взаимодействие. Когда кармическая связь установлена, верующий может укреплять ее путем дальнейшего обретения заслуг. Установление «кармической связи» и получение через нее воздаяния имели персо-

жили средством повышения плодородности, увеличивая урожай, получаемый в ходе всей процедуры.

Копирование канона в Японии

В Японии активно переписывались не только отдельные сочинения махаяны, но и буддийский канон в целом, наиболее популярна такая практика была в XI–XIII вв. В это время копирование канона часто становилось делом отдельных людей или небольших групп, надеявшихся, что огромный объем затраченных усилий и средств принесет большую религиозную заслугу. Наиболее известный проект одиночного переписывания канона был предпринят известным каллиграфом Фудзивара Саданобу (1088–1156), который в 42 года принял обет переписать весь буддийский канон и закончил копирование через 23 года. Еще один аналогичный проект занял сорок два года⁴⁵.

Крайне сложным видом копирования канона, состоявшего более чем из 5000 свитков, было переписывание его в течение одного дня. В Японии такое событие произошло в 1096 г., когда в Киото для этой цели было собрано десять тысяч людей из всех грамотных слоев общества. В 1211 г. для подобного мероприятия в Киото было собрано более тринадцати тысяч монахов со всей страны⁴⁶.

В Японии рукописное копирование канона преобладало вплоть до XVII в., в Китае же, начиная с X в., распространились печатные ксилографические издания канона. Ксилографические издания часто предпринимались императорской властью, особенно в том случае, когда к власти в Китае приходили иноземные династии. Издание канона помогало им выступить в роли покровителей буддизма и тем самым легитимировать свою власть⁴⁷. Однако су-

нальный характер и тем самым это было более понятно и привлекательно для верующего, чем безличный механизм кармы, выражающийся через общее понятие религиозных заслуг (Nakano, Ch. (2009) *“Kechien” as Religious Praxis in Medieval Japan: Picture Scrolls as the Means and Sites of Salvation*, p. 27. Ph.D. Diss. University of Arizona). Для завязывания кармической связи совершались те же действия, что и для обретения заслуг, ритуальное копирование сутр с этой целью называлось *кэтиэнгё*: 結縁經.

45. O’Neal, H. *Written Stūpa, Painted Sūtra*, p. 40–41.

46. *Ibid.*, p. 42.

47. Похожие способы использования ксилографических изданий канона существовали и в Японии. Так, в XIV–XV вв. японские власти неоднократно обращались к правителям корейского государства Чосон с просьбой предоставить полные печатные

ществовали и частные ксилографические издания канона, в этом случае обычный верующий мог пожертвовать средства на вырезание одной или нескольких печатных досок. В следующем разделе мы рассмотрим культ канона, тесно связанного с буддийским культом книг, и вращающиеся библиотеки как одно из специфических проявлений этого культа.

Китайский буддийский канон как идея и материальный объект

Китайский буддийский канон носит название *Да цзан цзин* (大藏經 «Великая сокровищница канонов» или китайская *Трипитака*). Это собрание буддийских текстов на китайском языке, признанное в качестве канона в Китае, Корее и Японии. История формирования китайского канона неразрывно связана с общей историей распространения буддизма в дальневосточном регионе. Множество буддийских сочинений переводились на китайский язык примерно в течение тысячелетия, со II по XII в., кроме того, было создано значительное число апокрифов (сочинений, не имеющих индийского прототипа). Согласно одному из каталогов канона, число переводчиков составляло 194 человека, они перевели 1484 текста в 5812 свитках⁴⁸. Для такого огромного количества текстов, появившихся на протяжении тысячелетия, требовалась сложная и продуманная систематизация. Хотя китайские будди-

издания канона, а также комплект печатных досок. В Японию было послано около 50 экземпляров канона, однако доски для печати так и не были предоставлены. Полученные издания имели в основном ритуально-символическое значение и использовались как средство укрепления политического влияния разных властных инстанций (см.: Сахарова Е. Б. В поисках священных текстов: печатный буддийский канон в контексте японо-корейских официальных контактов в эпоху Муромати // Вопросы философии. 2022. № 11. С. 162). Речь здесь идет о втором корейском ксилографическом издании канона 1236–1251 гг., для печати которого было вырезано 81 285 печатных досок. Он считается наиболее полной и авторитетной версией китайского канона. Тщательная выверенность этого издания определялась, видимо, тем обстоятельством, что оно готовилось в тяжелейших условиях постоянных монгольских набегов на Корейский полуостров, а полученные в результате заслуги были обращены на защиту страны. Высказывалось также мнение, что печатные блоки канона могли использоваться в качестве огромного геомантического талисмана, охраняющего страну от иноземных вторжений и других бедствий (подробнее см.: Wu, J. and Dziwenka, R. (2016) “Better Than the Original: The Creation of Goryeo Canon and the Formation of Giyang Bulgyo”, in J. Wu and L. Chia (eds.) *Spreading Buddha’s Word in East Asia*, pp. 249–283).

48. Wu, J. (2016) “The Chinese Buddhist Canon Through the Ages: Essential Categories and Critical Issues in the Study of a Textual Tradition”, in J. Wu and L. Chia (eds.) *Spreading Buddha’s Word in East Asia*, p. 17.

сты знали о существовании понятия *Трипитаки* как собрания индийского буддийского канона, в индийской буддийской традиции не существовало какого-либо авторитетного списка канонических произведений, на который они могли бы ориентироваться.

Китайцы, обладающие богатой письменной культурой, проблему аутентификации и классификации буддийских произведений стали решать с помощью составления каталогов канонических произведений, поскольку такая практика уже существовала по отношению к конфуцианским сочинениям⁴⁹. Составленный в 730 г. «Каталог годов Кайюань» зафиксировал основную часть китайского канона и стал тем эталоном, на который ориентировались все позднейшие редакции канона. Число свитков канона в этом каталоге составляло 5048, и оно стало восприниматься как общепринятый показатель объема китайского канона, хотя позднее в состав канона могли включаться и другие сочинения, написанные на классическом китайском языке⁵⁰.

Первоначально китайский канон был рукописным, в X в. появилось его первое ксилографическое издание (*Канон годов Кайбао*). Оно послужило образцом для всех последующих изданий, которые печатались вплоть до начала Нового времени⁵¹.

Огромный объем канона потребовал разработанной системы хранения, позволяющей быстро находить нужный текст. Было разработано несколько подобных систем, например, метод «фиксированных полок», при котором футляры с разными категориями сочинений хранились на строго определенных позициях в огромном шкафу. К IX в. был разработан метод каталогизации

49. Само слово *цзин* (經, канон), использующееся для обозначения буддийских сутр, было позаимствовано из названий произведений конфуцианской классики, тем самым китайские буддисты пытались придать своим священным текстам авторитет, равный конфуцианским сочинениям. Наименование буддийских текстов как *канонов-цзин* ставило их в один ряд с конфуцианскими классическими сочинениями, такими как *Ицзин* (Канон перемен) или *Шуцзин* (Канон истории), и позволяло избежать обвинений в иноземном происхождении буддизма (Storch, T. (2014) *The History of Chinese Buddhist Bibliography Censorship and Transformation of the Tripitaka*, pp. 71–72. Amherst, NY: Cambria Press).

50. В научной литературе встречается мнение об «открытости» буддийского канона, в частности китайского. Одним из оснований этого мнения является то обстоятельство, что китайский канон собирался постепенно. Однако такая открытость существовала только первые столетия, позже было предпринято немало попыток зафиксировать состав канона, и окончательно это произошло с появлением «Каталога годов Кайюань», в общественном восприятии завершившем состав канона (Wu, J. "The Chinese Buddhist Canon Through the Ages", p. 36–38).

51. Wu, J. "The Chinese Buddhist Canon Through the Ages", p. 19.

с использованием «Тысячесловия» — мнемонического текста философского содержания, применявшегося при обучении письму. «Тысячесловие» состоит из тысячи неповторяющихся иероглифов, которые могли использоваться для обозначения чисел от 1 до 1000. Метод, основанный на этом тексте, соотносил каждый иероглиф с определенным футляром с книгами канона⁵².

Канон размещался в больших шкафах в специальном месте, обычно в отдельных зданиях в монастырях. Стационарные шкафы для канона имели стандартизированное расположение полок, на которых размещались футляры с текстами, снабженные маркированными бирками⁵³. Другой способ хранения буддийского канона — это вращающиеся шкафы восьмиугольной формы, о которых мы скажем ниже.

Ритуальное почитание китайского канона

Китайский канон в своей материальной форме всегда являлся объектом религиозного почитания, выражающегося во множестве форм. Книги канона периодически выносились на открытый воздух для проветривания и уничтожения насекомых с помощью солнечного света. На основе этой практики возник ритуал «Солнцевания Канона» (*шайцзин* 曬經), когда книги канона выносились на солнце и пролистывались для получения достаточного облучения. Часто этот ритуал включал публичное чтение канона и другие сопутствующие обряды. В Китае в некоторых местностях проведение такого ритуала привлекало большое количество женщин, поскольку существовало поверие о том, что, если женщина пролистает весь канон десять раз, в следующей жизни она родится мужчиной⁵⁴.

Популярной формой поклонения была рецитация всего канона в полном объеме, понимание прочитанного в этом случае не требовалось. Здесь могли использоваться и техники «сокращенного чтения», о которых мы говорили выше. Одиночное прочтение канона приобрело популярность в позднесредневековом Китае, этот процесс по времени занимал три-четыре года, требовал уединенной жизни и часто сопровождался постом и усиленными аскетическими практиками. Ритуальное чтение канона

52. Ibid., p. 30–31.

53. Ibid., p. 31–32.

54. Wu, J. (2016) “From the ‘Cult of the Book’ to the ‘Cult of the Canon’”, p. 51.

группами приглашенных монахов неоднократно проводилось при дворе китайских императоров. В одном случае высокопоставленным чиновником было сделано пожертвование на ежемесячное ритуальное чтение канона в ста китайских монастырях, заслуги от этого действия были обращены на благополучие монгольской правящей династии. «Культовый канон» оказывал обратное влияние и на «культ книг». Так, в Китае возникла практика чтения какого-либо буддийского сочинения 5048 раз, что соответствовало символическому числу книг китайского канона⁵⁵. Однако наиболее интересной формой ритуального чтения канона стали «вращающиеся библиотеки».

Вращающиеся библиотеки

«Вращающиеся библиотеки» (кит. *луньцзан*, яп. *риндзо*: 輪藏) представляют собой одну из самых интересных форм культа канона в его дальневосточном варианте. Конструктивно такая библиотека представляла собой восьмиугольный шкаф, на полках которого размещались футляры с книгами буддийского канона. Эта конструкция имела центральную ось, укрепленную в железном основании, по углам находились ручки или перекладыны, позволяющие вращать все сооружение. Один поворот вращающейся библиотеки приравнивался к ритуальному прочтению всех находящихся в ней книг, в том смысле, что оба эти действия приносили одинаковую религиозную заслугу⁵⁶.

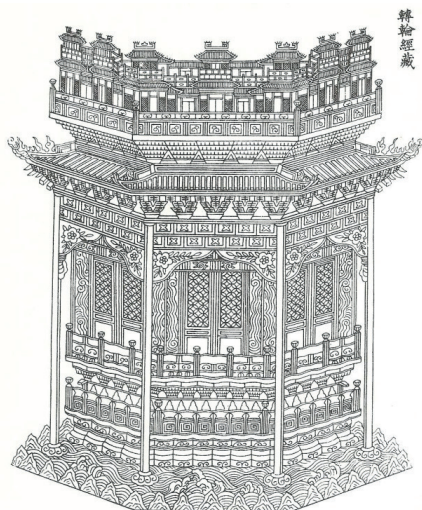
Вращающиеся библиотеки получили широкое распространение в Китае, начиная с династии Сун (X–XIII вв.). Об их популярности можно судить по тому обстоятельству, что описание их устройства вошло в официальное «Архитектурное Руководство» (*Иньчао Фаши*), изданное в 1103 г.

Предписываемый размер вращающейся библиотеки составлял примерно 6,5 метров в высоту и 5 метров в ширину, диаметр оси — около 30 см. Шкаф с книгами находился внутри внешне-

55. Ibid., pp. 59–63.

56. В научный оборот представление о существовании подобных библиотек было введено в XIX в. японским ученым Нандзё Бунъю. В предисловии к выполненному им каталогу китайской *Трипитаки* он кратко описал устройство, историю создания и ритуальную цель подобного сооружения, предназначенного для обретения заслуг (Nanjio, B. (1883) *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka: The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, pp. XXV–XXVI. Oxford: Clarendon Press).

го павильона, также восьмиугольной формы. В верхней части сооружения устанавливалась многоярусная конструкция, называемая «небесным дворцом»⁵⁷.



Вращающаяся библиотека (внешний павильон) из «Архитектурного руководства» (Инчжао Фаши, 1103)
https://en.wikipedia.org/wiki/Yingzao_Fashi#/media/File:Buddhist_ark_used_by_Chinese_Jews.jpg



Вращающаяся библиотека в монастыре Хасэдэра в Камакура, Япония
https://en.wikipedia.org/wiki/File:Kamakura_Hasedera_Rotating_prayer_wheel.jpg

Дошедшие до настоящего времени библиотеки могут отличаться от предписанного образца. Первые библиотеки были четырехугольными или шестиугольными, но позднее стандартным стало восьмиугольное сооружение. В некоторых случаях может отсутствовать внешний павильон, а книги могут храниться открыто на полках. Иногда конструкция не имела центральной оси и стояла на полу, в этом случае вместо вращения предусматривался ритуальный обход библиотеки.

57. Guo, Q. (1999) "The Architecture of Joinery: The Form and Construction of Rotating Sutra-Case Cabinets", *Architectural History* 42: 96.

Традиционно изобретение вращающихся библиотек приписывается китайскому чиновнику Фу Ши (497–569) примерно в 544–546 гг.⁵⁸ Их почитание постепенно сформировалось в отдельный культ, который обрел своих божественных покровителей. Фу Ши был обожествлен как воплощение бодхисаттвы Майтреи, его статуя вместе с двумя сыновьями часто устанавливались рядом с устройством. В пантеон покровителей библиотек включались и другие божества. Сюжет одной из пьес японского театра Но связан с паломничеством буддийских монахов из отдаленной провинции в Киото, предпринятого для совершения подношения вращающейся библиотеке. Заслугу от вращения они посвящают установлению кармической связи (*кэтиэн*) с богом Агни, одним из божеств-покровителей буддизма⁵⁹.

Сооружение вращающихся библиотек сохраняло свою популярность в Китае вплоть до Нового времени. Хотя это требовало значительных затрат, вместе с тем оно приносило и существенный доход за счет подношений верующих. По экономическим соображениям первоначально могла устанавливаться небольшая конструкция с сокращенным вариантом канона, позднее она заменялась полным изданием⁶⁰.

Со временем возникло множество историй о чудесах, совершаемых вращающимися библиотеками. Устойчивым стало представление о том, что если пришедший к библиотеке имеет достаточно веры, то сооружение начнет вращаться само собой. Так, в одной из историй говорится, что, когда в некоем монастыре было построено такое хранилище, монахи стали требовать от верующих по тысяче монет за один поворот библиотеки. Бедная вдова хотела вернуть библиотеку для передачи заслуг своему умершему мужу, однако, не сумев набрать нужную сумму, в отчаянии рухнула на землю, рассыпав принесенные монеты. Тогда шкафы с книгами канона начали вращаться сами собой. После

58. Высказывалось мнение об индийском происхождении вращающихся хранилищ канона, основанное на надписи из монастыря Наланда XI в. (Schopen, G. (2005) *Figments and Fragments of Mahayana Buddhism in India: More Collected Papers*, pp. 345–49. Honolulu: University of Hawai'i Press), однако источники указывают на наличие подобных сооружений в Китае по крайней мере на два века раньше (Wu, J. "From the 'Cult of the Book' to the 'Cult of the Canon'", p. 54).

59. Eubanks, Ch. (2010) "Circumambulatory Reading: Revolving Sutra Libraries and Buddhist Scrolls", *Book History* 13: 10–12.

60. Wu, J. "From the 'Cult of the Book' to the 'Cult of the Canon'", p. 54.

этого случая пораженные монахи отказались от фиксированной платы за поворот библиотеки⁶¹.

В Китае большинство вращающихся библиотек было устроено при чаньских монастырях, и продвижение «культа канона», в том числе и его ритуального чтения, осуществлялось в основном усилиями чаньских монахов. Это противоречило чаньской идеологии о постижении истины вне текстов, однако были найдены благочестивые обоснования подобных практик⁶². В Японию устройство вращающихся библиотек было принесено чаньскими монахами в XII–XIII вв., но в дальнейшем их распространение не было связано с конкретной школой⁶³.

В целом, по образному выражению Ш. Юэнкс, вращающиеся библиотеки представляют собой один из ярких примеров ритуального, «кругового» чтения, противостоящего чтению «линейному», аналитическому⁶⁴.

Заключение

Рассмотренные нами культы книг и канона не остались только в средневековом прошлом. В 2007 г. огромная вращающаяся библиотека была установлена в монастыре Гаолисы в Ханчжоу. Другая подобная библиотека была устроена в монастыре Шаолинь, для ее наполнения в 2015 г. была проведена массовая кампания по рукописному копированию сочинений канона. В том же году зародилось движение по ритуальному чтению буддийского канона онлайн, зарегистрированные члены индивидуально или в группах проводят чтение канона во время традиционного летнего периода усиленной практики⁶⁵. И дело здесь, вероятно, не только в стремлении обрести заслуги. Буддийские тексты всегда были не только «объектом», но и «событием», включавшим

61. Ibid., p. 57.

62. Ibid., p. 66–69.

63. Goodrich, L. (1942) "The Revolving Book-Case in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 7(2): 160.

64. Она обратила внимание на то, что в базовых буддийских идеологиях и практиках часто встречаются образы вращения или кругового движения, начиная с «поворота колеса Учения», произведенного Буддой после просветления (Eubanks, Ch. "Circumambulatory Reading").

65. Wu, J. and Wilkinson, G. (2017) "Introduction: The Reinvention of the Buddhist Tripitaka and the Rise of "Textual Modernity" in Modern East Asia", in J. Wu and G. Wilkinson (eds) *Reinventing the Tripitaka*, pp. XXVI–XXVII.

в себя множество действий, участников и практик. Сопричастность к событиям, связанным с ритуальным хранением, копированием и чтением текстов, давала участникам возможность осознать себя членами общины верующих; кроме того, ритуальная текстовая деятельность представляла собой доступную религиозную практику, выполнение которой приносило продвижение по буддийскому пути.

В нашей работе мы представили краткий обзор ритуальной текстовой деятельности и показали ее широкое распространение в странах дальневосточного региона. Попробуем еще высказать некоторые соображения по поводу поставленного во введении вопроса о том, почему эта деятельность не нашла отражения в отечественных буддологических исследованиях. На наш взгляд, одна из причин этого лежит в существующих методологических подходах.

В отечественной буддологии получила признание концепция буддизма как системы, сочетающей три взаимосвязанных уровня: (1) доктринальный уровень, задающий цели учения; (2) уровень философского дискурса, обосновывающий доктрину; (3) уровень йогической практики, производящей трансформацию сознания адепта в соответствии с целями учения⁶⁶. Наряду с этим выделяется уровень популярных верований, или народный буддизм, — представление, высказанное еще О.О. Розенбергом и воспринятое в отечественной литературе как методологический принцип⁶⁷. Согласно логике такого деления, культ книг, как и вся обрядово-ритуальная и вообще религиозная деятельность, попадали в разряд народной религии и, по сути, маргинализировались. Данные явления, если и рассматривались, то скорее в рамках региональных вариаций буддизма и относились к разряду этнографических или страноведческих исследований.

Трехуровневая модель отражала те представления о буддизме, которые сложились в мировой буддологии во второй половине XX в., когда буддизм представлялся: (1) как рационализированная «философская» религия, в которой религиозные культы

66. Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1987. С. 74–93.

67. Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991. С. 78, 203.

рассматривались как уступка потребностям народных масс⁶⁸; (2) как религия, основанная на глубоком медитативном опыте. Тем не менее, на исходе XX в. этот образ начал постепенно разрушаться. В ряде исследований было показано, что подобные представления о буддизме были созданы в ходе процессов модернизации, начавшихся под воздействием колониального движения стран Запада на Восток⁶⁹. Так, в работе Р. Шарфа указывается, что глубокий медитативный опыт в буддизме описывался на основе трактатов, носящих нормативно-предписывающий характер, когда же речь шла об описании реального медитативного опыта, все выглядело намного скромнее⁷⁰. Важной вехой в этом направлении стало исследование Д. МакМахана, проанализировавшего и систематизировавшего различные течения буддийского модернизма⁷¹. В XXI в. активно началось изучение форм религиозной деятельности в буддизме, и помимо рассмотренного нами культа книг в качестве примера можно привести исследования культа мощей (*шарира*) в работе Дж. Стронга⁷² и последовавших затем работах.

В отечественной историографии так и не появилось значительных работ, связанных с исследованиями буддийской медитации. Исследования доктринального уровня были связаны в основном с изучением индийского схоластического трактата «Абхидхармакоша» представителями Санкт-Петербургской буддологической школы. Несмотря на высокий авторитет данного сочинения

68. В качестве возможности иного подхода здесь уместно привести слова Шарфа, написанные в 1999 г. в контексте изучения буддийских культов мощей и священных изображений: «Более неприемлемо с пренебрежением отмахиваться от поклонения мощам и священным изображениям как от чего-то не свойственного буддизму, как подачке плебейским потребностям невежественных масс. Ученые в настоящее время согласны, что, за немногими исключениями, монашеская элита не видела ничего предосудительного в поклонении священным реликвиям и сама с энтузиазмом занималась и поощряла такую деятельность» (Sharf, R. (1999) "On the Allure of Buddhist Relics", *Representations* 66: 78).

69. Изложение некоторых западных концепций модернизации буддизма см.: Гунский А. Ю. «Протестантский буддизм», «креольская вера» и буддийский модернизм. Концепции модернизации буддизма в работах зарубежных буддологов последней трети XX века // *Современные востоковедческие исследования*. 2021. № 3(1). С. 55–73.

70. Sharf, R. (1995) "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen* 42 (3): 228–284.

71. McMahan, D. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.

72. Strong, J. (2004) *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press.

в традиционном буддизме, представляется, что его роль в реальном функционировании буддизма в значительной степени была переоценена. В целом же можно констатировать, что основное направление отечественной буддологии было и остается связанным с исследованиями буддийской философии.

Трехуровневая концепция буддизма представляет собой нормативный, «классический» буддизм, по отношению к которому любой реально существующий в азиатских обществах неизбежно будет выглядеть как вырожденный и неклассический. И такие оценки действительно делались на рубеже 2000-х гг., одним из примеров чего является учебник «Введение в буддизм»⁷³. В этой работе «индобуддийская каноническая традиция» противопоставляется «простонародному китайскому буддизму»⁷⁴. При этом констатируется, что все понятия классического индийского буддизма получили в Китае прямо противоположное значение — «отсутствие души» превратилось в «бессмертие души»⁷⁵, «учение о карме» — в посмертное воздаяние, буддийская нирвана заменилась райским блаженством⁷⁶. Характерен здесь и выбор источников: индийская традиция описана на материале трактата «Абхидхармакоша», китайская же реконструирована на основе популярных буддийских рассказов *сяошо*. Естественно, в таком сопоставлении индийский схоластический буддизм предстает нормативом, китайский же выглядит вырожденным и упадочным⁷⁷.

По нашему мнению, придание исключительного приоритета нормативному буддизму привносит в отечественную буддологию теологический оттенок, в том смысле, в каком это понятие использовалось в возникшем в конце XX в. проекте «буддийской теологии» — как совокупности нормативных подходов, сформулированных изнутри традиции буддистами, одновременно являющимися специалистами-гуманитариями⁷⁸. Буддология как теология оказы-

73. Введение в буддизм / ред.-сост. Рудой В. И. СПб.: Изд-во «Лань», 1999.

74. Там же. С. 295.

75. Там же. С. 296.

76. Там же. С. 304.

77. Если ориентироваться не только на нормативные источники, то, как показывают работы Шопена, реальный индийский буддизм был таким же «неклассическим», как и китайский (см. напр. Schopen, G. (1997) *Bones, Stone and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press).

78. Jackson, R. and Makransky, J. (eds) (2000) *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, p. 19. Surrey: Curzon Press. Общие отечественные

вается малочувствительной к религиоведческим концепциям, таким как модель «явно-тайной системы», разработанная для описания средневекового японского буддизма. Согласно этой концепции, основу бытования буддизма в японском обществе составляла единая обрядность, направленная на защиту государства и достижение пользы и выгоды в здешнем мире («тайный уровень»). И уже над единой обрядностью надстраиваются различные явные учения, буддийские школы со своими доктринами⁷⁹.

В настоящее время в отечественной историографии появляются работы, связанные как с изучением процессов модернизации буддизма, так и с исследованием буддийских культов, и в этом отношении российская буддология идет в русле общемировых научных процессов⁸⁰. Вероятно, постепенно будут уходить и методологические подходы, характерные для конца XX в. Предложенные размышления, на наш взгляд, могут помочь пересмотру методологических предпосылок как части нормального научного процесса.

представления о буддизме во многом опираются на корпус учебной и научной литературы, созданной буддологами, работавшими на рубеже XX–XXI вв. Их работы отразили и зафиксировали состояние мировой буддологической мысли конца XX в., когда буддизм представлялся скорее как философия, а не религия, и, в соответствии с этим, история буддизма рассматривалась в основном как история буддийских философских школ.

79. Трубникова Н.Н. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: РОССПЭН, 2010. С. 12.

80. Рассмотрение ритуально-культовой стороны буддизма и способов реального функционирования буддизма в общине верующих требует обращения к источникам дескриптивного, а не нормативного характера, таким как литература буддийских поучительных рассказов, записи путешественников и т.д. Такого рода исследования существуют в отечественной научной литературе, и, как представляется, постепенный рост их числа позволит перейти к более сложной картине буддизма, чем бинарное деление на элитно-монашеский, связанный с медитацией и философскими изысканиями, и «народный», связанный с культами, ритуалами и различными формами религиозного поклонения. Можно также предположить, что невнимание к культовой стороне буддизма в отечественной историографии определяется и другими, менее явными причинами. К числу таких причин, на наш взгляд, можно отнести недостаточное осознание того обстоятельства, что буддизм махаяны, во всяком случае, в дальневосточном варианте, является самостоятельным религиозным течением, а не просто более или менее точным или искаженным продолжением индийского буддизма. В основе учений ведущих школ дальневосточного буддизма, таких как *тяньтай* и *хуаянь*, лежит представление о глубинном единстве мироздания, и именно это положение составляет основу ритуальной деятельности и делает ее осмысленной. Если же считать центральной концепцией всех направлений буддизма «теорию дхарм», то есть философско-психологически интерпретированную Абхидхарму, тогда культ и ритуал действительно начинают выглядеть чужеродными элементами по отношению к этой концепции, долгое время занимавшей значительное место в отечественной буддологии.

Библиография / References

- Введение в буддизм / Ред.-сост. Рудой В. И. СПб.: Изд-во «Лань», 1999.
- Даккхинавибханга сутта. МН 142. [<https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn142-dakkhinabibhanga-sutta-sv.htm>, accessed on 24.03.2022].
- Базаров А. А., Цыремпилов Н. В. «Ординарный человек» и буддийская книжность // От Дуньхуана до Бурятии. По следам тибетских текстов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. С. 41–48.
- Гунский А. Ю. «Протестантский буддизм», «креольская вера» и буддийский модернизм. Концепции модернизации буддизма в работах зарубежных буддологов последней трети XX века // Современные востоковедческие исследования. 2021. № 3(1). С. 55–73.
- Дигха-никая (Собрание длинных поучений). М.: Наука, 2020.
- Корнев В. И. Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М.: Наука, 1987.
- Краснодемская Н. Г. Будда, боги, люди и демоны. СПб.: Азбука-классика, 2003.
- Нихон рё:ики: Японские легенды о чудесах. СПб.: Гиперион, 1995.
- Рассказы о пользе «Ваджрачхедики» («Алмазной сутры») // Видения буддийского ада / пер. с монгольского А. Г. Сазыкина. СПб.: Нартанг, 2004. С. 66–108.
- Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.
- Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока М.: Наука, 1987. С. 74–93.
- Рукописная и ксилографическая книга Востока: очерки кодикологии. СПб: Свое изд-во, 2015.
- Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 1–2. М.: Наука, 1987–1988.
- Сахарова Е. Б. В поисках священных текстов: печатный буддийский канон в контексте японо-корейских официальных контактов в эпоху Муромати // Вопросы философии. 2022. № 11. С. 156–163.
- Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о цветке лотоса чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая мудростью. М.: Янус-К, 1998.
- Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная»: Аштасакхасрика Праджняпарамита Сутра. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2017.
- Сюань-цзан. Записки о Западных странах [эпохи] Великой Тан (Да Тан си юй цзи). М.: Восточная лит., 2012.
- Трубникова Н. Н. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли. М.: РОССПЭН, 2010.
- Хогэн моногатари: Сказание о годах Хогэн. СПб.: Гиперион, 1999.
- Bazarov, A. and Tsyrempilov, N. (2009) “‘Ordinary man’ and Buddhist bookishness”, in *From Dunhuang to Buriatia. Following the tracks of Tibetan texts*, pp. 41–48. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN.
- Berkwitz, S. and Schober, J. and Brown, C. (eds) (2009) *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, Ritual, and Art*. London: Routledge.

- Brokaw, C. (1991) *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press.
- Dakkhinavibhanga sutta. MN 142 [<https://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn142-dakkhinavibhanga-sutta-sv.htm>, accessed on 24.03.2022].
- Donets, A. (ed and tr.) (2017) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*. Ulan-Ude: Izd-vo BNTs SO RAN.
- Drewes, D. (2007) "Revisiting the Phrase 'sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' and the Mahāyāna Cult of the Book", *Indo-Iranian Journal* 50: 101–143.
- Eubanks, Ch. (2010) "Circumambulatory Reading: Revolving Sutra Libraries and Buddhist Scrolls", *Book History* 13: 1–24.
- Gunskii, A. (2021). "Protestantskii buddizm', 'kreol'skaia vera' i buddiiskii modernizm. Kontseptsii modernizatsii buddizma v rabotakh zarubezhnykh buddologov poslednei treti XX veka" ["Protestant Buddhism", "Creole faith" and Buddhist Modernism. Concepts of modernization of Buddhism in the works of foreign Buddhologists of the last third of the XX century], *Sovremennye vostokovedcheskie issledovaniia* 3(1): 55–73.
- Goodrich, L. (1942) "The Revolving Book-Case in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 7 (2): 130–161.
- Guo, Q. (1999) "The Architecture of Joinery: The Form and Construction of Rotating Sutra-Case Cabinets", *Architectural History* 42: 96–109.
- Ignatovich, A. (ed. and tr.) (1998) *Sutra o beschislennykh znacheniiakh. Sutra o tsvetke lotosa chudesnoi Dkharmy. Sutra o postizhenii deianii i Dkharmy Bodkhisattvy Vseob'emliushchaia mudrost'* [Sutra of Infinite Meanings. Lotus Sutra. Sutra of Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue]. M.: Ianus-K.
- Jackson, R. and Makransky, J. (eds) (2000) *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. Surrey: Curzon Press.
- Joskovich, E. (2019) "Relying on Words and Letters Scripture Recitation in the Japanese Rinzai Tradition", *Japanese Journal of Religious Studies* 46(1): 53–78.
- Khogén monogatari: Skazanie o godakh Khogén* [Hogen monogatari: The Tale of Hogen] (1999). SPb.: Giperion.
- Kieschnik, J. (2000) "Blood Writing in Chinese Buddhism", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23 (2): 177–195.
- Kornev, V. (1987) *Buddizm i obshchestvo v stranakh Iuzhnoi i Iugo-Vostochnoi Azii* [Buddhism and Society in South and Southeast Asia]. M.: Nauka.
- Krasnodemskaia, N. (2003) *Budda, bogi, liudi i demony* [Buddha, gods, humans and demons]. SPb.: Azbuka-klassika.
- Lowe, Br. (2017) *Ritualized Writing: Buddhist Practice and Scriptural Cultures in Ancient Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Malalgoda, K. (1976) *Buddhism in Sinhalese Society, 1750–1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley: University of California Press.
- McMahan, D. (2008) *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- Meshcheriakov, A. (ed. and tr.) (1995) *Nihon Ryōiki*. SPb.: Giperion.
- Moerman, D. (2010) "The Death of the Dharma: Buddhist Sutra Burials in Early Medieval Japan", in K. Myrvold (ed.) *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, pp. 71–90. Aldershot, UK: Ashgate.
- Nakano, Ch. (2009) *"Kechien" as Religious Praxis in Medieval Japan: Picture Scrolls as the Means and Sites of Salvation*. Ph.D. Diss. University of Arizona.

- Nanjio, B. (1883) *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka: The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*. Oxford: Clarendon Press.
- Nikhon rē:iki: *Iaponskie legendy o chudesakh* [Nihon Ryoiki: Miraculous Stories from the Japanese Buddhist Tradition] (1995). SPb.: Giperion.
- Ohnuma, R. (2005) "Gift", in D. Lopez (ed.) *Critical Terms for the Study of Buddhism*, pp. 103–123. Chicago: The University of Chicago Press.
- O'Neal, H. (2011) *Written Stūpa, Painted Sūtra: Relationships of Text and Image in the Construction of Meaning in the Japanese Jeweled-Stūpa Mandalas*. Ph.D. Diss. University of Kansas.
- O'Neal, H. (2015) "Performing the Jeweled Pagoda Mandalas: Relics, Reliquaries, and a Realm of Text", *The Art Bulletin* 97 (3): 279–300.
- Osto, D. (2015) "Merit", in J. Powers (ed.) *The Buddhist World*, p. 351–366. London: Routledge.
- Pelevin, M. (ed.) (2015) *Rukopisnaia i ksilograficheskaia kniga Vostoka: ocherki kodikologii* [Handwritten and woodcut book of the East: essays on Codicology]. SPb: Svoe izd-vo.
- Petrosian, A. (ed.) (1987–1988) *Rukopisnaia kniga v kul'ture narodov Vostoka* [A handwritten book in the culture of the peoples of the East]. Vol. 1–2. M.: Nauka.
- Rozenberg, O. (1991) *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. M.: Nauka.
- Rudoi, V. and Ostrovskaja E. (1987) "O spetsifike istoriko-filosofskogo podkhoda k izucheniiu indiiskikh klassicheskikh religiozno-filosofskikh system" [On the specifics of the historical and philosophical approach to the study of Indian classical religious and philosophical systems], in *Metodologicheskie problemy izucheniia istorii filosofii zarubezhnogo Vostoka*, pp. 74–93. M.: Nauka.
- Rudoi, V (ed.) (1999) *Vvedenie v buddizm* [Introduction to Buddhism]. SPb.: Izd-vo "Lan".
- Sakharova, E. (2022) "Printed Buddhist Canon in the Context of Japanese-Korean Official Relations during Muromachi Period", *Voprosy filosofii* 11: 156–163.
- Sazykin, A. (tr.) (2004) "Rasskazy o pol'ze 'Vadzhrachchkhediki' ('Almaznoi sutry')" [Tales of the Benefits of the Vajracchedika (Diamond Sutra)], in Sazykin, A. (ed.) *Videniiā buddiiskogo ada*, p. 66–108. SPb.: Nartang.
- Schaeffer, K. (2009) *The Culture of the Book in Tibet*. New York: Columbia University Press.
- Sharf, R. (1995) "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience", *Numen* 42(3): 228–284.
- Sharf, R. (1999) "On the Allure of Buddhist Relics", *Representations* 66: 75–99.
- Schopen, G. (1975) "The phrase 'sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the cult of the book in Mahayana", *Indo-Iranian Journal* 17(3/4): 147–181.
- Schopen, G. (1997) *Bones, Stone and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schopen, G. (2005) *Figments and Fragments of Mahayana Buddhism in India: More Collected Papers*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Spiro, M. (1982) *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.
- Storch, T. (2014) *The History of Chinese Buddhist Bibliography: Censorship and Transformation of the Tripitaka*. Amherst, NY: Cambria Press.
- Strong, J. (2004) *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press.
- Syrkin, A. (ed. and tr.) (2020) *Digha-nikaya*. M.: Nauka.

- Trubnikova, N. (2010) *Traditsiia "iskonnoi prosvetlennosti" v iaponskoi filosofskoi mysli* [The tradition of "original enlightenment" in Japanese philosophical thought]. M.: ROSSPEN.
- Wu, J. (2016) "The Chinese Buddhist Canon Through the Ages: Essential Categories and Critical Issues in the Study of a Textual Tradition", in J. Wu and L. Chia (eds) *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, pp. 15–45. New York: Columbia University Press.
- Wu, J. (2016) "From the 'Cult of the Book' to the 'Cult of the Canon': A Neglected Tradition in Chinese Buddhism", in J. Wu and L. Chia (eds) *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, pp. 46–78. New York: Columbia University Press.
- Wu, J. and Dziwenka, R. (2016) "Better Than the Original: The Creation of Goryeo Canon and the Formation of Giyang Bulgyo", in J. Wu and L. Chia (eds) *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, pp. 249–283. New York: Columbia University Press.
- Wu, J. and Chia, L. (eds) (2016) *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*. New York: Columbia University Press.
- Wu, J. and Wilkinson, G. (2017) "Introduction: The Reinvention of the Buddhist Tripitaka and the Rise of 'Textual Modernity' in Modern East Asia", in J. Wu and G. Wilkinson (eds) *Reinventing the Tripitaka: Transformation of the Buddhist Canon in Modern East Asia*, pp. XIII–XXXV. New York, London: Lexington Books.
- Wu, J. and Wilkinson, G. (2017) *Reinventing the Tripitaka: Transformation of the Buddhist Canon in Modern East Asia*. New York, London: Lexington Books.
- Xing, G. (2005) *The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to the Trikaya Theory*. London: Routledge.
- Xuánzàng (2012) *Zapiski o Zapadnykh stranakh [epokhi] Velikoi Tan* [Great Tang Records on the Western Regions]. M.: Vostochnaia lit.

АННА БЕРТОВА

Японская католическая церковь на пороге и во время Второй мировой войны: издания «Катехизиса» 1936 и 1942 гг.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-217-239>

Anna Bertova

Japanese Catholic Church Before and During World War II: Catechisms of 1936 and 1942

Anna Bertova — Saint-Petersburg State University (Russia). aihong@mail.ru

In 1942 the Japanese Catholic Church published a new edition of the Catechism which was meant to replace the Catechism of 1936. Such a precipitous re-edition was dictated by the Japanese government that demanded the previous Catechism to be revised to suit the ruling ideology of the state and general policy of the government. This article aims at conducting a comparative analysis of the two catechisms to reveal the points at which the Church had to succumb under the pressure of the government to survive in the atmosphere of complete governmental control over Japanese religious organizations. The research has shown that the two editions of the Catechism have a number of interesting differences touching not only upon the formal side of the Catholic teaching but also upon its core doctrines showing the pressure of the ideology of State Shinto and its impact even among the hierarchs of the Catholic Church. Thus, the Catechism of 1942 includes passages concerning the utmost subordination to the Emperor and the importance of exercising their patriotic duty. At the same time passages concerning the exclusiveness of the Catholic faith, description of the history of the Jews, and detailed description of some basic Catholic rituals were lacking in the newer edition. The differences between the two Catechisms show that during WWII the Japanese Catholic Church had to make a serious compromise with the authorities, touching upon the basic doctrinal concepts of the Catholic faith.

Keywords: Catechism, Catholic Church, Japan, State Shinto.

Введение

ХРИСТИАНСТВО, впервые появившееся в Японии в середине XVI в., никогда не было в стране ведущей религией, намного уступая по числу приверженцев традиционным японским учениям — буддизму и синтоизму. Во второй половине XIX в., когда западные страны повторно открыли Японию, христианство стало восприниматься как одна из основных причин прогресса мировых держав, поэтому на время оно смогло укрепить свое положение в стране, начавшей политику тотального заимствования западной культуры и технологий. Тем не менее отношения основанных миссионерами христианских церквей с японскими властями всегда были весьма сложными. Они усугублялись противодействием проникновению в Японию пришлой религии со стороны представителей местных учений, не желавших принимать строгий монотеистический характер западной религии, противоречащий исконному стремлению японской культуры к синкретизму, а также все большим нарастанием национализма в правящих кругах. Постоянно усиливающиеся в конце XIX в. националистические настроения, утверждение сакральности японской политической системы во главе с императором, а также пропаганда уникальности Японии и ее жителей по сравнению с другими странами и народами привели в конце концов к резкой конфронтации христианской церкви и властей. В преддверии Второй мировой войны и в условиях тотального контроля со стороны государства большинство христианских организаций было вынуждено пойти на уступки правительству и подтвердить божественный характер японского императора, уникальность японского народа, необходимость соблюдения ритуалов государственного синтоизма. Однако для некоторых из этих организаций, в частности, для Японской католической церкви, подчинение указам правительства было не только навязано извне, но стало отчасти выражением внутреннего желания самих японских верующих и иерархов, желавших укрепить и узаконить свое положение в стране¹, а также утвердить исключительный характер японского христианства, которое они считали более совершенным, нежели его западные прототипы. В данной статье мы проведем сравнительный анализ некоторых важнейших изменений, произошедших в доктринах Японской католической церкви перед Второй

1. Allam, Ch.M. (1990) "The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", *Buddhist-Christian Studies* 10: 40.

мировой войной, проанализировав два издания «Катехизиса» Католической церкви, датируемые 1936 и 1942 гг., и попробуем проследить в исторической перспективе, какие из них были приняты вынужденно, а какие соответствовали стремлениям церкви и были сохранены в послевоенных изданиях.

Обстановка в Японии перед Второй мировой войной

В первой половине XX в. христианские организации в Японии оказались в весьма непростой ситуации из-за постоянного усиления националистических тенденций в правительственных кругах и экспансионистской политики властей на материке. Основной идеологией в стране со второй половины XIX в. стал государственный синтоизм, в рамках которого правительство начало активно распространять среди японцев идею о божественности японского императора, а через него всего японского народа и Японских островов. Эти три элемента стали восприниматься как некий единый организм, неразрывное священное триединство, получившее название *Кокутай* («уникальная национальная сущность»)². Сам император при этом считался «божеством во плоти» (*арахитогами*), прямым потомком главного божества синтоистского пантеона — богини солнца Аматэрасу. Ритуалы государственного синтоизма, включавшие в себя ежегодное паломничество в главное синтоистское святилище Исэ, церемонии поклонения императору, а также обряды, регулярно проходившие в синтоистских святилищах, стали обязательными к исполнению для всех жителей страны³.

В 1912 г., после «Конференции трех религий», на которой присутствовали представители синтоистских, буддийских и христианских организаций, христианство было впервые признано одной из трех официальных религий в стране. Это была крайне важная веха для христианских церквей, в первую очередь для католической, имевшей в Японии наиболее долгую историю распространения. Католики в Японии, в отличие от протестантов, гораздо более реши-

2. *Сила-Новицкая Т.Г.* Культ императора в Японии: мифы, история, доктрины, политика. М.: Наука, 1990. С. 69.

3. С 1900 г. государственный синтоизм был объявлен не религией, а «Путем японского народа», ритуалы которого стали обязательными к исполнению для всех японцев вне зависимости от их вероисповедания (*Бертова А.Д.* Христианские организации в Японии во время Второй мировой войны и проблема признания ими своей ответственности за действия, совершенные в военный период // *Acta Eruditorum*. 2016. Вып. 20. С. 29).

тельных, долгое время не стремились вмешиваться в политические дела и острые социальные вопросы, предпочитая посвящать себя миссионерской деятельности, благотворительности и образовательной работе. Они не входили в конфронтацию с правительством, стараясь сохранить с ним стабильные отношения и за счет этого максимально расширить свою базу в стране и увеличить количество своих членов⁴. Официальное признание со стороны властей означало поднятие авторитета церкви, покровительство со стороны правящих кругов, к чему она стремилась начиная со второй половины XIX в. Вместе с тем сама церковь взамен была вынуждена официально поддерживать различные инициативы правительства, в частности согласиться с тем, что для японца главным приоритетом является его гражданский долг, а не религиозная принадлежность⁵. Эта двусмысленность положения церкви привела к усилению зависимости от властей, а также к серьезным проблемам самоопределения японских католиков как верующих и как граждан своей страны.

В начале 1930-х гг. националистическая пропаганда идей *Кокутай*, утверждавших исключительность Японии и ее жителей, еще более усилилась в связи с подготовкой властей к разворачиванию масштабных военных действий в Маньчжурии⁶. Поэтому правительство старалось пресечь любые возможные проявления нелояльности, инакомыслия и несогласия с государственными идеологическими установками, в том числе и со стороны религиозных организаций⁷.

Несомненно, это коснулось и японских христиан, на которых власти смотрели как на потенциальных шпионов западных государств. На тот момент самой крупной, а значит, наиболее заметной для правительства христианской организацией была Японская католическая церковь, которая была вынуждена так или иначе официально реагировать на происходящие в стране изменения и высказывать свое отношение к ним. В это время во избежание конфликтов с правительством она должна была признать право-

4. Allam, Ch. M. (1990) "The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", pp. 36–37.

5. Ibid., pp. 40–41.

6. Через несколько лет, уже во время Второй мировой войны, представители большинства христианских организаций, в том числе и Католической церкви, начали утверждать мысль о том, что Царство Божье и царство японского императора — по сути одно и то же, а распространение влияния Японии в Азии несет азиатским странам лишь процветание, благоденствие и истинную веру (Mullins, M. R. (1998) *Christianity Made in Japan*, p. 20. Honolulu: University of Hawai'i Press).

7. *Канэда Рюити*. Сэндзика кирисутोकё-но тэйко то дзасэцу. Токио: Синкё сюппан-ся, 1985. С. 15.

мерность захвата Маньчжурии⁸, а впоследствии начала там активную миссионерскую деятельность. Со временем церковные иерархи стали оправдывать идеологию государственного синтоизма и агрессию японских войск в Китае и Маньчжурии. В 1935 г. церковь даже выделила значительные денежные суммы на проведение военных операций на материке и содержание армии и флота⁹.

Однако основной проблемой, с которой регулярно сталкивались японские католики в повседневной жизни, была необходимость соблюдать ритуалы государственного синтоизма¹⁰. Поэтому в 1932 г. руководство церкви отправило официальный запрос в Министерство образования с целью уточнить, имеют ли эти ритуалы религиозный характер. В ответ Министерство сообщило, что они имеют не религиозный, а образовательный характер, и их основная цель — укрепить патриотические чувства каждого японца¹¹. Церковь вынуждена была удовлетвориться этим ответом¹² и впредь официально разрешила верующим участие в подобных церемониях¹³.

8. Бертова А. Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. СПб.: Наука, 2017. С. 44.
9. Ion, A. H. (2003) "The Cross under an Imperial Sun — Imperialism, nationalism, and Japanese Christianity, 1895–1945", in M. R. Mullins (ed.) *Handbook of Christianity in Japan*, p. 85. Leiden: Brill.
10. Например, в 1932 г. один из студентов католического университета Дзёги (София) отказался от совершения поклонения душам погибших за императора воинов в святилище Ясукуни, считавшемся оплотом государственного синтоизма, сказав, что это противоречит его религиозным убеждениям. В результате многие японцы-нехристиане выступили с обвинениями и выражением недовольства в его адрес, а также в адрес Японской католической церкви (Ion, A. H. (2003) "The Cross under an Imperial Sun — Imperialism, nationalism, and Japanese Christianity, 1895–1945", p. 85).
11. Светлов Г. Е. Путь богов. М.: Мысль, 1985. С. 163–164.
12. Японские католики неоднократно обращались в Ватикан за поддержкой: они надеялись, что официальная просьба папы в адрес японских властей разрешит верующим не участвовать в синтоистских ритуалах сможет помочь изменить ситуацию, однако Ватикан, фактически находящийся на территории фашистской Италии и не желавший портить отношения с японским правительством, так и не дал определенного ответа на эти воззвания. В 1936 г. Японская католическая церковь была вынуждена под давлением властей позволить своим членам принимать участие в ритуалах государственного синтоизма, приняв на веру заявление Министерства внутренних дел об их нерелигиозном характере (Steele, M. W. [2003] "Christianity and Politics in Japan", in Mullins M. R. [ed.] *Handbook of Christianity in Japan*, p. 361. Leiden: Brill), а в 1939 г., уже постфактум, папа официально одобрил это решение (Bromiley, G. W. [ed.] [2003] *Encyclopedia of Christianity*. Vol. 3, p. 11. Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Leiden: Brill).
13. Вопрос участия католических верующих в ритуалах традиционных японских религий встал практически сразу после повторного проникновения католицизма в страну в 1859 г. На протяжении второй половины XIX в. позиция церкви в этом отношении менялась, колеблясь от разрешения пассивного участия в местных ри-

Лишившись таким образом части своей автономии и отчасти поступившись независимостью, японские католические иерархи получили возможность стать в стране более заметной организацией, оказывающей влияние на умы большего числа людей. Правительство, увидев в Католической церкви потенциального союзника, способного успокоить граждан и контролировать мысли и чувства хотя бы части из них, стало все чаще приглашать глав церкви для совместных обсуждений насущных политических, религиозных и культурных вопросов, а также осведомляться об их мнении относительно общего курса властей. Это, несомненно, льстило самолюбию католических лидеров, поэтому уступки, на которые они пошли, не полностью противоречили их внутреннему стремлению к признанию на государственном уровне, а явились отчасти его отражением.

С распространением японской агрессии на материке правительство еще более усилило контроль над всеми религиозными организациями, приняв в 1939 г. закон «О религиозных организациях» (*Сюкё дантай хо*)¹⁴. По этому закону Министерство образования могло регулировать деятельность всех японских религиозных организаций. В 1940 г., когда закон вступил в силу, выяснилось, что правительство будет официально признавать только те религиозные организации, которые имеют не менее 50 церквей и 5000 членов¹⁵; при этом во главе религиозной организации мог стоять только японец¹⁶. Целью подобного закона было заставить разрозненные религиозные, в первую очередь христианские, группы объединиться, чтобы правительству было легче их контролировать, а также убрать иностранцев из их руководства.

туалах, за которыми все же признавался религиозный характер, до полного их запрета. Запрещение участия японских католиков в синтоистских и буддийских ритуалах было утверждено на конференции 1896 г.; оно же вошло и в опубликованный в 1897 г. катехизис. Такой же позиции церковь придерживалась до 1930-х гг. Правда, в 1924 г., в связи с усиливающейся пропагандой идей государственного синтоизма, церковь приняла решение разрешить участие в государственных ритуалах верующим военным и чиновникам, однако строго запретила делать это студентам и учащимся (Allam, Ch. M. [1990] "The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", pp. 44–46).

14. Mullins, M. R. (1994) "Ideology and Utopianism in Wartime Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 21 (2–3): 263–264.
15. Ion, A. H. (2003), "The Cross under an Imperial Sun — Imperialism, nationalism, and Japanese Christianity, 1895–1945", p. 90.
16. Бертова А. Д. Некоторые особенности развития христианских конфессий в Японии с начала XX века до Второй мировой войны // Актуальные проблемы современной науки. 2016. № 1(8). С. 134.

После введения в действие Закона о религиозных организациях под давлением правительства христианские церкви были вынуждены не только изменить форму своей организации, но и пойти на некоторые доктринальные уступки.

Это напрямую затронуло и Японскую католическую церковь: представители Министерства культуры обязали церковных иерархов внести коррективы в катехизис и молитвенник и изменить те места, которые не отражали чувств японского народа¹⁷. Требование это было весьма серьезным, если учесть, что катехизис представляет собой книгу, предназначенную главным образом для новообращенных и потенциальных верующих, без которых церковь в перспективе не может существовать. Церковные власти оказались в крайне тяжелой ситуации и были вынуждены вновь уступить требованиям правительства.

В сентябре 1940 г. была созвана внеочередная конференция епископов, на которой было решено внести изменения в существовавший на тот момент «Катехизис» 1936 г. Новая редакция катехизиса появилась в разгар войны, в 1942 г. Сравнение катехизисов 1936 и 1942 гг. (далее — К-36 и К-42) представляет значительный исследовательский интерес, так как позволяет на примере этих документов не только проследить усиление националистических тенденций в японском обществе и распространение идей государственного синтоизма в предвоенный и военный периоды, но и проанализировать, в чем именно Японская католическая церковь пошла на уступки правительству и насколько значительным с доктринальной точки зрения был этот компромисс.

Основные отличия между изданиями «Катехизиса» 1936 и 1942 гг.

В результате сравнительного исследования двух изданий «Катехизиса» был выявлен ряд отличий, которые можно разделить на несколько групп:

1. Формальные отличия

К первой группе можно отнести отличия, касающиеся структуры, формы и стиля, которые использованы при написании текстов

17. Krämer, H. M. (2011) "Beyond the Dark Valley. Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organizations Law", *Japanese Journal of Religious Studies* 38/1: 192.

катехизисов. Так, К-36 имеет форму «вопрос — ответ» и написан близким к разговорному стилем. В то же время К-42 отличается более письменным, возвышенным языком, с большим количеством китайских биномов¹⁸, и построен как постепенное изложение основ католической веры. Сам текст при этом разделен на три части — вера, заповеди и обряды — и в целом имеет более четкий, лаконичный характер, что, однако, само по себе не является новшеством: среди предыдущих редакций катехизиса такая форма уже неоднократно имела место¹⁹. Вероятно, выбор в пользу такой более «прозрачной» структуры был сделан для того, чтобы избежать двоякого понимания со стороны представителей Министерства образования, цензурирующих данное издание.

2. Добавления

В эту группу можно включить отрывки, которые были добавлены в К-42 и полностью отсутствуют в К-36. Чаще всего они касаются не столько установлений Католической церкви в целом, сколько структуры Японской католической церкви и сложившейся на тот момент ситуации в стране.

Так, в начале нового катехизиса размещено предисловие, в котором содержится восхваление закона о религиозных организациях и Министерства образования, которые дали возможность Японской католической церкви быть официально признанной в качестве религиозной организации 3 мая 1941 г. К-42 начинается следующими словами:

В апреле 14-го года Сёва (1939 г. — прим. А. Б.) был опубликован ожидаемый в течение долгого времени «Закон о религиозных организациях», и, наблюдая с апреля 15-го года Сёва (1940 г. — прим. А. Б.), когда он вошел в силу, за его действием, можно утверждать как факт, что в истории религий нашей страны он является чрезвычайно знаменательным событием. По этому закону развивающиеся

18. Китайский бином — сочетание из двух иероглифов, изначально заимствованное из китайского языка. Часто у подобного рода биномов есть чисто японские аналоги, записывающиеся одним иероглифом, однако между «китаизмами» и «японизмами» существует стилевое различие. Так, «китаизмы» воспринимаются как более возвышенные и официальные, в то время как «японизмы» считаются более приближенными к разговорному языку.

19. См., например, «Катехизис» 1896 г. (Тэнсю кокё ёри // Кокурицу коккай тосёкан дэдзитару корёкусён. 1896. [<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/824441/40?tocOpened=1>, доступ от 01.07.2022]).

здоровым образом религиозные организации получают легальное основание и возможность внести еще больший вклад в просвещение народа. Наша Японская католическая церковь (*Ниппон Тэнсю кокё*) 3 мая 15-го года Сёва получила от министра просвещения разрешение на образование религиозной организации и решила вновь начать действие в стране в этом новом качестве. Мы приняли твердое решение укреплять религиозный патриотизм в рамках нашей организации, распространять наши доктрины, следуя пути Японской империи, и через религиозную жизнь наилучшим образом служить государству²⁰.

Несомненно, данный текст был специально помещен составителями К-42 на самое видное место, чтобы максимально удовлетворить требования властей и доказать свою лояльность и патриотический настрой.

Той же цели, вероятно, служит и 17-я глава К-42, носящая название «Католическая церковь в Японии», аналога которой нет в К-36. В числе прочего в этой главе сказано:

Японская соборная церковь Небесного Господа (*Ниппон тэнсю кокё*), официально признанная юридическим лицом и религиозной организацией по Закону о религиозных организациях... ставит своей основной целью распространение доктрин Католической церкви. В этой религиозной организации есть руководитель организации (*ториса*), который управляет ею и является ее представителем²¹. Далее описываются функции руководителя, принцип принятия важнейших решений церкви на собрании глав епархий, структура относящихся к церкви учреждений и иерархии священнослужителей и катехизаторов.

Действительно, в 1940 г., под давлением «Закона о религиозных организациях», обязывавшего религиозные группы консолидироваться под управлением одного лидера, причем обязательно японца, Японская католическая церковь ввела новую должность — руководителя *ториса*, который становился главой «генеральной ассамблеи» глав японских епархий. От его лица теперь должны были приниматься касающиеся всей церкви решения. На этот пост был назначен один из наиболее уважаемых католических

20. Кокё ёри. Токио: Тюо сюппанся, 1942. С. 1–2.

21. Там же. С. 60–62.

деятелей страны архиепископ Дои Тацуо. В мае 1941 г. это нововведение было осуждено многими кардиналами на собрании Священной конгрегации в Риме, однако в результате Ватикан решил не вмешиваться, а некоторые даже похвалили японских католиков за грамотные действия под нажимом светских властей²².

Необходимо при этом отметить, что стремление к объединению до сих пор обладавших значительной независимостью католических епархий и создание более централизованной и иерархически выстроенной организации в целом отвечало желанию руководства Японской католической церкви²³. Кроме того, еще с начала XX в. Ватикан, а за ним и церковь в Японии продвигали идею о замене иностранных священников на местных, японских, однако быстро реализовать это не получалось. Поэтому сложившаяся ситуация содействовала росту самостоятельности японских католиков, и даже после окончания Второй мировой войны и отмены «Закона о религиозных организациях» Японская католическая церковь решила в целом сохранить этот новый принцип организации, переименовав церковь в Союз католических епархий (*Тэнсю кокё кёку рэммэй*), оставив на ведущих постах тех же деятелей, что были избраны до вступления Японии в войну. Бывший *торися* Дои Тацуо стал при этом председателем Союза (*рэммэй ридзитё*) с практически аналогичными функциями.

Еще одна вставка в К-42 гораздо более серьезна, так как затрагивает собственно христианское учение, хотя она далеко не столь заметна в потоке общего текста. В подглаве, касающейся лично

22. Krämer, H. M. (2011) "Beyond the Dark Valley. Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organizations Law", p. 191.

23. Еще до принятия Закона о религиозных организациях Японская католическая церковь воспринималась Ватиканом как единая организация, однако каждая епархия, возглавляемая епископом, имела возможность проводить сравнительно независимую политику. Тем не менее японцы, традиционно склонные к коллективизму, практически не пользовались этой свободой и принимали важнейшие решения на общей конференции епископов. Таким образом, требование властей о консолидации по большому счету ничего не изменило в принятой практике. Единый руководитель *торися* стал восприниматься лишь как председатель конференции епископов, переименованной в «генеральную ассамблею» (*сокай*). Они считали его не столько полномочным посредником между епископами и папой, что откровенно нарушало бы принципы Католической церкви, сколько «первым среди равных», как в общем-то и до этого было в случае с самым влиятельным главой столичной Токийской епархии. По этой причине единственной кандидатурой на пост *торися* естественным образом оказался архиепископ Токийский Дои Тацуо (подробнее см. Krämer, H. M. [2011] "Beyond the Dark Valley. Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organizations Law", pp. 190–191).

сти Иисуса Христа, есть небольшой отрывок, которого нет в К-36. При объяснении значения имени «Иисус Христос» в К-42 говорится, что имя «Иисус» означает «Господь спасает», а наименование «Христос» (Мессия) происходит от того, что во времена Ветхого Завета так назывались пророки, священнослужители и правители, получавшие помазание; Иисус же является самым выдающимся из всех «Христов»²⁴. Очевидно, что, несмотря на добавление эпитета «самый выдающийся», последнее пояснение ставит Иисуса в один ряд с другими пророками, священнослужителями и правителями, действовавшими в ветхозаветный период, что подвергает сомнению его уникальность как Сына Божьего. Думается, что в условиях распространения государственного синтоизма утверждение исключительности личности Иисуса Христа и признание его Богочеловеком пошло бы вразрез с заявлением о божественности японского императора, поэтому составители К-42 решили таким образом сгладить возможное возмущение властей по этому поводу. Кроме того, признание возможности наличия в истории человечества многочисленных «Христов» могло привести к логическому заключению о том, что японский император, «божество во плоти», также является «помазанником», то есть «Христом», за которым необходимо следовать всем верующим²⁵.

В целом создается впечатление, что подобное замечание про Христа вообще можно было бы опустить — оно занимает лишь небольшой абзац, и при желании максимально сохранить ортодоксальность католических доктрин составители могли бы просто об этом не упоминать, как они неоднократно поступали в спорных ситуациях в других частях катехизиса. Однако по какой-то причине это замечание было сохранено, что заставляет предположить, что подобная интерпретация личности Христа

24. Кокё ёри. Токио: Тюо сьопанся, 1942. С. 24–25.

25. Следует отметить, что в послевоенном издании Катехизиса (редакция 1947 г.) приводится следующее разъяснение имени Христа: «“Христос” означает “человек, получивший помазание”. Ветхозаветные пророки, священники, цари получали священное помазание и прозвание “Христос” (на древнееврейском — Мессия). Иисус Христос — это самый выдающийся пророк, великий священник, кроме того, он царь, поэтому такое прозвание для него самое подходящее» (Кокё ёри. Токио: Эндэруру сётэн, 1954. С. 38). Это пояснение, более пространное, нежели в К-42, уже более соответствует церковной догматике, однако, как и объяснение в К-42, оно не имеет в себе четкого указания на исключительность Иисуса Христа в мировой истории. Возможно, это отчасти является следствием еще не до конца пересмотренных в 1947 г. установок государственного синтоизма.

могла быть навязана уже внедрившейся в умы верующих националистической пропагандой божественности японского императорского дома и в целом отвечать представлениям японских католиков на тот момент.

Националистический настрой и влияние доктрины *Кокутай* видны на протяжении всего текста К-42. В конце катехизиса приводится следующий пассаж, отсутствующий в К-36:

Выше мы изложили основные моменты католического учения, однако Японская католическая церковь представляет собой религиозную группу Японской империи, и верующие одновременно являются вассалами последней, поэтому в первую очередь должны понимать смысл доктрин в соответствии с путем Японской империи. В нашей стране императорский дом считается религиозным главой (*сюкэ*), наше государство — это единая большая семья, объединяющая монарха и подданных, в которой с благоговением почитается император, и не нужно повторять, что главным условием добродетели народа здесь является исключительно преданность государю (*тюко*). Мы, то есть те, кто исповедует учение Японской католической церкви, покорно следуем вечной и неизменной доктрине *Кокутай*, воспитываем в себе стойкую веру, стараемся вести жизнь, исполненную преданности и сыновней почтительности, и с ее помощью поддерживать вечный, как небо и земля, императорский трон. Именно это является нашим славным долгом, и только полностью исполнив этот долг, мы можем впервые назвать себя добрыми и верными приверженцами Японской католической церкви²⁶.

Очевидно, что данное заключение идет вразрез с установками Католической церкви с самых первых строк: религиозным главой в стране Японская католическая церковь признает императора, и именно преданность ему считается неперемнным условием добродетели народа. Церковь называет своих адептов в первую очередь гражданами своей страны, позволяя им, таким образом, выполнять все действия, которые получили государственный статус, то есть все ритуалы государственного синтоизма. Провозглашая веру в доктрину *Кокутай*, Японская католическая церковь согласилась таким образом с тем, что японский император, народ и Японские острова, объединенные в единое целое, обладают божественным статусом. Постоянное же упоминание в тексте

26. Там же. С. 209–210.

преданности и сыновней почтительности является отсылкой к базовым конфуцианским категориям, заимствованным в рамках государственного синтоизма²⁷.

3. Замены

Анализируя К-36 и К-42, можно найти значительное количество элементов, которые при составлении нового катехизиса были по тем или иным причинам заменены. Эти изменения могут касаться как крупных частей текста и предложений, так и отдельных слов и даже иероглифов в словах. Выделим несколько наиболее значимых замен. В первой части К-42, в частности, говорится о структуре Католической церкви и о роли в ней папы. В новой редакции катехизиса, как и прежде, отмечено, что папа является наследником Петра, епископом Рима, представителем Христа, главы Церкви, на земле. Однако в новой версии произошла замена одного иероглифа в сочетании «папа»: до этого этот термин писался как «император религии», или *кёко*, однако в новом варианте он был заменен на *кёфу*, или «отец религии»²⁸. Исследователь Ганс Крэмер отмечает, что это было сделано для того, чтобы ни в коем случае не вызвать аллюзию на японского императора (*тэнно*), наименование которого также включает в себя тот же иероглиф «император»²⁹.

Изменения в разделе, посвященном заповедям, в первую очередь затронули самую первую заповедь: «Я Господь, Бог твой... да не будет у тебя других богов пред лицом моим». В предыдущих изданиях «Катехизиса», вплоть до 1925 г. включительно, говорилось, что первая заповедь запрещает суеверия (*мосин*) и богохульство (*токусэй*). При этом под суевериями подразумевалось следующее: вера в божеств-ками и будд, почитание идолов, вера в талисманы, чары на удачу, пророчества, посещение буддийских храмов, воскурение ароматических палочек, исполнение буддий-

27. В обоих вариантах «Катехизиса» есть интересное замечание: и там и там отмечается, что Иисус, Сын Божий, следовал за Марией и Иосифом и слушался их для того, чтобы научить людей пути сыновней почтительности (*коко-но мити*) (см.: Кокё ёри. Токио: Каторикку тую сюппанбу, 1936. С. 64; Кокё ёри. Токио: Тую сюппанся, 1942. С. 31).

28. Кокё ёри. Токио: Тую сюппанся, 1942. С. 57.

29. Krämer, H. M. (2011) "Beyond the Dark Valley. Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organizations Law", p. 193.

ских обрядов, принесение даров и пожертвований в буддийские храмы и т. д.³⁰

Это положение привело к тому, что некоторые студенты католических университетов отказывались совершать поклонения в синтоистских святилищах, ставшие необходимыми в рамках идеологии государственного синтоизма. Подобные отказы вели к большим проблемам для руководства этих учебных заведений и для существования церкви в целом, поэтому в новой редакции катехизиса церковь решила пересмотреть свое отношение к синтоизму. В 1936 г., после обращения японских епископов в Ватикан с просьбой признать синтоистские обряды нерелигиозными и разрешить участие в них, Ватикан согласился и предписал японским священникам объяснить это верующим в Японии. В связи с этой новой установкой в К-36 суеверие объяснялось как почитание того, что было создано, так как это надлежит делать только по отношению к Богу, а пророчества, чары и прочее не только противоречат здравому смыслу, но и строго запрещаются Господом, поэтому следует воздерживаться от веры в подобные вещи и их практики, так как они являются суеверием³¹. Это пояснение было сохранено и в К-42, однако несколько изменилась формулировка самой первой заповеди. В 1936 г. она звучала следующим образом: «Я твой Бог, и ты не должен почитать ничего, кроме меня как Бога». В 1942 г. она была сформулирована так: «Я твой Бог, и ты должен почитать меня как своего единственного Бога». В объяснении заповеди в 1936 г. говорилось, что заповедь предписывает «почитать только Бога» (*тада Тэнсю дакэ-о рэйхай суру кото*)³², а в 1942 г. — что она призывает «почитать только Бога в качестве Бога» (*Тэнсю номи-о Тэнсю тоситэ рэйхай суру кото*)³³. По мнению Г. Крэмера, в новой редакции первая заповедь оставляет некую возможность для почитания кого-то еще, кроме Бога, что в сложившейся в Японии в тот момент ситуации подразумевало, несомненно, японского императора. Словосочетание «почитание Бога в качестве Бога» пояснялось в редакции 1942 г. как «почитание Бога в качестве создателя всех вещей»; в 1936 г. объяснение было практически таким же, только име-

30. Ibid., p. 194.

31. Ibid.

32. Кокё ёри. Токио: Каторикку туюо сюппанбу, 1936. С. 133.

33. Кокё ёри. Токио: Туюо сюппанся, 1942. С. 97.

лось еще одно добавление: «почитание Бога в качестве создателя всех вещей как высшего владыки», что могло вступить в конфликт с представлениями государственного синтоизма о роли японского императора, поэтому это место также было опущено. Думается, что это суждение весьма справедливо: действительно, формулировка «почитание Бога как создателя всех вещей» может предполагать наличие кого-то еще в качестве «высшего владыки», что дает возможность согласования первой заповеди с идеями государственного синтоизма.

Интересно, что в послевоенном издании катехизиса 1947 г. далеко не все эти изменения были исправлены. В частности, формулировка первой заповеди была сохранена в том же виде, что и в издании 1942 г.³⁴, правда, объяснение к ней несколько изменилось: «Ходить в места поклонения других религий с намерением совершать там поклонения, жертвовать туда деньги и принимать участие в религиозных обрядах других религий является грехом. Однако в случае свадеб, похорон и прочего участвовать в них разрешается как в традиционном обычае, разрешается в этом случае и воскурять благовония, если только это не означает участия в религиозной деятельности других конфессий»³⁵.

Г. Крэмер указывает еще на несколько отличий между К-36 и К-42 в характеристике Бога. Так, он приводит определение Господа, которое дается в К-36 и К-42 и в переводе практически совпадает: «Бог — это безграничный дух, Который создал Небо, Землю и все остальные вещи и Который правит ими»³⁶. При этом в К-36 для обозначения глагола «править» используется слово «*цукасадору*», которому приписывается значение «контролировать», «занимать пост», «нести управленческие обязанности», а в К-42 вместо этого использован глагол «*сусай суру*», то есть «председательствовать», «организовывать», «планировать». По мнению исследователя, второй вариант менее конкретно указывает на реальную власть и ее использова-

34. Катехизис 1947 г. написан более простым стилем, чем К-42, и построен в виде вопросов по важнейшим темам веры и религиозной жизни и ответов на них. В этом смысле он более напоминает К-36. Однако первая заповедь там формулируется так же, как в К-42 — «*Тэнсю номи-о Тэнсю тоситэ рэйхай суру кото*» (текст взят из издания 1954 г., созданного на основе редакции Катехизиса 1947 г.: Кокё ёри. Токио: Эндэруру сётэн, 1954. С. 102).

35. Цит. по: *Канэда Рюити*. Сэндзика кирисутोकё-но тэйко то дзасэцу. С. 195.

36. Кокё ёри. Токио: Тёо сюппанся, 1942. С. 19.

ние³⁷. Однако, думается, что этот семантический нюанс является несколько натянутым: легкое смысловое различие между двумя этими глаголами действительно есть, но использование глагола «сюсай суру» вместо «цукасадору» скорее всего было вызвано тем, что текст К-42 в целом написан более высоким, письменным стилем, нежели текст К-36, а глагол «сюсай суру» по ощущению является более официальным и возвышенным, нежели «цукасадору», хотя иероглифы при его написании использованы те же самые.

4. Изъятия

Одним из наиболее заметных изменений в К-42 по сравнению с К-36 стало изъятие из него утверждения об исключительной истинности католической веры. В частности, в К-36 говорится, что так как Бог только один, истина только одна и существует только один истинный путь человеческого бытия, то должна быть лишь одна истинная религия, которая называется католичеством³⁸. Это объяснение полностью отсутствует в К-42³⁹. Похожее отличие есть и в главе, посвященной Священному Писанию и Священному Преданию: в К-36 написано, что правильно толкует Священное Писание и Предание только Католическая церковь⁴⁰. В издании 1942 г. слово «только» опущено и отмечено лишь, что «Писание и Предание правильно толкует Католическая церковь»⁴¹.

В первый раздел К-42, где говорится о роли папы, было внесено еще одно существенное изменение. В К-36 присутствует следующий отрывок:

Верующие обязательно должны следовать духовным наставлениям папы, епископов и священников. Иисус Христос, обращаясь к Двенадцати апостолам, сказал: «Слушающий вас Меня слушает, и от-

37. Krämer, H. M. (2011), "Beyond the Dark Valley. Reinterpreting Christian Reactions to the 1939 Religious Organizations Law", pp. 195–196.

38. Ibid. P. 197.

39. В 1947 г. оно вновь появилось в несколько измененном виде в новом издании «Катехизиса».

40. Кокё ёри. Токио: Каторику тую сюппанбу, 1936. С. 109.

41. Кокё ёри. Токио: Тую сюппанся, 1942. С. 66.

вергающийся вас Меня отвергается; а отвергающийся Меня отвергается Пославшего Меня»⁴².

В К-42 вместо этого содержится объяснение того, что такое единая (*юйицу*), святая (*сэй*), соборная (*ко*), апостольская (*сито сё-дэн*) церковь⁴³. Таким образом, утверждение о том, что верующие должны беспрекословно следовать духовному руководству церковных иерархов, полностью исчезло из текста К-42, что вполне согласуется с объявленным в заключении утверждением о том, что религиозным главой Японии является император и императорский дом (см. выше). В К-42 также нет упоминания о мученичестве святого Петра в Риме⁴⁴, так как, вероятно, это послужило бы очередным указанием на исключительность положения римского папы как преемника Петра на посту главы церкви.

Аналогично, в К-36 в отдельной главе подробно описывается долг народа по отношению к государству, правительству, монарху, а также к церкви и ее иерархам. Так, отмечено, что долг верующего по отношению к последним заключается в том, чтобы их уважать, любить, молиться за них, следовать их руководству, а также по возможности жертвовать деньги на поддержание церкви и помогать в проповеди учения⁴⁵. В К-42 эта часть значительно сокращена и сказано лишь, что «мы, католические верующие, являющиеся частью народа Японской империи, должны изо всех сил проявлять свой патриотизм, всегда уважать Конституцию страны, следовать законам, выполнять долг военной службы и уплаты налогов, проявлять должное уважение к чиновникам и следовать их правильным указам»⁴⁶. Про уважение же к церкви и ее иерархам, проповеди и пожертвованиях в этом варианте так же не упоминается.

Стоит заметить, что если в 1930-е гг. Японская католическая церковь еще пыталась, чаще всего безуспешно, связаться с Ватиканом и уговорить его своим авторитетом повлиять на положение католиков в Японии, то с развертыванием Второй мировой войны и осознанием слабости Италии японская церковь, по-видимому, в значительной степени разуверилась в полити-

42. Кокё ёри. Токио: Каторикку тую сюппанбу, 1936. С. 101.

43. Кокё ёри. Токио: Тую сюппанся, 1942. С. 57–58.

44. В Катехизисе 1936 г. упоминание об этом содержится на с. 100.

45. Кокё ёри. Токио: Каторикку тую сюппанбу, 1936. С. 162–163.

46. Кокё ёри. Токио: Тую сюппанся, 1942. С. 114–115.

ческой и религиозной состоятельности папского престола, который по сути оставил японских верующих на произвол судьбы. Одновременно с этим успешные военные кампании японских вооруженных сил и быстрое продвижение на континенте стали для многих свидетельством особого божественного благоволения именно японским, а не западным католикам, и склонили многих верующих к мысли о примате японского христианства, направляемого божественной рукой императора. Поэтому можно предположить, что изъятие утверждения о необходимости подчинения в первую очередь религиозным властям вполне соответствовало в указанный период настроениям значительного числа японских католиков.

Интересное отличие между катехизисами касается описания взаимодействия Господа с людьми в период Ветхого Завета. В К-36 рассказ о людях Ветхого Завета и их прегрешениях перед Господом изложен гораздо подробнее, нежели в К-42. Так, в К-36 приводится краткая история израильского народа по Библии, объяснение его избранности, а также перечисление тех грехов, в которые он впадал. В их числе приводится, в частности, почитание потомками Ноя «солнца, луны, звезд, людей, птиц, зверей», а не истинного Бога. В завершении этого повествования есть пассаж о том, что Господь сохранял среди евреев изначальное божественное откровение, наказывал за непослушание, выбирал среди них выдающихся людей и использовал их для раскрытия своей воли, создал народ Израилев и распространил среди него Священное Писание, сказав израильтянам готовиться к появлению Спасителя⁴⁷.

В издании 1942 г. полностью отсутствует длинная история прегрешений людей Ветхого Завета, избрания Ноя, Авраама, израильтян и божественных наказаний, а вся ветхозаветная история заканчивается тем, что люди Ветхого Завета блюли учение Господа, следовали указаниям совести, уповали на обещанного Спасителя и смогли получить спасение души⁴⁸. Таким образом, упоминания о евреях в К-42 вообще нет, а под «людьми Ветхого Завета», получившими «спасение души», могут подразумеваться любые народы, в частности, и сами японцы. Нет в К-42 и упоминания о греховности почитания «солнца, луны, звезд, людей и зверей», что также вполне объяснимо: в военный период, в соответствии

47. Там же. С. 44.

48. Кокё ёри. Токио: Тюо сюппанся, 1942. С. 23.

с установлениями государственного синтоизма, император, считавшийся прямым потомком богини солнца Аматэрасу, прямо назывался «божеством во плоти», поэтому, во избежание проблем с властями, составители К-42 предпочли полностью изъять соответствующий отрывок из текста.

Кроме того, необходимо отметить, что хотя Япония отличалась гораздо более мягким отношением к евреям, нежели нацисты⁴⁹, в 1942 г. открытое упоминание исключительной судьбы еврейского народа и его особой миссии в истории человечества было крайне неуместно в «Катехизисе» как в контексте распространения идеалов государственного синтоизма, утверждающего исключительность Японии и ее жителей, так и ввиду союза страны с нацистской Германией⁵⁰.

Есть изъятые элементы текста и в части, касающейся обрядов и ритуалов Католической церкви. Так, в К-36 подробно объясняется, как следует совершать крестное знамение (*дзюдзика-но сируси*): прикладывать правую руку сначала ко лбу, потом к животу, к левому и правому плечу, а в конце произносить «Во имя Отца, Сына и Святого Духа. Аминь»⁵¹. В К-42 это не объясняется так подробно, а сказано лишь, что верующие христиане совершают крестное знамение, вспоминая при этом о Троице и спасении⁵². Это, а также некоторые другие опущения в разделах, связанных с базовыми навыками поведения католиков, указывают, вероятно, на то, что основной задачей Японской католической церкви в годы войны было не привлечение новообращенных, для которых эти нюансы стоило бы объяснить, а сохранение существующей паствы и выживание организации в целом.

49. Япония предоставляла многим еврейским беженцам убежище, транзитную визу или разнообразную помощь, из-за чего Гитлер неоднократно высказывал японскому правительству свое недовольство. Особенно выдающейся в этой сфере стала деятельность японского консула в Литве (Каунас) Сугихара Тиунэ, который помог более 6000 евреев получить транзитную визу и избежать концлагерей и гибели (см., например: Pulvers, R. (2015) "Chiune Sugihara: man of conscience", *Japan Times*, 11 July [https://www.japantimes.co.jp/news/2015/07/11/national/history/chiune-sugihara-man-conscience/#.Wrj3iKDJwkR, accessed on 01.07.2022]).

50. В конце ноября 1936 г. Япония заключила с Германией Антикоминтерновский пакт (К-36 вышел в свет в октябре 1936 г., то есть до подписания этого документа), а в 1940 г. — Тройственный пакт, вступив в союз с Германией и Италией. В результате страны договорились о разделе мира на сферы влияния после установления нового мирового порядка.

51. Кокё ёри. Токио: Каторику тую сюппанбу, 1936. С. 81.

52. Кокё ёри. Токио: Тую сюппанса, 1942. С. 44.

Заключение

Сравнительный анализ отличий двух катехизисов показывает, что с точки зрения формы К-42 более лаконичен и написан более официальным языком. В нем сокращены некоторые подробные объяснения, касающиеся обрядовой стороны (например, объяснение того, как надо совершать крестное знамение), из чего можно заключить, что составители К-42 видели в качестве основной аудитории не новообращенных или желающих принять католичество, а тех, кто уже находится в составе церкви, и представителей власти, которые, несомненно, тщательно изучали содержание нового издания. В то же время вставки, призывающие верующих католиков в первую очередь соблюдать свой патриотический долг и подчиняться властям при отсутствии ссылок на высший авторитет папы и других священнослужителей призваны продемонстрировать правительству полную лояльность иерархов Японской католической церкви и согласие с общим политическим курсом в стране. Отсутствие в К-42 упоминания о еврейском народе, его избранности и особой миссии, а также о заблуждениях в виде почитания «солнца, луны, звезд, людей, птиц, зверей» указывают, с одной стороны, на необходимость согласования церковных текстов с новыми тенденциями во внешней политике, а с другой — на непризнание особой роли еврейского народа в условиях распространения идей об уникальности японской нации и священной сущности японского императора.

Одним из наиболее серьезных, на наш взгляд, отступлений от христианских доктрин является высказанный в К-42 тезис о возможности наличия в истории человечества многочисленных «Христов», подкрепляемый идеей о том, что «Христом» в прошлом назывались, в частности, правители, получившие особое помазание на царство. Вероятно, составители К-42 преследовали здесь двоякую цель: во-первых, они намеренно понижали статус Иисуса Христа и лишали его уникальности как Сына Божия, а во-вторых, косвенно продвигали мысль о том, что и сам японский император, как прямой потомок божества, может также считаться «помазанником», то есть «Христом».

Таким образом, можно заключить, что К-42 действительно подвергся значительным изменениям с целью привести его в большее соответствие с действовавшей в то время в стране государственной идеологией и основной ее доктриной о священ-

ном триединстве императора, народа и самих Японских островов — *Кокутай*. Косвенно этот факт признает и сама Японская католическая церковь: в настоящее время Катехизис 1942 г. является букинистическим раритетом, упоминания о нем на официальном сайте Японской католической церкви нет, а верующим данный документ строго не рекомендуется к прочтению. В общих обзорах истории составления катехизиса издание 1942 г. упоминается, однако при этом делается оговорка, что создана эта редакция была под давлением властей и не предполагалась для широкого распространения среди паствы.

При этом весьма важным является тот факт, что не все изменения, имевшие место в К-42, были отменены после войны. Так, Японская католическая церковь фактически сохранила ту централизованную структуру, которая утверждалась в К-42; кроме того, в послевоенном катехизисе 1947 г. формулировка ряда определений и заповедей, включая первую, сохранилась именно в редакции 1942 г. Это заставляет предположить, что часть нововведений военного периода была сделана по воле и решению церковных иерархов, а давление со стороны правительства в некоторых случаях являлось лишь катализатором тех процессов, которые уже давно намечались или шли внутри церкви, как в среде ее лидеров, так и среди простых верующих. Так, можно сказать, что на страницах Катехизиса 1942 г. нашли свое отражение желание японских католиков утвердить более строгую иерархию среди епархий, стремление к признанию самостоятельности собственной организации, а также идея об исключительности японского христианства, дополнительно освященного фигурой божественного императора.

Библиография / References

- Бертова А.Д. Некоторые особенности развития христианских конфессий в Японии с начала XX века до Второй мировой войны // Актуальные проблемы современной науки. 2016. № 1(8). С 126–137.
- Бертова А.Д. Христианские организации в Японии во время Второй мировой войны и проблема признания ими своей ответственности за действия, совершенные в военный период // Acta Eruditorum. 2016. Вып. 20. С. 29–33.
- Бертова А.Д. Христианство в Японии: опыт историко-религиоведческого анализа. СПб.: Наука, 2017.
- Канэда Рюити. Сэндзика кирисутокё-но тэйко то дзасэн (Сопротивление и крах японского христианства во время Второй мировой войны). Токио: Синкё сюппанся, 1985.
- Кокё ёри (Катехизис Католической церкви). Токио: Эндэрурэ сётэн, 1954.

- Кокё ёри (Катехизис Католической церкви). Токио: Тюо сьуппанся, 1942.
- Кокё ёри (Катехизис Католической церкви). Токио: Каторикку тюо сьуппанбу, 1936.
- Светлов Г. Е. Путь богов. М.: Мысль, 1985.
- Сила-Новицкая Т. Г. Культ императора в Японии: мифы, история, доктрины, политика. М.: Наука, 1990.
- Тэнсю кокё ёри (Катехизис Католической церкви) // Кокурицу коккай тосёкан дэдзитару корэкүсён (Электронная коллекция Библиотеки Японского Парламента). 1896. [<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/824441/40?tocOpened=1>, дата обращения 01.07.2022].
- Allam, Ch. M. (1990), "The Nichiren and Catholic Confrontation with Japanese Nationalism", *Buddhist-Christian Studies* 10: 35–84.
- Bertova, A. D. (2016), "Khristianskie organizatsii v Iaponii vo vremia Vtoroi mirovoi voyny i problema priznaniia imi svoei otvetstvennosti za deistviia, sovershennye v voennyi period [Christian organizations during the Second World War and the problem of their responsibility for the actions undertaken during the war period], *Acta Eruditorum* 20: 29–33.
- Bertova, A. (2017) *Khristianstvo v Iaponii: opyt istoriko-religiovedcheskogo analiza* [Christianity in Japan: An Attempt of Historical and Religious Analysis]. SPb.: Nauka.
- Bertova, A. D. (2016), "Nekotorye osobennosti razvitiia khristianskikh konfessii v Iaponii s nachala XX veka do Vtoroi mirovoi voyny" [Some characteristic features of development of Christian confessions in Japan from the beginning of the XX century up to the Second World War], *Aktualnye problemy sovremennoi nauki* 1(8): 126–137.
- Bromiley, G. W. (ed.) (2003), *Encyclopedia of Christianity*. Vol. 3. Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Leiden: Brill.
- Ion, A. H. (2003), "The Cross under an Imperial Sun — Imperialism, nationalism, and Japanese Christianity, 1895–1945", in M. R. Mullins (ed.) *Handbook of Christianity in Japan*, pp. 69–100. Leiden: Brill.
- Kaneda, R. (1985) *Senjika kirisutokyo-no teiko to zassetsu* [Protest and Failure of Japanese Christianity during the Second World War]. Tokyo: Shinkyo shuppansha.
- Kokyo yori* [Catechism of the Catholic Church] (1954). Tokyo: Enderure shoten.
- Kokyo yori* [Catechism of the Catholic Church] (1942). Tokyo: Chuo shuppansha.
- Kokyo yori* [Catechism of the Catholic Church] (1936). Tokyo: Katorikku Chuo shuppanbu.
- Krämer, H. M. (2011) "Beyond the Dark Valley. Reinterpreting Christian reactions to the 1939 Religious Organizations Law", *Japanese Journal of Religious Studies* 38/1: 181–211.
- Mullins, M. R. (1998) *Christianity Made in Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Mullins, M. R. (1994) "Ideology and Utopianism in Wartime Japan", *Japanese Journal of Religious Studies* 21 (2–3): 261–280.
- Pulvers, R. (2015) "Chiune Sugihara: man of conscience", *Japan Times*, 11 July [<https://www.japantimes.co.jp/news/2015/07/11/national/history/chiune-sugihara-man-conscience/#.Wrj3iKDJwR>, accessed on 01.07.2022].
- Sila-Novitskaya, T. G. (1990), *Kul't imperatora v Iaponii: mify, istoriia, doktriny, politika* [The Cult of the Emperor in Japan: Myths, History, Doctrines, Politics]. М.: Nauka.

- Steele, M. W. (2003) “Christianity and Politics in Japan”, in M. R. Mullins (ed.) *Handbook of Christianity in Japan*, pp. 359–382. Leiden: Brill.
- Svetlov, G. E (1985), *Put' bogov* [Way of gods]. M.: Mysl'.
- Tenshu kokyō yori* [Catechism of the Catholic Church] (1896), Tokyo: Tenshu kokyokai. [<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/824441/40?tocOpened=1>, accessed on 01.07.2022].

МАКСИМ КИРЧАНОВ

***Hilafatul Muslimin* как организация радикальных исламистов в Индонезии**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-240-261>

Maksym W. Kyrchanoff

Hilafatul Muslimin: Relations between the State and the Radical Islamists in Indonesia

Maksym W. Kyrchanoff — Voronezh State University (Russia).
maksymkyrchanoff@gmail.com

The article highlights the history of relations between secular elites and Islamists within the framework of a confrontational model, including three main stages: 1) 1945–1965: a political split, the struggle against radicals, who proclaimed the Islamic State, and its liquidation; 2) 1966–1998: a “new state” based on secular authoritarian rule and prevention of political radicalization of Islamism, which did not exclude limited concessions to believing Muslims in the early 1990s; 3) from 1998 to the present — the democratization of the political regime, which retained the confrontational model of relations with Islamic radicals, although the latter got the chance of institutionalizing their communities and parties. The article analyzes how radical Islam, represented by Hilafatul Muslimin, gradually penetrated the secular and Muslim political parties, as well as the education system. The author shows the efforts of Islamists in questioning the secular nature of Indonesian statehood and creating communities based on Sharia law. The concept of the Caliphate was central in the political ideology of the Hilafatul Muslimin, who tried to nationalize this concept and integrate it into the international radical Islam.

Keywords: Indonesia, political Islam, Islamic radicalism, Islamism, Hilafatul Muslimin, parallel Islam.

Введение

ИСЛАМ принадлежит к числу важных факторов в политической традиции и культуре современной Индонезии. В стране доминирует умеренный ислам, который контролируется и воспроизводится в общественных, политических и религиозных пространствах двумя крупнейшими мусульманскими общественными организациями («Мухаммадия» и «Нахдлатул Улама»), а также системой среднего и высшего образования, представленными исламскими школами и университетами. Светские власти Индонезии, с одной стороны, а также умеренные организации мусульман и учебные заведения, с другой, принимают участие в дерадикализации индонезийского ислама, периодически «зачищая» его политическое и религиозное пространство от радикальных групп и течений.

Поэтому целью статьи является анализ отношений светских элит с радикальными исламистскими группами в рамках конфронтационной модели через призму деятельности организации *Hilafatul Muslimin* («Мусульманский Халифат») и ее исторических предшественников. В число задач автора входят: 1) изучение основных этапов истории отношений между государством и уммой в контекстах индонезийской политической культуры; 2) рассмотрение идеологических основ и предпочтений *Hilafatul Muslimin* как радикальной исламистской группы; 3) выявление причин политики последовательной ликвидации радикальных течений в исламе со стороны властей; а также 4) рассмотрение последствий и значения деятельности радикалов в контексте функционирования идеологически и генетически родственных исламистских течений в современной Индонезии.

Современная историография имеет опыт изучения индонезийского исламизма как фактора политического развития страны. Данная проблематика периодически оказывается в центре внимания исследователей, но большинство публикаций носят общий характер, что редуцирует анализ исламизма до изучения того, как радикалы продвигают антимодернистскую повестку дня¹. В историографии радикального ислама² актуализируются проблемы его

1. Solahudin (2013) *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jem'ah Islamiyah*. Cornell: Cornell University Press.
2. Formichi, C. (2021) *Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy*. Cornell: Southeast Asia Program Publications.

характера как естественной альтернативы либеральным³ и модернистским течениям⁴. История радикализации ислама, генезис фундаменталистских течений⁵, их идеологическая программа⁶ интегрируются в широкие историографические контексты, представленные работами о дерадикализации и борьбе с исламом⁷. Современная история индонезийского радикального ислама, его идеологические мутации и трансформации⁸ изучаются менее активно, в отличие от других проблем уммы, что придает актуальность анализу радикализации и борьбы с ней в современной Индонезии.

Светское государство и радикальные сегменты уммы: конфронтационная модель развития

Современное государство в Индонезии стало результатом развития национального движения, которое активизировалось в период японской оккупации (с 9 марта 1942 г. по 17 августа 1945 г.) и во время военного конфликта с Нидерландами (17 августа 1945 г. — 27 декабря 1949 г.). Основные идеологические принципы национализма были предложены светскими националистами, хотя большинство населения будущей Индонезии составляли мусульмане. На протяжении второй половины 1940-х гг., в условиях вооруженного конфликта с бывшей метрополией, светские группы окончательно взяли под контроль формирующуюся политическую систему. Линия раскола между ними и мусульманскими активистами проходила по вопросам отношения к исламу. Если гражданские националисты воспринимали ислам как один

3. *Кирчанів М. В.* Індонезійський ісламизм як маргінальний випадок розвитку політичного ісламу в мусульманській країні // Східний світ. 2021. № 3. С. 107–122.
4. *Кирчанов М. В.* «Изобретенные традиции» индонезийского либерального ислама 2000-х — первой половины 2010-х годов // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 1. С. 16–29.
5. *Кирчанов М. В.* Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг. // Minbar. Islamic Studies. 2021. Т. 14. № 2. С. 263–283.
6. *Кирчанов М. В.* Информационная повестка индонезийских исламистов в начале 2021 г.: исламизм на распутье // Юго-Восточная Азия. 2021. № 2. С. 130–141.
7. *Другов А. Ю.* Мусульманский радикализм и терроризм в современной Индонезии // Религия и общество на Востоке. 2020. № 4. С. 230–254; *Рогожина Н.* Борьба с исламским терроризмом в Юго-Восточной Азии // Мировая экономика и международные отношения. 2020. Т. 64. № 8. С. 27–36.
8. *Файншиmidt Р. И.* Факторы радикализации ислама в Индонезии в конце XX — начале XXI в. // Власть. 2021. Т. 29. № 4. С. 285–289.

из элементов идентичности, то их религиозные оппоненты настаивали на придании ему государственного статуса.

Принятая в 1945 г. Декларация независимости вообще не упоминала ислам. В 1945 г. были сформулированы принципы панчасилы, которые, хотя и ставили на первое место «веру в единого Бога», тем не менее оказались выдержаны в риторике политического национализма. В такой ситуации на протяжении второй половины 1940-х гг. противоречия между светскими националистами, ставшими основой новой элиты, и их ранними мусульманскими союзниками постепенно углублялись, что привело к расколу.

Наивысшей точкой в конфронтации между националистами и исламистами стало провозглашение в 1949 г. «Исламского государства Индонезия», ликвидированного правительственной армией только к середине 1960-х гг. Появление ИГ, которое не имеет отношения к ближневосточному проекту 2010-х гг. с аналогичным названием, стало исключительно индонезийским проектом, будучи следствием роста противоречий между светскими националистами и сторонниками политического радикального ислама. Вероятно, именно «Исламское государство», которое стало параллельной политической структурой, содействовало институционализации конфронтационной модели отношений между властями и радикальными сегментами уммы. Исламское государство воспринималось его сторонниками как единственно легитимная форма государственности, история появления которой описывалось в категориях исламской революции, а его политика — джихада. В современной индонезийской историографии попытка трансформации Индонезии в исламское государство воспринимается как активизация «группового исламского движения, которое стремилось поддерживать исламское государство с перспективой построения государства, которое было бы похоже на то, что стремился построить пророк Мухаммед в Медине»⁹.

В доктринальном плане ИГ было основано на принятии концепции радикального монотеизма, а в сфере государственного строительства приоритетами считались *байат* (присяга в смысле заключения договора), *хиджра* (в индонезийском случае конца 1940-х — 1950-х гг. — попытка отселения как отдаления от светского режима, который воспринимался как нелегитимный) и *джихад* (воспринимался как «усердие на пути Аллаха» в широ-

9. Hadi, S. (2013) "Negara Islam Indonesia: konsepsi shajarah tayyibah dalam konstruk Negara Islam", *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2(1): 87–104.

ком смысле, что означало как борьбу с внутренними пороками, так и светскими властями, осознаваемыми как антимусульманские). Центральными политическими институтами в Исламском государстве стали Совет имамата, Совет шуры и Совет по фетвам, которые сформировали негативный образ правительства в Джакарте, которое воспринималось в категориях *тагута* и *такфира*, то есть идолопоклонства и неверия. На протяжении первой половины 1960-х гг. Исламское государство было ликвидировано правительственными войсками, а элиты использовали потенциал сторонников радикального ислама для зачистки политического пространства в середине 1960-х гг., используя исламистов для уничтожения коммунистов.

Отстранение от власти Сукарно в 1967 г. и установление «нового порядка» Сухарто привело к институционализации авторитарного режима, который воспринимал альтернативную политическую активность как угрозу. Если светские партии относительно легко были интегрированы в новую авторитарную модель, то исламисты оказались единственной силой, реально противостоящей авторитаризму. Незарегистрированные группы исламистов существовали на протяжении 1970 — 1990-х гг., а некоторые из них были созданы и контролировались активистами ликвидированного ИГ. В результате на протяжении 1970 — 1980-х гг. исламисты подвергались репрессиям со стороны авторитарного государства, которое последовательно отстаивало принципы светскости. Незначительные изменения в отношениях между элитами и уммой стали заметны только в начале 1990-х гг. 6 декабря 1990 г. индонезийцы, с середины 1960-х гг. жившие в условиях авторитаризма, стали свидетелями того, как президент Сухарто, одетый в традиционную одежду сантри, бил в барабан, отмечая первый съезд Индонезийской ассоциации мусульманских интеллектуалов, которая должна была более активно представлять роль уммы в рамках «нового порядка», что она, правда, в полной мере не успела реализовать, так как в 1998 г. в Индонезии начался переход к демократии.

Конфронтационная модель отношений элит и радикальных сегментов уммы в условиях демократического государства

Новый этап отношений между властями Индонезии и уммой начинается в 1998 г., когда произошло отстранение от власти президента Сухарто, а авторитарный режим подвергся демократизации.

Как и раннее, взаимоотношения между светскими элитами и мусульманскими радикалами могут быть определены как конфронтационные. Последствия перехода к демократии для мусульман оказались различны. Во-первых, были созданы формальные основания для свободной деятельности мусульманских партий и групп, хотя таковые существовали и ранее. Во-вторых, переход к демократии существенно расширил возможности активности для мусульманских партийных организаций и общественных объединений. В-третьих, наибольшими бенефициарами среди всех сегментов уммы оказались индонезийские радикалы, которые первыми создали свои организации. В основе деятельности последних лежали радикальные лозунги. Исламисты воспользовались открывшимися возможностями для активной пропаганды собственных идей, основанных на неприятии светского государства.

С 1998 г. в Индонезии легально действовал Фронт защитников ислама, который аккумулировал активность исламистов, определяя направления их деятельности. Фактически Фронт являлся зонтичной организацией для ряда других, более мелких, групп. Первая группа была представлена движением общественных активистов радикальной ориентации, которые открыто выступали против деятельности в Индонезии Сети либерального ислама. Вторая группа была ограничена Национальным движением против алкоголя, направлявшим свои усилия на утверждение и внедрение законов шариата в публичные и общественные пространства страны, в первую очередь — в сфере оборота и продажи алкогольной продукции.

На протяжении 2000–2010-х гг. эти группы действовали относительно мирно, а их деятельность, как правило, приводила к скандалам и взаимным судебным искам между исламистами и их оппонентами по вопросу оскорбления чувств верующих, хотя такая статья в УК Индонезии появилась только в декабре 2022 г., когда парламент криминализировал секс вне брака, супружескую измену и богохульство. Крупнейшими успехами этих групп стало фактическое прекращение активной деятельности либеральных мусульман и отстранение от должности в 2017 г. Басуки Пурнамы — христианского губернатора Джакарты китайского происхождения. Подобная активность исламистов не могла не вызывать беспокойства со стороны властей. Поэтому конец 2010-х гг. отмечен обострением отношений между сторонниками радикального ислама и светскими элитами.

Формальным поводом к ограничению деятельности групп исламистов путем их запрета и ликвидации стало игнорирование

антиковидных ограничений 2020 — 2021 гг. Именно под таким предлогом был арестован Хабиб Ризик Шихаб, лидер Фронта защитников ислама, а сам Фронт в 2020 г. был распущен властями. Запрет деятельности Фронта и его фактическая ликвидация привели к установлению ситуации временной организационной и институциональной неопределенности среди индонезийских сторонников радикального ислама. Эти меры полицейского и административного воздействия, с одной стороны, а также объективная неспособность исламистов, с другой, консолидироваться, не сняли в полной мере угрозу радикализации ислама в современном индонезийском обществе, так как внесистемные группы, несравнимые по масштабу деятельности с Фронтом, все же сохранили свою активность. Поэтому на протяжении начала 2020-х гг. власти Индонезии продолжили свою политику направленную на дерадикализацию уммы, что выразилось в ее последовательной «зачистке» от экстремистских групп. Подобная политика привела к ликвидации в июне 2022 г. *Hilafatul Muslimin* — организации, представлявшей радикальное течение в индонезийском исламе.

***Hilafatul Muslimin* и правящие элиты: противостояние**

Формально *Hilafatul Muslimin* в Индонезии может быть отнесена к числу старейших исламистских групп. Она была основана в 1977 г. Абдулом Кадиром Хасаном Бараджей, который в 1970 г. присоединился к «Даруль Ислам», а позднее являлся учителем в школе-интернате Нгруки — частном исламском учебном заведении. К концу 1970-х гг. Бараджа успел сформировать конфликтные отношения с режимом Сухарто, в результате чего дважды арестовывался. Политика «нового порядка» в отношении политического ислама была настороженной. Поэтому исламисты действовали без регистрации и не имели легального статуса. Движение в качестве массовой организации было зарегистрировано только спустя 20 лет после фактического появления — в 1997 г.

В уставных документах организация позиционировала себя как «форум для исламской уммы через продвижение системы халифата»¹⁰. *Hilafatul Muslimin* на данном этапе своей деятельности претендовала на двойственную легитимность в глазах сторонни-

10. Maklumat. Jum'at, 13 Rabiul Awwal 1418 H bertepatan dengan 18 Juli 1997 M. [<https://web.archive.org/web/20220107131508/https://khilafatulmuslimin.net/maklumat/maklumat-bahasa/>, accessed on 05.06.2023].

ков радикального ислама. С одной стороны, не отрицалась связь с национальными исламистами, представленными проектом «Исламского государства», о котором речь шла выше. С другой, организация не скрывала созвучия своих идей с принципами «Даруль Ислам». Опыт личной биографии Бараджи и общие идеологические предпочтения возглавляемого им движения привели к определенной маргинализации *Hilafatul Muslimin* на фоне других исламистских организаций.

Hilafatul Muslimin четко отличала себя от других исламских групп в Индонезии, воспринимая последние как *ширк* и относя только себя к *джамаату*. *Ширк*, по мнению исламистов, — это «группа, созданная людьми, которая никогда не была примером Пророка Мухаммеда и его сподвижников». К таковым они относили светские движения, а также своих умеренных оппонентов, представленных мусульманскими партиями. Что касается самопозиционирования, то исламисты настаивали на том, что только они представляют в Индонезии саму идею «джамаата», воспринимаемого в качестве группы, «провозглашенной Всевышним Аллахом и созданной Пророком Мухаммедом и его сподвижниками»¹¹.

Поэтому *Hilafatul Muslimin*, настаивавшая на своей решительности принимать участие в «распространении исламских учений с верующим имамом или халифом во главе»¹², избегала контактов с Министерством по делам религий, хотя формально должна была регистрироваться в последнем, информируя его о своей активности. Подобная позиция группы, как и близких ей сил, содействовала росту «религиозной напряженности на региональном уровне»¹³. Несмотря на такой полулегальный статус, исламисты в 2011 г. пытались интегрироваться в систему мусульманского образования, создав собственную школу¹⁴, фактически используемую в качестве площадки для пропаганды идей всемир-

11. Apakah yang membedakan antara Firqoh dengan Jama'ah? [<https://web.archive.org/web/20220311090939/https://khilafatulmuslimin.net/faq-khilafatul-muslimin/>, accessed on 05.06.2023].
12. Mengenal apa itu Khilafah (sistem Islam) [<https://web.archive.org/web/20220212203620/https://khilafatulmuslimin.net/dalil-dalil-kekhalifahan/>, accessed on 05.06.2023].
13. Kuipers, N., Nellis, G., Weaver, M. (2019) "Does electing extremist parties increase violence and intolerance?", *British Journal of Political Science* 1: 1–8.
14. Munandar, M.A. (2022) Kelompok Khilafatul Muslimin Wonogiri Dikenal Tertutup-Emoh Kerja Bakti, *Detik Jateng*, Juni 16 [<https://www.detik.com/jateng/berita/d-6131412/kelompok-khilafatul-muslimin-wonogiri-dikenal-tertutup-emoh-kerja-bakti>, accessed on 05.06.2023].

ного халифата, с одной стороны, и критики своих идеологических противников, с другой. К числу последних были отнесены либералы, капиталисты, коммунисты и сионисты¹⁵. Школа, созданная по инициативе *Hilafatul Muslimin*, относилась к числу тех образовательных мусульманских учреждений, которые вместо того, «чтобы принимать изменения, предлагают учащимся узкую перспективу и, как правило, изолируют их от чужеродных идей»¹⁶.

Дж. Чин полагает, что в Юго-Восточной Азии «не существует единого шаблона или исторической модели стабильной и демократической политической системы»¹⁷, чем и пользуются внесистемные группы, представленные в том числе и сторонниками радикального ислама. Усиление *Hilafatul Muslimin* стало следствием кризиса и постепенного размывания особой модели мусульманской политической культуры, которая в Индонезии была основана на доминировании «Нахдлатул Улама» и «Мухаммадии» как крупнейших общественных организаций уммы. В начале 2020-х гг., по мнению Х. Фансури, эти движения «больше не удовлетворяют потребности городских мусульман»¹⁸, так как постепенно мутировали в направлении превращения в кадровые политические партии, оказавшись связанными с профессиональными политиками больше, чем с уммой. В такой ситуации радикалы активно используют опасения наиболее традиционной части верующих и привлекая мобилизационные ресурсы популистской риторики стремятся потеснить умеренных политиков мусульманской ориентации.

К 2022 г. социальный и культурный облик индонезийских исламистов, связанных с *Hilafatul Muslimin*, мог быть близок к ха-

15. Nasehat dan himbauan. Bandar Lampung, 01 Romadhon 1437 H / 06 Juni 2016 M. [<https://web.archive.org/web/20220311220236/https://khilafatulmuslimin.net/nasehat-khalifah/>, accessed on 05.06.2023].

16. Mutohar, A. (2018) "Countering the rise of radicalism in private Islamic schools in Indonesia", *The Conversation*, May 17 [<https://theconversation.com/countering-the-rise-of-radicalism-in-private-islamic-schools-in-indonesia-96730>, accessed on 05.06.2023].

17. Chin, J. (2021) "Democracy has always been fragile in Southeast Asia. Now, it may be sliding backwards", *The Conversation*, March 31 [<https://theconversation.com/democracy-has-always-been-fragile-in-southeast-asia-now-it-may-be-sliding-backwards-157510>, accessed on 05.06.2023].

18. Fansuri, H. (2022) "Two Reasons Behind the Dwindling Roles of Indonesia's Two Largest Muslim Organisations in Urban Communities", *The Conversation*, February 11 [<https://theconversation.com/two-reasons-behind-the-dwindling-roles-of-indonesias-two-largest-muslim-organisations-in-urban-communities-176038>, accessed on 05.06.2023].

рактеристике, предложенной Тимо Дуйле в отношении сторонников радикального ислама. Для последних может быть характерно активное участие в публичных акциях протеста и принадлежность к низшим социальным слоям индонезийского общества¹⁹. Сторонники движения преподавали примерно в 30 мусульманских школах, формально не связанных с *Hilafatul Muslimin*, что отражает особенность тактики этой радикальной группы — проникать и интегрироваться в уже существующие институты и структуры, используя их для продвижения собственных идей. К 2022 г. в условиях, когда движение избегало контактов с властями, масштаб его влияния оценить сложно. Вероятно, к 2022 г. *Hilafatul Muslimin* была представлена в 16 или 25 регионах страны, а число действовавших ячеек могло превышать 300.

Параллельные государственные структуры *Hilafatul Muslimin* как форма конфронтации исламистов и государства

Особенностью движения стало то, что оно пыталось создать на территории Индонезии фактически параллельные министерства, которые действовали исходя из принципов шариата, отрицая светское законодательство. Его отрицание восходит к идее исламистов, что «на этой земле во все времена не существовало верховенство закона более справедливое и мудрое, чем правление и закон Аллаха»²⁰. В этом отношении сторонники запрещенной группы полагали, что добиваются «создания исламского государства, думая, что действуют от имени религии», хотя фактически их «действия были политически ориентированы»²¹. Поэтому анализируемую в статье группу следует воспринимать в большей степени как участников политического процесса, хотя нередко их участие не является самостоятельным, а сами они становятся объектами манипуляции со стороны светских элит, которые в за-

19. Duile, T. (2017) "Reactionary Islamism in Indonesia", *New Mandala*, April 17 [<https://www.newmandala.org/reactionary-islamism-indonesia/>], accessed on 05.06.2023].

20. Nasehat dan himbauan. Bandar Lampung, 01 Romadhon 1437 H / 06 Juni 2016 M. [<https://web.archive.org/web/20220311220236/https://khalafatulmuslimin.net/nasehat-khalifah/>], accessed on 05.06.2023].

21. Munjid, A. (2019) "For a Peaceful Society, Indonesians Must Stop Using the Word Kafir (infidels) to Describe non-Muslims", *The Conversation*, March 22 [<https://theconversation.com/for-a-peaceful-society-indonesians-must-stop-using-the-word-kafir-infidels-to-describe-non-muslims-113917>].

висимости от ситуации используют исламистов или просто пресекают их активность, запрещая радикальные группы.

Попыткой институционализации такой альтернативной Индонезии как «исламского государства» стало создание *Kampung Khilafah*, то есть «деревни Халифата» на территории Южного Лампунга, в которой проживало 48 семей сторонников движения. В деревне не действовало индонезийское право, а вся жизнь ее обитателей строилась на законах шариата²². Ахмад Мунджид характеризует эту ситуацию как противостояние концепции «плюралистического индонезийского национального государства» и «исламского государства»²³. Исламисты из *Hilafatul Muslimin* четко разграничивали светскую Индонезию и воображаемый ими Халифат, позиционируемый в качестве идеальной модели государственного устройства. Если «в унитарном государстве Республики Индонезия каждому предоставляется свобода отправления культа в соответствии со своими верованиями», то Халифат, по мнению исламистов, должен быть только и исключительно исламским государством и «общиной, призванной объединить умму в универсальную исламскую систему, не имеющую национальных территориальных границ. Это не будет государством, но станет всеобщим поклонением Аллаху»²⁴.

Для идеологии *Hilafatul Muslimin* было характерно противопоставление понятий *negara* («государство») и *khilafah* («халифат»). Поэтому *Hilafatul Muslimin*, вероятно, следует относить к проявлениям «политически пробужденного ислама»²⁵. В этом отношении группа отразила только общий рост популярности таких идей среди индонезийских исламистов, фактически не внося ничего нового в саму концепцию халифата. Абу Сяукат, один из радикальных индонезийских исламистов, связанный с *Hilafatul*

22. Senin, C. (2022) “Khilafatul Muslimin Lampung Timur Bubarkan Diri, Sejumlah Plang dan Atribut Diturunkan”, *Suara Lampung*, Juni 13 [<https://lampung.suara.com/read/2022/06/13/144102/khilafatul-muslimin-lampung-timur-bubarkan-diri-sejumlah-plang-dan-attribut-diturunkan>], accessed on 05.06.2023].

23. Munjid, A. (2019) “Demi Indonesia yang damai, kata kafir memang sebaiknya dihapus”, *The Conversation*, March 12 [<https://theconversation.com/demi-indonesia-yang-damai-kata-kafir-memang-sebaiknya-dihapus-113193>], accessed on 05.06.2023].

24. Apakah tidak termasuk membuat Negara Dalam Negara, bila kita menegakkan Khilafah sementara masih dalam wilayah kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI)? [<https://web.archive.org/web/20220311090939/https://khilafatulmuslimin.net/faq-khilafatul-muslimin/>], accessed on 05.06.2023].

25. Kessler, C. (2015) “What is ‘Islamism’?”, *New Mandala*, December 1 [<https://www.newmandala.org/what-is-islamism/>].

Muslimin, приговоренный к смертной казни за участие в нападении на посольство Австралии, декларировал, что «Халифат — это то, к чему мы стремимся. Сегодня его фундамент строится на наших глазах... Хотим ли мы быть просто мечтателями, которые хотят увидеть халифат, или быть частью движения моджахедов, борцов, которые борются за создание халифата?»²⁶ Что касается идеологических предпочтений *Hilafatul Muslimin*, то они сводились к поддержке активной борьбы, основанной на отрицании светского государства.

Развитие таких настроений нормально для современной политической культуры Индонезии. Их рост стал следствием объективного увеличения значения ислама. С другой стороны, индонезийское общество «не может принять людей, сомневающихся в религии, не говоря уже об атеистах»²⁷, активно генерируя радикальные исламистские идеи. Поэтому если государство для исламистов не более чем «не универсальная система правления, ограниченная территориальными ареалами», то Халифат — «универсальное и не ограниченное территориальными ареалами объединение мусульман»²⁸. Кроме этого мир ислама в целом воспринимался индонезийскими исламистами как «исламский Халифат, который должен принадлежать мусульманам» в то время, как их собственная организация, то есть *Hilafatul Muslimin* позиционировалась ими в категориях исключительности, как «единая умма и единственная мировая мусульманская община»²⁹, основанная, по их мнению, на подлинных принципах ислама.

Разумеется, симпатии исламистов, связанных с *Hilafatul Muslimin*, были на стороне халифата, воспринимаемого в качестве идеальной модели, что вынуждало их подвергать сомнению легитимность политической системы Индонезии. Попытка вне-

26. Ismail, N. (2017) "Indonesian cleric's support for ISIS increases the security threat", *The Conversation*, July 21 [<https://theconversation.com/indonesian-clerics-support-for-isis-increases-the-security-threat-29271>, accessed on 05.06.2023].

27. Duile, T. (2017) "Kaum sekuler dan ateis Indonesia hidup di bawah bayang-bayang stigma", *The Conversation*, September 13 [<https://theconversation.com/kaum-sekuler-dan-ateis-indonesia-hidup-di-bawah-bayang-bayang-stigma-79662>, accessed on 05.06.2023].

28. Mengenal apa itu Khilafah (sistem Islam). [<https://web.archive.org/web/20220212203620/https://khilafatulmuslimin.net/dalil-dalil-kekhalifahan/>, accessed on 05.06.2023].

29. Latar belakang terbentuknya kembali Khilafatul Muslimin. [<https://web.archive.org/web/20210422232239/https://khilafatulmuslimin.net/latar-belakang/>, accessed on 05.06.2023].

дрения законов шариата фактически означала отказ следовать светским правовым нормам, которые, по мнению исламистов, только подчеркивали

моральное разложение в различных аспектах, что сильно беспокоит верующих, в то время как мусульмане оказались поражены разногласиями от имени разных исламских групп... это привело к тому, что положения закона Аллаха и Его Посланника не могут быть проведены в жизнь³⁰.

Исламистский дискурс воспринимался в качестве альтернативы светскому национализму, а деятельность *Hilafatul Muslimin* была направлена на институционализацию альтернативной идентичности, которая противоречила принципам индонезийского гражданского национализма. Бараджа в начале 2020-х гг. отрицал обвинения в создании альтернативного государства, основанного на принципах ислама, утверждая, что его организация не имеет «проблем с государством, так как признает, что страной руководит президент»³¹, хотя фактически исламисты декларировали необходимость превращения ислама в основу правовой и государственной системы³². Вместе с тем он настаивал на том, что индонезийские верующие «как мусульмане должны иметь лидера, и это касается всех мусульман мира»³³.

В качестве такого лидера радикалами воспринимается халиф, и фигура Бараджи позиционировалась ими в качестве идеального кандидата, если не на уровне ислама в целом, то как минимум для индонезийской уммы. Поэтому, используя возможности проникновения в систему мусульманского образования, сторонники

30. Nasehat dan himbauan. Bandar Lampung, 01 Romadhon 1437 H / 06 Juni 2016 M. [<https://web.archive.org/web/20220311220236/https://khilafatulmuslimin.net/nasehat-khalifah/>, accessed on 05.06.2023].

31. Bakrie. (2019) "Dikaitkan Teroris, Khilafatul Muslimin Klaim Dakwah Khilafah Tanpa Kekerasan", *Detik News*, Desember 3 [<https://news.detik.com/berita/d-4807650/dikaitkan-teroris-khilafatul-muslimin-klaim-dakwah-khilafah-tanpa-kekerasan>, accessed on 05.06.2023].

32. Latar belakang terbentuknya kembali Khilafatul Muslimin. [<https://web.archive.org/web/20210422232239/https://khilafatulmuslimin.net/latar-belakang/>, accessed on 05.06.2023].

33. Bakrie. (2019) "Dikaitkan Teroris, Khilafatul Muslimin Klaim Dakwah Khilafah Tanpa Kekerasan", *Detik News*, Desember 3 [<https://news.detik.com/berita/d-4807650/dikaitkan-teroris-khilafatul-muslimin-klaim-dakwah-khilafah-tanpa-kekerasan>, accessed on 05.06.2023].

движения, с одной стороны, продвигали идеи отказа от изучения панчасилы и действующей конституции, настаивая на том, что официальные государственные символы республики (герб, флаг и гимн) не соотносятся с принципами шариата. С другой стороны, в качестве универсальной, по их мнению, альтернативы, ими предлагалось признавать только флаг халифата, отрицать Индонезию как светское государство и признавать исключительно халифат как наиболее приемлемую форму политической организации мусульман.

Понимая противоречие концепции халифата с принципами панчасилы и принимая во внимание то, что Фронт защитников ислама частично пострадал из-за критики последней, Бараджаа ее открыто не отрицал, подчеркивая, что халифат санкционирует панчасилу, хотя такая интерпретация государственной идеологии, разумеется, светские власти Индонезии не могла удовлетворить. В этой ситуации элиты Индонезии осознали угрозу *Hilafatul Muslimin*, поняв, что ее опасность состоит в медленной инфильтрации идей радикального ислама в общество, что было опасно генезисом неорганизованного протеста, который было сложнее отследить и пресечь.

«Параллельный ислам» в политической культуре 1998–2022 гг.

Существование *Hilafatul Muslimin* в Индонезии свидетельствовало в значительной степени о слабости сложившейся в стране модели светской политической культуры, точнее, по мнению индонезийских экспертов Рафики Куррат Аюн и Абдила Мугиса Мудхоффира, о «слабости институциональной структуры»³⁴ индонезийской государственности. Известно, что «после демократизации Индонезии в 1998 году она широко рассматривалась и воспринималась как образец религиозной терпимости и плюрализма в мусульманском мире»³⁵. Вместе с тем регулярные запреты радикальных исламистских групп и их последующая политическая и организационная реинкарнация в форме идеологически

34. A'yun, R. Q., Mudhoffir, A. M. (2021) "Mengapa reformasi hukum di Indonesia kerap buntu?", *The Conversation*, October 4 [<https://theconversation.com/mengapa-reformasi-hukum-di-indonesia-kerap-buntu-168270>, accessed on 05.06.2023].

35. Menchik, J. (2017) "Is Indonesia's 'pious democracy' safe from Islamic extremism?" *The Conversation*, July 5 [<https://theconversation.com/is-indonesias-pious-democracy-safe-from-islamic-extremism-79239>, accessed on 05.06.2023].

родственных или даже более радикальных политических течений свидетельствуют о том, что сложившаяся в Индонезии модель работает не столь эффективно, как предполагалось.

Причины ликвидации *Hilafatul Muslimin* в современной Индонезии имеют почти исключительно политический характер и связаны с особенностями электорального цикла. Как известно, индонезийские политические элиты, которые пребывают у власти начиная с 1998 г., то есть после начала демократизации, склонны воспринимать ислам прагматически и использовать его в качестве инструмента политической мобилизации потенциальных избирателей.

Например, в 2017 г. в условиях приближения к президентским выборам 2019 г., была ликвидирована «Хизб-ут-Тахрир Индонезия», а в 2020 г. — перед выборами 2024 г. — прекратил свое существование Фронт защитников ислама. Принимая во внимание, что существовавший до 1998 г. режим «нового порядка» видел именно в радикальном политическом исламе основную угрозу, что вынуждало элиты периодически применять меры репрессивного характера, то последовательное пресечение активности радикалов на протяжении 2017–2022 гг. позволяет некоторым экспертам указывать на то, что в Индонезии стали более заметны тенденции отхода от достижений демократизации в направлении реставрации «нового порядка», определяемого как «неоновый порядок»³⁶.

Если до 2020 г. политические элиты стремились зачищать пространство индонезийской политики выборочно и точно, то в первой половине 2020-х гг. частота акций, направленных против радикального ислама, начала возрастать. Именно об этом свидетельствует запрет в 2020 и 2022 гг. Фронта и *Hilafatul Muslimin*, а также фактическое создание условий максимального неблагоприятствования для исламистов, которые существенно замедляют темпы их реконсолидации накануне выборов 2024 г. Кроме этого полицейские меры воздействия против исламистов в 2020 и 2022 гг., которые проявились в запрете двух исламистских организаций — формально крупнейшей и фактически самой радикальной — в целом вписываются в ту модель политической культуры, которая сложилась в современной Индонезии

36. Lindsey, T. (2018) "Is Indonesia retreating from democracy?", *The Conversation*, July 9 [https://theconversation.com/is-indonesia-retreating-from-democracy-99211, accessed on 05.06.2023].

после 1998 г., но генетически восходит к тем практикам коммуникации и взаимодействия, которые доминировали в период «нового порядка».

В этом контексте речь идет о склонности правящих элит активно использовать как язык политической нетерпимости для формирования образов Другого (что, впрочем, сближает их с радикальными мусульманами), так и бороться против идеологических оппонентов не только парламентскими, но полицейскими и административными методами. Поэтому статус и положение ислама в современной политической системе Индонезии отличается определенной двойственностью. С одной стороны, формально никто не ставит под сомнение универсальность формулы-аббревиатуры sipilis³⁷, согласно которой секуляризм (*sekularism*), плюрализм (*pluralism*) и либерализм (*liberalism*) совместимы с исламом. С другой, последнему отведена в сложившейся системе второстепенная роль как силы, которая является источником символической легитимации решений, принимаемых за пределами уммы ее формальными членами, то есть теми политическими группами, которые формируют элиты.

Правящие элиты используют ислам в своих целях, что предусматривает и продвижение концептов политической и идеологической инаковости. В такой ситуации на статус этого универсального Другого претендуют сторонники радикального ислама, которые в Индонезии, приближающейся к выборам 2024 г., периодически становятся жертвами политически мотивированных преследований. Политический ислам в Индонезии оказался в состоянии эффективно «использовать демократию для продвижения своих консервативных устремлений, тем самым изменяя демократический ландшафт страны»³⁸, в котором радикальным группам типа «Фронт защитников ислама» и *Hilafatul Muslimin* до их ликвидации в 2020 и 2022 гг. было не менее комфортно, чем светским политическим партиям. Либерализация индонезийского общества не привела к усилению в умме демократических либеральных тенденций, превратив традиционалистов — от умерен-

37. Mudhoffir, A. M. (2017) "Should We Worry About Islamism in Indonesia?" *The Conversation*, May 12 [<https://theconversation.com/should-we-worry-about-islamism-in-indonesia-77480>].

38. Alvian, R. (2017) "Political Islam Navigates and Changes Indonesia's Democratic Landscape", *The Conversation*, October 18 [<https://theconversation.com/political-islam-navigates-and-changes-indonesias-democratic-landscape-84918>, accessed on 05.06.2023].

ных консерваторов до радикалов — в создателей мусульманского общественного мнения. Политика, направленная на усиление и продвижение умеренных консерваторов в умме и их назначения на государственные посты, началась в 1990-е гг. при Сухарто и фактически была продолжена после 1998 г. Таким образом, сложилась в определенной степени парадоксальная ситуация. В условиях демократизации умма получила больше свободы. Этим активно воспользовались консерваторы и радикалы, склонные воспринимать себя в качестве поборников и защитников подлинного ислама. Именно этот процесс усиления сторонников радикального ислама в умме без участия умеренных стал стимулом для роста радикальных и внесистемных тенденций.

Австралийский политолог Д. Томса полагает, что «нет никаких сомнений в том, что избиратели-исламисты чувствуют себя плохо представленными в существующих в настоящее время политических партиях»³⁹, что и вынуждает их ассоциировать свои интересы с радикальными группами. В этом отношении запрет «Фронта защитников ислама» в 2020 г. и *Hilafatul Muslimin* в 2022 г. показывает то, что политические элиты Индонезии медленно, но последовательно приходят к пониманию того, что «невозможно полагаться на плюралистический или толерантный ислам, который плохо организован и не имеет большой социальной или политической базы»⁴⁰, что вынуждает их использовать меры политического и административного давления. Поэтому, если общество не в состоянии выработать иммунитет перед радикальным исламом, то задачу борьбы с ним берет на себя государство, делая это доступными ему способами.

Кроме этого, во внимание следует принимать и то, что, ограничивая, пресекая и запрещая деятельность радикальных исламистов, власти фактически усиливают кадровые политические партии, периодически апеллирующие к чувствам верующих. Их действия предсказуемы и прогнозируемы и поэтому не столь явно представляют угрозу для властей Индонезии, в отличие

39. Tomsa, D. (2020) "Will the Born-again Masyumi Party Shake up Indonesia's Islamic politics?" *The Conversation*, December 16 [<https://theconversation.com/will-the-born-again-masyumi-party-shake-up-indonesias-islamic-politics-151547>, accessed on 05.06.2023].

40. Souisa, H. Y., Wulandari, P. R. (2017) "Indonesia Takes an Ultra-Nationalist Primatia Romana Turn Against Islamic Populism", *The Conversation*, October 30 [<https://theconversation.com/indonesia-takes-an-ultra-nationalist-turn-against-islamic-populism-86341>, accessed on 05.06.2023].

от активности радикальных исламистов, которую крайне сложно отследить, так как последние нередко игнорируют формальные предписания, избегают регистрации и обязательного обнародования данных о своей деятельности, не только пребывая «в тени», но и создавая параллельные и альтернативные институты.

Ликвидация *Hilafatul Muslimin* в 2022 г.

К моменту запрета в 2022 г., таким образом, *Hilafatul Muslimin* занимала особое место среди индонезийских исламистских групп, являясь фактически к тому времени самой массовой радикальной организацией не просто исламистской, но панисламистской направленности. Вместе с тем к 2022 г., несмотря на свое формальное значение среди сторонников исламизма, *Hilafatul Muslimin* не смогла преодолеть регионального характера, ограниченного Бандар-Лампунгом, и не стала в полной мере национальной индонезийской партией. Однако группа успешно скрывалась от излишнего внимания со стороны властей, которые еще в 2019 г. продекларировали начало «политики нулевой терпимости» в отношении исламистов⁴¹.

К 2022 г. *Hilafatul Muslimin* смогла адаптироваться к особенностям сложившегося политического режима и формально отрицала необходимость применения и использования насилия ради достижения основной декларируемой цели — установления всемирного халифата. Вместе с тем склонность использовать возможности, представляемые тем режимом, который сложился в результате демократизации, начавшейся в 1998 г., привели к фактическому запрету *Hilafatul Muslimin*, которая в 2022 г. попыталась начать информационную кампанию с целью популяризации идеи превращения Индонезии в халифат, что противоречило как светскому характеру индонезийской государственности, так и основным положениям панчасилы. Лидер движения, Абдул Кадир Хасан Бараджа, повторил судьбу руководства «Фронта защитников ислама» и был арестован. В связи с этим индонезийские СМИ сообщали, что ему, как одному из лидеров исламистов, может грозить наказание от 5 до 15 лет заключения⁴². Репрессии

41. Nuraniyah, N. (2021) "The Costs of Repressing Islamists", *New Mandala*, October 29 [https://www.newmandala.org/the-costs-of-repressing-islamists/, accessed on 05.06.2023].

42. "Pemimpin Khilafatul Muslimin ditetapkan sebagai tersangka" (2022), *Antara News*, Juni 7 [https://www.antaranews.com/berita/2924701/pemimpin-khilafatul-muslimin-ditetapkan-sebagai-terangka, accessed on 05.06.2023].

против исламистов вызывают разные оценки международного экспертного сообщества. С одной стороны, большинство аналитиков, которые вовлечены в изучение современного политического ислама в Индонезии, вынуждены признавать бесспорные тенденции его радикализации, что не может не вызывать беспокойства и озабоченности, так как исламисты отрицают светские и демократические основания государственности, настаивая на ее переустройстве на основах ислама, то есть фактически в превращении республики в исламское государство. С другой стороны, преследование радикальных исламистов воспринимается в более широком контексте, определяясь как один из элементов политики наступления на гражданское общество. Поэтому запрет радикальных групп описывается как признак «нелиберальных тенденций» в рамках «нелиберального поворота»⁴³.

В июне 2022 г. в рамках борьбы с движением полиция провела серию обысков в его офисах, в результате чего были найдены не только материалы экстремистского содержания, но и обнаружены нарушения налогового законодательства. Лидеры *Hilafatul Muslimin* хранили крупные суммы в национальной валюте, которые, вероятно, представляли собой неучтенные пожертвования. В этой ситуации странной остается нерешительность властей Индонезии в отношении борьбы с радикальным исламом: если «Фронт защитников ислама», который ставил под сомнение основные принципы современной государственности Индонезии, но открыто не был замечен в связях с откровенно экстремистскими группами⁴⁴, был ликвидирован только в конце 2020 г., то более радикальная *Hilafatul Muslimin* была упразднена только в июне 2022 г.⁴⁵

43. Laksmana, E. A. (2017) "Apakah penggunaan istilah belokan 'illiberal' bermanfaat bagi demokrasi Indonesia?", *The Conversation*, November 29 [<https://theconversation.com/apakah-penggunaan-istilah-belokan-illiberal-bermanfaat-bagi-demokrasi-indonesia-88084>, accessed on 05.06.2023].

44. Utomo, D. (2022) "Amir Khilafatul Muslimin Surabaya Ditahan, Polisi Dalam Bendera Mirip HTI", *Detik*, Juni 10 [<https://www.detik.com/jatim/hukum-dan-kriminal/d-6121313/amir-khilafatul-muslimin-surabaya-ditahan-polisi-dalam-bendera-mirip-hti>, accessed on 05.06.2023].

45. Nafiyanti, S. (2022) "Khilafatul Muslimin Ternyata Ada Juga di Jepara, Tapi Sepakat Bubar, Begini Kronologinya", *Suara Merdeka*, Juni 14 [<https://muria.suaramerdeka.com/nasional/pr-073622465/khilafatul-muslimin-ternyata-ada-juga-di-jepara-tapi-sepakat-bubar-begini-kronologinya>, accessed on 05.06.2023].

Выводы

Генезис, появление и функционирование *Hilafatul Muslimin* актуализировали как исторически сложившиеся особенности политического ислама в Индонезии, так и противоречия его институционального статуса в рамках индонезийского общества и политического режима. Возникнув в период «нового порядка», группа так и не смогла, в отличие от других мусульманских движений, стать его структурным и системным элементом. Сторонники радикального ислама, связанные с ней, оказались не в состоянии интегрироваться и в новое индонезийское общество, которое сложилось в результате демократизации, начавшейся в 1998 г. Важнейшей идеологической и институциональной характеристикой движения в ситуации фактической маргинальности была ее связь с другими радикальными группами, как разрешенными индонезийскими, так и запрещенными, связанными с международным терроризмом.

Новые тенденции в истории движения стали заметны в конце 2020 г., что было связано с запретом «Фронта защитников ислама», который использовался *Hilafatul Muslimin* для действий в публичном поле, так как радикалы предпочитали использовать именно Фронт, не афишируя собственную активность. В этой ситуации, ознаменованной проведением новой, более решительной и последовательной, политики в отношении исламских радикалов, проводимой властями Индонезии, запрет *Hilafatul Muslimin* стал только вопросом времени. Сторонники группы не смогли воспользоваться новыми преимуществами, которые возникли после запрета деятельности Фронта. Движение оказалось не в состоянии эффективно и успешно как взаимодействовать, так и конкурировать с другими участниками и игроками исламистского лагеря в исламистском пространстве современной Индонезии, которые на протяжении 2020–2022 гг. пытались консолидироваться.

Поэтому *Hilafatul Muslimin* оказалась практически не вовлеченной в консультацию исламистов, которые касались их консолидации на партийном уровне. Вместо того чтобы попытаться интегрироваться в формальное и неформальное «распределение труда» между умеренными исламистами и светскими политическими партиями, *Hilafatul Muslimin* пошла по пути еще большей радикализации, которая в итоге и предопределила ее маргинализацию. Доминирование именно таких тенденций в функциониро-

вании группы, вероятно, привело к тому, что в июне 2022 г. она стала еще одной жертвой политики дерадикализации, проводимой современными светскими властями в союзе с умеренными организациями, контролирующими умму.

В целом, история деятельности и запрета *Hilafatul Muslimin* вписывается в логику конфронтационной модели развития отношений светского государства и радикального ислама. Политический опыт этой группы демонстрирует объективные сложности и трудности сторонников радикального ислама, пытающихся интегрироваться в партийно-политическую систему. Вместе с тем ликвидация группы указывает на решимость светского режима и связанного с ним умеренного ислама последовательно проводить политику дерадикализации уммы, ликвидируя внесистемные экстремистские тенденции и поддерживая лояльные течения, принимающие сложившиеся правила сотрудничества верующих и элит.

Библиография / References

- Другов А. Ю. Мусульманский радикализм и терроризм в современной Индонезии // Религия и общество на Востоке. 2020. № 4. С. 230–254.
- Кирчанів М. В. Індонезійський ісламизм як маргінальний випадок розвитку політичного ісламу в мусульманській країні // Східний світ. 2021. № 3. С. 107–122.
- Кирчанов М. В. Институционализированные формы радикального ислама в Индонезии 2010-х гг. // Minbar. Islamic Studies. 2021. Т. 14. № 2. С. 263–283.
- Кирчанов М. В. Информационная повестка индонезийских исламистов в начале 2021 г.: исламизм на распутье // Юго-Восточная Азия. 2021. № 2. С. 130–141.
- Кирчанов М. В. «Изобретенные традиции» индонезийского либерального ислама 2000-х — первой половины 2010-х годов // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 1. С. 16–29.
- Рогожина Н. Борьба с исламским терроризмом в Юго-Восточной Азии // Мировая экономика и международные отношения. 2020. Т. 64. № 8. С. 27–36.
- Файншмидт Р. И. Факторы радикализации ислама в Индонезии в конце XX — начале XXI в. // Власть. 2021. Т. 29. № 4. С. 285–289.
- Drugov, A. Yu. (2020) “Musul’manskii radikalizm i terrorizm v sovremennoi Indonezii” [Muslim Radicalism and Terrorism in Modern Indonesia], *Religiia i obshchestvo na Vostoke* 4: 230–254.
- Faynshmidt, R. I. (2021) “Fakторы radikalizatsii islama v Indonezii v kontse XX — nachale XXI v.” [Factors of radicalization of Islam in Indonesia at the end of the 20th — beginning of the 21st century], *Vlast’* 29(4): 285–289.
- Formichi, C. (2021) *Religious Pluralism in Indonesia: Threats and Opportunities for Democracy*. Cornell: Southeast Asia Program Publications.
- Kirchanov, M. V. (2021) “Informatsionnaia povestka indoneziiskikh islamistov v nachale 2021 g.: islamizm na rasput’e” [Information agenda of Indonesian Islamists in early 2021: Islamism at the crossroads], *Yugo-Vostochnaia Aziia* 2: 130–141.

- Kirchanov, M. V. (2021) "Institutsionalizirovannyye formy radikal'nogo islama v Indonezii 2010-kh gg." [Institutionalized Forms of Radical Islam in Indonesia in the 2010s], *Minbar. Islamic Studies* 14(2): 263–283.
- Kirchanov, M. V. (2021) "‘Izobretennyye traditsii’ indoneziiskogo liberal'nogo islama 2000-kh — pervoi poloviny 2010-kh godov" [Invented Traditions" of Indonesian Liberal Islam in the 2000s — the First Half of the 2010s], *Islamovedenie* 12(1): 16–29.
- Hadi, S. (2013) "Negara Islam Indonesia: konsepsi shajarah tayyibah dalam konstruk Negara Islam" ["Indonesian Islamic State: the conception of *shajarah tayyibah* in the construct of an Islamic State"], *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 2(1): 87–104.
- Kuipers, N., Nellis, G., Weaver, M. (2019) "Does electing extremist parties increase violence and intolerance?", *British Journal of Political Science* 1: 1–8.
- Kyrchaniv, M. V. (2021) "Indoneziis'kyj islamizm iak markhinal'nyi vypadok rozvytku politychnoho islamu v musul'mans'kii kraïini" [Indonesian Islamism as a marginal case of the development of political Islam in a Muslim country], *Skhidnyy svit* 3: 107–122.
- Rogozhina, N. (2020) "Bor'ba s islamskim terrorizmom v Yugo-Vostochnoy Azii" [Combating Islamic Terrorism in Southeast Asia], *Mirovaia ekonomika i mezhdunarodnyye otnosheniya* 64(8): 27–36.
- Solahudin (2013) *The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jem'ah Islamiyah*. Cornell: Cornell University Press.

Юлия Андреева

Индустрия «ведической женственности»: между подчинением и работой над собой

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-262-291>

Julia Andreeva

The Vedic Femininity Industry: Between Submission and Working on Yourself

Julia Andreeva — Independent Researcher (Berlin, Germany).
julia.o.andreeva@gmail.com

The article examines the use of the concept of “Vedic” in contemporary Russian culture based on blog materials and interviews. Courses and training programs devoted to “Vedic femininity” are conducted by popular psychologists, religious or spiritual specialists, and teachers who claim access to “Vedic knowledge”. The patriarchal way of life serves as a model, where the man is responsible for the family’s prosperity, while the woman has the role of a housewife. In order to consolidate the ascribed identity, the courses offer training in practices relating to behavior, speech, clothing, profession, and hobbies. Vedic psychology focuses not upon Indian deity worship or the study of ancient texts, but rather on lifestyle, self-improvement, and gender prescriptions. The manuals also teach femininity through working on oneself and explain the passivity of the subject as the goal of training. Femininity courses seem opposed to western worldview because they include patriarchal scenarios, anti-feminist attitudes, and rigid essentialism. At the same time they seem to borrow a western techniques of “therapeutic culture,” such as “working through” mistakes and investing in one’s spiritual growth.

Keywords: Vedic femininity, New Age, spirituality, gender, feminine and masculine, self-help literature, self-improvement.

В О ВРЕМЯ полевой работы в российской среде нью-эйдж¹ я многократно сталкивалась с рассуждениями моих собеседников об истинном мужском или женском предназначении, правильном распределении ролей в семье и обязанностях каждого пола. Они подчас механически упоминали в качестве причины всех бед современной цивилизации феминизм, гомосексуальность, перевернутые мужские и женские роли. Почему именно вопросы частной жизни так важны для судьбы всего мира, в общем-то не обсуждалось. Точнее, считалось само собой разумеющимся, что социальный идеал консервативных семейных ценностей является основой всеобщего благоденствия. Такая приверженность к идее патриархальности тем удивительнее, что мои собеседницы выросли в среде, где видели разные семейные модели, а образ жены-домохозяйки с мужем-кормильцем хотя и присутствовал в их опыте, но не всегда был доминирующим.

В той же среде я столкнулась с тем, что многие женщины были крайне заинтересованы поиском своего женского призвания и становились клиентами целой индустрии «ведической женственности», которая ориентируется на широкий круг духовно «ищущих». На тот момент мне казалось удивительным не только желание отказаться от достижений эмансипации и феминизма, но и та настойчивость, с которой многие из них «работали над собой», меняли свой гардероб, учились просить мужчин о помощи, осваивали рукоделие и кулинарное мастерство. В данной статье я хочу рассмотреть, что предлагает проект «ведической женственности» своим последователям, какому гендерному сценарию он следует и как связан с движением нью-эйдж в современной России.

Прежде чем я перейду к описанию объекта исследования, необходимо пояснить собственно поле, в котором это явление существует, а также используемую мною терминологию. Так называемые новые религиозные движения (НРД) включают в себя настолько широкий спектр разных групп и учений, что такое определение является скорее темпоральной характеристикой,

1. Например, Андреева Ю. О. «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков. СПб.: ЕУСПб, 2015. С. 163–185; Andreeva, J. (2021) "Traditions and the Imagined Past in Russian Anastasian Intentional Communities", *Journal of Ethnology and Folkloristics* 15(2): 27–49.

чем понятием, отражающим специфические черты. Предлагаемое мною к рассмотрению явление не относится ни к одному из них, но имеет с некоторыми из них много общих черт и источников, и главное — свободу в отходе от сложившихся религиозных институций и канона. Ведическая среда не связана напрямую ни с какой организацией, хотя на нее во многом повлияло учение Международного общества сознания Кришны, а ряд апологетов ведической психологии в какое-то время были его участниками².

Среду, в которой возникает интерес к ведической психологии, астрологии и целительству, я определяю как нью-эйдж, несмотря на многочисленные дискуссии, которые существуют вокруг этого термина и границ его применения³. Конечно, понятие нью-эйдж исторически окрашено разными коннотациями, однако оно позволяет подчеркнуть ее внеинституциональную природу, оптимистический настрой, сетевой характер, сосредоточенность на саморазвитии, отказ от традиционных форм религиозной обрядовости (при том что некоторые из таких форм могут сохраняться)⁴. Понятия «духовность» или «альтернативная духовность» я использую в этой статье прежде всего как синонимы нью-эйдж культуры и не останавливаюсь на дискуссии, посвященной пониманию духовности и духовных движений как в европейском⁵, так и в российском контексте⁶.

Материалом для статьи послужили в первую очередь публикации в социальных сетях: я упоминаю нескольких влиятельных блогеров, но выбрала в качестве основного Ольгу Валяеву (1982 г. р.), которая начала свою карьеру в среде альтернативной

2. См.: Sadovina, I. (2020) *In Search of Vedic Wisdom: Forms of Alternative Spirituality in Contemporary Russia*. PhD in Folkloristics, p. 10. Tartu: University of Tartu Press.
3. Lewis, J. (1992) "Approaches to the Study of the New Age Movement", in J. G. Melton, J. R. Lewis (eds) *Perspectives on the New Age*, pp. 1–12. New York: State University of New York Press; Gilhus, I. S. (2014) "All Over the Place": The Contribution of New Age to a Spatial Model of Religion", in S. J. Sutcliffe, I. S. Gilhus (eds) *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, pp. 35–49. London and New York: Routledge.
4. Chryssides, G. D. (2007) "Defining the New Age", in D. Kemp, J. R. Lewis (eds) *Handbook of New Age*, pp. 19–20. Leiden, Boston: Brill.
5. Huss, B. (2014) "Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular", *Journal of Contemporary Religion* 29 (1): 47–60.
6. Ореханов Г., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. М.: ПСТГУ, 2017; Rousselet, K. (2020) "Dukhovnost' in Russia's politics", *Religion, State & Society* 48(1): 38–55.

духовности в конце 2000-х годов и сейчас является одним из заметных апологетов «ведической женственности» на российском рынке. Если другие специалисты по ведическому знанию опираются прежде всего на темы здоровья, успеха, финансового благополучия, то она ставит в центр внимания «женственность», благодаря которой и приходит все остальное. Кроме того, я использую полевые материалы, собранные мною среди последователей движения «Анастасия / Звонящие кедры России»⁷, которыми я занималась с 2008 по 2021 г. Многие из них в той или иной степени симпатизировали этим идеям, участвовали в «мастер-классах женственности», читали о ней литературу и блоги. Мои наблюдения во время массовых мероприятий анастасийцев показали, что там почти всегда поднимается тема распределения гендерных ролей и затрагивается вопрос работы над женственностью.

Говоря о женственности, речь всегда так или иначе касается и мужественности: развитие женских качеств предназначены для гармоничного сосуществования с мужчиной. В той или иной степени я буду затрагивать качества, которые предлагается развивать мужчинам, но разбор конкретных примеров не входит в мои задачи. Также важно отметить, что рассуждения «ведической психологии» почти всегда так или иначе делают женщину главным актором, ответственным не только за семейное благополучие, но и за поведение мужчины. Нахождение рядом с «ведической» женой позволяет мужчинам развивать свои гендерные навыки, не прикладывая специальных усилий.

Ведическое знание и духовность нью-эйдж

«Ведическое знание» представляет собой узнаваемое словосочетание на рынке российской духовности, которое включает в себя несколько трактовок. Пленяющий образ мудрости Востока может соотноситься с разными религиозными или культурными традициями. Термин отсылает к индийской культуре, религиоз-

7. «Звонящие кедры России» — серия книг Владимира Мегре о сибирской девушке-отшельнице Анастасии, опубликованы во второй половине 1990-х — 2000-х годах. Читатели, которых нередко называют по имени главной героини анастасийцами, практиковали многие из идей, описанных в книгах, в частности, переезжали в «родовые поместья», меняли стиль питания, одежды, увлекались реконструкцией славянских обычаев и др. См. например, *Андреева Ю.О.* «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия», с. 163–185.

ным движениям (например, Международному обществу сознания Кришны) и ведам; славянскому язычеству, которое нередко использует так называемые «Русские веды»⁸, или к популярной психологии, распространенной в широких слоях общества⁹.

Даниэль Эрвье-Леже обозначает ситуации перехода смыслов из одной религиозной сферы в другую следующим образом: люди, меняющие собственную религиозную идентичность, могут сохранять старый словарь, дополняя устоявшиеся значения новыми оттенками. Смысл понятия беспроблемно переходит из одной области в другую. «В результате мы обнаруживаем появление неких “конверторов”, которые благодаря своей многозначности позволяют соединять цепочки смыслов, восходящих к разным религиозным традициям»¹⁰. Понятие «ведическое», в общем, и является таким конвертором: с одной стороны, оно закреплено за индийскими религиями, с другой, проникло в массовую культуру и может иметь мало связи с предшествующим опытом. Например, лекторы, вышедшие из кришнаитов¹¹, несут знание ведической мудрости для широкой аудитории, никак не ассоциирующей себя с вайшнавизмом, восточными учениями и религией в целом¹². К такому знанию обычно относят веру в деградацию современного мира и существование золотого века в ведическом прошлом, представление о том, что следование ведическому пути поможет достичь материального и духовного благополучия всего человечества¹³. Эти идеи характерны и в целом для российской альтернативной духовности или движения нью-эйдж.

Ведическая психология сосредоточена не на вопросах почитания божеств или изучении древних текстов, а на более земных заботах — изменении образа жизни, самосовершенствовании и ген-

8. Aitamurto, K. (2016) *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*, p. 25. London and New York: Routledge.

9. Sadovina, I. *In Search of Vedic Wisdom: Forms of Alternative Spirituality in Contemporary Russia. PhD in Folkloristics*, p. 38.

10. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 264.

11. Среди них Олег Торсунов, Руслан Нарушевич, Олег Гадецкий, Марина Таргакова, Сатья Дас, Ольга Валяева.

12. Sadovina, I. *In Search of Vedic Wisdom: Forms of Alternative Spirituality in Contemporary Russia. PhD in Folkloristics*, p. 68.

13. Ibid., p. 65.

дерных предписаниях. Иногда интерес к ведической психологии совмещается со славяно-языческой или кришнаитской идентичностью, но сама литература и лекции ориентируются на гораздо более широкую аудиторию, поэтому в ней не используется узкоспециализированная лексика. Гендер понимается в данной среде как устойчивая и неизменная категория, а обучение вести себя соответственно своему полу должно решать множество не только личных, но и общественных проблем¹⁴. Знание «ведических психологов» выходит за рамки религии. Как справедливо замечает Ирина Садовина, они обращают не в веру, а в образ жизни¹⁵. Для поддержания легитимности один из старейших консультантов женственности, Олег Торсунов, использует рациональные призывы к науке и медицине, традиционные отсылки к ведам как к мудрым священным текстам, индивидуальную харизму, ориентацию на здравый смысл и патриархальные стереотипы массовой культуры¹⁶.

Популярный блогер и автор книг о женственности Ольга Валяева¹⁷ разъясняет в своем блоге природу учения, которое она распространяет:

Для изучения ведического знания вам не нужно менять религию, вы можете укрепиться в своей вере и глубже ее понять. Вам не нужно надевать сари или немедленно ехать в Индию. Ведическое знание — это не религия. Это знание, способное изменить вашу жизнь, знание о законах этого мира и инструкция, как в нем жить так, чтобы быть счастливой или счастливым. Принципы, изложенные в нем, вы найдете во многих других религиях, нет никакого категорического противоречия¹⁸.

В России программа обретения необходимых гендерных знаний «ведической мудрости» хотя и разнится по содержанию от груп-

14. Ibid., p. 71–72.

15. Sadovina, I. (2021) “Legitimizing New Religiosity in Contemporary Russia: “Vedic Wisdom” Under Fire”, *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 24(3): 12.

16. Ibid., p. 13.

17. В инстаграме на февраль 2023 г. более 350 тыс. подписчиков, в группе ВКонтакте «Предназначение быть женщиной» также более 360 тыс.

18. Валяева О. С чего начать изучение ведического знания? // Инстаграм «Валяева Ольга. Исцеляя сердца» [<https://tinyurl.com/35dnu6ky>, доступ от 16.07.2021], социальная сеть запрещена в РФ.

пы к группе и от учителя к учителю, зачастую имеет ряд общих черт, отличных от западноевропейского нью-эйдж. Как правило, в качестве образца выбирается патриархальный уклад, где мужчина отвечает за семейный порядок и достаток, а женщине отводится роль хранительницы домашнего очага. Конечно, стоит иметь в виду, что еще в 1960-х — 1970-х годах в «окультурном андеграунде» России доминировали консервативные ценности, аскетизм и отсутствие интереса к сексуальности¹⁹.

Кэтрин Раунтри описывает паломничество западноевропейских неоязычников к археологическим памятникам, в котором ее собеседницы нередко видят феминистский проект: через исторические памятники они соприкасаются с матерью-природой и периодом прошлого, свободным от патриархата, мужского доминирования, насилия и войн²⁰. В данном случае интересным представляется то, что российские ньюэйджеры и неоязычники, как правило, в таких поездках ищут совсем другое прошлое — не феминистское, а консервативное, место, где расставлены четкие границы между мужским и женским, где нет «полутонов», а есть приписанные гендерные роли и крепкие моногамные семьи. В российском нью-эйдж паломничестве всячески проигрывается именно традиционный гендерный порядок, который связывается с природой, культурой предков и деревней. Этот аутентичный опыт противопоставляется воображаемому Западу и его миру искусственных ценностей²¹. Религиовед Анна Тесман также отмечает, что если современные западные астрологи-мужчины стремятся подчеркивать «феминные» ценности — интерес к окружению, заботливость, толерантность, эмпатию, то в постсоветских странах в этой среде доминируют строго иерархичные отношения с культом учителя-астролога²².

Британская исследовательница феминистской духовности Кристин Аун утверждает, что ее собеседницы предпочитают от-

19. Menzel, B. (2012) "Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s", in B. Menzel, M. Hagemeyer, B. G. Rosenthal (eds) *New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*, pp. 184–185. München–Berlin: Verlag Otto Sagner.

20. Rountree, K. (2006) "Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites", *Body & Society* 12(4): 104–105.

21. Тухтаев А. Е. Проигрывание гендерных идентичностей в среде нью-эйдж (на примере паломничества к археологическим памятникам в Краснодарском крае) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. № 20(5). С. 160.

22. Tessmann, A. (2020) "Some Observations on Astrology in Russia and Gender Issues", in S. Sorgenfrei, D. Thurfjell (eds) *Kvinnligt religiöst ledarskap. En vänbok till Gunilla Gunner*, pp. 105–106. Stockholm: Södaertörns högskola.

ходить от религиозных институций, ощущая, что те не уважают их женский опыт²³. В то же время западный нью-эйдж тоже не всегда несет с собой женские права и свободы, напоминают исследователи новой религиозности: «Институциональные религии могут наделять силой (*empower*) женщин, так же как альтернативная духовность может воспроизводить гендерные стереотипы или гендерное доминирование»²⁴. При этом, конечно, западный мейнстримный нью-эйдж носит куда более феминистский характер, чем российский.

Патриархальные настроения не появились вдруг из ниоткуда в постсоветской России. Сегодняшние призывы к женщинам вернуться в дом, вновь стать женственными и воспитывать детей — логическое продолжение семейной политики 1970-х гг., которая была направлена на повышение рождаемости и продвижение теорий биологического разделения полов. Она привела к тому, что на женщину оказались возложены обязанности по уходу за домом и детьми, совмещенные с работой. В 1990-е гг. прежние призывы к равенству полов больше не звучали в повестке дня²⁵. Идеальный стереотипный образ, на который равнялись женщины в начале 1990-х, включал в себя внешнюю красоту, материнство, желание быть слабой и искать защиту у мужчины, ведение домашнего хозяйства²⁶. Как подмечает Алексей Юрчак, перестроечная идея освобождения женщины от занятости на работе «понималась именно как освобождение от государственного контроля и возврат в естественную среду дома и семьи», что послужило лишь усилению патриархальных установок. На практике такая реализация традиционного образа женственности реализовалась только среди обеспеченных семей²⁷.

23. Aune, K. (2015) "Feminist Spirituality as Lived Religion. How UK Feminists Forge Religio-Spiritual Lives", *Gender and Society* 29(1): 139.

24. Fedele, A., Knibbe, K. (2013) "Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality", in A. Fedele, K. E. Knibbe (eds) *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic approaches*, p. 5. New York: Routledge.

25. Kay, R. (1997) "Images of an Ideal Woman: Perceptions of Russian Womanhood through the Media, Education and Women's own Eyes", in M. Buckle (ed.) *Post-Soviet Women: From the Baltic to Central Asia*, p. 77. Cambridge: Cambridge University Press.

26. Ibid., p. 94.

27. Юрчак А. Мужская экономика: «Не до глупостей, когда карьеру куешь» // О муже(Н)ственности: Сборник статей. Сост. С. Ушакин. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 249–250.

В западном нью-эйдж женщину часто представляют как «владицу энергий», а гендерные роли делятся примерно на три сценария: женщины и мужчины существенно отличаются друг от друга и действуют исходя из культурных или биологических различий, причем женщины признаются более духовными и нередко заявляют о том, что их женский опыт недостаточно оценен; женщины и мужчины должны уравновесить в себе мужское и женское начало²⁸, чтобы быть целым субъектом («божественная андрогинность»); женщины и мужчины должны выйти «за пределы гендера», достичь духовного уровня, где совершенно неважны «земные» телесные отличия²⁹. В случае российского нью-эйдж можно заметить отголоски всех трех сценариев, но почти в каждом из них имплицитно или эксплицитно присутствует представление не о балансе «природ», а о реализации задач именно своего приписанного пола. Чаще же всего говорится о принципиальной несхожести мужчин и женщин, о чем мы беседовали, например, с супружеской парой во время моего посещения родового поселения анастасийцев:

М.: В любой системе измерения координат должен быть... должно быть светило. Неважно где. Переходим... Вот макромир, это условно более мелкий макромир, наша солнечная система — это солнце у нас светило, да? Вокруг него все вращаются, хоть ты тресни. <...> В любом коллективе есть главный. К нему все прислушиваются. Если не прислушиваются, это называется «до свиданья».

Ж.: Да, самое главное, это понять кто главный. Но это нужно еще встроить в свою жизнь.

М.: Из каких-то соображений, не знаю, свою... свою, скажем так, лепту внесли со времен еще Клары Цеткин и Розы Люксембург, что мужчина и женщина — они одинаковые. Ну, равноправные. А по... если естественно брать.... Мы сейчас немножко ушли вообще в сторону. Брать более естественный подход к этому, то это в принципе невозможно, чтобы они были одинаковые. Женщина — она дает жизнь, она рождает. Как мужчина может родить?! Простите меня! Если он рождает, то он уже не мужчина, он уже женщина (муж., 42 г.; жен., ок. 40 лет).

28. Fedele, A., Knibbe, K. "Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality", p. 10.

29. Crowley, K. (2011) *Feminism's New Age: Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*, p. 5. New York: Suny Press.

Религиозные обязанности женщины заключаются в первую очередь в служении семье, тогда как мужчина отвечает за духовное состояние: «Давайте рассмотрим духовную практику женщины более подробно. И начну с того, что в Писаниях говорится о том, что женщина все получает через мужа. Все, и даже освобождение. Верная и целомудренная жена последует за мужем в рай. То есть вся ее духовная практика — это не аскезы, не подвиги, а приятие супруга и разделение его обетов»³⁰.

Представление о равновесности мужского и женского начал не очень часто вспоминается, но, например, один из читателей книг «Звонящие кедры России» выстраивал собственную гендерную теорию, согласно которой у женщины — две трети женских энергий и одна треть мужской, у мужчин наоборот, и только вместе они составляют «Чашу Грааля». В данном случае хотя и подчеркивается равновеликость мужского и женского, но их природное отличие и разные задачи пола все равно остаются приоритетными (муж., ок. 50 лет).

Курсы женственности как часть сферы услуг

На сегодняшний день в России представлено множество предложений по развитию женских качеств. Проработка мужественности встречается намного реже³¹ и зачастую преподносится как результат работы над собой спутницы, как правило, такие курсы больше сосредоточены на профессиональной или внешней реализации мужчины³². Курсы и тренинги, посвященные женственности, поиску своего предназначения, созданию семейного союза, «работе с женскими энергиями» проводят-

30. Валяева О. Духовная практика женщины // Валяев и К. 30.08.2017 [<https://valyaeva.ru/duhovnaya-praktika-zhenshhiny/>, доступ от 14.07.2021].

31. Это заметно и по поисковым запросам. Например, на запрос в Google «курсы ведической мужественности» — 5270 откликов, а на «курсы ведической женственности» — 19 900; «курсы мужественности» — 346 000, «курсы женственности» — 1 110 000. На сайте «Самопознание.ру», посвященном духовным практикам, на направлении «Женские практики» в расписании 37 предложений и 1047 статей по теме [https://samopoznanie.ru/schools/zhenskie_praktiki/, доступ от 28.03.2023], тогда как направление «Мужские тренинги» включает всего 2 предложения и 169 статей по теме [https://samopoznanie.ru/schools/muzhskie_treningi/, доступ от 28.03.2023].

32. См. Группа УКРЕПЛЕНИЕ МУЖСКОГО ДУХА. Адыгея — Фишт и Оштен. Настоящее Путешествие к самому себе. Только для Мужчин [https://vk.com/club179189389?fbclid=IwARoYeqkPVSvVFCkoZ2COzV_ZvGoU4ogxDA2M641xWPfuMPqpmCjXDrU3WhI, доступ от 14.07.2021].

ся популярными психологами, религиозными или духовными специалистами, учителями, имеющими доступ к «ведическим знаниям». Чаще всего они опираются на литературу популярной психологии и не имеют профильного психологического образования. Курсы женственности неоднородны: предлагаются разные модели того, как стать настоящей женщиной, но они все, как правило, ориентируются на строгие биологические границы между мужчиной и женщиной и закрепляют за ней домашнюю сферу.

Я останавливаюсь только на узкой прослойке широкого поля «женских услуг» — тех, кто использует в качестве авторитетного источника «ведическое знание», понимание которого зачастую расплывчато и вариативно. В то же время предложения других, более «светских» учителей женственности во многом похожи на рассматриваемые мною занятия: в них также нередко используется слово «сакральный» или «духовный», руководители кружков составляют астрологические карты, одновременно венчаются в православной церкви и крестят там детей. В социальных сетях пост о силе венчания часто идет сразу же за рассказом о гороскопе или магических практиках, не подразумевая, что в этом может быть какое-то противоречие.

Признанными мастерами в поисках женской сущности могут считаться те, кто воплощают собой женственность или мужественность как внешне, так и через семейное благополучие и финансовое благосостояние. Почти каждый учитель делится собственным опытом, а биография, где ведические знания становятся ключевыми в жизни, преподносится, по сути, как нарратив обращения³³:

Но именно ведическое знание помогло мне собрать свою душу снова из этих осколков и исцелить ее. Исцелить все травмы моего сердца, все раны на нем. Дав мне мощную основу, базу и опору, проведя меня кратчайшим путем к самой себе, оно навсегда изменило меня и мою жизнь³⁴.

33. Такой подход используется и в западном «духовном предпринимательстве». См. Kieffer, K. G. (2020) "Manifesting Millions: How Women's Spiritual Entrepreneurship Genders Capitalism", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 24(2): 97.

34. См. История Ольги Валяевой [<https://valyaeva.ru/olga/>, доступ от 27.03.2023].

На сайте Ольги Валяевой есть специальная рубрика «Истории “до” и “после”», где рассказывается, как изменились сами женщины и их жизнь после обретения знания и внедрения практик женственности в свою жизнь³⁵. Такая же тональность видна в нарративах «бывших» приверженцев ведической женственности: им удалось выйти из сообщества, исцелиться и осознать свои заблуждения³⁶.

Все востребованные учителя ведут блоги в социальных сетях, где демонстрируют знаки счастливой и праведной жизни, среди них, как правило, наличие нескольких детей, мужа (или жены), красивая одежда, украшения и цветы. Онлайн-семинары, книги, блоги, марафоны женственности³⁷ и туры с лекциями — основные способы передачи знания.

Обучение женским практикам почти всегда преподносится не как деловое предложение, но как помощь, обучение, возможность открыть глаза и исцелить душу и тело. «Духовные предприниматели» не ставят своей целью наживу и экономические блага, они говорят о призвании и возможности помочь другим людям³⁸. Учителя не просто продают свои знания и услуги, а делятся важной информацией, которую смогли получить из собственного опыта, пройдя долгий путь проб и ошибок. Они предлагают «значимые продукты», которые служат для трансформации женщин³⁹:

Господь меня услышал — и открыл мне путь. Через несколько дней я начала писать. Это как-то само получилось. Я не думала тогда, что мои статьи будут нравиться людям. Я писала о том, что меня волнует, хотела поделиться тем, чем живу и дышу. Хотела передать то знание, которое у меня сейчас есть. И оказалось, что это интерес-

35. Валяевы и К. [<https://valyaeva.ru/category/feedback/put-k-zhenstvennosti/>], доступ от 27.03.2023].

36. Sadovina, I. “Legitimizing New Religiosity in Contemporary Russia: ‘Vedic Wisdom’ Under Fire”, p. 24.

37. На марафонах женщины получают задания вроде обязательств по уходу за собой или письменные благодарности Богу и мужу. Кроме того, в форме дневника ученицы заполняют, что они надевают и какие шаги предпринимают в течение дня для достижения своих целей. См. Марафон женственности [<https://valyaeva.ru/happy/marafons/>], доступ от 02.07.2021].

38. Kieffer, K. G. “Manifesting Millions: How Women’s Spiritual Entrepreneurship Genders Capitalism”, pp. 84–85.

39. Ibid., p. 97.

но многим. Письма людей, которым это было близко, вовремя и помогало, меня вдохновляют⁴⁰.

Исследователи современного рынка нью-эйдж показывают, что альтернативные оздоровительные практики, такие, например, как йога, тай-чи, ароматерапия, макробиотическое питание, успешно коммодифицируются, вписываются в рыночные отношения и тем самым являются закономерной частью неолиберального капитализма⁴¹. «Женский бизнес» преподносится как бизнес-стратегия, где «женское начало» позволяет расширить рамки предпринимательства и продвинуться вперед, привнося туда «традиционно женские» черты — интуицию, заботу, эмпатию⁴². В российском случае подчеркивается, что для женщин-предпринимателей ведение блога и написание книг о женственности — это не настоящая работа, а хобби, любимое дело, которым можно заниматься в свободное от семейных забот время. Такое распределение обязанностей характерно и для других сфер «женского бизнеса», где женщина берет на себя «эмоциональный труд» и общение с клиентами, а мужчина выступает в качестве спонсора, финансового менеджера, технического специалиста⁴³. Так, например, рассказывает Ольга Валяева:

Я даже не могу назвать свою деятельность работой, это мое любимое дело. И такое любимое дело дает силу. После каждого семинара я чувствую себя очень наполненной. Несмотря на то, что очень много энергии отдаю каждой группе, читая, комментируя, просто слушая и рассказывая. Но у меня все равно энергии становится больше просто потому, что я занимаюсь любимым делом. <...> И если мне это когда-нибудь надоест (я не исключаю такой возможности, я все-таки девочка, и мне в любой момент все может надоест), то я про-

40. Валяева О. В. Что для женщины благо — работать или творить? 25.02.2011 [<https://valyaeva.ru/chto-dlya-zhenshhiny-bлаго-rabotat-ili-tvo/>, доступ от 31.03.2023].

41. Lau, K. J. (2000) *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*, p. 2. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

42. Kieffer, K. G. "Manifesting Millions: How Women's Spiritual Entrepreneurship Genders Capitalism", p. 100.

43. Tereshina, D. (2023) "Business as a Gift: Family Entrepreneurship and the Ambiguities of Sharing", in T. Koellner (ed.) *Family Firms and Business Families in Cross-Cultural Perspective*, p. 127. Cham: Springer International Publishing.

сто перестану этим заниматься. Займусь чем-то другим. Ведь основное для меня — это моя семья⁴⁴.

Для многих успешных учителей блоги, лекции и книги о женственности являются основным источником заработка, в то же время хочется подчеркнуть не коммерческий интерес руководителей таких практик, а востребованность такого обучения. Отдельные исследователи называют ведические курсы «спиритуально-коммерческим движением», где учителя духовности распространяют свое учение и сопутствующие «продукты» за плату⁴⁵. Любая групповая религиозность или духовность подразумевает какие-либо финансовые расходы, хотя бы для погашения арендной платы и обслуживания мероприятия. Нью-эйдж среда часто ориентирована на идеологию процветания и притяжения финансового благополучия⁴⁶. Деньги становятся не просто вознаграждением за труд, а знаком духовного роста, т. е. работа относится одновременно и к духовной, и к рыночной сфере⁴⁷. Высокую цену за курсы преподаватели нередко оправдывают своими затратами на хорошее качество предлагаемой услуги⁴⁸.

Аудитория таких курсов, как правило, не состоит из последователей какой-либо религиозной конфессии, участники могут симпатизировать, например, православию, но не участвовать в регулярной религиозной жизни. При этом многие признают, что истина может быть в любой духовной практике или религиозной традиции. Основная группа потребителей «ведического знания» — это женщины 20–45 лет, как замужние, так и никогда не состоявшие в браке.

44. Валяева О. В. Где женщине работать и как? 20.02.2012 [<https://valyaeva.ru/gde-zhenshhine-rabotat-i-kak/>, доступ от 31.03.2023].

45. Кузнецова О. В., Смолина Н. С. Гендер, религия, духовность в религиоведческих исследованиях // Известия Уральского Федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2018. Том 13. № 1/173. С. 124.

46. Kieffer, K. G. "Manifesting Millions: How Women's Spiritual Entrepreneurship Genders Capitalism", pp. 85–86.

47. Heelas, P. (1999) "Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics", in B. Wilson, J. Cresswell (eds) *New Religious Movements: Challenge and Response*, p. 65. London and New York: Routledge.

48. Известно, что нью-эйдж лидеры прославляют процветание и финансовое благополучие. Авторы бестселлеров на рынке духовности зарабатывали целые состояния, среди них, например, Чопра Дипак, Пауло Коэльо, Ронда Берн, Ширли Маклейн. Они издавались большими тиражами и в России. См. Mikaelsson, L. (2014) "New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency", in S. J. Sutcliffe, I. Gilhus (eds) *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, p. 161. New York: Routledge.

Волна курсов женственности растворилась в более широкой аудитории, и «ведическое знание» часто преподносится как очевидная и общепринятая истина. Именно благодаря такой размытости потребителей я задействую разные источники: рассказы о ведической женственности и обязанностях всплывают в разных группах «ищущих». Исследовательница новых религий Лисбет Микаэлсон отмечает, что в аморфной нью-эйдж среде, где часто обязательные ритуалы отсутствуют, есть люди с разным уровнем включенности.

Если представить структуры вовлеченности в виде модели концентрических кругов, в которых духовный эксперт занимает центральный, маленький круг, то этот эксперт очень часто будет человеком, продающим определенный духовный продукт и взаимодействующим с людьми, начиная от преданных клиентов и учеников и заканчивая внешним кругом случайных покупателей⁴⁹.

Похожим образом работает и «ведическая индустрия» — небольшой круг последователей и авторов книг сочетается с множеством читателей и потребителей, в разной степени принимающих концепции учения.

Женское и мужское в российском нью-эйдж

В рекламных предложениях большинства курсов, посвященных женственности (как ведической, так и тех, где не используется такое определение), ее в себе нужно «принять», «пробудить», «воспитать», «найти», «увидеть», «отработать», «раскрыть», «развить». Могут быть и другие комбинации, но почти всегда подразумевается интенциональность действия. Для того чтобы закрепить или даже освоить черты приписанного пола, предлагается обучение специальным практикам, относящимся к поведению, речи, одежде, профессиональной занятости и хобби. Алексей Юрчак рассматривает, как формируется гендерная идентичность мужчины-карьериста через

дискурсивные технологии, к которым относятся, например, различные телесные акты и знаки (внешний вид, одежда, жесты, дви-

49. Mikaelsson, L. "New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency", p. 162.

жения, походка, манеры, голос, взгляд), языковые стили и жанры, ритуалы общения, контроль над личными эмоциями и чувствами, жесткое планирование своего времени, стилизация своего пространства и т. д.

Через них мужчина преподносит себе и публике свою маскулинность⁵⁰. Ведические психологи предлагают и женщинам работать во всех этих направлениях, подчеркивая, что для получения результата необходимо достичь единства на всех уровнях: физическом, эмоциональном, интеллектуальном и духовном⁵¹.

Для обретения женского предназначения рекомендуют возвращение к традициям, следование природе (инстинктам) или интуиции. Женщина должна быть здорова, привлекательна, должна иметь внутреннюю силу и «ведать» знаниями⁵². Многие качества настоящей женщины — творческие способности, украшение себя, уход за собой и окружающим пространством, кулинарные таланты, владение ремеслами и рукоделием и т.п. — уже даны ей изначально, но не каждая способна принять их. Среди причин потери контакта со своей природной сущностью — перетягивание на себя мужских качеств и моделей поведения, а также «родовые сценарии»⁵³, неправильная среда общения.

Неоиндуистский лидер Раджниш Ошо, определяя мужское и женское, следует юнгианской психологии: эмоциональные и интуитивные черты видятся как женские, а сила, решительность, объективность и интеллект как мужские⁵⁴. Сфера чувств предсказуемо отводится женщинам и в нашей среде, российские ньюэйджеры разделяют такую дихотомию и в разных ситуациях говорят о большей открытости для женщин энергий и предчувствий:

50. Юрчак А. Мужская экономика: «Не до глупостей, когда карьеру куешь». С. 254.

51. Валяева О. Четыре уровня женственности. Снова // Валяевы и К. 31.07.2017 [<https://valyaeva.ru/chetyre-urovnya-zhenstvennosti-snova/>, доступ от 17.07.2021].

52. Славянские чаровницы [<http://charovnici.narod.ru/index.htm>, доступ от 17.07.2021].

53. Под «родовым сценарием» понимается порядок, где мужчина (отец или муж) почти не присутствовал, а женщина отвечала за финансовое благосостояние и семейное благополучие. Предполагается, что такой опыт предков заложил программы «неуважения мужчин», и женщина невольно следует им в своей брачной стратегии.

54. Puttick, E. (2005) "Women in New Religious Movements", in B. Wilson, J. Cresswell (eds) *New Religious Movements: Challenge and Response*, pp. 146–147. London and New York: Routledge.

Женщина в отличие от мужчины, она, скажем так, утрирована очень, да. Гиперболизирована, она как пылесос — она все всасывает. Вообще, в принципе. Все знания. Соответственно, она слышит, услышала — всосала. Увидела — впитала. И так дальше. Вот это все, что намешана каша, этой каши жена моя впитывает просто как, я не знаю, как... не то, что губка, я не знаю как — все подряд (муж., 42 г.).

В то же время такая предписанная вторичность и несамостоятельность женщины не видится как дискриминация и ущемление их прав. Одна из моих собеседниц убеждала меня, что в учении ведической славянской культуры нет никакого пренебрежения к женщине. Главенствующая роль мужчины в семье совмещается с представлением, что женщина — последующее рождение после мужчины, то есть, более высокая стадия эволюции человека (жен., 22 г.).

Зарубежные исследования, посвященные женским кружкам, показывают несколько другие практики переживания женственности. Так, например, в Бельгии, Нидерландах и Германии такие группы — это места, где тебе не нужно производить впечатление и с кем-то соревноваться, можно сбросить все маски, расслабиться, принять себя такой, какая ты есть, не стремясь что-то сделать или чего-то достигнуть⁵⁵. Посетительницы кружков не рассматривают свое участие как «феминистскую» практику и не заинтересованы в публичном активизме, хотя большинство из них пассивно поддерживает равные права мужчин и женщин и критикуют патриархальный и сексистский мир⁵⁶.

Отличие российских женских кружков в том, что они направлены на смирение себя, контроль над своей речью, внешним видом и действиями. Даже участницы женских «сакральных кружков», близких учению и ритуалам викканства и движению Богини (обычно ориентированные на феминистские идеалы), понимают женственность как мягкость и смирение. Они используют те же ритуалы, читают те же источники, что и их европейские коллеги, но интерпретируют их на свой лад⁵⁷.

55. Longman, C. (2018) "Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing", *Religions* 9: 7.

56. Ibid., p. 12.

57. Belova, A. (2020) "Cercles sacrés" féminins en Russie: De la légitimation de l'autorité spirituelle à la sororité", *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs* 2(2): 152.

Консультирование и работа над собой

Когда последователи «ведической психологии» предлагают «обучаться женственности», они вовсе не следуют теории Джудит Батлер о перформативности гендера. Для последней не существует никаких природных мужчин и женщин, человек каждый день «проигрывает» свой гендер, подчиняясь нормам доминирующего большинства⁵⁸. Консультанты женственности рекомендуют делать это через разные практики: носить юбки, готовить еду, есть сладкое, умирять свой нрав⁵⁹. Неделание угрожает потерей женской энергии, которая влечет за собой проблемы с мужем, детьми, женским здоровьем.

Суви Салменниemi рассматривает репрезентации гендера и сексуальности в современной российской литературе *self-help* или «популярной психологии». Она останавливается на двух авторах постсоветских бестселлеров — Наталье Правдиной и Геннадии Малахове⁶⁰. Понимание гендера у обоих авторов основывается на эссенциалистском подходе⁶¹. Книги соединяют в себе множественные, подчас противоречащие друг другу, источники: например, постфеминистские идеи женской независимости и самодостаточности сочетаются с китайской философией и оппозицией инь-ян. А в случае Малахова советский дискурс равенства совмещен с идеями святости материнства и ролью женщин как спасителей русского народа. Салменниemi заключает, что такое смешение «старого, нового и заимствованного», с одной стороны, дает читателям чувство узнаваемости своего советского опыта, с другой стороны, знакомит с новыми концептуальными рамками для переосмысления гендерных отношений в меняющемся мире⁶². Это наблюдение можно применить и к нашему материалу:

58. Butler, J. (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.

59. См., например, *Валеева О.* «Советы, как развить в себе женственность» // Валеевы и К. 20.03.2013 [<https://valyaeva.ru/poshagoviy-plan-razvitiya-zhenstvennosti/>, доступ от 14.07.2021].

60. Salmenniemi, S. (2011) "In Search of a 'New (Wo)man': Gender and Sexuality in contemporary Russian Self-Help Literature", in A. Rosenholm, K. Nordenstreng, E. Trubina (eds) *Russian Mass Media and Changing Values*, p. 134. London and New York: Routledge.

61. Ibid., p. 142.

62. Ibid., pp. 149–150.

ведическая психология также включает в себя источники, опирающиеся на разные модели гендерных отношений.

Зигмунт Бауман отмечает, что «постмодернизм⁶³ — это эпоха экспертов по «проблемам идентичности»; целителей личности, брачных консультантов, авторов книг «как восстановить свои позиции»; это эпоха «бума консультирования». У людей есть возможность делать выбор, которая в то же время несет с собой опасность что-то упустить, а альтернативный вариант может оказаться выгоднее и лучше.

Неопределенность в стиле постмодерна порождает не потребность в религии, а постоянно растущий спрос на экспертов по идентичности. Мужчины и женщины, которых преследует неопределенность в стиле постмодерна, не нуждаются в проповедниках, рассказывающих им о слабости человека и недостаточности человеческих ресурсов. Им нужны заверения в том, что они могут это сделать — и краткое описание того, как это сделать⁶⁴.

Разнообразные пособия, обучающие процветанию, говорят о работе над собой. Современный субъект является одновременно и «сырым продуктом», и конечным результатом. С одной стороны, многие виды альтернативной духовности подчеркивают автономность и неприкосновенность индивида. С другой стороны, истинный субъект может быть «пробужден» только в результате целенаправленных действий и изменения образа жизни. Посторонняя ориентация ведической психологии отмечает, что все богатство возможностей уже заложено в индивиде природой, женщине только нужно ей подчиниться, признать в себе женское начало и перестать играть «мужскую роль». При этом для того, чтобы вернуться в исходное состояние, нужно ежеминутно проявлять агентность, а учителя женственности предлагают подходящие техники⁶⁵.

Мишель Фуко выделяет технологии власти, которые включают в себя контроль и дисциплину; и

63. Позднее он отказывается от использования понятия «постмодерн» и заменяет его на «текущую модерность», при этом во многом ссылается на те же черты. См. *Bauman З. Текущая современность*. СПб.: Питер, 2008.

64. Bauman, Z. (1999) "Postmodern Religion", in P. Heelas (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*, pp. 68–69. Oxford: Blackwell Publishers.

65. Sadovina, I. *In Search of Vedic Wisdom: Forms of Alternative Spirituality in Contemporary Russia. PhD in Folkloristics*, p. 84.

технологии себя, позволяющие индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия⁶⁶.

Фуко подчеркивал значение власти и подчинения в становлении субъекта, в поздних же работах особенно часто упоминает исторически обусловленные техники себя и отношений с истиной, где главенствующая роль отводится индивиду⁶⁷. Он показывает, что интенции, исходящие от индивида, взаимодействуют с доминирующим дискурсом и властью институтов⁶⁸, таким образом, агентность может осуществляться в условиях подчинения авторитету. В рассматриваемом нами примере мы видим, как курсы женственности, с одной стороны, оказывают давление на женщину, т.е. предлагают патриархальные сценарии, доминирующие в обществе. С другой же стороны, участие в программах обучения предполагают желание и активные действия со стороны индивида.

Вообще, обучение в школе женственности не всегда подразумевает легкий и беззаботный процесс трансформации человека. Иногда учителя берут на себя задачу подтолкнуть индивида к работе над собой, а это требует некоторого насилия, подавления воли, открытого проговаривания ошибок и недостатков, которые он не желает видеть сам. Подобная жесткость притягивает одних, но отталкивает других. Некоторые подвергают критике категоричность предложенных моделей и находят, что за патриархальным сценарием стоят более сложные властные отношения:

Вот эти вот там 60 требований... там не знаю, к мужчине. Я не помню там. Их нельзя натягивать, вот как N говорит, на современных мужчин. Это просто их убьет на самом деле. Потому что это какая-то схема. Там очень много схем. То есть, вот что я поняла, вот эти ведические лекторы — они очень-очень много схем передают. Мало того, что в этих схемах каша, когда их встраиваешь в свою жизнь, они нежизнеспособны, эти схемы. То есть там ма-

66. Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. № 2(65). С. 100.

67. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.

68. Фуко М. Технологии себя. С. 100.

триархат и патриархат, то есть... На самом деле, вот то, что они сейчас вещают, это про матриархат. Это не там, где мужчина главный. Как бы, где хочешь платишко, но ты сделай так, чтобы он как будто бы посчитал себя главным, и ну ты на самом деле добейся, чего ты хочешь. То есть там, по сути, скрытый матриархат (жен., 37 лет).

К женственности обычно прибегают для регулирования отношений с существующим или потенциальным партнером. Полина Аронсон отмечает, что «режим выбора» партнера, характерный для развитых капиталистических стран, в России совмещается с советским «режимом судьбы»⁶⁹, где любовь признавалась как «природный катаклизм», с которым бессмысленно бороться⁷⁰. В терапевтической культуре, где практики психотерапии и чтение популярной литературы *self-help* во многом влияют на эмоциональную жизнь индивида⁷¹, женщина, которая влюбляется в неподходящих мужчин, хоть и уходит от них, но причину неудачного выбора ищет в себе⁷². Ведические женщины, далекие в своих высказываниях от «эмоционального капитализма» с его логикой экономической эффективности, совмещают оба режима. С одной стороны, они также работают над тем, чтобы встретить («притянуть») подходящего партнера, а не поддаваться чарам первого встречного. С другой, ошибку предполагается исправлять не расставанием, а совершенствованием себя и партнера:

За любые свои отношения вы несете 100% ответственности. За отношения с мужем, за отношения с детьми, с родителями, с друзьями. Любые отношения — это целиком и полностью ваша ответственность. Вы садовник, который поливает и удобряет эти отношения.

69. Это можно также назвать «эмоциональным социализмом», пользуясь выражением антрополога Юлии Лернер. Он является продуктом взаимодействия социальных институтов и культурных нарративов, в частности, русской литературы, православия и позднее советской идеологии. См. Lerner, J. (2015) “The Changing Meanings of Russian Love: Emotional Socialism and Therapeutic Culture on the Post-Soviet Screen”, *Sexuality & Culture* 19: 353–354.

70. Аронсон П. Любовь: сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств. М.: Индивидуум, 2021. С. 24–25.

71. Illouz, E. (2008) *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. University of California Press.

72. Лернер Ю. Теле-терапия без психологии, или как адаптируют Self на постсоветском телеэкране // *Laboratorium*. 2011. № 1. С. 130.

И если на грядке растут сорняки — значит, вы вовремя не пропололи. Если нет вообще ничего съедобного — то вы ничего не посадили. Или забывали поливать. Или не укрывали от стужи⁷³.

Такое позиционирование близко к распространенному в массовой культуре призыву «воспитательным умениям женщины» в браке: «Молодой женщине, решившей подать на развод, все старшие родственницы в один голос твердят, что вместо расставания с мужем, в котором что-то не нравится, нужно просто „как следует взять его в руки“»⁷⁴.

Таким образом, традиционалистский проект прибегает к аргументам терапевтической культуры. «Эмоциональный капитализм» предлагает альтернативу отношениям с партнером: время вне этих отношений нужно посвятить инвестированию в себя: «прокачать карьеру», «сделать тело», «построить личные границы»⁷⁵. Удивительно, насколько это похоже на требования, предъявляемые к ведическим женщинам, которые должны не терять время, а готовиться к встрече с супругом, приобретая знания в области рукоделия, родительства, обучаясь тонкостям семейной жизни.

В то же время такая практика, как интенсивная работа над собой — это не только наследие англо-американской литературы *self-help*, но также и центральная черта советского дискурса⁷⁶, в котором подчеркивалась «необходимость воспитания нового человека». При этом «усиление отношений с самим (или самой) собой шло без параллельного восхваления ценности индивидуального противостояния или неприкосновенности частной жизни»⁷⁷, что и сохраняется во многом в идеологии популярной психологии в России.

73. Валяева О. Кто отвечает за отношения? // Валяевы и К. 23.07.2012 [<https://valyaeva.ru/kto-otvechaet-za-otnosheniya/>, доступ от 14.07.2021].

74. Архипова А., Кирзюк А., Югай Е. «Мужик»: от товарища к товару // Искусство кино. 2018. №3/4. С. 40.

75. Аронсон П. Любовь: сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств. С. 86.

76. Salmenniemi, S. "In Search of a 'New (Wo)man': Gender and Sexuality in contemporary Russian Self-Help Literature", p. 139.

77. Хархордин О. В. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М.: ЕУСПб., Летний сад, 2002. С. 8–10.

Агентность и отказ от нее

Антрополог Саба Махмуд отмечает, что практики благочестия, которым обучаются образованные женщины в Египте, неправильно трактовать только через понятие подавления. В западной традиции агентность обычно понимается как сопротивление доминирующей власти. Кажущаяся простота подчинения и пассивности означает в данном случае способность действовать. Выбор женщины, предпочитающей благочестие и скромность, — это ее возможность реализовать свою волю именно таким образом. Махмуд подчеркивает, что такое добровольное дисциплинирование не слепое подчинение патриархату, а волевой акт, одна из множества доступных стратегий позиционирования себя⁷⁸.

В рассматриваемом проекте женщине предлагается роль активного участника процесса субъективации, о котором писал Фуко: она не только подвергается воздействию, но и активно участвует в процессе делания себя. В то же время стоит учитывать, что строящийся субъект «оказывается изначально пронизанным отношениями власти, так как его знание о себе вписано в определенные формы господства»⁷⁹.

Учение ведической женственности призывает женщину подчиниться, чтобы достичь личного счастья, экономического благополучия и духовного просвещения⁸⁰. Оказывается, для того чтобы преуспеть, нужно отказаться от своей воли, отдать возможность принимать решения другому. Такое двойственное поведение характерно в целом для позиционирования «русской женщины», которая привыкла решать проблемы самостоятельно, но предпочитает «скрывать свои возможности и разыгрывать гендерный спектакль», пользуясь благами «слабого пола»⁸¹. Гендерный социолог Анна Темкина заключает, что постсоветские женщины хотят избавиться от нагрузки «работающей матери» и выстраивают

78. Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

79. Савельева Н.В. Между свободой и подчинением: «техники себя» в работах Мишеля Фуко // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2015. Т. 7. № 9. С. 9.

80. Sadovina, I. *In Search of Vedic Wisdom: Forms of Alternative Spirituality in Contemporary Russia*. PhD in Folkloristics, p. 72.

81. Темкина А. Сексуальная жизнь женщины: между подчинением и свободой. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2008. С. 344–345.

гибкие стратегии, варьируя между «силой» и «слабостью», патриархатом и эгалитарным обществом⁸².

В разных религиозных сообществах люди нередко описывают обстоятельства и встречи в качестве «знаков», которые нужно уметь прочесть. В таких рассказах агентность приписывается природным явлениям или предметам (например иконам), тогда как верующий намеренно отказывается от нее, оставляя за собой «функцию радара, принимающего позывные»⁸³. То есть, рассказывая о своих «достижениях», православные «лишают агентности себя и ищут ее вовне — в особом пазле жизненных обстоятельств, которому они подчинились и лишь после сумели его прочесть»⁸⁴.

Ольга Валяева упоминает, как поддавшись волне женственности, она начинает правильно трактовать произошедшие события:

Если смотреть на все свое прошлое — то там можно увидеть сплошные знаки. Какие-то были услышаны и повлияли положительно. Какие-то были проигнорированы — и за это пришлось заплатить нервами, деньгами, временем... Такой анализ помогает мне видеть знаки в сегодняшнем дне. Хотя я больше чем уверена, что я вижу далеко не все из того, что есть, что происходит в мире⁸⁵.

Подобная чувствительность к знакам и способность их расшифровать (пусть и апостериори) приписывается в первую очередь женщинам. Намеренное лишение агентности, отказ от воли и переложение ответственности на судьбу совмещается с тем, что если «пазл» сложился неудачно, то вина все равно лежит на женщине.

В то же время женщины как в массовой культуре, так и в дискурсе ведической женственности

изображаются как активные агенты социального контроля: они сдерживают, воспитывают и контролируют мужчин, детей и во-

82. Там же. С. 352.

83. Кормина Ж.В. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. С. 110–111.

84. Там же. С. 260.

85. Валяева О. О знаках. Зачем слушать свое сердце? // Валяева и К. 10.12.2012 [<https://valyaeva.ru/o-znakax-zachem-slushat-svoe-serdce/>, доступ от 17.07.2021].

обще все общество в целом, отдают себя семье, достают продукты и лекарства, проявляют чудеса изобретательности в обустройстве быта⁸⁶.

Эта двойственность, когда активные работающие женщины предлагают своим ученикам и последователям оставить лишь семейную сферу, характерна для многих учителей ведической психологии.

Заключение

Нью-эйдж на Западе зачастую пересекается с феминистскими проектами, хотя и не всегда совпадая с ними идеологически. Например, лидеры альтернативных религий могут использовать эссенциалистские аргументы, говоря о большей духовности женщин или противопоставляя «природу» женственности «культуре» мужественности⁸⁷. В России же в такой среде популярна критика феминистского активизма, в том числе и в индустрии «ведической женственности», которая ориентирована на обучение подчиняться, намеренно лишая себя агентности. Ее последовательницы, в разной степени вовлеченные в воспроизведение патриархального сценария — неоднородная группа. Разговоры же о принятии своих неженских качеств и отказе их исправлять — более западный сценарий, он встречается и в России, но, как правило, не отменяет ожидания следовать задачам биологического пола.

Клишированные представления об истинной женственности и мужественности не всегда совпадают с реально существующими и действующими индивидами⁸⁸. «Образы “ладушек-хозяек” и “добрых молодцев-добытчиков” существуют, скорее, как элемент общей постановки», на практике эти роли проигрываются людьми, чье гендерное поведение не совпадает с предлагаемым сценарием⁸⁹. Публичные декларации патри-

86. Архипова А., Курзюк А., Югай Е. «Мужик»: от товарища к товару. С. 36.

87. Crowley, K. *Feminism's New Age: Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*, pp. 150, 164.

88. Ушакин С. «Человек рода он»: знаки отсутствия // О муже(Н)ственности: Сборник статей. Сост. С. Ушакин. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 10.

89. Тюхтяев А. Е. Проигрывание гендерных идентичностей в среде нью-эйдж (на примере паломничества к археологическим памятникам в Краснодарском крае). С. 161.

архальности и женской пассивности в интернете, на фестивалях и праздниках сосуществуют с тем, что в тех же сообществах женщины ведут бизнес, иницируют мероприятия и даже являются основными добытчиками в семье. Семейная модель, которую предлагают «ведические психологи», опирается как на консервативные ценности кришнаизма, так и на патриархальный и пронаталистский дискурс позднего социализма. Среда нью-эйдж в России выдвигает тот же образец распределения гендерных ролей, что и традиционные религии и массовая культура.

Пристальное отношение к себе и своему имиджу, подчеркивание необходимости конструировать себя и влиять тем самым на все сферы своей жизни — одна из характерных черт «ведической индустрии». Работа над собой включает в себя и влияние терапевтической культуры через популярную психологию, и советский дискурс подотчетности личности коллективу. Многие учителя женственности строят рассказ о самотрансформации в виде исповеди, описывают нелегкий путь радикального изменения образа жизни и предлагают своим ученицам последовать их примеру: изучить материалы и постепенно внедрять в свою жизнь практики женственности.

Библиография / References

- Андреева Ю. О. «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте / науч. ред. Ж. В. Кормина, А. А. Панченко, С. А. Штырков. СПб.: ЕУСПб, 2015. С. 163–185.
- Аронсон П. Любовь: сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств. М.: Индивидуум, 2021.
- Архипова А., Кирзюк А., Югай Е. «Мужик»: от товарища к товару // Искусство кино. 2018. № 3/4. С. 33–43.
- Бауман З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.
- Кормина Ж. В. Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
- Кузнецова О. В., Смолина Н. С. Гендер, религия, духовность в религиозно-исследовательских // Известия Уральского Федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2018. Т. 13. № 1/173. С. 118–127.
- Лернер Ю. Теле-терапия без психологии, или как адаптируют Self на постсоветском телеэкране // Laboratorium. 2011. № 1. С. 116–137.
- Ореханов Г., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. М.: ПСТГУ, 2017.
- Савельева Н. В. Между свободой и подчинением: «техники себя» в работах Мишеля Фуко // Интеракция. Интервью. Интерпретация. 2015. Т. 7. № 9. С. 7–15.

- Темкина А. Сексуальная жизнь женщины: между подчинением и свободой. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2008.
- Тюхтяев А. Е. Проигрывание гендерных идентичностей в среде нью-эйдж (на примере паломничества к археологическим памятникам в Краснодарском крае) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2017. № 20(5). С. 151–166.
- Ушакин С. «Человек рода он»: знаки отсутствия // О муже(Н)ственности: Сборник статей. Сост. С. Ушакин. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 7–40.
- Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
- Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. № 2(65). С. 96–122.
- Хархордин О. В. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. СПб.; М.: ЕУСПб., Летний сад, 2002.
- Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268.
- Юрчак А. Мужская экономика: «Не до глупостей, когда карьеру куешь» // О муже(Н)ственности: Сборник статей. Сост. С. Ушакин. М.: Новое литературное обозрение, 2002. С. 245–267.
- Aitamurto, K. (2016) *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*. London and New York: Routledge.
- Andreeva, J. O. (2015) “Tvorit’ rai na zemle”: kul’t zemli i prirody v novom religioznom dvizhenii “Anastasiia” [“Create Paradise on the Land”: Cult of Earth and Nature in New Religious Movement Anastasia], in J. V. Kormina, A. A. Panchenko, S. A. Shtyrkov (eds) *Izobretenie religii: desekuliarizatsiia v postsovetskom kontekste*, pp. 163–185. SPb.: European University of Saint Petersburg.
- Andreeva, J. (2021) “Traditions and the Imagined Past in Russian Anastasian Intentional Communities”, *Journal of Ethnology and Folkloristics* 15(2): 27–49.
- Arkhipova, A., Kirziuk, A., Yugai E. (2018) “Muzhik”: ot tovarishcha k tovaru” [“Man”: from Comrade to Product], *Iskusstvo kino* 3/4: 33–43.
- Aronson, P. (2021) *Liubov’: sdelay sam. Kak my stali menedzherami svoikh chuvstv* [Love: DIY. How we Became Managers of our Senses]. M.: Individuum.
- Aune, K. (2015) “Feminist Spirituality as Lived Religion. How UK Feminists Forge Religious Spiritual Lives”, *Gender and Society* 29(1): 122–145.
- Bauman, Z. (1999) “Postmodern Religion”, in P. Heelas (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*, pp. 55–78. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bauman, Z. (2008) *Tekuchaia sovremenost’* [Liquid Modernity]. SPb.: Piter.
- Belova, A. (2020) “Cercles sacrés” féminins en Russie: De la légitimation de l’autorité spirituelle à la sororité”, *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs* 2(2): 143–162.
- Butler, J. (1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Crowley, K. (2011) *Feminism’s New Age: Gender, Appropriation, and the Afterlife of Essentialism*. New York: Suny Press.
- Chryssides, G. D. (2007) “Defining the New Age”, in D. Kemp, J. R. Lewis (eds) *Handbook of New Age*, pp. 5–24. Leiden, Boston: Brill.

- Fedele A., Knibbe K. (2013) "Introduction: Gender and Power in Contemporary Spirituality", in A. Fedele, K. E. Knibbe (eds) *Gender and Power in Contemporary Spirituality: Ethnographic approaches*, pp. 1–27. New York: Routledge.
- Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub'ekta: kurs lektsii, prochitannykh v Collège de France v 1981–1982 uchebnom godu* [The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982]. SPb.: Nauka.
- Foucault, M. (2008) "Tekhnologii seb'ia" ["Technologies of the Self"], *Logos* 2(65): 96–122.
- Gilhus, I. S. (2014) "All Over the Place": The Contribution of New Age to a Spatial Model of Religion", in S. J. Sutcliffe, I. S. Gilhus (eds) *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, pp. 35–49. London and New York: Routledge.
- Heelas, P. (1999) "Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics", in B. Wilson, J. Cresswell (eds) *New Religious Movements: Challenge and Response*, pp. 51–77. London and New York: Routledge.
- Hervieu-Léger, D. (2015) "V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitoi moderna" [In Search of Certainty: The Paradoxes of Religiousness in Developed Modern Societies], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(33): 254–268.
- Huss, B. (2014) "Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular", *Journal of Contemporary Religion* 29(1): 47–60.
- Illouz, E. (2008) *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. University of California Press.
- Kay, R. (1997) "Images of an Ideal Woman: Perceptions of Russian Womanhood through the Media, Education and Women's own Eyes", in M. Buckle (ed.) *Post-Soviet Women: From the Baltic to Central Asia*, pp. 77–98. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kharkhordin, O. V. (2002) *Oblichat' i litsemerit': genealogiia rossiiskoi lichnosti* [Reveal and Dissimulate: A Genealogy of the Russian Personality]. SPb., M.: EUSP, Letnii sad.
- Kieffer, K. G. (2020) "Manifesting Millions: How Women's Spiritual Entrepreneurship Genders Capitalism", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 24(2): 80–104.
- Kormina, J. V. (2019) *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Essays on Orthodox Nomadism]. M.: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Kuznetsova, O. V., Smolina, N. S. (2018) "Gender, religiia, dukhovnost' v religiovedcheskikh issledovaniakh" [Gender, Religion, Spirituality in Religious Studies], *Izvestiia Ural'skogo Federal'nogo universiteta. Seriya 3. Obshchestvennye nauki* 1/173: 118–127.
- Lau, K. J. (2000) *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lerner, J. (2011) "Tele-terapiia bez psikhologii, ili kak adaptiruiut Self na postsovet'skom teleekrane" [Tele-Therapy without Psychology, or how Self is Adapted on the Post-Soviet TV Screen], *Laboratorium* 1: 116–137.
- Lerner, J. (2015) "The Changing Meanings of Russian Love: Emotional Socialism and Therapeutic Culture on the Post-Soviet Screen", *Sexuality & Culture* 19: 349–368.
- Lewis, J. (1992) "Approaches to the Study of the New Age Movement", in J. G. Melton, J. R. Lewis (eds) *Perspectives on the New Age*, pp. 1–12. New York: State University of New York Press.

- Longman, C. (2018) "Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing", *Religions* 9: 1–17.
- Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Menzel, B. (2012) "Occult and Esoteric Movements in Russia from the 1960s to the 1980s", in B. Menzel, M. Hagemeister, B. G. Rosenthal (eds) *New Age of Russia: Occult and Esoteric Dimensions*, pp. 151–185. München–Berlin: Verlag Otto Sagner.
- Mikaelsson, L. (2014) "New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency", in S. J. Sutcliffe, I. Gilhus (eds) *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, pp. 160–173. New York: Routledge.
- Orekhanov, G., Kolkunova, K. A. (2017) "Dukhovnost": *diskurs i real'nost'* [Spirituality: Discourse and Reality]. Moscow: PSTGU.
- Oushakine, S. (2002) "Chelovek roda on": znaki otsutstviia [Man of the Species He: Signs of Absence], in S. Ushakin (ed.) *O muzhe(N)stvennosti: Sbornik statei, Kn. 2*, pp. 7–40. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Puttick, E. (2005) "Women in New Religious Movements", in B. Wilson, J. Cresswell (eds) *New Religious Movements: Challenge and Response*, pp. 143–162. London and New York: Routledge.
- Rountree, K. (2006) "Performing the Divine: Neo-Pagan Pilgrimages and Embodiment at Sacred Sites", *Body & Society* 12(4): 95–115.
- Rousselet, K. (2020) "Dukhovnost' in Russia's politics", *Religion, State & Society* 48(1): 38–55.
- Sadovina, I. (2020) *In Search of Vedic Wisdom: Forms of Alternative Spirituality in Contemporary Russia. PhD in Folkloristics*. Tartu: University of Tartu Press.
- Sadovina, I. (2021) "Legitimizing New Religiosity in Contemporary Russia: "Vedic Wisdom" Under Fire", *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 24(3): 6–35.
- Salmenniemi, S. (2011) "In Search of a 'New (Wo)man': Gender and Sexuality in contemporary Russian Self-Help Literature", in A. Rosenholm, K. Nordenstreng, E. Trubina (eds) *Russian Mass Media and Changing Values*, pp. 134–153. London and New York: Routledge.
- Savel'eva, N. (2015) "Mezhdu svobodoi i podchineniem: "tekhniki sebia" v rabotakh Mishelia Fuko" [Between Freedom and Submission: "techniques of the self" in Michel Foucault's works], *Interaktsiia. Interv'iu. Interpretatsiia* 7(9): 7–15.
- Temkina, A. (2008) *Seksual'naia zhizn' zhenshchiny: mezhdu podchineniem i svobodoi* [Sexual Life of Woman: Between Submission and Freedom]. SPb: Izd-vo EUSP.
- Tereshina, D. (2023) "Business as a Gift: Family Entrepreneurship and the Ambiguities of Sharing", in T. Koellner (ed.) *Family Firms and Business Families in Cross-Cultural Perspective*, pp. 115–146. Cham: Springer International Publishing.
- Tessmann, A. (2020) "Some Observations on Astrology in Russia and Gender Issues", in S. Sorgenfrei, D. Thurfjell (eds) *Kvinnligt religiöst ledarskap. En vänbok till Gunilla Gunner*, pp. 99–112. Stockholm: Södaertörns högskola.
- Tiukhtiaev, A. E. (2017) "Proigryvanie gendernykh identichnostei v srede n'iu-eidzh (na primere palomnichestva k arkhelogicheskim pamiatnikam v Krasnodarskom krae)"

[Playing Gender Identities in the New Age Environment (on the Example of a Pilgrimage to Archaeological Sites in the Krasnodar Territory)], *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 20(5): 151–166.

Yurchak, A. (2002) “Muzhskaia ekonomika: “Ne do glupostei, kogda kar’eru kuesh” [Men’s Economy: “Don’t be Silly When you Forge a Career”], in S. Oushakine (ed.) *O muzhe(N)stvennosti: Sbornik statei. Kn. 2*, pp. 245–267. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.



АЛЕКСАНДР ЛУКИН, ОЛЬГА ПУЗАНОВА

Создавал ли Л. Н. Толстой «анархистскую современность» в Японии?

Обсуждение книги: Konishi, S. (2013) *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press. — 426 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-292-322>

Alexander Lukin, Olga Puzanova

Has Lev Tolstoy Created an “Anarchist Modernity” for Japan?

Alexander Lukin — Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). lukin@iccaras.ru

Olga Puzanova — HSE University; Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). opuzanova@hse.ru

The article examines the key concepts articulated in the works of the Oxford professor Sho Konishi. According to S. Konishi, Lev Tolstoy, in collaboration with Japanese Orthodox converts who received their theological education in Russian Orthodox Mission schools and institutions in Japan and in Russia, created a new form of religion in Japan. This doctrine, which Konishi refers to as “anarchist religion” or “Tolstoyanism”, supposedly came to represent a new, unique model of modernity opposing the Western one, and played a significant role in Japanese thought in the second half of the 19th — early 20th centuries. The current article does not aim to either validate or argue with the more general concepts proposed by S. Konishi. However, it demon-

strates that his main argument on Tolstoy's interaction with the Japanese Orthodox believers in creation of a new Japanese anarchist religion does not stand up to closer examination.

Keywords: Russia, Japan, Lev Tolstoy, Sho Konishi, "Anarchist Religion".

Введение

О РАСПРОСТРАНЕНИИ идей и произведений Л. Н. Толстого в Японии написано довольно много прежде всего российскими и японскими исследователями, но также и авторами из других стран. Однако большая часть таких работ посвящена изложению фактической стороны дела: какие произведения русского писателя были переведены на японский язык и когда именно, на каких японских литераторов и общественных деятелей повлияли идеи Толстого, что они писали о нем и как оценивали его творчество¹. В общем ряду этих работ явно выделяются труды профессора Оксфордского университета Сё Кониси, который, основываясь на широкой популярности Толстого в Японии в конце XIX — начале XX веков, а также на том факте, что многие из первых переводов его произведений были выполнены японскими православными верующими, которые воспитывались и учили русский язык в Русской духовной миссии. С. Кониси сформулировал собственную концепцию, согласно которой Толстой в сотрудничестве с японскими православными в процессе совместной работы создал некую «анархическую религию», ставшую одним из проявлений «анархической современности» (*Anarchist modernity*) — нового взгляда на современное общество, альтернативного по отношению к стандартному варианту модернизации, основанному на вестернизации.

С. Кониси интерпретирует термин «современность» как указывающий на

1. Конрад Н. И. Толстой в Японии / Литературное наследство. Том 75: Толстой и зарубежный мир. М.: Наука, 1965. Кн. 2. С. 347–360; Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М.: Наука, 1971. С. 233; Konishi, S. (2007) "Translation and Conversion Beyond Western Modernity: Tolstoian Religion in Meiji Japan", in D. Washburn, K. Reinhart (eds.) *Converting Cultures: Religion, Ideology, and Transformations of Modernity*, pp. 235–266. Leiden: Brill; Koyama-Richard, B. (1990) *Tolstoi et le Japon: La Découverte de Tolstoi à l'ère Meiji*. Cergy-Pontoise: Publications orientalistes de France; 柳富子 [Янаги Томико]. トルストイと日本 [Толстой и Япония]. 東京, 早稲田大学出版部, 1998.

способы, которыми прогресс и цивилизация воображались и проживались, специфические формы перемен и побудительные мотивы к ним, которые обсуждались и переживались различными дискурсивными сообществами со второй половины XIX до начала XX века².

Ясно, что современность тут понимается не в традиционном смысле состояния общества, достигаемого им в результате модернизации, а некоего дискурса, который может и не реализоваться в реальности. С. Кониси ссылается как на источник своего подхода на работы немецкого историка Р. Козеллека, смысл изысканий которого о современности сводился к тому, что понимание ее в настоящее время отличается от того, что понимали под ней люди в другие эпохи³. Он цитирует французского марксистского философа Л. Альтюссера, писавшего о том, что время экономического производства, с одной стороны, специфично, так как отличается своим соответствием определенному способу производства, но с другой — комплексно и нелинейно, это «времена времен» (*a time of times*), которое не может быть прочитано как последовательность времени жизни и часов⁴. Он также упоминает левого британского философа П. Осборна, понимавшего современность как «качественный, а не хронологический феномен»⁵.

Что бы все это ни означало, ясно, что данная линия мысли вполне укладывается в популярное среди в основном левых аналитиков направление критики европоцентризма и поисков незападных моделей модернизации, будь то в рамках концепции «множественных современностей», выдвинутой израильским социологом Ш. Эйзенштадтом⁶, или разрабатываемой различными сторонниками «кри-

2. Konishi, S. (2013) *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, p. 7. Cambridge, MA: Harvard University Press.
3. Koselleck, R. (2004) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, translated by K. Tribe, pp. 9–25. New York: Columbia University Press.
4. Althusser, L. and Balibar, E. (2009) *Reading Capital*, pp.100–101. New York: Verso Books.
5. Osborne, P. (1992) “Modernity is a qualitative, not a chronological, category”, *New Left Review* 192: 65–84.
6. Eisenstadt, S. (1999) “Multiple Modernities in an Age of Globalization,” *The Canadian Journal of Sociology* 24 (2): 283–295; Eisenstadt, S. (2000) “Multiple Modernities,” *Daedalus* 129 (1): 1–29.

тических» теорий идеи «альтернативной» (естественно, по отношению к западной модели) современности⁷.

Авторы данной статьи не ставили перед собой задачи обсуждать и тем более оценивать все эти теории или само существование в Японии конца XIX — начала XX веков некоей анархистской религии, якобы выходящей за рамки западных представлений о современности, о которой пишет С. Кониси, используя несколько примеров, связанных со взаимодействием представителей японской и русской культур. Мы лишь хотим показать, что отдельные примеры, предназначенные для доказательства подобных теорий, должны подбираться с осторожностью и анализироваться на основе солидного знания материала. Между тем, по крайней мере в части влияния учения Толстого данное условие оксфордским профессором выполнено не было, и вся линия его рассуждений о взаимодействии Толстого с японскими православными в деле создания японской анархической религии не выдерживает серьезной проверки фактами.

Л. Н. Толстой — критик «западной современности» или ее порождение?

Вышеуказанные примеры послужили одной из основ созданной С. Кониси теории восприятия идей Толстого в Японии. Он утверждает, что их проникновение в Японию и восприятие японскими православными произошло в значительной степени благодаря сотрудничеству Толстого с одним из наиболее влиятельных учеников главы Русской духовной миссии епископа Николая Японского Кониси Масутаро, который учился в России и встречался с писателем. Результатом было становление нового направления мысли, которое в Японии называли «анархистской религией» (宗教的アナキズム⁸). Это стало возможным в результате «обращения» японских интеллектуалов в некую новую веру, которую С. Кониси называет «толстовской религией» или «толстовской анархистской религией»⁹. Результатом этого обращения стали

продукты диалектики обмена знаниями, выходящие за рамки иерархического деления на Восток и Запад... Трансляция в рам-

7. Gaonkar, D. P. (ed.) (2001) *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press.

8. Более точный перевод «религиозный анархизм».

9. Konishi, S. *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, pp. 23, 139–140.

ках этого дискурса была не формой неравных отношений власти, но транснациональным обменом, осуществлявшемся на основе равенства и подразумевавшим неиерархический мировой порядок, не укладывающийся в эпистемологические ограничения отношений Восток–Запад¹⁰.

Столь далекоидущие выводы С. Кониси делает на основании анализа якобы имевшего места творческого сотрудничества Толстого и нескольких учеников Николая Японского. Причем, по утверждению оксфордского профессора, значительную роль здесь сыграла позиция главы православной миссии, который якобы «внушил своим ученикам идею о том, что „Японская Церковь должна быть независимой от Русской Церкви“»¹¹. Исследователь утверждает, что такой подход святителя Николая спровоцировал отход от Церкви некоторых учеников и принятие ими «толстовской религии», так как, с их точки зрения, если японское православие может отличаться от русского и служить японской нации, то следующим интеллектуальным шагом может быть утверждение, что и истинное христианство может отличаться от учения Японской православной церкви, если оно лучше служит человечеству и Японии¹². Он пишет, что

согласно видению Николая, национальная православная церковь должна была быть институтом, который служит государству под руководством японского тенно (императора). Именно этот последний пункт способствовал разрыву Кониси [Масутаро] с церковью¹³.

С. Кониси настаивает на том, что использование в Японии идей Толстого принципиально отличалось от использования там западных идей. Это отличие заключалось в равенстве и взаимном влиянии, в результате чего родилось совершенно новое для Японии направление мысли, в рамках которого подвергалась критике как «западная современность» (*Western modernity*), так и существующая японская традиция, основанная на конфуцианской защите социальной иерархии и сильного государства. При этом, будучи воспринятой в христианской толстовской терминологии, она коренным образом изме-

10. Ibid., p. 98.

11. Ibid., p. 104.

12. Ibid., p. 103.

13. Ibid.

нила восприятие христианства в Японии, превратив его в «критику христианства второй половины XIX века»¹⁴. Согласно С. Кониси, это было достигнуто путем

радикального преобразования христианства из идеологической основы современного национального государства и западной современности (*Western modernity*) в анархистскую теологию, которая превратилась в неиерархическую и неинституциональную религиозную мысль, независимую от западного цивилизационного дискурса¹⁵.

Популярность идей Толстого в Японии, по мнению С. Кониси, была обусловлена отходом от конфессиональности, приравниванием откровений христианства к достижениям других религий, в том числе восточных, что способствовало не только равенству культурного диалога, но и созданию некоего нового универсализма:

Христианство в переложении Толстого было фундаментально переосмыслено таким образом, что не только было поставлено на уровень со всеми другими религиями, но также было сжато до основных элементов, разделяемых всеми религиями. Это предполагало создание альтернативного интернационализма, выраженного в практике религиозной веры, так как предполагалось, что веривший и практикующий эти основные религиозные элементы соединялся с верующими в них во всем мире¹⁶.

При этом снова подчеркнем, что, по мнению С. Кониси, в создании этого нового направления мысли ключевую роль сыграла позиция святителя Николая Японского, который якобы «внушил своим ученикам идею о том, что церковь в Японии должна быть независимой от церкви в России» и что

японское православие составит национальную церковь и как новая гибридная религия включит в себя и выразит как японские культурные и исторические тенденции, так и универсальные аспекты христианского учения.

14. Ibid., p. 96.

15. Ibid., p. 97.

16. Ibid., p. 134.

Также якобы предполагалось, что эта новая религия «не будет продуктом Запада, но будет идентифицироваться как отличная от западных культурных традиций»¹⁷.

В данной статье мы покажем, что построения С. Кониси о некоей гибридной анархистской религии существенно упрощают ситуацию и часто просто не основаны на имеющихся документах. Основные положения его концепции сразу же вызывают много сомнений. *Во-первых*, вряд ли можно говорить о существовании какой-то единой «религии Толстого» как в России, так и в особенности в Японии. Л. Н. Толстой сам многократно говорил, что его мысли о христианстве не являются последовательными и не составляют какого-то единого учения. Тем не менее в России его последователи все же создали довольно влиятельное движение толстовцев. Однако в Японии такое движение не сложилось. Различные аспекты учения Толстого стали популярными в Японии в самых разных кругах и группах, которые часто были не согласны друг с другом и даже враждовали между собой. Естественно, объединиться в единое движение или даже направление мысли они не могли¹⁸.

Во-вторых, сомнение вызывает и интерпретация учения Толстого как чисто русского мыслителя, не связанного с Западом и критиковавшего Запад как таковой. В действительности Толстой не был антизападным мыслителем и критиковал не конкретно «западную» современность, а неприемлемые для него аспекты современности как таковой. В этом смысле он был вполне европейским мыслителем, европейцем по образованию (он хорошо владел несколькими европейскими языками), и его критика современного общества имела вполне европейские истоки. Так, наибольшее влияние из всех мировых мыслителей на писателя, по его собственному признанию, оказал Ж.-Ж. Руссо. Это влияние Толстой уже в конце жизни признавал столь же сильным и благотворным, как и влияние Евангелия¹⁹. Помимо Руссо, наиболее значительным было влияние И. Канта и А. Шопенгауэра, хотя отношение к ним у писателя в разные периоды менялось. Серьезно изучал Толстой и Платона, Марка Аврелия, Б. Паскаля, Б. Спинозу, Д. Юма, С. Т. Кольриджа, Р. У. Эмер-

17. Ibid., p. 104.

18. Эгути М. Учение Л. Н. Толстого о непротавлении злу и его влияние на общественную мысль в Японии. Дис. канд. наук. М.: Институт философии РАН, 2001.

19. Толстой Л. Н. Письмо Бернару Бувье. 20.02.1905 / Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений (далее — ПСС). Т. 75. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 234.

сона и других, т.е. идеи его развивались вполне в русле «западного» мышления²⁰. Повлияли на него и некоторые западные богословские теории, особенно протестантские²¹.

Известно увлечение Толстого и восточными религиозными учениями, однако интерес к ним пришел к писателю, так же как и вообще в Россию, из Европы. Мода на Восток в России как одно из следствий влияния европейских авторов эпохи Просвещения подробно описана²². Толстой, не владевший восточными языками, как и большинство образованных россиян, знакомился с индийской и китайской философией, а также буддизмом по сочинениям английских, французских и немецких авторов. Значительное влияние в этом плане на него оказал А. Шопенгауэр, идеями которого он одно время увлекался, называя «гениальнейшим из людей»²³. С классическим китайским трактатом «Дао дэ цзин» он первоначально познакомился во французском переводе С. Жульена²⁴, а собственный перевод на русский сделал совместно со своим сторонником Е. И. Поповым с этого издания и немецкого перевода В. фон Штрауса²⁵.

Таким образом, говорить о том, что учение Толстого — исключительно русское явление, критиковавшее «западную современность», это значит серьезно упрощать ситуацию. Конечно, многое зависит от того, что подразумевать под «западной современностью». С. Кониси нигде не дает своего определения. Если считать, что это некая часть западной культуры и мысли, оправдывающая исключитель-

20. Medzhibovskaya, I. (2008) *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1887*. New York: Lexington Books.
21. Ореханов Г. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016. С. 152–155.
22. Схиммельпэннинг ван дер Ойе Д. Русский ориентализм: Азия в российском сознании от эпохи Петра Великого до Белой эмиграции. М.: РОССПЭН, 2019; Лукин А. В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII—XXI веках. М.: Восток-Запад: АСТ, 2007. Гл. 1.
23. Толстой Л. Н. Письмо А. А. Фету. 30.08.1869 / Толстой Л. Н. ПСС. Т. 61. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 219.
24. Lao-Tseu. (1841) *Tao-Te-king. Le livre de la voie et de la vertu*, trans. Stanislas Julien. Paris: imprimé par autorisation du Roi à l’Imprimerie Royale; Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. С. 44–47.
25. Lao-Tse. (1870) *Tao-Te-king*. Übersetet und commentiert von Victor von Strauss. Leipzig; Мышинский А. Л. Лев Толстой и Лао-цзы // Общество и государство в Китае. Т. XLV, ч. 1 / Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН, 2015. С. 656–672; Сато Ю. Кониси Масутаро // Лев Толстой и его современники: энциклопедия / Под общей ред. Н. И. Бурнашевой. Изд. 2-е, испр. и дополн. М.: Парад, 2010. С. 256–257.

но технический прогресс, материализацию культуры, то такое понимание слишком узко, так как западной идеологии того периода не в меньшей степени была присуща и критика этих явлений с самых разных позиций — традиционалистских, религиозных, социалистических и проч. Но даже в этом случае вряд ли можно говорить о том, что все западное христианство было идеологией такой «западной современности», в то время как толстовство являлось ее критикой. Среди различных западных христианских направлений существовала и тенденция критики современного общества и материалистического прогресса, которая была хорошо известна Толстому.

В целом же идеи Толстого были в той же степени порождением, частью «западной современности», как и ее критикой. Это, конечно, не означает, что они не были русским явлением. Как и всякий русский мыслитель, Толстой использовал европейские теории, но использовал их выборочно и применял к российской действительности в соответствии со своим опытом и собственными взглядами, что создавало уникальную систему. Перефразируя выводы известного российского исследователя В.Е. Вальденберга, сделанные им на основе изучения византийского влияния на политическую мысль Древней Руси, Европа могла дать русским мыслителям толчок для развития и материал для обоснования самых различных учений, которые все с одинаковым основанием могут быть названы (или не названы) европейскими²⁶.

Распространение идей Толстого в Японии также не было однозначным восприятием его как именно русского мыслителя или писателя. В большинстве японских воспоминаний или описаний его имя стояло в ряду других зарубежных, прежде всего западных деятелей. Иногда в этот ряд добавлялись и некоторые японские мыслители, ход мысли которых считался близким избранной тенденции. Причем для представителей различных направлений мысли (социалистов, христиан, националистов и др.) этот ряд мог быть различным²⁷. Таким образом, схема С. Кониси, заключающаяся в противопоставлении равноправного соединения русской и японской культуры, якобы находящейся полностью вне иерархичной оппозиции вышестоящего развитого Запада и неразвитого Востока, также упрощает реаль-

26. Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Петроград: Типография А. Бенке, 1916. С. 81.

27. Эгути М. Учение Л. Н. Толстого о непротивлении злу и его влияние на общественную мысль в Японии.

ную ситуацию. Взаимодействуя между собой, толстовство и японская культура не находились в изоляции от западной культурной традиции, но одновременно подвергались ее влиянию, поэтому итоговый синтез надо рассматривать как результат многостороннего взаимодействия в рамках этого «культурного треугольника».

Между прочим, стремясь доказать особый характер толстовско-японского взаимодействия, С. Кониси порой использует не вполне научные методы. Например, иллюстрируя особую роль Толстого в формировании религиозных и этических взглядов японской молодежи в начале XX в., он приводит слова одной из первых японских феминисток Хирацука Райтё (1886–1971)²⁸:

Я думала, что я была единственным человеком, одержимым основными вопросами человеческого существования, но другие молодые японцы тоже в большей или меньшей мере занимались поисками новой философии жизни. Действительно, примерно со времени войны с Россией молодая энергия и романтический дух оживили мир мысли, и интеллектуалы все более втягивались в обсуждение религиозных и этических проблем... Мыслители состязались друг с другом, предлагая к обсуждению свои идеи о религии и этике, и недавно обращенные в христианство также переводили работы вроде «Исповеди» и «В чем моя вера?» Толстого²⁹.

Из этого отрывка можно сделать вывод, что единственный упоминаемый по имени автор — Толстой — играл какую-то совершенно исключительную роль в становлении мировоззрения автора и вообще японской молодежи. Однако, если прочитать опущенный С. Кониси отрывок, который скрывается за многоточием, то оказывается, что Толстой у Хирацука Райтё упоминается в довольно длинном ряду повлиявших на нее и на японскую мысль иностранных и японских авторов, причем занимает в нем далеко не первое место. Раньше него упоминается Ницше. Пропущенный отрывок звучит так:

Философия Ницше была особенно популярной. Причиной этому был в основном Такаяма Тёгю, написавший о теории эстетики инстинктивной жизни Ницше и прославлявший средневекового буд-

28. Гараева Э. И. Манифест Хирацука Райтё (1886–1971) «Первая женщина под солнцем» // Ежегодник «Япония». 2019. Т. 48. С. 417–436.

29. Цит. по: Konishi, S. *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, p. 131.

дийского монаха Нитирэна как воплощение ницшеанского героического идеала. У эссе о религии Цунасимы Рёсена также были последователи-энтузиасты³⁰.

До этого среди повлиявших на становление своего мировоззрения Хирацука Райтё упоминает еще большее число различных западных мыслителей, а также японских авторов, которые излагали свои идеи в различных журналах и книгах³¹. Большая часть других упоминаемых ею авторов не имело никакого отношения к Толстому и анархизму, поэтому становление мышления Хирацука Райтё вряд ли может служить иллюстрацией становления в Японии некоей «анархистской религии». Скорее ее интересовал в них, как и в Толстом, личный опыт прихода к христианству, который осуществлялся разными путями. Таким образом, учение Толстого и его влияние на японскую культуру, как и в большинстве других случаев, должно здесь рассматриваться не обособленно, не как изолированный случай влияния русской культуры на японскую или даже их взаимного влияния, но через призму треугольной схемы — как трехстороннее влияние культур и идей Запада, России и Японии друг на друга.

Перевод «Дао дэ цзин»: была ли совместная работа?

Займемся, однако, более конкретными аргументами С. Кониси. Говоря о «совместной работе» Толстого с японцами, он прежде всего имеет в виду перевод классического китайского даосского трактата «Дао дэ цзин», относительно которого существует устойчивое представление, что в работе по его переводу каким-то образом принимал участие Л. Н. Толстой. С. Кониси некритически принимает на веру это представление. Между тем, версия о том, что М. Кониси и Толстой переводили «Дао дэ цзин» вместе или что Толстой отредактировал перевод, основана исключительно на воспоминаниях самого М. Кониси, а также на том, что уже в первых книжных изданиях перевода значилось «под редакцией Л. Н. Толстого»³².

30. Hiratsuka, R. (2006) *In the Beginning, Woman was the Sun: The Autobiography of a Japanese Feminist*, p. 76. New York: Columbia University Press.

31. Ibid., pp. 73–75, 82.

32. *Лао-Си*. Тао-те кинг или писание о нравственности / Под ред. Л. Н. Толстого. Пер. с кит. Д. Конисси. М.: Изд. «Печатное дело», 1913.

В 1993 г. японский специалист по творчеству Л.Н. Толстого Фудзинума Такаси обратил внимание на то, что какие-либо свидетельства «совместного перевода», кроме слов самого М. Кониси, отсутствуют³³. В предисловии переводчика к книжному изданию перевода, вышедшему в 1913 г., т.е. уже после смерти Л.Н. Толстого, М. Кониси излагает следующую версию:

В ноябре 1895 г. Лев Николаевич Толстой услышал, что мною переводится известная книга «Тао-те-кинг» Лао-Си с китайского на русский язык, и через Н.Я. Грота пригласил меня к себе. «Чтобы Россия имела лучший перевод, — сказал он, — я готов помочь вам в деле проверки точности перевода». С великою радостью, конечно, я принял это любезное предложение Льва Николаевича. Я ходил к нему с переводом «Тао-те-кинг» в продолжение четырех месяцев; Лев Николаевич сравнивал его с английским, немецким и французским переводами и устанавливал тексты перевода той и другой главы. Так мой перевод был кончен и впервые напечатан на страницах журнала «Вопросы философии и психологии»³⁴.

В этом разъяснении одна ошибка очевидна. Это дата, так как в 1895 г. М. Кониси уже не было в России, речь, вероятно, идет о 1892 г. Однако она продолжала распространяться недостаточно внимательно исследователями³⁵. Между тем существует большая вероятность того, что и версия М. Кониси о совместной работе с Толстым также не вполне точно отражает действительность. Как замечает японский специалист по Толстому Сато Юсукэ, она не подтверждается самим Толстым, а некоторые слова писателя прямо ей противоречат³⁶.

Во-первых, тексты журнального издания, вышедшего при жизни Толстого, и книжного, опубликованного после смерти писателя, почти одинаковы, но в журнальном издании ничего про участие Толстого не сказано³⁷. *Во-вторых*, Толстой несколько раз упоминал этот

33. 藤沼貴 [Фудзинума Такаси]. トルストイの生涯 [Жизненный путь Толстого]. 東京, 第三文明社, 1993. Р. 175.

34. Лао-Си. Тао-те кинг или писание о нравственности. С. 3.

35. Ким Р. Диалог культур: Лев Толстой и Лао-цзы / Восток в русской литературе XVIII — начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 87.

36. Сато Ю. Кониси Масутаро.

37. Капранов С. В. Випускник Київської духовної академії Даниїл Конісі як інтерпретатор китайської філософської думки // Мапстеріум. 2017. Вип. 68. Культурологія. С. 44.

перевод, но всегда называл его только «переводом Кониси» и никогда ничего не говорил о «совместной» работе. При этом он оценивал его качество очень негативно. Например, согласно Д. П. Маковицкому, подробно записывавшему все, что происходило в Ясной Поляне, в 1906 г. Толстой говорил: «У меня есть пять переводов Лао-тзе, все они плохи. Кониси хуже всех. Немецкий перевод менее плох, его с Евгением Ивановичем [Поповым] обрабатывали по-русски, не кончили»³⁸. На следующий год он повторил эту мысль: «Кониси очень плохо перевёл его». Странно было бы предположить, что Толстой критиковал собственную редакцию³⁹.

Есть и другие расхождения между оценками Толстого и М. Кониси. Например, в обширной выдержавшей несколько переизданий книге о Толстом, написанной к 25-летию со дня его смерти и впервые изданной в 1936 г., о немецком переводе В. фон Штрауса М. Кониси говорит, что писатель его якобы оценивал не очень высоко, считая, что в нем «по сравнению с английским и французским, кажется, больше недостатков и к тому же он снижает возвышенность оригинала»⁴⁰. Однако сам Толстой оценивал этот немецкий перевод как «особенно хороший»⁴¹ и для написания собственного перевода, который он делал вместе с Е. И. Поповым, использовал именно его. В октябре 1893 г. он записывает в дневнике: «Попов здесь. Мы с ним по немецкому Штраусу переводили Лаотзи. Как хорошо! Надо составить из него книжку»⁴². Эта запись сделана уже после знакомства Толстого с Кониси и его переводом «Дао дэ цзин».

В 1910 г. (год смерти писателя) в основанном Толстым московском издательстве «Посредник» вышла книга «Изречения китайского мудреца Лао-Тзе, избранные Л. Н. Толстым».⁴³ Толстой работал над версткой этой книги до сентября 1909 г. Издание не было переводом, так как писатель

своими сокращениями и исправлениями в корректурах совершенно изменил характер издания: вместо полного перевода книги получи-

38. Маковицкий Д. П. У Толстого. 1904–1910. Яснополянские записки // Литературное наследство. Т. 90. Кн. 2. М.: Наука, 1979. С. 307.

39. Там же. С. 348.

40. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 『トルストイを語る』 [Слово о Толстом]. 東京, 桃山書林, 1948. Р. 29. Впервые опубликовано в 1936 г. издательством Иванами сётэн.

41. Толстой Л. Н. С. А. Толстой. 21 сентября 1893 / Толстой Л. Н. ПСС. Т. 84. С. 197.

42. Толстой Л. Н. Там же. Т. 52. С. 100.

43. Изречения китайского мудреца Лао-Тзе, избранные Л. Н. Толстым. М.: Посредник, № 771, 1910.

лось собрание избранных мыслей Лао-Тзе в свободном изложении, причем был отчасти изменен и порядок мыслей,

однако работа шла по переводу Толстого-Попова, а не М. Кониси⁴⁴.

Неприятие Толстым последнего подтверждается и тем, что в составляемые им в начале XX в. сборники «полезных» мыслей разных авторов — «Мысли мудрых людей на каждый день» (1903), «Круг чтения» (1904–1908), «На каждый день» (1906–1910), «Для души» (1909), «Путь жизни» (1910) — Толстой всегда вставлял изречения Лао-цзы, но никогда — в переводе М. Кониси. Он всегда делал их сам, используя и перерабатывая различные европейские переводы. Зато в этих сборниках имеется 60 изречений Конфуция, как раз взятых из перевода М. Кониси, хотя и также в несколько обработанном виде⁴⁵.

Ясно, что Толстой переводы М. Кониси Конфуция ценил гораздо выше, чем его же переводы «Дао дэ цзин», и даже если и принимал в последнем какое-то участие, то оно было скорее направлено на помощь М. Кониси, стремление исправить его работу, которую русский писатель оценивал невысоко. И уж он точно не считал эту помощь созданием какой-то новой религии для Японии. Таким образом, совершенно очевидно, что утверждения оксфордского профессора С. Кониси о том, что М. Кониси и Толстой вместе перевели «Дао дэ цзин» и что русский писатель использовал его «для четкого формулирования собственных мыслей»⁴⁶, не соответствуют действительности.

Не считал свою работу над переводом «Дао дэ цзин» созданием новой религии, очевидно, и сам М. Кониси, так как особо не выделял этот перевод из ряда других. Он переводил и другие классические тексты, писал и выступал о них. Его целью было, скорее, познакомить российскую публику с классической китайской философией в целом и показать ее близость к христианству, причем христианству толстовского типа, так как он находился под влиянием толстовской интерпретации христианства. Именно поэтому, как считают специалисты, его перевод «Дао дэ цзин» несет на себе отпечаток толстов-

44. Толстой Л. Н. «Учение Лао-Тзе» и «Изречения Лао-Тзе». История писания и печатания рукописей / Толстой Л. Н. ПСС. Т. 40. С. 502.

45. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. С. 49, 57–58.

46. Konishi, S. *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, p. 120.

ства⁴⁷. Однако, очевидно, что для самого Толстого он был недостаточен «толстовским», и он его не использовал.

Это подтверждается и воспоминаниями дочери писателя А.Л. Толстой (1884–1979), на которые С. Кониси ссылается для подтверждения якобы имевшей место совместной работы Толстого с М. Кониси⁴⁸. Однако здесь необходимо иметь в виду, что в 1892 г. А.Л. Толстой было восемь лет, поэтому вряд ли она могла запомнить и понять характер работы над переводом. Кроме того, М. Кониси после вынужденного переезда дочери писателя в 1929 г. в Японию из СССР, где она подвергалась преследованиям, помогал ей, в том числе и материально⁴⁹, и многое о его отношениях с отцом, по ее собственному признанию, было записано со слов М. Кониси⁵⁰. Но даже если иметь в виду эти обстоятельства, все равно в ее воспоминаниях трудно найти что-либо подтверждающее совместную работу Толстого и М. Кониси над переводом. Скорее, А.Л. Толстая подтверждает версию о недовольстве Толстого переводом М. Кониси и даже объясняет его причины.

Так, дочь писателя рассказывает, как в один из приходов М. Кониси к Толстому писатель, посмотрев на его перевод, потребовал убрать следующие фразы: «Кто ведет войну ради человеколюбия, тот победит врагов. Если он защитит народ, то оборона будет сильна», так как, по его мнению, Лао-цзы был противником войны и не мог такого написать. После возражений М. Кониси, объяснившего, что эта фраза есть в подлиннике, «Толстой был страшно взволнован и не слушал Конисси». Далее А.Л. Толстая пишет, что «Конисси совсем растерялся и побежал за советом к профессору Гроту», Грот же посоветовал сохранить аутентичность перевода, а Толстому ничего не говорить об этом. «Надо было видеть, как огорчился Толстой, когда увидел в напечатанной уже книге, что слова Лао-цзы о войне сохранились, — рассказывал Конисси. — Мне жалко его было», — пишет Толстая⁵¹.

Таким образом, Толстой подходил к переводу «Дао дэ цзин» так же, как к собственным переводам Нового Завета и всех прочих книг:

47. Мышинский А.Л. Лев Толстой и Лао-цзы.

48. Konishi, S. *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, p. 113.

49. Накамото Н. Толстой и Лао-цзы: преемники идей Л.Н. Толстого в Японии // Печатный двор. Дальний Восток России. 2009. № 9. С. 60–61.

50. Толстая А.Л. Отец. Жизнь Льва Толстого. Москва–Берлин: Directmedia, 2016. С. 562, сн. 109.

51. Толстая А.Л. Отец. Жизнь Льва Толстого. С. 562.

ему нужен был не адекватный перевод, а пересказ, подтверждавший его собственные мысли. Если что-то им противоречило, он эти части переделывал или вовсе удалял. При этом он искренне считал то, что он делает, переводом, так как только он, якобы, адекватно понял сущность идей авторов, а все остальное считал позднейшими искажениями. М. Кониси же, пытавшийся создать точный перевод (как он его понимал), с его точки зрения был таким искажителем. Впоследствии сам М. Кониси хотел подчеркнуть и, возможно, несколько преувеличить участие Толстого в своем переводе, так как оно ставило его в положение сотрудника великого и популярного в Японии писателя, а к другим его переводам Толстой вовсе не имел отношения. Неслучайно он выдвинул версию активного участия Толстого лишь после смерти писателя, когда тот уже не мог возразить⁵².

Кониси Масутаро и Николай Японский: были ли теологические разногласия?

Принимает на веру С. Кониси и другое распространенное в литературе мнение, согласно которому М. Кониси под влиянием Толстого изменил свое представление о православии и начал вместо него распространять в Японии учение русского писателя. Между тем, эта теория также не подтверждается документально. В России Толстой действительно многократно встречался с М. Кониси и тот, безусловно, попал под влияние обаяния великого писателя и его идей. Однако нельзя сказать, что он разделял их полностью. Вернувшись в Японию в конце октября 1893 г., он получил должность преподавателя философии и богословия в православной семинарии в Токио, которую сам окончил до поездки в Россию, и стал инспектором катехизаторской школы. По поводу причин его ухода из православной церкви среди исследователей сложилось несколько стереотипов. *Во-первых*, из работы в работу повторяется, что причиной этого были разногласия со святителем Николаем Японским, вызванные неодобрением последним увлечения М. Кониси идеями Толстого. *Во-вторых*, большинство исследователей называет М. Кониси сторонником идей Толстого, «толстовцем» или даже «активным проповедником идей Толстого»⁵³.

52. Капранов С.В. Випускник Київської духовної академії Даниїл Конісі як інтерпретатор китайської філософської думки. С. 44.

53. Ухтомский А. Даниил Кониси — японский студент в Киевской духовной академии // Труды Київської Духовної Академії. 2015. № 22. С. 207.

Между тем исследование имеющихся документов показывает, что все это не совсем так или даже совсем не так. Версия о том, что епископ Николай конфликтовал с М. Кониси из-за увлечения его ученика Толстым, как и версия об активном участии Толстого в переводе «Дао дэ цзин», исходит от самого М. Кониси. Все ее сторонники, начиная с советского исследователя связей Толстого с Востоком А. И. Шифмана, приводят письмо М. Кониси к писателю от 10 мая 1896 г., в котором говорится:

Откровенно говоря, знакомство с Вами и наставление Ваше совсем переменили мой взгляд на христианство. Каждый день, вспоминая о Вас, я истинно наслаждаюсь. Правда, преподобный Николай меня терпеть не может за мои взгляды на христианство и на жизнь, но это нисколько меня не печалит⁵⁴.

Шифман следующим образом описывает отношения Толстого и М. Кониси:

Толстой старался раскрыть перед своим молодым японским другом всю ложь официальной церкви и догматического богословия. Но Кониси, который в юности готовил себя к роли христианского священника, сначала твердо стоял на своем и страстно спорил с Толстым. Однако через четыре года, вернувшись в Японию, он под влиянием действительности разочаровался в казенном православии, о чем написал Толстому⁵⁵.

Откуда взяты эти сведения, Шифман не указывает. Никаких свидетельств «страстных споров» в источниках не содержится, да и трудно их себе представить, так как М. Кониси был гораздо моложе Толстого и по японским традициям вряд ли мог открыто противоречить великому писателю, даже если в чем-то и не соглашался с ним. Об этом свидетельствует, в частности, описанный А. Л. Толстой эпизод с переводом «Дао дэ цзин».

Николай Японский, подробно излагая в дневниках свои отношения с М. Кониси и резко критикуя его, нигде не связывает эту критику ни с увлечением своего бывшего ученика толстовством, ни вообще с какими бы то ни было религиозными вопросами. Причина их расхождений была совершенно в другом.

54. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. С. 227.

55. Там же. С. 227–228.

В мае 1892 г. епископ Николай впервые с сожалением пишет о том, что выходец из богатой семьи Николай Нодзакэ не выплатил ему сумму, обещанную за обучение М. Кониси в России, точнее, выплатил лишь за первый год из пяти (глава миссии оценил эту сумму в 1200 иен за обучение и 450 рублей за обратную дорогу)⁵⁶. М. Кониси тем временем возвращается в Японию и начинает преподавать в семинарии. Поначалу никаких претензий к нему епископ Николай не высказывает. Однако в 1894 г., когда М. Кониси обманом выпрашивает у него разрешение на лишний нерабочий день, миссионер называет его «лгуном и интриганом», говорит, что он «дрянная душонка, недаром из купеческих приказчиков», и высказывает сожаление, что поручил ему быть инспектором катехизаторской школой⁵⁷.

Новая вспышка недовольства возникает в июне 1895 г., когда епископ Николай читает статью Кониси «Русский характер» в японском ежемесячнике «Тайё»⁵⁸. В записи от 27 мая (8 июня) он отмечает, что, прочитав статью, «часа два был в состоянии человека, нанюхавшегося чего-нибудь мерзкого». Причина была в том, что, по мнению владыки Николая, М. Кониси описал русский народ как тупой, вялый, ленивый, склонный к пьянству и ругани, а российский климат сделал его флегматичным рабом. Епископ Николай пишет, что планировал сделать из посылаемых на обучение в Россию «связующее звено между русским и японским народом», а они сделали «отталкивающими орудиями» между ними⁵⁹.

Текст статьи действительно довольно странен. Но он свидетельствует, скорее, не о том, что М. Кониси старался специально опорочить Россию, а о том, что он хотел выглядеть объективным экспертом по этой стране. При этом продемонстрированные им знания о ней выглядят весьма туманными, несистематическими, а иногда просто детскими. Например, он почему-то пишет, что русские недавно переселились на Русское плато из теплых земель Северной Индии, откуда они якобы происходят⁶⁰. Эту непонятно откуда взявшуюся теорию он повторяет и в других статьях⁶¹.

56. Там же. С. 511.

57. Там же. Т. 5. С. 894.

58. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國人情 [Русский характер]. 太陽. 1895.6.5. Vol. 6. No. 1. Рр. 31–32.

59. Дневники святого Николая Японского: В 5 т. / Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. (Далее — «Дневники»). Т. 3. С. 97–98.

60. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國人情 [Русский характер]. Р. 32.

61. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國と歐羅巴 [Россия и Европа]. 國民之友. 1894. 4.13. № 223. Рр. 579–581.

Неглубокие познания и характеристики, основанные на отрывочных сведениях и анекдотах, впрочем, не свидетельствуют о том, что М. Кониси хотел специально причинить вред образу России. В статье есть и описание некоторых положительных черт России и русских⁶².

Помимо поверхностности и отсутствия серьезных знаний о России в этих рассуждениях можно отметить еще две важные для нас черты. *Во-первых*, М. Кониси, очевидно, не хотел специально критиковать Россию, но он также не желал выполнять роль, которую хотел навязать ему епископ Николай: роль пропагандиста России в Японии. Он просто знакомил японцев с Россией, как он ее понимал в меру своей образованности, пытался это сделать более или менее объективно, точно так же как ранее пытался создать адекватный перевод «Дао дэ цзин», а не простую иллюстрацию построений Толстого. На то, как он видел Россию, скорее, повлиял его опыт жизни в бурно развивавшейся Японии периода Мэйдзи, поэтому для него Россия казалась медленной, ленивой и консервативной. О том же, вероятно, говорили и многие знакомые ему образованные россияне, недовольные ситуацией в стране. А тот факт, что Россия также начинала бурно развиваться, он не заметил, так как смотрел на нее не особенно внимательно.

Во-вторых, ещё одна важная черта — это отсутствие в статье какого-либо «толстовства». Скорее, там можно заметить антитолстовские мысли. Например, М. Кониси неодобрительно говорит о консерватизме русских, который, по его мнению, тесно связан с тем, что большинство из них живет в деревне и занимается крестьянским трудом. Между тем Толстой идеализировал крестьянский труд и считал его основой счастливой и морально здоровой жизни⁶³.

Для епископа Николая такая «объективность» М. Кониси была неприемлемой. Он считал, что его ученик, который был «воспитан и пропитан весь благодеяниями России», теперь платит ей за это «мерзостным словоизвержением». Владыка Николай считал, что подобные статьи возбуждают ненависть к России со стороны японцев и в одном месте даже предположил, что совершивший в 1891 г. покушение на наследника российского престола, будущего императора Николая II во время его посещения Японии японский полицейский Цуда Сандзо (1855–1891) «воспитан был вот такими статьями»⁶⁴. Он

62. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國人情 [Русский характер]. Рр. 34–35.

63. Там же.

64. Дневники. Т. 3. С. 97–98.

просил М. Кониси не писать «дурно» о России, и тот ответил, что «совершенно не причастен этому греху», так как, очевидно, считал свои статьи объективными, а не хулительными⁶⁵. Однако в следующем году М. Кониси опубликовал серию статей в газете «Иомиури симбун» на ту же тему и с теми же выводами, которые, по отзыву владыки Николая, было «отвратительно читать»⁶⁶.

Критику за негативные оценки России глава миссии высказывал не только в отношении М. Кониси, но и других сотрудников миссии, в особенности выпускников российских духовных академий, хотя остальные к толстовству никакого отношения не имели⁶⁷. Он выделял М. Кониси из других бывших учащихся российских академий не по взглядам, и тем более не по его «толстовству», а лишь по тому, что он осмелился выступать со своими негативными взглядами на Россию публично.

Между тем у владыки Николая не было особых претензий ни к качеству преподавания М. Кониси, ни к его содержанию. Напротив, даже в разгар конфликта по поводу его статей о России глава миссии одобрял его работу как преподавателя. Например, в июне 1896 г. он отмечал по поводу экзамена по гомилетике, что М. Кониси «довольно дельно занимается своим предметом»⁶⁸. В декабре того же года он записывает, что тот «очень недурно» преподает логику и Священное Писание⁶⁹.

Зато были у епископа Николая претензии к его позиции по ряду вопросов организации работы Церкви. Так, на Соборе в июле 1886 г. М. Кониси оказался на стороне группы священников и преподавателей, предложения которых глава миссии не поддержал. К ним относились планы по реформе структуры семинарии, увеличению жалования ее выпускникам и передаче всего управления катехизаторской школой «совету наставников». Кроме того М. Кониси выдвинул предложение проводить Собор не раз в год, а раз в 4–5 лет, а высвободившиеся средства использовать на катехизаторов (сам он руководил катехизаторской школой).

Глава миссии, очевидно, увидел в этих предложениях покушение на свой авторитет. Это можно видеть из его записи: «Об отношении Епископа к Семинарии ни слова, да и какое же отношение, коли он

65. Там же. С. 210.

66. Там же. С. 364–365.

67. Там же. С. 210, 310–311.

68. Там же. Т. 3. С. 330.

69. Там же. С. 425.

только батрак для них!» Власть ему, естественно, была нужна не сама по себе. Он считал перевод Японской церкви на полное самоуправление преждевременным, а японских верующих, в том числе и получивших образование в семинарии и в России, — пока еще плохо подготовленными для этого. Более того, он полагал, что Японская церковь не менее ста лет «должна быть под управлением Святейшего Синода, и из России должна получать Епископов, которым и подчиняться строго и безусловно; так только она воспитается в ветвь Единой Соборной Апостольской Церкви»⁷⁰, что коренным образом противоречит утверждениям С. Кониси о том, что он якобы с самого начала строил новую церковь как независимую от Русской. Миссионер называл предложения М. Кониси «нелепостью», а выпускников российских академий, которые, очевидно, были основными их авторами, — «болванами и негодяями» (естественно, не публично, а в своих дневниках)⁷¹.

И буквально через два дня к владыке Николаю пришел некий Танабэ, представившийся родственником М. Кониси, и сообщил о решении последнего уйти с работы в Японской церкви, так как «ему нужно шире поприще, чем служение здесь». Епископ Николай отметил, что М. Кониси ничем не связан, «кроме нравственного обязательства», но потребовал вернуть в таком случае Церкви деньги за обучение, на что Танабэ согласился заплатить всего 400 йен (что было гораздо меньше затраченных расходов)⁷².

На следующий день сам М. Кониси через других преподавателей семинарии передал письмо о своей отставке. Епископ получил также письмо от Танабэ, в котором тот сообщал, что причинами решения М. Кониси стало игнорирование его советов и низкое жалование. Комментируя эти причины, владыка записал в дневнике, что над советами М. Кониси смеются молодые катехизаторы, обвинил его в жадности и даже сравнил с Иудой Искаротом, который тоже «из-за денег Христа продал»⁷³.

На основе вышесказанного можно реконструировать следующую картину разлада между святителем Николаем и М. Кониси, который привел к уходу последнего со службы в Церкви. М. Кониси был направлен на учебу в Россию не столько за успехи, сколько потому, что за его учебу собирался заплатить его земляк. Однако обещания он

70. Дневники. Т. 5. С. 115.

71. Там же. С. 340–342.

72. Там же. С. 480–481.

73. Там же. С. 481–482.

не выполнил, и епископу Николаю пришлось тратить средства миссии. Вернувшись в Японию после обучения в России, знакомства с Л. Н. Толстым, Н. Я. Гротом, В. С. Соловьевым и другими известными россиянами, М. Кониси считал себя не просто ученым-богословом, но и специалистом по России, ее культуре, философии и литературе, хотя познания его в действительности были весьма поверхностными. Он начал выступать в печати на все эти темы, позиционируя себя объективным японским экспертом. При этом на его взгляды повлияла общая обстановка в Японии периода Мэйдзи, ее бурное развитие, что вело к некоторой самоуверенности и к отрицательным оценкам многих черт российской действительности. Вероятно, эти отрицательные оценки были навеяны ему и общением с российскими учеными и представителями интеллигенции, в том числе с Толстым. Это вызвало недовольство главы миссии, считавшего, что получившие образование в России сотрудники Церкви, тем более за российский счет или счет миссии, должны работать на улучшение имиджа России в Японии, а не вскрывать ее недостатки. Таким образом, епископ Николай видел в М. Кониси и его внецерковной деятельности некое предательство «вскормившей» его России.

Кроме того, будучи довольно амбициозным, М. Кониси выступил за перестройку многих церковных учреждений и системы финансирования и даже сплотил вокруг себя группу сторонников. Смысл этих предложений сводился к тому, чтобы передать больше полномочий японским священникам и преподавателям как в сфере принятия решений, так и в сфере финансирования, т.е. сделать Церковь более независимой от влияния российской миссии, возглавлявшейся епископом Николаем. Глава миссии выступил против этих нововведений, так как считал самостоятельность Японской церкви преждевременной. В споре он взял верх, так как пользовался непререкаемым авторитетом и контролировал средства, поступавшие из России на миссию (как государственные дотации, так и частные пожертвования), на которые по большей части жила Церковь и ее учреждения. Никаких идеологических разногласий между епископом Николаем и М. Кониси, о которых пишут многочисленные авторы от А. И. Шифмана до С. Кониси, не было или они не играли роли в конфликте. А вот их взгляды на вопрос самостоятельности Японской церкви были не только не схожими, как утверждает С. Кониси, а противоположными⁷⁴.

74. Konishi, S. *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, p. 136; Лукин А. В., Пузанова О. В. Подход Святителя

Разочаровавшись в отношении к себе и получив предложение более высокооплачиваемой должности, М. Кониси ушел с работы в Церкви. Епископ Николай потребовал возместить миссии расходы на образование, но бывший ученик согласился выплатить только небольшую часть. После этого владыка начал писать о нем в дневнике как об обманщике. После его ухода епископ Николай стал отзываться о нем еще более негативно, так как всех ушедших со службы в Церкви считал «изменниками»⁷⁵.

Поначалу М. Кониси не отрекся от православной веры⁷⁶, поддерживал отношения с другими православными и бывшими коллегами⁷⁷ и никогда, по крайней мере открыто, не отзывался о святителе Николае негативно. После смерти бывшего учителя в 1912 г. М. Кониси написал о нем весьма почтительные воспоминания, заметив, что для японцев он уже является святым⁷⁸.

Нет никаких свидетельств того, что причиной конфликта святителя Николая и М. Кониси послужило увлечение последнего идеями Толстого. Сам епископ ни разу об этом не упоминает. Он упрекал М. Кониси совсем за другое: очернение России в статьях, попытки провести реформы работы Церкви, которые владыка Николай не одобрял, а после ухода со службы — в обмане и измене обязательствам перед Церковью. Подобные претензии он предъявлял и многим другим служащим Церкви, которые к Толстому не имели никакого отношения.

О верности этих выводов свидетельствует отношение епископа Николая к другому деятелю Японской церкви, интересовавшемуся Толстым, Сэнуме Какусабуру. Сэнума в довольно молодом возрасте в 1890 г., после семилетнего обучения в Токийской семинарии, был направлен на обучение в Россию, год проучился в Санкт-Петербургской семинарии, затем еще четыре года в Киевской духовной академии, в 1895 г. вернулся в Японию, где первоначально был назначен

Николая Японского к проблемам отношений Церкви и государства и определению статуса Японской Православной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. № 99. С. 11–29.

75. Дневники. Т. 4. С. 425.

76. Есть сведения о том, что позднее он перешел в протестантизм, но это было гораздо позднее, в 20-е годы XIX в.

77. Дневники. Т. 4. С. 425.

78. Кониси Д. Воспоминания японца об архиепископе Николае // Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / Сост. Г. Е. Бесстремьянная. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.

преподавателем семинарии в 1895 г. В первые несколько лет епископ Николай отзывался о нем не особо одобрительно, вероятно, потому что, по собственному признанию, тот входил в «партию» М. Кониси⁷⁹. Но после ухода М. Кониси Сэнума освободился от его влияния, стал одним из главных помощников епископа и возглавил семинарию.

Сэнума заинтересовался Толстым позже М. Кониси, в начале XX в., когда вместе с женой Сэнумой Кайо задумал перевести «Анну Каренину». Он вступил в переписку с писателем, получил его разрешение на перевод и начал работу. Переписка с Толстым была в основном посвящена проблемам перевода, Сэнума уточнял некоторые детали текста, рассказывал о том, как идет работа.

В своих ответах Толстой рекомендовал Сэнуме переводить его публицистические работы, а по поводу «Анны Карениной» не проявил особого энтузиазма, посчитав, что «роман этот покажется скучным японской публике, вследствие тех больших недостатков, которыми он переполнен и которые я ясно вижу теперь»⁸⁰. Толстой был захвачен своим новым мировоззрением и в его свете свои прежние произведения оценивал невысоко.

В ответ Сэнума написал, что хотел бы все же переводить художественные произведения. Он объяснял, что сожаление Толстого о том, что он переводит его роман, а не богословские сочинения, опечалило его, и разъяснил, что за перевод «Анны Карениной» он взялся «потому, что японцам, большинство которых язычники, Вы более доступны как романист, нежели как богослов-философ». Кроме того, он признался, что сам хорошо не знает сущности учения Толстого, не читал рекомендованных самим Толстым к переводу произведений «В чем моя вера?», «Христианское учение» и других, и попросил написать ему, где их можно достать. Признался он и в том, что не понимает, почему Толстого отлучили от Церкви и попросил писателя разъяснить ему ситуацию⁸¹.

Это означает, что даже образованный японец, преподававший в православной семинарии в Японии и получивший высшее богословское образование в России, хотя и уехавший из нее несколько лет назад, но сохранявший контакты со многими россиянами, не знал учения Толстого и не понимал сущности его разногласий

79. Дневники. Т. 3. С. 479.

80. Толстой Л. Н. И. А. Сэнуме / Толстой Л. Н. ПСС. Т. 74. С. 64.

81. Шифман А. И. Толстой — это целый мир. Очерки и рассказы. Тула: Приокское книжное издательство, 1976. [<http://www.marsexx.ru/tolstoy/tolstoy-celiy-mir.html#395>, доступ 27.12.2021].

с Русской церковью. Очевидно, он не обсуждал этих тем с русскими священниками в Японии, в том числе и с епископом Николаем, которые понимали это хорошо. Об этом свидетельствует и то, что владыка Николай нигде не критиковал стремление Сэнумы переводить Толстого, он не упоминает об этих переводах в своих дневниках, хотя не мог не знать о них. Очевидно, что он не видел в этой деятельности ничего плохого, к тому же он сам высоко оценивал «Анну Каренину». Таким образом, нет никаких свидетельств того, что, как утверждает С. Кониси, Сэнума «был открыт для радикального реформирования христианства так же, как и Кониси»⁸². В действительности интерес Сэнумы к Толстому имел число литературный характер, а с религиозными идеями писателя он, по собственному признанию, знаком не был, и тем более не мог быть их сторонником или пропагандистом.

Не был пропагандистом идей Толстого, как мы видели, и сам М. Кониси. С. Кониси, объявляя М. Кониси создателем новой «анархистской религии», основанной на идеях Толстого, помимо уже рассмотренного нами перевода «Дао дэ цзин», ссылается на его статьи и выступления в Японии. Однако анализ их текста не показывает ни хорошего знания идей Толстого, ни того, что М. Кониси был их решительным сторонником или «толстовцем». Например, в статье «Современная русская мысль», опубликованной в апреле 1894 г., он пишет о Толстом в общем ряду многочисленных русских мыслителей, причем далеко не на первом месте, а лишь в главе 9 — и очень коротко (о В. С. Соловьеве, например, написано в три раза больше). Он замечает, что в толстовское утверждение о приоритетности морали в религии трудно поверить. Согласно М. Кониси, не все, что говорит Толстой, — верно, так как писатель придерживается весьма специфического образа мыслей, он отнюдь не беспристрастен и не всегда старается быть объективным⁸³.

В докладе на христианской конференции, озаглавленном «Мировоззрение Толстого», текст которого был опубликован в том же году, собственно о Толстом говорится довольно мало и сбивчиво⁸⁴. В статье «Так называемая религия Толстого», опубликован-

82. Konishi, S. *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, p. 136.

83. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國思想界の近況 [Современное состояние российских интеллектуальных кругов]. 六合雜誌. 1894.4. Р. 196.

84. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. トルストイ氏の世界觀に就て [О мировоззрении господина Толстого]. 湖畔論集/第六回夏期學校遍 [Сборник на берегу озера. Издание Шестой летней школы]. 十字星. 1894.11. Р. 233–246.

ной в 1895-м, М. Кониси также довольно сбивчиво излагает идейную эволюцию Толстого и его учения, во многом полагаясь на книгу известного русского философа и публициста А.А. Козлова (1831–1901) «Религия графа Толстого, его учение о жизни и любви», изданную в Санкт-Петербурге в том же 1895 г. Обращает на себя внимание то, что и здесь М. Кониси далек от полного одобрения идей русского писателя⁸⁵.

Таким образом, тексты М. Кониси не дают права утверждать, что он был сторонником идей Толстого или «толстовцем». Он считал себя специалистом по российской мысли в целом, в том числе и по Толстому, и, так как лучше знал последнего и был знаком с ним лично, очевидно, полагал, что разбирается в его идеях лучше всего. Однако он не считал их истиной в последней инстанции и часто подвергал критике отдельные их аспекты, позиционируя себя не как «толстовца», но как объективного исследователя.

Реальные сторонники толстовства в Японии имелись, но М. Кониси к ним не относился. Неслучайно вице-президент толстовского общества Японии Абэ Гундзи в статье о толстовском движении в своей стране даже не упоминает М. Кониси⁸⁶. Таким образом, теория С. Кониси о том, что М. Кониси создавал какую-то новую «анархическую религию» на основании синтеза идей Толстого и китайской классики, прежде всего «Дао дэ цзин» для критики японской и западной модели современности, не подтверждается документально.

Нигде у М. Кониси не встречается приписываемое ему С. Кониси желание в сотрудничестве с Толстым и опираясь на идеи русского писателя «переформатировать христианство, элементы западной современности» или «конфуцианский моральный порядок в Японии»⁸⁷. Все его работы о Толстом носят не прикладной, а аналитический характер и часто довольно критичны. Ни в одной из них нет даже намека на совет каким-то образом использовать идеи Толстого в Японии. Есть только констатация их популярности как в Японии, так и в других странах. Что касается западного или японского общественного устройства, то они вообще не являются темами его работ.

85. 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. トルストイ伯の所謂宗教に就いて [О так называемой религии графа Толстого]. 六合雑誌, 1895.12. Рр. 695–702.

86. Абэ Г. Толстовское движение в Японии // Мир русского слова. 2012. № 1. С. 65–67.

87. Konishi, S. *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*, p. 112.

Библиография / References

- Абе Г. Толстовское движение в Японии // Мир русского слова. 2012. № 1. С. 65–67.
- Вальденберг В. Е. Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Петроград: Типография А. Бенке, 1916.
- Гараева Э. И. Манифест Хирацука Райтё (1886–1971) «Первая женщина под солнцем» // Ежегодник «Япония». 2019. Т. 48. С. 417–436.
- Дневники святого Николая Японского: В 5 т. / Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004. Т. 3.
- Изречения китайского мудреца Лао-Тзе, избранные Л. Н. Толстым. М.: Посредник, № 771, 1910.
- Капранов С. В. Випускник Київської духовної академії Даниїл Конісі як інтерпретатор китайської філософської думки // Мапстеріум. 2017. Вип. 68. Культурологія. С. 40–46.
- Ким Р. Диалог культур: Лев Толстой и Лао-цзы / Восток в русской литературе XVIII — начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 83–100.
- Кониси Д. Воспоминания японца об архиепископе Николае // Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / Сост. Г. Е. Бесстремянная. Сергиев Посад: СТСЛ, 2012.
- Конрад Н. И. Толстой в Японии / Литературное наследство. Том 75: Толстой и зарубежный мир. М.: Наука, 1965. Кн. 2. С. 347–360.
- Лао-Си. Тао-те кинг или писание о нравственности / Под ред. Л. Н. Толстого. Пер. с кит. Д. Конисси. М.: Изд. «Печатное дело», 1913.
- Лукин А. В. Медведь наблюдает за драконом. Образ Китая в России в XVII—XXI веках. М.: Восток-Запад: АСТ, 2007.
- Лукин А. В., Пузанова О. В. Подход Святителя Николая Японского к проблемам отношений Церкви и государства и определению статуса Японской Православной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. № 99. С. 11–29.
- Маковицкий Д. П. У Толстого. 1904–1910. Яснополянские записки // Литературное наследство. Т. 90. Кн. 2. М.: Наука, 1979.
- Мышинский А. Л. Лев Толстой и Лао-цзы // Общество и государство в Китае. Т. XLV, ч. 1 / Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН, 2015. С. 656–672.
- Накамото Н. Толстой и Лао-цзы: преемники идей Л. Н. Толстого в Японии // Печатный двор. Дальний Восток России. 2009. № 9. С. 144–151.
- Ореханов Г. Лев Толстой. «Пророк без чести»: хроника катастрофы. М.: Эксмо, 2016.
- Сато Ю. Кониси Масутаро // Лев Толстой и его современники: энциклопедия / Под общей ред. Н. И. Бурнашевой. Изд. 2-е, испр. и дополн. М.: Парад, 2010. С. 256–257.
- Схиммельпэннинк ван дер Ойе Д. Русский ориентализм: Азия в российском сознании от эпохи Петра Великого до Белой эмиграции. М.: РОССПЭН, 2019.
- Толстая А. Л. Отец. Жизнь Льва Толстого. Москва–Берлин: Directmedia, 2016.
- Толстой Л. Н. «Учение Лао-Тзе» и «Изречения Лао-Тзе». История писания и печатания рукописей / Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 40. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 502.

- Толстой Л. Н. И. А. Сенуме / Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 74. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1954. С. 64.
- Толстой Л. Н. Письмо А. А. Фету. 30.08.1869 / Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 61. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 219.
- Толстой Л. Н. Письмо Бернару Бувье. 20.02.1905 / Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 75. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1956. С. 234.
- Толстой Л. Н. С. А. Толстой. 21 сентября 1893 / Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 84. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949. С. 197.
- Ухтомский А. Даниил Кониси — японский студент в Киевской духовной академии // Труды Київської Духовної Академії. 2015. № 22. С. 200–218.
- Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М.: Наука, 1971.
- Шифман А. И. Толстой — это целый мир. Очерки и рассказы. Тула: Приокское книжное издательство, 1976. [<http://www.marsexx.ru/tolstoy/tolstoy-celiy-mir.html#395>, доступ 27.12.2021].
- Эгуги М. Учение Л. Н. Толстого о непротиивлении злу и его влияние на общественную мысль в Японии. Дис. канд. наук. М.: Институт философии РАН, 2001.
- Abe, G. (2012) “Tolstovskoe dvizhenie v Iāponii” [Tolstoy’s movement in Japan], *Mir russkogo slova* 1: 65–67.
- Althusser, L. and Balibar, E. (2009) *Reading Capital*. New York: Verso Books.
- Eguti, M. (2001) *Učenie L. N. Tolstogo o neprotiivlenii zlu i ego vliānie na obščestvennuū mysl’ v Āponii* [L. N. Tolstoy’s doctrine about non-resistance to evil and its influence on public opinion in Japan]. Ph.D. thesis. Moscow: RAS Institute of Philosophy.
- Eisenstadt, S. (1999) “Multiple Modernities in an Age of Globalization,” *The Canadian Journal of Sociology* 24 (2): 283–295.
- Eisenstadt, S. (2000) “Multiple Modernities,” *Daedalus* 129 (1): 1–29.
- Gaonkar, D. P. (ed.) (2001) *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press.
- Garaeva, E. I. (2019) “Manifest Khiratšuka Raītē (1886–1971) ‘Pervaiā zhenshchina pod solntsem’” [Hiratsuka Raichō’s (1886–1971) manifesto “In the Beginning, Woman Was the Sun”], *Yearbook Japan* 48: 417–436.
- Hiratsuka, R. (2006) *In the Beginning, Woman was the Sun: The Autobiography of a Japanese Feminist*. New York: Columbia University Press.
- Izrecheniā kitaishkogo mudretša Lao-Tze, izbrannye L. N. Tolstym [The Sayings of the Chinese sage Lao Tzu elected by Leo Tolstoy] (1910). Moscow: Posrednik, № 771.
- Kapranov, S. V. (2017) “Vipusknik Kiivs’koī duhovnoī akademii Daniil Konisi āk interpretator kitajs’koī filosof’s’koī dumki” [Graduate of the Kiev theological Academy Daniel Konishi as an interpreter of the Chinese philosophical thought], *Mapsterium* 68, Kul’turologiā: 40–46.
- Kim, R. (2004) “Dialog kul’tur: Lev Tolstoj i Lao-czy” [The Dialogue of Cultures: Leo Tolstoy and Lao Tzu], in *Vostok v russkoj literature XVIII — načala XX veka Znakomstvo. Perevody. Vospriātie* [The East in Russian Literature of the 18th — early 20th centuries. Acquaintance. Translations. Perception], pp. 83–100. Moscow: IMLI RAN.

- Konishi, D. (2012) "Vospominaniâ âponca ob arhiepiskope Nikolae" [Memories of a Japanese about Archbishop Nicholas], in G. E. Besstremyannaya (ed.) *Svâtitel' Nikolai Âponskij v vospominaniâh sovremennikov* [Saint Nicholas of Japan in the memoirs of his contemporaries]. Sergiev Posad: STSL.
- Konishi, S. (2007) "Translation and Conversion Beyond Western Modernity: Tolstoian Religion in Meiji Japan", in D. Washburn, K. Reinhart (eds.) *Converting Cultures: Religion, Ideology, and Transformations of Modernity*, pp. 235–266. Leiden: Brill.
- Konishi, S. (2013) *Anarchist Modernity: Cooperatism and Japanese-Russian Intellectual Relations in Modern Japan*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Konrad, N. I. (1965) "Tolstoj v Âponii" [Tolstoy in Japan], in *Literaturnoe nasledstvo. Tom 75: Tolstoj i zarubežnyj mir* [Literary legacy, vol. 75: Tolstoy and the foreign world]. Part 2, pp. 347–360. Moscow: Nauka.
- Koselleck, R. (2004) *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, translated by K. Tribe. New York: Columbia University Press.
- Koyama-Richard, B. (1990) *Tolstoï et le Japon: La Découverte de Tolstoï à l'ère Meiji*. Cergy-Pontoise: Publications orientalistes de France.
- Lao-Tse. (1870) *Tao-Te-king*. Übersetet und commentiert von Victor von Strauss. Leipzig.
- Lao-Tseu. (1841) *Tao-Te-king. Le livre de la voie et de la vertu*, trans. Stanislas Julien. Paris: imprimé par autorisation du Roi à l'Imprimerie Royale.
- Lukin, A. V. (2007) *Medved' nablûdaet za drakonom. Obraz Kitaâ v Rossii v XVII–XXI vekah* [The Bear Watches the Dragon: Russia's Perceptions of China and the Evolution of Russian-Chinese Relations since the Eighteenth Century]. Moscow: Vostok-Zapad: AST.
- Lukin, A. V., Puzanova, O. V. (2022) "Podkhod Sviâtiteliâ Nikolaiâ IÂponskogo k problemam otnoshenii Tšerkvi i gosudarstva i opredeleniiû statusa IÂponskoï Pravoslavnoï Tšerkvi" [The Approach of St. Nicholas of Japan to the Problems of Church-State Relations and the Determination of the Status of the Japanese Orthodox Church], *Vestnik Pravoslavnogo Sviâto-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriiâ 1: Bogoslovie. Filosofiiâ. Religiovedenie* 99: 11–29.
- Makovitsky, D. P. (1979) "U Tolstogo. 1904–1910. Iâsnopoliânskie zapiski" [At Tolstoy's. 1904–1910. Yasnaya Polyana notes], in *Literaturnoe nasledstvo. Tom 90* [Literary legacy, vol. 90]. Part 2. Moscow: Nauka.
- Medzhibovskaya, I. (2008) *Tolstoy and the Religious Culture of His Time: A Biography of a Long Conversion, 1845–1887*. New York: Lexington Books.
- Myshinsky, A. L. (2015) "Lev Tolstoï i Lao-tšzy" [Leo Tolstoy and Lao Tzu], in A. I. Kobzev et al. (eds.) *Obshchestvo i gosudarstvo v Kitae* [Society and State in China]. Vol. XLV. Part. 1, pp. 656–672. Moscow: IV RAN.
- Nakamoto, N. (2009) "Tolstoï i Lao-tšy: preemniki ideï L. N. Tolstogo v Iâponii" [Tolstoy and Laozi: successors of Leo Tolstoy's ideas in Japan], *Pechatnyi dvor. Dal'nii Vostok Rossii* 9: 144–151.
- Nakamura, K. (ed.) (2004) *Dnevniky sviâtogo Nikolaiâ Iâponskogo: V 5 t.* [Diaries of Saint Nicholas of Japan: in 5 vols.]. Vol. 3, 4, 5. Saint Petersburg: Giperion.
- Orehanov, G. (2016) *Lev Tolstoï. «Prorok bez chesti»: khronika katastrofy* ["Leo Tolstoy. A prophet without honor": A chronicle of a catastrophe]. Moscow: Eksmo.
- Osborne, P. (1992) "Modernity is a qualitative, not a chronological, category", *New Left Review* 192: 65–84.
- Sato, Yu. (2010) "Konisi Masutaro" [Konishi Masutaro], in N. I. Burnasheva (ed.) *Lev Tolstoï i ego sovremenniki: èntšiklopediiâ* [Leo Tolstoy and his contemporaries: an encyclopedia]. 2nd ed., pp. 256–257. Moscow: Parad.

- Schimmelpenninck van der Oye, D. (2019) *Russkii orientalizm: Aziia v rossiiskom soznanii ot epokhi Petra Velikogo do Beloï émigratsiï* [Russian Orientalism: Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration, translated from English]. Moscow: ROSSPEN.
- Shifman, A. I. (1971) *Lev Tolstoj i Vostok* [Leo Tolstoy and the East]. Moscow: Nauka.
- Shifman, A. I. (1976) *Tolstoj — èto celyj mir. Očerki i rasskazy* [Tolstoj is the whole world. Essays and stories]. Tula: Priokskoe knižnoe izdatel'stvo [http://www.marsexx.ru/tolstoj/tolstoj-celyj-mir.html#395, accessed on 27.12.2021].
- Tolstaya, A. L. (2016) *Otetš. Zhizn' L'va Tolstogo* [Father. The Life of Leo Tolstoy]. Moscow — Berlin: Directmedia.
- Tolstoy, L. N. (1949) “S. A. Tolstoï. 21 sentiābriā 1893” [To S. A. Tolstoy. September 21, 1893], in L. N. Tolstoy. *Polnoe sobranie sochineniï v 90 tomah* [Collected Works of L. N. Tolstoy in 90 vols.]. Vol. 84, p. 197. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura.
- Tolstoy, L. N. (1953) “Pis'mo A. A. Fetu. 30.08.1869” [A letter to A. A. Fet. 30.08.1869], in L. N. Tolstoy. *Polnoe sobranie sochineniï v 90 tomah* [Collected Works of L. N. Tolstoy in 90 vols.]. Vol. 61, p. 219. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura.
- Tolstoy, L. N. (1954) “Senumē” [Senumē], in L. N. Tolstoy. *Polnoe sobranie sochineniï v 90 tomah* [Collected Works of L. N. Tolstoy in 90 vols.]. Vol. 74, p. 64. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura.
- Tolstoy, L. N. (1956) “‘Uchenie Lao-Tze' i ‘Izrecheniia Lao-Tze'. Istoriia pisanii i pechatanii rukopisei” [«Teachings of Lao-Tze» and «Sayings of Lao-Tze». The history of writing and printing manuscripts], in L. N. Tolstoy. *Polnoe sobranie sochineniï v 90 tomah* [Collected Works of L. N. Tolstoy in 90 vols.]. Vol. 40, p. 502. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura.
- Tolstoy, L. N. (1956) “Pis'mo Bernaru Buv'e. 20.02.1905” [A letter to Bernard Bouvier. 20.02.1905], in L. N. Tolstoy. *Polnoe sobranie sochineniï v 90 tomah* [Collected Works of L. N. Tolstoy in 90 vols.]. Vol. 75, p. 234. Moscow: Khudozhestvennaia Literatura.
- Tolstoy, L. N. (ed.) (1913) *Lao-Xi. Tao-te king ili pisanie o npravstvennosti* [Lao-Xi. Tao-te king or a scripture about morality, translated from Persian by D. Konishi]. Moscow: Pechatnoe delo.
- Ukhtomsky, A. (2015) “Daniil Konisi — iāponskii student v Kievskoi dukhovnoi akademii” [Daniil Konisi — Japanese student at the Kiev Theological Academy], *Trudi Kiius'koï Duhovnoi Akademii* 22: 200–218.
- Waldenberg, V. E. (1916) *Drevnerusskie ucheniia o predelakh tsarskoï vlasti. Ocherki russkoï politicheskoi literatury ot Vladimira Sviātogo do kontša XVII veka* [Old Russian doctrines on the limits of royal power: Essays of the Russian. polit. lit. from St. Vladimir to the end of the 17th century]. Petrograd: type. A. Benke.
- 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國思想界の近況 [Современное состояние российских интеллектуальных кругов]. 六合雜誌. 1894.4.
- 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. トルストイ伯の所謂宗教に就いて [О так называемой религии графа Толстого]. 六合雜誌, 1895.12. Р. 695–702.
- 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. トルストイ氏の世界觀に就て [О мировоззрении господина Толстого]. 湖畔論集/第六回夏期學校遍 [Сборник на берегу озера. Издание Шестой летней школы]. 十字星. 1894.11. Р. 233–246.
- 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國と歐羅巴 [Россия и Европа]. 國民之友. 1894. 4.13. № 223. Р. 579–581.
- 小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 露國人情 [Русский характер]. 太陽. 1895.6.5. Vol. 6. № 1.

Рецензии

小西増太郎 [Кониси Масутаро]. 『トルストイを語る』 [Слово о Толстом]. 東京, 桃山書林, 1948.

柳富子[Янаги Томико]. トルストイと日本 [Толстой и Япония]. 東京, 早稲田大学出版部, 1998.

藤沼貴 [Фудзинума Такаси]. トルストイの生涯 [Жизненный путь Толстого]. 東京, 第三文
明社, 1993.

Роль миграций в исторической памяти современных старообрядцев

Рецензия на: Душакова Н. Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом. М.: РГГУ, 2022. — 180 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-323-329>

Историк и антрополог Наталья Душакова знакома специалистам-религиоведам публикациями о различных аспектах жизни современного старообрядчества¹, они соединяют кропотливую работу с историографией, архивными источниками и полевыми исследованиями в старообрядческих городских и сельских общинах. В поле ее внимания, в частности, сохранение и репродукция традиционного мировоззрения, культуры и уклада жизни под воздействием проникновения в старообрядческий социум таких набирающих силу явлений, как средства массовой коммуникации: интернет, социальные сети, мессенджеры. Но центральной темой для уче-

ного является историческая память в старообрядческих сообществах, ее трансляция и переосмысление, включение острых моментов недалекого прошлого и сегодняшнего дня в контекст сюжетов отдаленного времени, начиная с раскола русского православия в 1653 г. в результате Церковной реформы патриарха Никона (1606–1681). Монография Н. С. Душаковой «Проживаемая история: как старообрядцы вспоминают о своем прошлом» посвящена проблематике закономерностей бытования и развертывания исторической памяти старообрядцев как этноконфессиональной общности, сформированной в результате постоянных миграций.

События раскола русской церкви вызвали бегство сторонников старых обрядов в безлюдные места Великороссии, стимулируя ее внутреннюю колонизацию и хозяйственное освоение, и далее на окраины государства, а впоследствии и за его пределы. Этот исход приобрел характер миграционных потоков, привел к оформлению древнейшей

1. Примечание: см.: Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2, С. 184–206; Душакова Н. С. Онлайн-богослужения и крещение на кинокамеру: медиатизация религиозных практик среди старообрядцев // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2022. № 6. С. 415–425 и др.

на сегодняшний день этноконфессиональной русской религиозной диаспоры старообрядцев в разных частях света. Миграциям и формированию старообрядческих анклавов и диаспор посвящено немало серьезных исследований историков: Ю. В. Аргудяевой и А. А. Хисамутдинова², Е. С. Данилко³, А. А. Пригарина⁴ и других. Но они не касаются рефлексии современных старообрядцев относительно их миграционного прошлого и конструирования на этом основании своей идентичности, когда прошлое становится активным инструментом освоения современности и проецирования будущего. Впервые такую исследовательскую задачу ставит перед собой Наталья Душак в рецензируемой монографии. Несомненно, исследование выдержано в духе школы «Анналов», на что указывает и сам автор, отмечая, что рассматривает, «как проживается история в повседневности»

(с. 10), и характер основного массива источников, введенных в научный оборот и анализируемых в работе — это наблюдения и устные источники: рассказы, свидетельства очевидцев, интервью, собранные в ходе полевых экспедиций с 2008 по 2020 гг.

География исследования связана с Северо-Западным Причерноморьем, регионом, куда староверы мигрировали и где закрепились с XVIII в. Изучение старообрядцев этого цивилизационного фронта интересно тем, что оно включает как государства, входившие в состав Российской империи, а затем СССР — Республику Молдова и непризнанное Приднестровье, так и государство, существующее в ином политико-правовом и культурном поле — Румынию. Отметим, что в повседневную жизнь, а тем более в вероисповедные установки старообрядцев, ушедших в разное время за рубеж, власти принимающих государств не вмешивались и не устраивали религиозных гонений. Как пишут Ю. В. Аргудяева и А. А. Хисамутдинов: «Условия жизнедеятельности старообрядцев в разных регионах оказали существенное влияние на развитие местного старообрядчества и сформировали региональный хозяйственно-культурный тип, своеобразный уровень развития социально-экономических, демографиче-

2. Аргудяева Ю. В., Хисамутдинов А. А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. Владивосток: Дальнаука, 2013.
3. Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Изд-во «Гилем», 2002.
4. Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX в. Одесса; Измаил; М., 2010.

ских, этнических и культурных процессов»⁵. В этой связи старообрядцы, проживающие в разных государствах, создавали отличающиеся образы прошлого, что показывает нам на эмпирических материалах автор рецензируемой книги.

Монография состоит из трех частей: первая определяет методологию и понятийный аппарат исследования, вторая и третья главы обращены к анализу устных нарративов старообрядцев о событиях прошлого и мнемонических сообществах, которые так или иначе связаны с событиями миграций и адаптацией староверов на новых местах и причинами их перемещений. Отметим, что Н.С. Душакова успешно оперирует достижениями мировой гуманитаристики в области наук о религии, антропологии и истории, используя методы, разработанные Я. Ассманом и А. Ассман, В. Канштайнером, М. Хирш, Х. Вельцером, А. Портелли и др., а также отечественными авторами В. Лапиной, И. Савельевой, Ю. Сафроновой, Л. Репиной и др. Автор книги подчеркивает, что изучение феномена «проживаемой истории» у старообрядцев носит междисциплинарный характер: в нем задействованы катего-

рии и принципы исторической памяти — *memory studies*, исследование идентичности — *identity studies* и «религиозная память» — *religious memory*, введенная М. Хальбваксом. Тем не менее определило характер и направленность рецензируемого исследования перенесение методов антропологии религии и религиоведения в сферу исторической памяти, поскольку объектом исследования является этноконфессиональное сообщество старообрядцев указанного региона. Наталья Душакова пишет: «Отталкиваясь от идеи о непрошедшем прошлом, в этой книге я рассматриваю и то, в какую картину складываются отдельные элементы прошлого и как они переосмысляются при столкновении с настоящим, как корректируется историческая память под влиянием актуальных событий» (с. 25).

Рассматриваемый в монографии массив эмпирического материала, в первую очередь устных нарративов, собранных Н.С. Душаковой, структурирован вокруг трех общезначимых сюжетов, по отношению к которым идет постоянный процесс осмысления и переосмысления прошлого: первый — это события раскола русской церкви и начало старообрядческой истории; второй — добровольные и вынужденные миграции; третий — насильственная секуляри-

5. Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. С. 17–18.

зация и антирелигиозные кампании во второй половине XX в. Первые два сюжета касаются непосредственно миграций и их значения для существования старообрядчества.

Во всех старообрядческих версиях истории раскол церкви и участие в нем патриарха Никона играют центральную роль, и строятся они вокруг устойчивого набора реальных событий и их мифологизированных интерпретаций — «это не трансляция исторических “фактов”, это история на языке традиции» (с. 68). Раскол — это отправной момент истории старообрядчества: возникает новый миропорядок, в прошлое уходит гармония мироздания, искажается вера. Никониане, поддержавшие деятельность патриарха, «предали истинную веру», поэтому они считаются «погаными» и на взаимодействие с ними налагается ряд ограничений. В традиционной старообрядческой трактовке усиливается ожидание окончания времен, конца истории, а отсюда стремление к бегству от греховного мира, поиск спасения, усиленный правительственными карательными мерами против раскольников. Казалось бы, парадоксально, но в память о расколе вплетается новая переживаемая историческая травма — распад СССР в 90-е годы XX в., параллель с которой проводят старообрядцы постсоветско-

го пространства, говоря о значении для их восприятия событий середины XVII в. Воспоминания о переселениях играют важную роль в разговорах о прошлом со старообрядцами означенного региона, пишет Н. Душакова. Старообрядцы помнят и говорят, что их предки приехали из России; основной причиной миграций они называют гонения, а за давностью событий, связанных с переселением, «в устных воспоминаниях обычно не фигурируют четкие указания на конкретные места исхода или на точное время переселения» (с. 75). Более фактологически достоверные описания переселений старообрядцев, оснований их деревень и строительства храмов есть в трудах историков, посвященных отдельным населенным пунктам — Куниче, Покровке в Молдове (Н. В. Абакумова-Забунова, Д. И. Латышев), Сарикёй в Румынии (С. И. Феноген, А. С. Феноген). В любом случае для староверов Молдовы и Приднестровья их большой Родиной остается Россия, даже если в определенные периоды связь с ней была трагичной.

Таким трагическим моментом в истории старообрядческих сел Молдовы в послевоенный период стала ссылка зажиточных крестьян в 1949 г. в Курганскую область, реабилитированных в 1953 г. Воспоминания о депортации у непосредствен-

ных свидетелей и представителей последующих поколений выстраивались вокруг разрушения материальных вещей их жизненного мира: они лишились дома, привычной обстановки и уклада. В ссылке старообрядцы в невероятно тяжелых условиях пытались выжить большими многодетными семьями, наладить быт и по возможности соблюдать религиозные предписания. Анализируя воспоминания репрессированных о религиозной жизни, Н. Душакова пишет, что ее основу составляли скрываемые от окружающих индивидуальные практики при сохранении стремления к переживанию коллективного религиозного опыта. В отсутствие старообрядческой церкви практиковались чтения религиозной литературы с представителями других конфессий, что можно рассматривать как вынужденное межконфессиональное взаимодействие, проявление общехристианской солидарности и сопротивление насильственной секуляризации. Способы преодоления травматичного опыта вынужденной миграции вернувшиеся из ссылки старообрядцы сегодня находят в религиозных практиках и обрядах: молитвах, покаянии, установлении обетных праздников в честь святых, мучеников, страстотерпцев и т.д.

Старообрядцы Румынии несколько иначе, согласно иссле-

дованию Натальи Душаковой, артикулируют память о начальной точке своей истории. Помня о событиях раскола середины XVII в. и патриархе Никоне — событиях, в результате которых они мигрировали в Северо-Западное Причерноморье, они считают необходимым дополнить ее фактами предыстории, связанными с разделением ранее единой христианской церкви на римско-католическую и православную в 1054 г., Флорентийской унией 1439 г. об объединении православной и католической церковью при главенстве последней. А смысловое ядро понятия «раскол» смещается у них из общероссийского исторического контекста и главных его действующих лиц — патриарха Никона, царя Алексея Михайловича и протопопа Аввакума — на «местный раскол, связанный с образованием белокриницкой иерархии и личностью митрополита Амвросия» (с. 69). Как известно, белокриницкая иерархия была основана в 1846 г., когда бывший боснийский митрополит Амвросий перешел в старообрядчество. Вопрос о каноничности белокриницкой иерархии привел к дискуссиям и разногласиям внутри беглопоповского направления старообрядчества повсеместно. Не обошел он стороной и Добруджу, тем более что через нее и с. Сарикей лежал путь Амвросия в Австро-Вен-

грию. Село раскололось на его сторонников и «сводных», или «раздорников», ныне входящих в новозыбковское согласие. Этот болезненный разрыв по поводу каноничности иерархии зафиксировала коллективная память как значимый для локальной истории «раскол», на что указывает автор.

Говоря о миграционном прошлом старообрядцев Румынии, Наталья Душак ова обращается к драматическому сюжету, еще не ушедшему из живой памяти — о программе репатриации соотечественников в год лодный 1947 г. из Румынии в Астраханскую область и Краснодарский край СССР. Старообрядцам были обещаны лучшие условия жизни на Родине, но они столкнулись со многими бытовыми, но, самое главное, культурными и духовными трудностями, когда приходилось нарушать многие предписания и запреты. К тому же они ехали в СССР, чтобы быть среди своих и считаться русскими, а за ними закреплялось именование «румыны». На новых местах не было старообрядческой церкви, священников, не было понимания значимости для них религиозной жизни и обрядности. Негативный опыт переселения вынуждал реэмигрантов вновь переселяться, искать более благоприятные условия, некоторые вернулись на прежнее

место. С оставшимися в России родственниками старообрядцы Румынии продолжают поддерживать связи, видятся. Автор отмечает типологическое сходство миграционного опыта старообрядцев Молдавии и Румынии и фиксации памяти о нем.

На наш взгляд, рецензируемая монография ценна тем, что написана на материалах устной истории об этноконфессиональном сообществе старообрядцев на примере их анклава в Северо-Западном Причерноморье, развивающегося в процессе постоянных вынужденных и добровольных миграций/реэмиграций и находящегося в поиске путей своего взаимодействия с современностью. Перед читателем предстает облик живого религиозного сообщества, имеющего богатую историю и культурную традицию, которое не только размышляет о своем прошлом, но и соизмеряет с ним настоящее и пытается выстраивать стратегию на будущее.

Ольга Шиманская

Библиография / References

- Аргудяева Ю. В., Хисамутдинов А. А.* Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. Владивосток: Дальнаука, 2013.
- Данилко Е. С.* Старообрядчество на Южном Урале: очерки истории и традиционной культуры. Изд-во «Гилем», 2002.

- Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2, С. 184–206.
- Душакова Н. С. Онлайн-богослужения и крещение на кинокамеру: медиатизация религиозных практик среди старообрядцев // Stratum Plus. Археология и культурная антропология. 2022. № 6. С. 415–425.
- Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII — первой половине XIX в. Одесса; Измаил; М., 2010.
- Argudjaeva, Ju. V., Hisamutdinov, A. A. (2013) *Iz Rossii cherez Aziyu v Ameriku: russkie staroobriadtsy* [From Russia through Asia to America: Russian Old Believers]. Vladivostok: Dal'nauka.
- Danilko, E. S. (2002) *Staroobriadchestvo na Iuzhnom Urale: ocherki istorii i traditsionnoi kul'tury* [Old Believers in the South Urals: Essays on History and Traditional Culture]. Izd-vo «Gilem».
- Dushakova, N. S. (2020) “Kak religiia stanovitsia bolee zametnoi v publichnom prostranstve: staroobriadcheskie soobshchestva v sotsial'nykh setiakh” [How religion becomes more visible in public space: Old Believers' communities in social networks], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 38(2): 184–206.
- Dushakova, N. S. (2022) *Online-bogosluzheniia i kreshchenie na kinokameru: mediatizatsiia religioznykh praktik sredi staroobriadtsev* [Online-worship and baptism on camera: the mediatization of religious practices among Old Believers], *Stratum Plus. Arkheologiya i kul'turnaia antropologiya* 6: 415–425.
- Prigarin, A. A. (2010) *Russkie staroobriadtsy na Dunae: formirovanie etnokontsional'noi obshchnosti v kontse XVIII — pervoi polovine XIX v.* [Russian Old Believers on the Danube: the Formation of Ethno-confessional Community in the Late 18th — First Half of the 19th Century]. Odessa; Izmail; M.

**Рецензия на: Mattes, A. (2022) *Migration und Religion*.
Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften. — 217 s.**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-329-336>

В сентябре 2021 года Комиссия по миграционным и интеграционным исследованиям Австрийской академии наук запусти-

ла проект *Migration &*, в рамках которого запланирована публикация серии монографий, раскрывающих тему миграции в контексте различных социально-политических и культурных аспектов общественного развития Австрии. Цель проекта заключается в объединении австрийских научных иссле-

Рецензия подготовлена за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00374 «Религия как фактор адаптации и интеграции (им)мигрантов: на примере стран Балтийского региона». <https://rscf.ru/project/23-28-00374/>

дований в области миграции с европейским и международным опытом изучения проблем в данной сфере. Представленная здесь монография «Миграция и религия» является вторым томом серии, после опубликованного в 2021 году исследования Р. Баубёка и Г. Вальчарса «Миграция и гражданство». Исследователи различных аспектов миграционных процессов, принимающие участие в данном проекте, делают акцент на необходимости изучения австрийского миграционного опыта в международном контексте. В фокусе рассматриваемой работы находится ряд фундаментальных вопросов о соотношении миграционных процессов и трансформации религиозного ландшафта Австрии, роли религиозного фактора в адаптации и интеграции инокультурных мигрантов, влиянии растущего религиозного разнообразия в обществе на функционирование государственных социально-политических институтов и деятельности международных религиозных акторов.

Автор книги Астрид Маттес с 2022 года занимает должность профессора в исследовательском центре «Религия и трансформация в современном обществе» Венского университета. Проведенный ею анализ современных исследований в области изучения миграции и религии

охватывает различные теоретические точки зрения, а его результаты направлены на осмысление эмпирического материала, полученного при изучении роли религии в миграционных и интеграционных процессах в австрийском обществе. На примере Австрии А. Маттес попыталась выявить перспективы развития европейских обществ, в которых религиозное разнообразие сформировано под влиянием миграционных процессов. Религиозные общины в данном контексте рассматриваются автором как интеграционные структуры, оказывающие содействие мигрантам при их адаптации к новым культурным и социальным реалиям. Особое внимание А. Маттес обращает на перспективы и направления дальнейших исследований миграции в контексте религии.

Книга включает семь разделов, в которых автор на практических примерах анализирует основные проблемы, актуальные для современных исследований на стыке миграции и религии. Прежде всего, рассматриваются вопросы трансформации религиозной сферы в контексте глобальных миграционных процессов, даются оценки религиозного фактора в миграционном дискурсе, обозначаются партийно-политические позиции в отношении религии и миграции,

проводится исследование ценностей в миграционном обществе. Особое внимание уделяется проблемам регулирования транснациональной религиозной деятельности и конструированию перспектив развития австрийского общества в новых культурных, социальных и политических реалиях.

Представив во *Введении* описание австрийского религиозного ландшафта и его взаимосвязи с политической системой, А. Маттес приходит к выводу, что Австрия по-прежнему остается преимущественно католической страной. Вследствие процессов секуляризации граждане утрачивают конфессиональную принадлежность, а религиозные сообщества перестают быть политическими акторами, оказывающими значительное влияние на население. При этом христианство становится неотъемлемой частью гражданской идентичности австрийцев. Исторически сложившееся еще во времена Австро-Венгерской империи религиозное разнообразие обуславливает актуальность изучения современных процессов политизации религии в миграционном контексте. В то время как символы христианства заимствуются многими политическими партиями для обозначения собственной идентичности, формирование религиозного европейского ландшафта под влиянием

иммиграции людей из мусульманских стран привело к повсеместному восприятию миграции как мусульманского явления.

А. Маттес особо отмечает усиление религиозной направленности современной интеграционной политики Австрии и влияние религиозного фактора на трансформацию общественного восприятия мигрантов, в рамках которого понятия «мусульмане» и «мигранты» становятся синонимами (s. 27). Более того, для немецкоязычных европейских стран характерно стереотипное восприятие людей с «миграционным прошлым» (*mit Migrationshintergrund*) как мигрантов во втором, третьем и даже четвертом поколении.

В *Главе 1* автор предлагает рассматривать понятие религии в рамках многомерной модели, описывающей семь измерений религии (s. 33–34). Каждое из этих измерений соотносится с определенным аспектом исследования поставленной проблемы. Индивидуальный религиозный опыт наиболее актуален при анализе биографий мигрантов, тогда как социальное измерение позволяет исследовать изменения в религиозном ландшафте. Ритуальное и материальное измерения в контексте миграции затрагивают правовую сферу, регламентирующую осуществление религиозных практик и использования соответствующих сим-

волов. Доктринальное, мифологическое и этическое измерения применимы к анализу вопросов религиозного образования и исследования системы ценностей различных социальных групп.

Подробный анализ взаимосвязи миграции с изменением религиозного ландшафта и трансформации европейских общественных институтов в результате растущего религиозного разнообразия проводится в *Главе 2*. При исследовании религиозной принадлежности населения Австрии автор выявляет три основные тенденции: рост числа нерелигиозных людей, рассматривающих католицизм как культурный фон; расширение религиозного спектра за счет множества новых религиозных общин; возрастание численности религиозных групп мигрантов. При этом последние достоверные данные о религиозном ландшафте Австрии были зарегистрированы в 2001 году в рамках переписи населения, после чего декларация религиозной принадлежности стала производиться на добровольной основе. Согласно австрийской Конференции католических епископов, на начало 2020 года членами Римско-католической церкви являлись 4,98 миллиона человек, что соответствует 56% австрийского населения (s. 37). Тогда как оценки численности мусульман в Австрии в 2020 году состав-

ляли 6–8% (s. 38) в основном за счет миграции. При этом религиозная принадлежность мигрантов преимущественно определяется регионом их происхождения и не учитывает степени их вовлеченности в религиозные практики. Автор, анализируя различные методы исследований религиозности мигрантов и австрийского населения, приходит к выводу о невозможности однозначной оценки в данном вопросе.

Центральной темой данного исследования, представленной в *Главе 3*, является религия в миграционном дискурсе. Основной акцент в книге ставится на формировании этнорелигиозной группы мигрантов-мусульман под влиянием масс-медиа и широких политических дебатов. Несмотря на то, что состав мусульман в Австрии крайне неоднороден и подразумевает разную религиозную, политическую, этническую и национальную принадлежность, религия становится ярлыком, который политические деятели в контексте интеграционной политики навешивают на мигрантов. Таким образом, сосредоточенный на исламе общественно-политический дискурс объединяет не только недавних беженцев с ближнего Востока и прибывших десятилетия назад трудовых мигрантов из Турции и Балканских стран, но и австрийцев,

на протяжении многих поколений проживающих в стране. Кроме того, сложившееся целостное восприятие австрийских мусульман во многом осложняется слиянием проблем национальной безопасности с религиозным дискурсом в политических дебатах о миграции, что вызвано обострением религиозной радикализации в европейском сообществе.

При этом, как справедливо отмечает А. Маттес, в миграционном дискурсе крайне мало внимания уделяется другим религиозным группам мигрантов. В частности, число мигрантов — православных христиан из Восточной Европы сопоставимо с мусульманами и с 2001 года их доля в общей численности населения увеличилась почти в два раза (s. 98). Игнорирование прочих религиозных групп, кроме мусульман, также является следствием актуализации в миграционном дискурсе стереотипа «других», во многом формируемом деятельностью политических партий. Согласно позиции большинства правых популистских, христианско-демократических и консервативных партий Австрии, «христианин» играет роль маркера идентичности для некой однородной социальной группы австрийцев и противопоставляет ее «другим» — мигрантам-мусульманам.

Более подробно связь между миграцией и религией в контексте партийной и интеграционной политики раскрывается в *Главе 4*. Как и в большинстве европейских стран, в Австрии миграция является центральной темой партийно-политических дебатов. Но для Австрии характерно историческое признание исламской религиозной общины, зафиксированное в Законе об исламе 1912 года в результате аннексии Боснии и Герцеговины и появления на территории империи численно значимого мусульманского меньшинства. Однако для современной австрийской политической картины характерно противостояние идей мультикультурализма с антииммиграционной и исламофобской позицией правых партий. Наиболее ярким примером в данной связи является Австрийская партия свободы (АПС), проявляющая враждебность к религии «других» и опирающаяся на «свою» религию (s. 113). При этом А. Маттес подчеркивает, что данная религиозная направленность носит не содержательный, но символический характер. На протяжении длительного времени АПС неоднократно использовала христианские символы (к примеру, собор Святого Стефана в Вене) в рамках предвыборных кампаний, что открыто осуждалось пред-

ставителями христианских конфессий. С другой стороны, общественной критике регулярно подвергаются символы ислама, в частности мусульманские головные уборы. Так, в 2018 году в Закон о школьном образовании были внесены и утверждены поправки (отмененные Конституционным судом Австрии в конце 2020 года) о запрете ношения хиджаба в детских садах и начальных школах, что обосновывалось интеграционными соображениями.

В ценностном дискурсе мусульманский платок рассматривается преимущественно как символ отсутствия интеграции, под которой в данном контексте подразумевается ассимиляция. Однако исследование ценностей в среде мигрантов значительно затрудняется неоднородностью их состава и растущим разнообразием австрийского общества. В *Главе 5*, посвященной анализу исследований ценностей в сообществах мигрантов, автор приходит к выводу, что отношение к либеральным ценностям зависит не только от миграционной биографии, но и от ряда других факторов. В целом, ценностные ориентиры мигрантов и австрийского населения схожи: пожилые люди придерживаются консервативных взглядов, религиозные люди склонны к гендерному неравенству, а уровень образования являет-

ся определяющим для эгалитарных установок.

В то время как ценности мигрантов обычно адаптируются к ценностям большинства населения, их связь с регионами происхождения сохраняется в долгосрочной перспективе. В *Главе 6* описываются различные виды транснациональных сетей, формирующихся вследствие миграционных процессов, в том числе и в религиозной сфере. Такое взаимодействие может иметь самые разные формы и варьироваться от транснациональных контактов между отдельными лицами и религиозными общинами до ориентации религиозных структур в принимающей стране на деятельность государства происхождения, связанную с религиозной практикой мигрантов. К примеру, деятельность Римско-католической церкви с центральным органом принятия решений в Ватикане и Управления по делам религии Турции (Диянет, *Diyanet İşleri Başkanlığı*) подразумевает отправку в Австрию транснациональных религиозных деятелей — католических священников или имамов турецкой религиозной организации. Иммигранты турецкого происхождения представляют значительную часть мусульман Австрии и тесно связаны со своими корнями. Из-за этого возникает противоречие между

австрийскими властями, желающими дистанцироваться от турецкого религиозного влияния, и Диянет, стремящегося воспрепятствовать данной дистанции. Однако наиболее проблематичный аспект транснациональной религиозной деятельности представляют глобальные фундаменталистские и радикальные религиозные группы. Их деятельность, ориентированная на вербовку в собственных целях мигрантов в первом и последующих поколениях, представляет реальную угрозу национальной и международной безопасности.

В *Заключении* автор приходит к выводу, что религия в австрийском миграционном дискурсе является, прежде всего, категорией идентификации и внешней атрибуции. Сложившийся подход не учитывает в полной мере существующее многообразие религиозной практики и религиозности в контексте интеграционных процессов, что снижает эффективность государственных мер при построении гармоничного общества с этническим и религиозным разнообразием.

Беспрецедентный масштаб современных миграционных процессов создает серьезные проблемы для австрийского общества. Прибывая в Австрию, мигранты приносят с собой свои культурные традиции и ре-

лигиозные ценности, тем самым способствуя трансформации религиозного ландшафта. Данное обстоятельство обязывает государственные структуры и действующие религиозные институты учитывать это и своевременно реагировать на происходящие изменения. На сложившуюся ситуацию негативное влияние оказывает стигматизация мигрантов в общественно-политическом дискурсе как «мусульман», чуждых «христианской» австрийской культуре. С другой стороны, сосуществование разных религий в австрийском обществе осложняется процессами секуляризации и поиском новой гражданской идентичности, ростом числа альтернативных форм религии, фундаменталистскими тенденциями во всех религиозных сообществах и политической инструментализацией религии и религиозных символов. Многомерность и сложность сложившейся картины ставят новые фундаментальные вопросы об основах сосуществования в современном обществе разных социальных групп, учитывающих интересы этнорелигиозных меньшинств, но не ставящих под угрозу национальное единство.

Среди незначительного количества австрийских исследований миграции и религии, ограниченных узкой академической

целевой аудиторией, представленная книга доступна для понимания широкого круга заинтересованных читателей и предлагает совместный поиск ответа на вопросы, как и почему религия в современном мире становится проблемой, связанной с миграцией. Особое значение опыт Австрии как страны с исторически сложившимся многонациональным и многоконфес-

сиональным населением приобретает для отечественного религиоведения, где фокус миграционных исследований постепенно смещается с вопросов трудовой миграции на изучение религиозного фактора в процессах адаптации инокультурных мигрантов в реалиях современного российского общества.

Екатерина Талалаева

Рецензия на: Lagomarsino, F. (a cura di) (2021) *Pregare tra due mondi. Pratiche religiose e percorsi di integrazione degli immigrati*. Genova: Genova University Press. — 129 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-336-342>

Рассматриваемое нами эмпирическое исследование «Молиться между двумя мирами. Религиозные практики и пути интеграции иммигрантов» было проведено в период с октября 2018 по январь 2020 года силами независимого исследовательского центра “Centro Studi Medi”, изучающего миграционные процессы на территории северного итальянского мегаполиса — Генуи. Итогом работы стала коллективная монография, объединившая таких авторов, как Маурицио Амбросини (Миланский Университет), Франческа Лагомарсино (Университет Генуи), Луана Кастеллани (Университет Генуи) и Сильвия Ночентини (Римский Университет Тор Вергата). Опубликовано

в 2021 году, данное исследование стоит в одном ряду с более ранними работами, посвященными анализу роли религиозного фактора в контексте современных миграций¹.

Рецензия подготовлена за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00374 «Религия как фактор адаптации и интеграции (им)мигрантов: на примере стран Балтийского региона». <https://rscf.ru/project/23-28-00374/>

1. Zanfrini, L. (a cura di) (2020) *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A Multi-Disciplinary and Multi-Sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*. Boston: Brill; Ambrosiani, M., Ricucci, R. (a cura di) (2020) *Religioni, Mobilità, identità. Mondi Migranti*, 1. Milano: Franco Angeli; Ambrosini, M., Naso, P., Paravati, C. (a cura di) (2019) *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto*,

В этот раз в центре внимания авторов находится попытка понять взаимосвязь между процессами интеграции и религиозными практиками мигрантов. Исследование опирается на эмпирический материал, основу которого составляют данные, полученные в ходе опроса фокус-групп, полуструктурированных и экспертных интервью и в процессе наблюдения. Это можно назвать «визитной карточкой» итальянской школы исследования религии.

Представленный контекст исследования связан с изменением религиозного и культурного единообразия итальянского общества и появлением новых групп меньшинств, требующих признания как со стороны принимающего общества, так и со стороны государства. В этом смысле Генуя — пример промышленно-портового мегаполиса севера Италии, привлекательно для трудовых мигрантов, где рост религиозного плюрализма связан не только с усилением ислама, но и с распространением сети протестантских церквей и увеличением культурного разнообразия католических общин. Поэтому основу исследования

составляет сравнительный анализ вклада местных религиозных общин в процесс интеграции мигрантов, определивших на современном этапе религиозную панораму Генуи.

Методологически работа опирается как на более ранний труд М. Амброзини, П. Насо, К. Паравати о взаимосвязи религиозности мигрантов и путей их интеграции в итальянское общество², так и на американскую аналитическую схему Ч. Хиршмана (в которой роль религии рассматривается в качестве формулы трех функций: «убежища», «респектабельности» и «ресурса» для мигрантов), что позволяет авторам в дальнейшем структурировать и анализировать собранный эмпирический материал соответствующим образом³.

Монографию открывает предисловие профессора социологии миграции Миланского Университета М. Амброзини, в которой автор, обобщая опыт американских и европейских исследований, рассуждает о том, как религии сопровождают миграционные процессы в современном мире. В допол-

intergrazione. Bologna: il Mulino; Lara Reyes, R. (2018) “Lo qe los migrantes se llevaron: simbolos religiosos y practicas culturales en tierras italianas”, in F. Romizi *Migrantes peregrinos*, p. 181–214. Quito: Abya Ayala.

2. Ambrosini, M., Naso, P., Paravati, C. (a cura di) *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*.
3. Hirschman, C. (2004) “The Role of Religion in the Origin and Adaptation of Immigrant Groups in United States”, *International Migration Review* 38/3: 1206–1233.

нение к трем переменным модели Ч. Хиршмана Амброзини обращает внимание еще на два других аспекта: роль религии в формировании персональной идентичности и ценностного мира мигрантов; и построение особой формы социальной солидарности, выражающей общинное измерение религиозной жизни. В этом смысле, продолжая свое рассуждение о функциях религии в процессе миграции, Амброзини, например, называет религию «сложным социальным опытом», характеризующим как стремление мигранта к обновлению персональной идентичности, так и поиск или утверждение надежных межличностных отношений.

Современные миграции, как считает Амброзини, ведут к формированию «нового религиозного плюрализма». На 5,3 млн мигрантов в Италии приходится 1,7 млн верующих — это протестанты, православные (в частности, в основном представители Румынской Православной церкви), мусульмане, сикхи, индуисты и буддисты. Амброзини иллюстрирует панораму религиозного разнообразия на примере итогов предыдущего исследования, проведенного в Милане⁴,

в основу которого лег анализ деятельности миланских католических и протестантских приходов, работающих с мигрантами. Здесь он отмечает, как с появлением новых общин на окраинах и в историческом центре, постепенно становящихся главными действующими лицами общественной жизни, меняется городское пространство. Анализируя организацию повседневных религиозных практик и практик помощи нуждающимся, он показывает пути вовлечения общин в процесс интеграции мигрантов через проповедь основ нравственной жизни (личной, семейной и сексуальной морали). Еще одно направление исследований, названное Амброзини, — построение типологии профилей имамов, работающих на территории страны⁵. Таким образом, Амброзини открывает новые исследовательские темы и ставит следующие вопросы для общественного обсуждения: «более внимательного прочтения» растущего религиозного плюрализма в Италии; политико-институционального регулирования этого разнообразия; участия мигрантов в формировании транснациональных

4. Ambrosini, M., Bonizzioni, P., Molli, S. (2018) "Immigrati cristiani a Milano: Esperienze di partecipazione, aggregazione, integrazione sociale", *Annali di scienze religiose* 11: 113–140.

5. Colantonio, S., Russo, C. (2019) "I profili degli imam", in M. Ambrosini, P. Naso, C. Paravati (eds) *Il Dio dei migranti: Pluralismo, conflitto, integrazione*, pp. 69–76. Bologna: Il Mulino.

связей между странами; передачи религиозных ценностей и традиций новым поколениям мигрантов.

Первая глава монографии (Ф. Лагомарсино) посвящена методологии текущего генуэзского исследования, которое, как мы упоминали ранее, строилось на основе качественных данных, полученных в ходе 20 полуструктурированных интервью и 6 фокус-групп, дополненных материалами дневниковых записей включенного наблюдения. Несмотря на то, что многие представители исследуемых религиозных общин проявляли готовность к сотрудничеству, в ходе исследования авторы встретились с определенными трудностями, в частности в работе с протестантскими церквями: им не удалось провести серию интервью с верующими двух из них, что было связано не только с организационными проблемами, но и с нежеланием верующих участвовать в проводимых опросах. Поэтому анализ данных по этим двум протестантским церквям строился на основе 3 экспертных интервью и фокус-группе, тогда как, например, анализ деятельности мусульманских общин включал в себя данные 3 экспертных интервью, 3 интервью с верующими-мусульманами и материалы 2 фокус-групп.

Исследование христианских церквей, которому посвящена вторая (Л. Кастеллани) и третья (Ф. Лагомарсино, Л. Кастеллани) главы монографии, складывалось вокруг протестантских и католических общин, построенных выходцами из Латинской Америки. Авторы показывают, как существующие религиозные общины в Италии отвечают на три типа потребностей мигрантов: потребности в отношениях (*bisogni relazionali*), материальные и духовные потребности. Например, участвующие в исследовании христианские церкви не только располагают необходимыми ресурсами, позволяющими оказывать материальную помощь, но и содействуют формированию социальных связей и дружеских отношений между мигрантами, отвечая на повседневные потребности мигрантов, выходящих за пределы внимания социальной политики итальянского государства. Так, церковные приходы становятся местами присутствия социальных сетей и различных форм поддержки в ответ на одиночество и изоляцию, испытываемые мигрантами в первый год по прибытии в Италию. И более конкретно: «церковь представляет собой вторую семью, место встречи, обмена и единства между латиноамериканскими группами» (р. 44). Исследуемые церкви также делают

возможным появление множественных форм лидерского участия со стороны мигрантов, в том числе со стороны латиноамериканских женщин. Церкви, особенно итальянские католические общины, готовы предоставлять мигрантам «продуктовые наборы, одежду, языковые курсы, курсы профессионального обучения, посредничество между спросом и предложением работы...», что позволяет говорить об особой значимости функции «ресурсов» по схеме Хиршмана (р. 50).

Однако практика распределения ресурсов существенно отличается как от конфессии к конфессии (между католиками и протестантами), так и в рамках одной конфессии (между церквями). В этом отношении протестантские церкви, как правило, работают над личным обращением человека, в то время как для католической церкви важно оказание конкретной помощи нуждающимся мигрантам и участие в различных формах социальной мобилизации. Церковные общины также способствуют инклюзии и росту социальной респектабельности мигрантов в ответ на негативное отношение и стигматизацию со стороны принимающего общества. Кроме того, для многих участие в приходской жизни становится «опытом, имеющим

очевидную духовную и социальную ценность», который позволяет сохранить и передать новым поколениям религиозную и культурную идентичность (р. 62).

Последняя глава монографии (С. Ночентини) посвящена роли исламских религиозных объединений в процессе социальной интеграции мигрантов-мусульман в Генуе. Начиная с 1980-х годов на территорию Генуи прибывают рабочие мигранты-мусульмане, в основном выходцы из Северной Африки. Ими был основан в 1987 году первый Исламский культурный центр Лигурии, который стал в 1990-х годах Исламским культурным центром Генуи. С увеличением числа мигрантов-мусульман количество исламских центров увеличилось до тринадцати, они располагаются между историческим центром и западной частью Генуи, в районах с более доступным жильем (р. 81). На основе анализа интервью и материалов наблюдения авторы приходят к выводу о том, что исламские центры способствуют «построению сетей солидарности и отношений, обеспечивающих внутренний социальный обмен» (р. 110). Они оказывают поддержку прибывающим мигрантам, сталкивающимся с трудностями интеграции, и способствуют процессу построения исламской идентичности в итальянском контексте.

В отношении второго поколения мигрантов исламские центры выступают в роли медиаторов как между поколениями, так и между культурой стран исхода и культурой принимающего общества. Тем не менее, авторы отмечают отсутствие единого генуэзского исламского представительства, что усиливает недоверие к разрозненным иммигрантским общинам и сокращает ресурсы, необходимые для процесса интеграции.

Книгу закрывает статья Ф. Лагомарсино. С ее слов, современное итальянское общество все больше характеризуется множественностью культур и усилением религиозного разнообразия. Она показывает, как три различных между собой контекста исследования — католические, протестантские и мусульманские общины Генуи — становятся источником различного религиозного и социального опыта для мигрантов. Этот опыт варьируется от конфессии к конфессии, от общины к общине. Тем не менее, общим для всех мигрантов оказывается то, что «место отправления культа — это еще и место, в котором встречаются соотечественники или выходцы из соседних стран, говорящие на одном языке, имеющие привычки, образ жизни и способ общения (по крайней мере в религиозной сфере), схожие с их собственными» (p. 114).

Такие места автор называет «третьим путем» в процессе социальной интеграции мигрантов — путем между ассимиляцией и социальным исключением, путем, формирующим модель межкультурных и экуменических отношений в контексте принимающего общества.

В целом представленная монография продолжает академическую дискуссию о «новом религиозном плюрализме» итальянского общества⁶. Используемая авторами схема Ч. Хиршмана позволила описать изменения, происходящие в городском религиозном контексте с ростом миграционной нагрузки. Особый интерес здесь представляет детальный анализ деятельности религиозных общин, работающих с мигрантами разных конфессий в условиях крупного европейского мегаполиса. Монография ставит вопросы о роли религиозных общин в сложном и многомерном процессе социальной интеграции верующих мигрантов, об их повседневном мире и культуре, которые становятся все более видимой частью религиозной и культурной

6. Ambrosini, M., Bonizzioni, P., Molli S. "Immigrati cristiani a Milano: Esperienze di partecipazione, aggregazione, integrazione sociale"; Ambrosini M., Naso, P., Paravati, C. (a cura di) *Il Dio dei migranti, Pluralismo, conflitto, Integrazione*; Ambrosini M., Molli, S., Naso, P. (2022) *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*. Bologna: Il Mulino.

панорамы современного западного общества. Поднятые авторами вопросы требуют более глубокого осмысления и дальнейшего накопления эмпирического материала как на местном, так и на национальном уровнях, что позволит говорить о структурных изменениях итальянского общества.

Варвара Сливкина

Библиография / References

- Ambrosiani, M., Ricucci, R. (a cura di) (2020) *Religioni, Mobilità, identità. Mondi Migranti*, 1. Milano: Franco Angeli.
- Ambrosini M., Molli, S., Naso, P. (2022) *Quando gli immigrati vogliono pregare. Comunità, pluralismo, welfare*. Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini M., Naso, P., Paravati, C. (a cura di) (2019) *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini, M., Bonizzioni, P., Molli, S. (2018) "Immigrati cristiani a Milano: Esperienze di partecipazione, aggregazione, integrazione sociale", *Annali di scienze religiose* 11: 113–140.
- Ambrosini, M., Naso P., Paravati C. (a cura di) (2019) *Il Dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*. Bologna: il Mulino.
- Colantonio, S., Russo, C. (2019) "I profili degli imam", in M. Ambrosini, P. Naso, C. Paravati (eds) *Il Dio dei migranti: Pluralismo, conflitto, integrazione*, pp. 69–76. Bologna: Il Mulino.
- Hirschman, C. (2004) "The Role of Religion in the Origin and Adaptation of Immigrant Groups in United States", *International Migration Review* 38/3: 1206–1233.
- Lara Reyes, R. (2018) "Lo que los migrantes se llevaron: símbolos religiosos y prácticas culturales en tierras italianas", in F. Romizi (ed.) *Migrantes peregrinos*, p. 181–214. Quito: Abya Ayala.
- Zanfrini, L. (a cura di) (2020) *Migrants and Religion: Paths, Issues, and Lenses. A Multi-Disciplinary and Multi-Sited Study on the Role of Religious Belongings in Migratory and Integration Processes*. Boston: Brill.

Рецензия на: Ferrari, S., Medda-Windischer, R. and Wonisch, K. (eds) (2021) "Religious Minorities in Europe and Beyond: A Critical Appraisal in a Global Perspective." Special Issue of the Journal "Religions". *Religions* 12(11)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-342-348>

Среди исследований, посвященных проблемам религиозных меньшинств, прежде всего поиску их решения на фоне миграционного и демографического кризисов, особого внимания за-

служивает специальный выпуск журнала *Religions* 2021 г.¹

1. https://www.mdpi.com/journal/religions/special_issues/Religious_Minorities

Этот специальный номер вызывает академический и практический интерес как актуальным и многогранным содержанием, так и коллективом авторов. Он включает в себя 16 статей, опубликованных в разных номерах журнала в 2021 г. (*Religions*, Volume 12). Благодаря диалогу между учеными в области права и религии и учеными, изучающими права меньшинств, статьи для специального выпуска раскрывают сильные и слабые стороны политики, направленной, с одной стороны, на обеспечение свободы религии или убеждений для всех на одинаковой основе и, с другой, на гарантирование специальных правовых мер для защиты идентичности религиозных меньшинств.

Номер состоит из нескольких частей. В первой части в рамках европейского контекста анализируется взаимосвязь права *быть другим* и права *быть равным*. Вторая часть исследует проблему религиозного многообразия за пределами Европы на примерах Латинской Америки, Южной Африки, Индии и Азии. В заключении приводятся предложения о путях реализации религиозного многообразия посредством комбинации защиты религиозной свободы и защиты прав религиозных меньшинств в Европе и за ее пределами.

Ключевой статьей номера является исследование, представленное соредакторами Сильвиео Феррари, Робертой Медда-Виндишер, Керстин Вонисх: («Завязывая узел: целостный подход к расширению прав религиозных меньшинств и свободы вероисповедания» (*Tying the Knot: A Holistic Approach to the Enhancement of Religious Minority Rights and Freedom of Religion*)²). Авторы признают, что дебаты о правах религиозных меньшинств уже давно застряли на мелководье бесплодного противопоставления политики толерантности и политики различия. С одной стороны, есть сторонники стратегии, направленной на обеспечение свободы религии или убеждений для всех на равных основаниях. С другой стороны, есть сторонники специальных правовых мер, направленных на защиту самобытности и гарантии недискриминации в отношении религий меньшинств. Первые считают, что общие правила, направленные на обеспечение индивидуальной и коллективной свободы вероисповедания, при правильном их применении достаточны для защиты меньшинств от дис-

2. Ferrari, S., Wonisch, K. and Medda-Widischer, R. (2021) "Tying the Knot: A Holistic Approach to the Enhancement of Religious Minority Rights and Freedom of Religion", *Religions* 12(9).

криминации и позволяют им сохранять и развивать свою религиозную идентичность. Другие убеждены, что эти цели недостижимы без конкретных мер по исправлению ситуации уязвимости, в которой почти всегда находятся меньшинства. По их мнению, основная причина кроется в структурной неполноценности системы, основанной на принципе одинаковой свободы религии или убеждений для всех.

В этом выпуске журнала представлены обе традиции. В связи с этим, главным вопросом обсуждения является возможность преодоления дихотомии между политикой одинаковых прав для всех и политикой особых прав для меньшинств посредством диалога между исследователями права и религии и исследователями прав меньшинств.

Наиболее глубокий и развернутый ответ представлен в статье Джошуа Кастеллино и Клэра Томаса «Моделирование равенства среди религиозного разнообразия: уроки из-за пределов Европы?» (*Modelling Equality in the Midst of Religious Diversity: Lessons from Beyond Europe?*). Статья примечательна тем, что авторы предлагают свое мнение как в отношении первой и второй частей специального выпуска, так и конкретные предложения в за-

ключительном разделе. Они обращают внимание на то, что большая часть населения Европы в настоящее время не исповедует никакой религии. Это резко контрастирует с любым другим регионом мира, где те, кто считает, что любая вера лучше, чем никакая, составляют большинство. Воспринимаемая угроза христианским ценностям изображается, например, в исследовании о кризисе мультикультурализма в Европе Рита Чина³ как ключевое поле битвы, а появление многоконфессиональных сообществ, институтов и ценностей рассматривается как угроза, которая может стереть с лица земли цивилизацию. Авторы призывают вместо этого обратить внимание на серьезные вопросы о том, как справиться с растущим разнообразием населения. Простые нарративы «мы» и «они», которые изображают сообщества как европейские или неевропейские, перестали существовать прежде всего в силу уже долгой истории ассимиляции мигрантов неевропейского происхождения и превращения их в граждан европейских стран. По мнению авторов, на самом деле не рели-

3. Chin, R. (2017) *The Crisis of Multiculturalism in Europe: A History*. Princeton: Princeton University Press.

гия, а раса может быть ключевым движущим фактором мирного сосуществования на фоне растущего многообразия.

Энцо Паче в статье «Религиозные меньшинства в Европе: память мутирует» (*Religious Minorities in Europe: A Memory Mutates*)⁴ признает, что исторические европейские религии, кажется, больше не в состоянии обеспечивать рамки коллективной памяти. Знаки и символы этих религий по-прежнему в значительной степени видны, даже несмотря на рост числа заброшенных церквей, превращенных в культурные центры или переданных в аренду другим религиозным общинам. В этой связи он придает особое внимание категориальному аппарату, который используется в исследованиях религиозного разнообразия в Европе. По его мнению, ключевые слова в отношениях со светским государством — (религиозные) различия, (религиозное) разнообразие и (религиозный) плюрализм. В совокупности эти три слова составляют различную конфигурацию и степень интенсивности политики признания/отторжения культурных и религиозных различий в европейских странах.

4. Pace, E. (2021) "Religious Minorities in Europe: A Memory Mutates", *Religions* 12(11).

В этом отношении вполне закономерно, что в выпуске значительное место отведено анализу наиболее актуальных международных правовых документов. Особого внимания заслуживают работы Специального докладчика ООН по религиозной свободе (2010–2016 гг.) Х. Билефельдта, подчеркивающего необходимость толкования прав меньшинств и религиозной свободы как взаимодополняющих норм⁵. Среди аналитических материалов, посвященных решениям контролирующих органов Европейского Союза и Совета Европы, интересно исследование Кириаки Топиди «Идентичность религиозного меньшинства в работе Консультативного Комитета Рамочной Конвенции по защите национальных меньшинств: эволюция многогранного вызова» (*Religious Minority Identity in the Work of the Advisory Committee of the Framework Convention for the Protection of National Minorities: A Multifaceted Challenge in Evolution*)⁶. В нем

5. Bielefeldt, H., Ghanea, N. and Wiener, M. (2016) *Freedom of Religion or Belief. An International Law Commentary*. Oxford: Oxford University Press.

6. Kyriaki, T. (2021) "Religious Minority Identity in the Work of the Advisory Committee of the Framework Convention for the Protection of

анализируется рамочная Конвенция Совета Европы о национальных меньшинствах с акцентом на вопросах управления в сфере культуры и многообразия осуществления меньшинствами их права на религиозную свободу.

Вторая часть выпуска расширяет географические рамки исследования и посвящена проблематике меньшинств и переменам в политике управления религиозным разнообразием за пределами Европы.

Александра Томаселли и Александра Ксантаки в статье «Борьба коренных народов за сохранение своей идентичности в Латинской Америке: свобода религии и свобода от религии(й) и другие угрозы» (*The Struggle of Indigenous Peoples to Maintain Their Spirituality in Latin America: Freedom of and from Religion(s), and Other Threats*)⁷ подчеркивают, что значение местных верований выходит за рамки европейского понимания религии. Конституционные и международные гарантии прав коренных народов не обеспечивают

надлежащей защиты общин и их духовной жизни. Продолжающаяся эксплуатация природных ресурсов и опустошение земель, где в большинстве своем проживают коренные народы, ухудшение состояния окружающей среды ставят под угрозу их культурную и духовную самобытность, сохранение традиций и обычаев. Наряду с этим авторы отмечают как угрозу для меньшинств растущее влияние «западных религий», особенно протестантских миссий. Авторы выступают за комбинированный подход, который защищает право на свободу религии и свободу от религии, обеспечивает эффективное выполнение юридических обязательств и предусматривает включение различных концепций и представлений коренных народов в отношении их верований и традиций.

Государствам может быть легче обеспечить индивидуальные гарантии свободы вероисповедания, чем предоставлять коллективные права религиозным меньшинствам. Об этом на примере религиозных меньшинств в постколониальной Африке рассуждают Джонатан Т. Фесша и Беза Дессалеген в статье «Свобода религии и права меньшинств в Южной Африке» (*Freedom of Religion and Minority Rights in*

National Minorities: A Multifaceted Challenge in Evolution», *Religions* 12(10).

7. Tomaselli, A. and Xenthaki, A. (2021) "The Struggle of Indigenous Peoples to Maintain Their Spirituality in Latin America: Freedom of and from Religion(s), and Other Threats", *Religions* 12(10).

South Africa)⁸. Хотя христианство никогда не провозглашалось государственной религией во время апартеида, оно, тем не менее, было доминирующей религией. Анализируя конституционные гарантии свободы вероисповедания и судебную практику конституционных судов по искам религиозных меньшинств, авторы указывают на достаточно слабую защиту коллективных прав меньшинств. Обычно христианство имеет как индивидуальное, так и коллективное измерение и часто выражается через действия, которые являются традиционными и структурированными, а часто ритуальными и церемониальными⁹.

Особый интерес вызывает статья Викаса К. Чоудхари «Идея о религиозных меньшинствах и социальном единстве в Конституции Индии: размышления об индийском опыте» (*The Idea of Religious Minorities and Social Cohesion in India's Constitution: Reflections on the*

Indian Experience)¹⁰ о ситуации в Индии с точки зрения перспектив применения «неевропейского опыта» для решения проблем меньшинств и религиозной свободы на европейском континенте. Автор обращается к конфликту между общественными и индивидуальными правами в контексте религиозных меньшинств в Индии. Борьба Индии за независимость и связанный с ней процесс разработки Конституции являются отправной точкой для объяснения того, как и почему индийская секулярная модель и защита прав меньшинств предусматривает культурную автономию сообществ и правовой плюрализм для управления религиозным разнообразием в светском обществе.

В заключительной части выпуска представлены замечания и предложения для более полной реализации религиозного разнообразия посредством сочетания защиты свободы религии и защиты прав религиозных меньшинств в Европе и за ее пределами. Кастеллино и Томас выделяют пять ключевых аспектов современных проблем, возникающих в результате последствий колониального

8. Fessha, Y. T. and Dessalegn, B. (2021) "Freedom of Religion and Minority Rights in South Africa", *Religions* 12(10).

9. Christian Education South Africa v Minister of Education. 2000. Constitutional Court of South Africa Case CCT 4/00. (4) SA 757. Available online: <http://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2000/11.html>

10. Choudhary, V. K. (2021) "The Idea of Religious Minorities and Social Cohesion in India's Constitution: Reflections on the Indian Experience", *Religions* 12(11).

прошлого, воздействия изменения климата и массовых перемещений населения: (1) необходимость переосмысления исторических нарративов; (2) переформулирование европейских ценностей; (3) создание сильного механизма правовой защиты от стигматизации и разжигания ненависти; (4) обеспечение и поддержка нейтралитета публичного пространства; (5) рассмотрение прав меньшинств как «лакмусовой бумажки» системной эффективности равенства возможностей¹¹.

Этот специальный номер журнала «Религии» позволяет узнать не только исторические корни современных проблем в области религиозной свободы и защиты прав меньшинств, но, что самое важное, познакомиться с практическими предложениями для решения этих проблем в условиях массовых миграций.

Елена Мирошникова

Библиография / References

Bielefeldt, H., Ghanea, N. and Wiener, M. (2016) *Freedom of Religion or*

11. Castellino, J, Thomas, C. (2021) "Modelling Equality in the Midst of Religious Diversity: Lessons from Beyond Europe?" *Religions* 12(11): 923.

Belief. An International Law Commentary. Oxford: Oxford University Press.

- Castellino, J, Thomas, C. (2021) "Modelling Equality in the Midst of Religious Diversity: Lessons from Beyond Europe?" *Religions* 12(11): 923.
- Chin, R. (2017) *The Crisis of Multiculturalism in Europe: A History.* Princeton: Princeton University Press.
- Choudhary, V.K. (2021) "The Idea of Religious Minorities and Social Cohesion in India's Constitution: Reflections on the Indian Experience", *Religions* 12(11).
- Christian Education South Africa v Minister of Education. 2000. Constitutional Court of South Africa Case CCT 4/00. (4) SA 757. Available online: <http://www.saflii.org/za/cases/ZACC/2000/11.html> [accessed on 15 October 2021].
- Pace, E. (2021) "Religious Minorities in Europe: A Memory Mutates", *Religions* 12(11).
- Ferrari, S., Wonisch, K. and Medda-Widischer, R. (2021) "Tying the Knot: A Holistic Approach to the Enhancement of Religious Minority Rights and Freedom of Religion", *Religions* 12(9).
- Fessha, Y.T. and Dessalegn, B. (2021) "Freedom of Religion and Minority Rights in South Africa", *Religions* 12(10).
- Kyriaki, T. (2021) "Religious Minority Identity in the Work of the Advisory Committee of the Framework Convention for the Protection of National Minorities: A Multifaceted Challenge in Evolution", *Religions* 12(10).
- Tomaselli, A. and Xenthaki, A. (2021) "The Struggle of Indigenous Peoples to Maintain Their Spirituality in Latin America: Freedom of and from Religion(s), and Other Threats", *Religions* 12(10).

Рецензия на: Dvorak, J. D. (2021) *The Interpersonal Metafunction in 1 Corinthians 1–4: The Tenor of Toughness*. Leiden: Brill. 236 p. + ind.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-349-354>

Монография Джеймса Дворак, профессора Нового Завета в Дивинити-колледже (Гамильтон, Канада), представляет собой опыт применения системно-функционального лингвистического метода в новозаветной библеистике. Опыт этот интересен независимо от продуктивности результата, поскольку он позволяет судить о перспективах использования техничных и алгоритмичных подходов (а именно такие подходы обеспечивает анализ текста средствами системно-функциональной лингвистики) при решении герменевтических задач. Особенно актуальным он представляется в свете непрекращающихся попыток обучить искусственный интеллект не только обрабатывать большие объемы данных, но и мыслить. Компьютерная обработка данных уже давно используется библеистами и дает интересные результаты, в основном статистического характера. Это значит, что для их интерпретации в дальнейшем требуются стандартные герменевтические процедуры, включающие в себя неустранимую из процесса понимания человеческой речи интуитивность. Но возрастающая

роль алгоритмов в науке и жизни вызывает естественный — как в силу миметической природы мышления, так и ввиду поиска путей развития искусственного интеллекта — интерес ученых к перспективе автоматизации этих процедур. Дворак ничего не говорит о такой мотивации, но принятый в его работе метод разворачивается в указанном направлении: стремясь к установлению однозначной референции между лексемами в их контекстах и функциями, которые они выполняют, он проделывает работу, которую, по идее, могла бы проделать обученная такой работе машина. Рассмотрим результаты этой работы.

Название книги можно было бы перевести как «Межличностная метафункция в Первом послании к Коринфянам 1–4: тон жесткости»¹. Как разъясняет автор,

1. Межличностная метафункция — термин в функциональной грамматике австралийского лингвиста Майкла Халлидея (1925–2018). Она «объединяет системы, которые существуют для выражения социальных связей между автором высказывания и адресатом» (Гаврилова Ю. В. Системно-функциональное направление в лингвистике Майкла Халлидея // Вестник МГОУ. Лингвистика. 2014. № 3. С. 19), и представляет собой выраже-

«тон относится к участникам коммуникации, к их сущности, положениям и ролям, включая постоянные или временные отношения того или иного рода, будь то речевые роли, принятые на себя участниками диалога, или вся область общественно-значимых отношений, в которые они вовлечены» (с. 21). Тон зависит от двух как бы перпендикулярных измерений: статуса (положения участников диалога в иерархии общины) и солидарности (силы горизонтального единства членов общины друг с другом) (с. 25).

Изложение теоретических оснований работы, которым посвящена первая, вводная глава исследования («Межперсональная метафункция и анализ межперсонального дискурса»), Дворак начинает со ссылки на концепцию «ресоциализации» Уэйна Микса². Согласно этой концепции, в первые века христианства обращение в веру не просто вырывало человека греко-римского мира из привычной для него социальной среды и противопоставляло его ей, но создавало для него новую среду такого же рода, с новой иерархией и другими атрибутами обществен-

ной жизни. Для Дворака с его анализом речевой коммуникации наиболее важным является то, что «обращенный принимает этические рамки своего нового сообщества и соглашается жить по ним» (с. 1). В своем исследовании он «пытается понять, какие средства дискурсивной семантики были призваны определить или переопределить основные критерии, которые для Павла и коринфян обуславливали, проясняли и узаконивали коллективные нужды, желания, интересы, цели — короче говоря, ценности» (с. 2).

Основная методологическая посылка исследовательского подхода Дворака состоит в очевидном положении, что все собеседники «создают смысл, выбирая определенные опции языковой системы» (с. 11). При этом язык связан с реальностью, как и наоборот: модели (паттерны) социального действия выражаются в моделях общения, а те, в свою очередь, принимают форму грамматических и лексических единиц; соответственно, в обратном порядке можно через последние расшифровывать вторые и, наконец, первые (с. 12). Приводя в пример фрагмент из Послания к Римлянам (Рим 3:10–18), начинающийся словами «как написано: нет праведного ни одного» (καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς), Дворак рассу-

ние отношения к предметам речи, которое автор пытается передать своим читателям.

2. Meeks, W. A. (1983) *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.

ждает следующим образом: «негативное отношение, введенное отрицательной частицей οὐκ, проводится через комплекс высказываний повторением отрицания, а также при помощи терминов и метафор, носящих в культуре негативные коннотации; тем самым весь речевой период получает характер негативности, создавая очень ясное понимание того, как Павел относится к человечеству, не вошедшему в единство со Христом» (с. 20).

В методологическом разделе своего труда Дворак также предостерегает читателя от отождествления этого подхода с жанровым анализом. Попытки выделить чистые жанры в библейских текстах уступили место признанию смешения жанровых особенностей в большей их части (с. 30–34). Теперь преобладает, и автор солидаризируется с ним, «динамический взгляд, устремленный на способы, посредством которых семиотические возможности, такие как жанр, языковой регистр и лингвистическая система, используются ради осуществления социальных изменений или противодействия им» (с. 37).

Конкретизируя свой метод во второй главе («Модель анализа интересубъективных положений в письменном дискурсе»), автор книги называет его «анализом оценки» (appraisal

analysis). Под оценкой здесь подразумевается оценочное суждение, призванное повлиять на сознание адресата, вызвать в нем изменение его собственной оценки положения себя или другого. Оценка имеет три subsystemы: отношение (attitude), вовлечение (engagement) и соотнесение (graduation). Отношение подразумевается к чему-то и «состоит из ресурсов для конструирования чувств» (с. 47). Вовлечением называется область языковых ресурсов, связанных с предположением, что «все тексты, даже монологичные или монолитичные, как, например, своды законов, производятся и интерпретируются на гетероязычном фоне других “голосов” на ту же тему» (с. 67). Соотнесение «описывает лингвистические средства, используемые для повышения или понижения статуса» (с. 82).

Собственно анализ библейского текста начинается в третьей главе, которую Дворак посвящает первой части избранного им фрагмента Павлова послания, а именно 1 Кор 1:1–2:16. В этой главе он приходит к выводу, что оценки, высказываемые апостолом, и его «стратегии вовлечения» «раскрывают систему ценностей, в согласии с которыми, как он полагает, должны жить христиане, в частности, христиане Коринфа»; причем «для Павла, по меньшей мере, основная

ценность, на которой должно основываться сообщество верующих, — это благодеяние или покровительство Бога» (с. 145).

В четвертой главе в центр внимания помещена вторая часть избранного фрагмента, а именно 1 Кор 3:1–4:21. Здесь автор дополняет свой предыдущий вывод замечанием, что апостол использует оценочные суждения и стратегии вовлечения читателей не только для донесения до христиан мысли о том, как они должны жить, но и о том, как они жить *не* должны (с. 190). Положительной же ценностью, которая проповедуется в 1 Кор 3:1–4:21, оказывается смирение (*humility*). «Как социальная ценность, смирение побуждает человека оставаться в своем унаследованном социальном статусе, не быть вовлеченным в социальную конкуренцию» (с. 191). Кроме того, в 1 Кор 4:14–21 «в Павловом языке проявляются еще, по крайней мере, две ценности. Первая — честь... Идея, что имя Бога может быть опорочено, побуждает его к такой откровенности с читателями, в которой он готов рискнуть даже своей солидарностью с ними... Вторая — почтение. Как их отец в церкви (не говоря уже о том, что как апостол их церкви) Павел претендует на почтение со стороны своих читателей. Это значит, что Павел ожидает от них

изменения их поведения, так как он, их отец, велит им это» (с. 193–194).

В заключении автор кратко напоминает основы своей теории оценки, при помощи которой он осуществил «попытку проанализировать роль языка Павла в ресоциализации предполагаемых читателей» послания; «эта модель имеет дело с предположением, что люди обмениваются ценностями и идеологиями посредством обмена выражениями отношения» (с. 195). Данный метод полезен, по мнению Дворак, тем, что помогает более обоснованно выделять в тексте Писания смысловые фрагменты («параграфировать»). Он также имеет значение для герменевтики. Обычно толкователи Писания говорят о том, что автор хотел *сказать*, но не что он хотел *сделать* со своей аудиторией (с. 197–198).

В приложении Дворак дает полезный очерк научной литературы по исследованию Первого послания к Коринфянам (с. 199–212).

Прочтение книги Дворак в целом оставляет впечатление как от сизифова труда: при безукоризненной научности формы ее отличает критическая бедность содержания. Для проверки этого вердикта мы попытались найти в ней оригинальные интерпретации трудных мест из первых четырех глав Первого

послания к Коринфянам. Группу стихов 1 Кор 1:15–17, в которых Павел рассуждает о том, как хорошо, что он почти никого не крестил в Коринфе, автор книги оставляет без комментария, видимо, не находя в них ничего лингвистически примечательного. Для стиха 1 Кор 2:3 «и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете», исторический контекст которого далек от ясности, Дворак предлагает следующее толкование: «все эти три чувства выражают неуверенность... причем трепет, как поведение физически импульсивное, указывает на их интенсивность... Однако эти негативные эмоции не ослабили силу Бога... Таким образом, и здесь появляется тема изменения: там, где мир ожидает передачи мощных посланий через тех, кого он считает могущественными людьми, Бог решает передать Свое мощное послание через слабость» (с. 133–134). Не ставя под сомнение корректность процитированных высказываний, мы все же не можем признать их сколько-нибудь оригинальными.

С остальными трудными местами дело обстоит так же: они либо не представляют интереса для автора, либо толкуются самым простым образом, то есть через пересказ буквального смысла текста и передачу его предполагаемой эмоциональной окраски при помощи лингвистической

терминологии. Стоит ли говорить о том, что не меньшую методологическую последовательность автор проявляет и в отношении мест, не являющихся особенно трудными? Здесь невольно вспоминаются слова философа Кьеркегора, сказанные о самом себе: «Этот человек не был ученым экзегетиком, он не знал иврита; знай он иврит, он, наверное, с легкостью понял бы и эту повесть, и самого Авраама»³.

Можно еще заметить, что принятая Двораком методология, при ее современности, скорее всего, является для него самого довольно традиционной. Как баптист, автор книги может быть в силу конфессиональных предпосылок склонен к монотеизму, простоте и моральной дидактичности в интерпретации апостольского текста. Применение системно-функционального анализа дает именно такие результаты; и, может быть, именно то, что актуальный научный метод не вносит в интерпретацию посланий ничего принципиально нового, является для Дворака положительным итогом проделанной работы. Несомненно, во всяком случае, что это действительно итог, и он обладает научной верифицированностью.

Илья Вевюрко

3. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 18.

Библиография / References

Гаврилова Ю. В. Системно-функциональное направление в лингвистике Майкла Халлидея // Вестник МГОУ. Лингвистика. 2014. № 3. С. 16–21.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993.

Gavrilova, Ju. V. (2014) Sistemno-funktsional'noe napravlenie v lingvistike Maikla Hallideia [Michael Halliday's system-functional school in linguistics], *Vestnik MGOU. Lingvistika* 3: 16–21.

Meeks, W.A. (1983) *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.

K'erkegor, S. (1993) *Strakh i trepet* [Fear and trembling]. M.: Respublika.

Рецензия на: Докинз Р. Перерастая бога. Пособие для начинающих / пер. с англ. А. Гопко. Москва: Издательство АСТ: CORPUS, 2022. — 256 с.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-354-363>

Эта книга, вышедшая из-под пера английского этолога и популяризатора науки и атеизма Ричарда Докинза, продолжает серию начатых автором атак на религиозное мировоззрение. После одного из главных манифестов нового атеизма — книги *The God Delusion*¹ («Бог как иллюзия») эта работа представляет собой менее объемное повествование, также поднимающее значимые вопросы о роли и месте религии в жизни человека. В ней можно проследить эволюцию некоторых взглядов самого Докинза, немного обуздавшего свой провоцирующий стиль письма.

Книга начинается с главы под названием «Так много богов!» На протяжении всей человеческой истории было огромное количество божеств, которым поклонялись люди. Едва ли кто-то сейчас верит в Зевса, Посейдона, Анубиса, Осириса, Одина и в тысячи других богов. Докинз задается вопросом: что мешает сделать еще один шаг в сторону авраамического Бога и отвергнуть его существование? Кроме того, автор книги не видит особой разницы между верой в Бога и верой в существование фей, лепоконов и прочих сказочных существ. По этой причине стоит отметить, что Докинз ничего не говорит о существующей в когнитивном религиозоведении

1. Dawkins, R. (2006) *The God Delusion*. London: Bantam Press.

проблеме Микки Мауса². Почему одни минимально противointuitивные понятия вызывают религиозные переживания, а другие (как Микки Маус) нет? Антрополог Скотт Атран задается вопросом: если религиозная вера и фантазия в значительной степени совпадают, то почему, например, людям, помещенным в камеру сенсорной депривации, легче вызывать религиозные образы, чем мультяшные?³ Не упоминаются в книге и такие не менее интересные и дискуссионные вопросы, как проблемы Санта-Клауса и Зевса, появившиеся в когнитивном религиоведении не так давно⁴.

Опровергая нелепое представление об атеистах, будто те поклоняются сатане, автор защищает мировосприятие, которое не приемлет существова-

ние сверхъестественного. Тем самым в основе атеизма Докинза и многих других людей лежит определенная форма натурализма — вера в то, что есть только физический мир⁵. Важно подчеркнуть, что не все атеисты отрицают реальность сверхъестественных явлений. Как указывает философ Грэм Оппи, атеизм не всегда влечет за собой натурализм, и люди, отвергающие существование Бога, могут верить в демонов или призраков⁶. По мнению автора книги, доказать несуществование чего-либо не представляется возможным. Вспоминая знаменитый летающий чайник философа Бертра на Рассела, Докинз подчеркивает, что в строгом смысле слова все люди должны быть агностиками по отношению к огромному количеству выдуманных вещей и явлений, на реальность которых ничто не указывает. Этот принцип Докинз относит и к существованию любых богов, отождествляя формальный агностицизм с отстаиваемым автором атеизмом. Такое сопоставление двух мировоззрений может быть не совсем корректным, так как агностики, воздерживаясь от суждений по вопросу существо-

2. Scott, A. (1998) "Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars", *Behavioral and Brain Sciences* 21: 547–609.
3. Skott, A. (2002) *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, p. 14. New York: Oxford University Press.
4. Проблема Зевса поднимает вопрос о причинах неверия в богов других культур и богов прошлых веков. В свою очередь, Санта-Клаус, претендуя на статус «успешного» бога, все же не снискал, как заверяет психолог Джастин Барретт, общину истинно верующих и собственный культ. См.: Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3(31). С. 51.

5. Baggini, J. (2003) *Atheism: A Very Short Introduction*, pp. 4–5. New York: Oxford University Press.
6. Oppy, G. (2013) *The Best Argument against God*, p. 6. London: Palgrave Macmillan.

вания неприродных явлений, не могут быть натуралистами⁷.

Несколько глав книги посвящены Новому и Ветхому Заветам. Если в «Богe как иллюзии» Докинз не был до конца уверен в историчности Иисуса Христа⁸, то в этой работе он склоняется к мнению большинства исследователей о том, что центральная фигура христианства все-таки существовала. Можно вполне обоснованно предположить, что не в последнюю очередь на автора оказал влияние упоминаемый в книге в качестве консультанта по Новому Завету профессор религиоведения университета Северной Каролины, историк-библист Барт Эрман⁹. Подтверждая возможность отыскать в Новом Завете исторические факты, в отличие от Ветхого Завета, полного, по его словам, мифов и легенд, Докинз все же сомневается в надежности Евангелий. Они противоречат друг другу и запи-

саны спустя 35–40 лет устной передачи, которая могла «испорченным телефоном» искажать первоначальную информацию. К тому же авторы Евангелий были заняты привязыванием ветхозаветных пророчеств к жизни Иисуса, что является для Докинза еще одним поводом для сомнения в их надежности.

Автор книги разделяет воззрение шотландского философа Дэвида Юма о чудесах, согласно которому из двух объяснений того или иного события, претендующего на чудесность, надо выбирать наименее сверхъестественное. Докинз, следуя завету Юма, утверждает, что нельзя поверить в Фатимские явления Девы Марии в Португалии с предполагаемым движением и падением солнца на глазах семидесяти тысяч человек. Такое событие повлекло бы за собой неминуемую гибель всей планеты, что заставляет писателя обвинить Римско-католическую церковь, признавшую данные события за чудо, в безрассудстве.

Необходим ли Бог, чтобы быть моральными? Ричард Докинз уверяет, что нет. Сама мысль, что человек ведет себя хорошо лишь по причине «великой небесной шпионской камеры», вызывает неприязнь у автора. Утверждая, что десять ветхозаветных заповедей устарили, в книге содержится призыв не черпать представления

7. Философ Грэм Оппи написал небольшую работу на эту тему. См.: Oppy, G. (2018) *Atheism and Agnosticism* (Elements in the Philosophy of Religion). Cambridge: Cambridge University Press.
8. Dawkins, R. (2006) *The God Delusion*, p. 97. London: Bantam Press.
9. В 2012 году вышла книга Барта Эрмана, в которой оспаривались доводы представителей мифологической школы, отрицающей историчность Иисуса. См.: Ehrman, B. D. (2012) *Did Jesus Exist?: The Historical Argument for Jesus of Nazareth*. New York: HarperOne.

о добре и зле из Библии. Что насчет новозаветной морали? Нагорная проповедь может быть и лучше десяти заповедей, однако как мы это определяем? Автор постулирует существование независимого мерила, позволяющего оценивать без религии те или иные высказывания о морали. Истоки этой идеи, известной как дилемма Евтифрона, можно проследить из диалога Платона «Евтифрон»¹⁰. Кроме того, эволюция сыграла, по заявлению автора, определенную роль в формировании нравственных ценностей, доставшихся людям от дальних предков. Не склоняясь в полной мере ни к деонтологии, ни к консеквенциализму, Докинз утверждает, что люди сами способны в ходе простого взаимодействия, общения и дискуссий формировать представления о хорошем и плохом. Нормы морали «витают в воздухе» и меняются со временем, являясь тем самым продуктом своей эпохи. Например, 16-й президент США Авраам Линкольн, давший свободу американским рабам, не считал африканцев ровней «цивилизованным» ра-

сам. Можно ли его за это считать расистом? Автор ссылается на психолога из Гарвардского университета Стивена Пинкера, показавшего в своей объемной работе¹¹, что люди независимо от генетической эволюции и религии на протяжении веков становятся добрее и менее склонными к насилию. Как постулирует Докинз, представления о нравственности развиваются в более-менее одном направлении, осмеливаясь даже сказать, что оно «правильное». Однако разве можно быть уверенным в этом? Говорить, что «витающие в воздухе» нормы морали развиваются в правильном направлении, не дав ясного определения «правильного» и «неправильного», кажется не очень уместным. Профессор Гарвардского университета, политический философ Майкл Сэндел задается вопросом: мораль — это вопрос учета жизней и сопоставления издержек и выгод, или же существуют фундаментальные моральные обязанности и права человека, поднимающиеся над подобными расчетами?¹² Докинз не предлагает определенную точку зрения на решение сложных этических

10. В диалоге Сократ спрашивает Евтифрона: «Боги любят благочестивое, потому что оно благочестиво, или же оно благочестиво, потому что любимо богами?» См.: *Plato: Euthyphro. Apology. Crito. Phaedro. Phaedrus* (Loeb Classical Library), p. 35. (2005). Cambridge, MA: Harvard University Press.

11. Pinker, S. (2011) *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking.

12. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? / пер. с англ. Александра Калинина. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. С. 47–48.

проблем, ограничиваясь лишь тем, что люди «сами разберутся». Главная его цель — порвать с религией, не оставляя ей места даже в вопросах морали.

Центральное положение всей аргументации против теизма Докинз строит на дарвиновской эволюции путем естественного отбора. Глядя на изящно устроенные тела самых разных животных, фактически у любого человека возникнет мысль об их проектировщике. Чарльз Дарвин, как заверяет автор, решил сложнейшую головоломку и разбил эти иллюзии. Согласно идее английского священника Уильяма Пейли, изложенной в книге «Естественная теология» в 1802 году, сложным механизмам, таким как часы, необходим часовщик. Живые существа гораздо сложнее часов, однако Докинз парирует данный аргумент действием естественного отбора, сохраняющего полезные мутации, дающие преимущества организму. Естественный отбор наряду со случайными и мелкими мутациями на протяжении миллионов лет создает столь изящные организмы. С помощью него объясняется и сложность такого органа, как глаз. Изначальная простота постепенно, мелкими шажками в течение огромного промежутка времени усложняется, идя навстречу невероятности, выражаясь языком автора.

Нужда в потенциальном проектировщике сама собой отпадает. Однако стоит упомянуть, что не все ученые поддерживают позицию о несовместимости дарвинизма с верой в Бога. Среди них американский генетик и руководитель проекта по расшифровке генома Фрэнсис Коллинз, являющийся верующим дарвинистом¹³, а также покойный Стивен Джей Гулд, американский палеонтолог и эволюционист, который, будучи атеистом, ратовал за совместимость дарвинизма как с атеистическим, так и с теистическим мировоззрением¹⁴. Тем не менее Докинз, поддерживая позицию непримиримого конфликта между религией и наукой (в первую очередь дарвинизмом), считает подобные убеждения непоследовательными и в корне ошибочными.

Является ли защищаемая Докинзом точка зрения о всемогуществе естественного отбора такой цельной и общепринятой среди других ученых? Например, в 2014 году в журнале *Nature* вышла большая статья, в которой две группы серьезных исследователей спорили о необходимости переосмысления эволюционной

13. Collins, Fr. S. (2006) *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*, pp. 199–200. New York: Free Press.

14. Ibid., pp. 165–166.

теории¹⁵. Первая группа вместе с профессором Кевином Лаландом утверждала, что господствующая эволюционная теория со своим геноцентризмом срочно нуждается в пересмотре, так как не охватывает весь спектр процессов, направляющих эволюцию. Важные движущие силы эволюции нельзя свести к генам. Живые организмы не просто запрограммированы на развитие генами, и они не эволюционируют, чтобы вписаться в уже существующую среду, а развиваются вместе со своей средой, в процессе изменяя саму структуру экосистем. Важное значение приобретают механизмы негенетического наследования, изменения организмами окружающей среды, а также пластичности, т.е. непосредственного формирования средой черт организма. Такие данные не вписываются в «мейнстрим», что предопределяет позицию этих исследователей, тогда как вторая группа ученых в лице профессора Грегори А. Рея и коллег допускает включение упомянутых механизмов в существующую парадигму и не видит нужды в пересмотре эволюционной теории.

Группа эволюционистов под названием «Третий путь эволюции», среди которых бри-

танский биолог из Оксфордского университета Денис Нобл¹⁶, на своем сайте также указывает, что некоторые неодарвинисты возвели естественный отбор в уникальную творческую силу, решающую все трудные эволюционные проблемы без реальной эмпирической базы. Необходимо более глубокое и полное изучение всех аспектов эволюционного процесса¹⁷. Действительность такова, что дискуссии ведутся среди передовых специалистов в эволюционной биологии. Делая ставку на неодарвинизм как на смертельный довод против теистического мировоззрения, Докинз не разбирает эволюционные концепции, становящиеся все более популярными. Способен ли был автор выстраивать главную линию своей аргументации на их основе?

Докинз утверждает, что сам Бог нуждается в объяснении, так как он куда невероятнее часов Пейли, а сам аргумент священника в действительности не подтверждает, а опровергает существование творца. Логика дарви-

15. "Does evolutionary theory need a rethink?" (2014), *Nature* 514: 161–164 [<https://www.nature.com/articles/514161a>, accessed on 07.05.2023].

16. У Нобла и Докинза в 2022 году состоялись дебаты по теме актуальности взгляда на эволюцию с позиции геноцентризма [<https://iai.tv/video/the-gene-machine>, accessed on 07.05.2023].

17. Главная страница сайта «Третьего пути эволюции» [<https://www.thethirdwayofevolution.com/> accessed on 07.05.2023].

низма предполагает объяснение развития сложных вещей исключительно из простых. Предполагаемый создатель всего мира не вписывается в эту модель, ведь он гораздо сложнее всего существующего во вселенной. В связи с этим интересную мысль выразил британский философ Энтони Кенни, который модерировал дебаты Ричарда Докинза и бывшего архиепископа Кентерберийского Роуэна Уильямса в Оксфордском университете. Кенни застал Докинза врасплох идеей о том, что у сложности есть два значения: сложность структуры и функции¹⁸. Если сравнить электрическую бритву с опасной, окажется, что электрическая обладает более сложной конструкцией, но она может использоваться только для бритья бороды. Опасная бритва в свою очередь проста по конструкции, но она более сложная по своим функциям, так как может применяться не только для удаления волос, но и, по шуточному примеру Кенни, для перерезания глотки. Докинз никак не разъясняет, какое значение сложности относится к самому Богу.

Автору книги импонирует идея о мультивселенной, соглас-

но которой из бесчисленного количества вселенных обязательно найдется та, в которой действующие законы позволят зародиться жизни. Данная гипотеза необходима для объяснения тонкой настройки фундаментальных физических констант нашей вселенной. Однако не все физики ее поддерживают, так как наука не может ни подтвердить, ни опровергнуть существование мультивселенной¹⁹. Докинз, критикуя идею Бога по причине его сложности, не до конца последователен, так как мультивселенная, вмещающая в себя бесчисленное количество вселенных, может оказаться куда сложнее и нуждаться в еще более невероятном объяснении.

Докинз приводит в книге известный эксперимент с голубями американского психолога-бихевиориста Фредерика Скиннера. Посаженные в специальную камеру с электрическим механизмом выдачи пищи голуби демонстрировали суеверные привычки, которые они связывали с получением корма. В действительности же пища подавалась в камеру независимо от действий голубей. Удивительным и в какой-то мере спекулятивным об-

18. Youtube-канал Оксфордского университета: Richard Dawkins versus Rowan Williams: Humanity's ultimate origins [https://www.youtube.com/watch?v=zruhc7XqSxo&t=4568s, 1:16:20, accessed on 07.05.2023].

19. Ellis, G. F. R. (2015) "Does the multiverse really exist?", *Scientific American* 1 December [https://www.scientificamerican.com/article/does-the-multiverse-really-exist1/, accessed on 07.05.2023].

разом экстраполируя поведение этих птиц на людей, Докинз считает молитвы и жертвоприношения суеверными привычками из той же серии. Суеверность и религиозность являются, как подчеркивает автор, побочным продуктом поиска закономерностей в мироустройстве, который поддерживался естественным отбором.

Естественный отбор сформировал детские мозги так, чтобы верить всем старшим: родителям, учителям, жрецам и прочим. Различные религиозные идеи и предрассудки наряду с полезными советами одинаково передавались детям от старшего поколения. Дети не способны проводить между ними различие, по причине чего бесполезные верования усваиваются как побочный продукт здравых убеждений. В этом суть представленной Докинзом теории побочного продукта. Когнитивный религиовед Армин Гирц в своей статье²⁰ ссылался на исландского исследователя Гудмундура Инги Маркуссона, утверждавшего, что Докинз использует понятие «побочный продукт» не в том смысле, в котором оно обычно используется в когнитивистской науке о религии. Человеческое созна-

ние не подбирает и не передает одинаково любую нелепую идею, на которую натывается. Именно религиозные идеи возбуждают когнитивный аппарат человека так, чтобы быстро усваиваться, запоминаться и передаваться, что противоречит описанному Докинзом образу детского сознания. Более того, Гирц советует Докинзу уделить внимание эволюционистским теориям таких авторов, как Терренс Дикон, Мерлин Дональд, Майкл Томазелло, Робин Данбар и прочих психологов-эволюционистов²¹.

Теория мемов — еще одна концепция, претендующая на подлинно дарвиновское объяснение религии. Надо сказать, что эта теория оказала определенное влияние на некоторых когнитивных религиоведов²². Мемы²³ — это идеи, культурные единицы, ведущие себя подобно генам и конкурирующие с другими мемами за то, чтобы как можно шире осесть в головах людей. Согласно этой теории, идея Бога является сильным мемом, отвечающим на важные экзистенциальные вопросы и поэтому рас-

20. Гирц А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3(31). С. 98.

21. Там же. С. 106.

22. Например: Boyer, P. (2001) *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, p. 35. New York: Basic Books.

23. Понятие, введенное самим Докинзом в работе «Эгоистичный ген». См.: Dawkins, R. (1976) *Selfish Gene*, p. 203. New York: Oxford University Press.

пространившемся так широко среди человечества. В отличие от своего коллеги по атеистическому «цеху», философа Дэниэла Деннета, защищающего концепцию мемов и разбирающего основные возражения против нее²⁴, Докинз никак не затрагивает в работе критику собственной теории в силу ее умозрительного характера.

В заключительной главе книги Докинз призывает искать ответы на ключевые вопросы мироздания исключительно в науке, которая перманентно развивается и рано или поздно сумеет преодолеть все трудности. Если мы пока не способны в полной мере объяснить возникновение вселенной или законов физики, нельзя, по его мнению, заполнять брешь ссылкой на Бога. Таким образом, критика религиозной веры оборачивается для автора книги в благоговейный трепет перед всеобъемлющей мощью науки.

Кантемир Кануков

Библиография / References

- Гирц А. Новые атеистические подходы в когнитивной науке о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3(31).
24. Dennet, D. (2017) *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, ch. 11. New York/London: W.W. Norton & Company.
- Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? / пер. с англ. Александра Калинина. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013.
- Шахнович М. Когнитивная наука и исследования религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 3(31).
- Baggini, J. (2003) *Atheism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Boyer, P. (2001) *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Collins, Fr. S. (2006) *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press.
- Dawkins, R. (1976) *Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.
- Dawkins, R. (2006) *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- Dennet, D. (2017) *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York/London: W.W. Norton & Company.
- “Does evolutionary theory need a rethink?” (2014), *Nature* 514: 161–164 [https://www.nature.com/articles/514161a, accessed on 07.05.2023].
- Ellis, G.F. R. (2015) “Does the multiverse really exist?”, *Scientific American* 1 December [https://www.scientificamerican.com/article/does-the-multiverse-really-exist/, accessed on 07.05.2023].
- Ehrman, B. D. (2012) *Did Jesus Exist?: The Historical Argument for Jesus of Nazareth*. New York: HarperOne.
- Geertz, A. (2013) “Novye ateisticheskie podkhody v kognitivnoi nauke o religii” [New atheist approaches in the cognitive science of religion], *Gosudarstvo, religia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(31).
- Oppy, G. (2013) *The Best Argument against God*. London: Palgrave Macmillan.
- Oppy, G. (2018) *Atheism and Agnosticism* (Elements in the Philosophy of

- Religion). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinker, S. (2011) *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*. New York: Viking.
- Plato: *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus* (Loeb Classical Library). (2005). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sandel, M. (2013) *Spravedlivost'. Kak postupat' pravil'no?* [Justice: How to Do Things Right?]/per. s angl. Aleksandra Kalinina. M.: Mann, Ivanov i Ferber.
- Scott, A. (1998) "Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars", *Behavioral and Brain Sciences* 21: 547–609.
- Shahnovich, M. (2013) "Kognitivnaia nauka i issledovaniia religii" [Cognitive science and research on religion], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3(31).
- Skott, A. (2002) *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.



Авторы

Юлия Андреева — независимый исследователь (Берлин, Германия).
Julia.o.andreeva@gmail.com

Джеймс Бекфорд (1942–2022) — почетный профессор Уорикского университета (Ковентри, Великобритания).

Анна Бертова — старший преподаватель, Санкт-Петербургский государственный университет (Россия). aihong@mail.ru

Ольга Бессмертная — доцент, старший научный сотрудник, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). obessmertnaya@hse.edu

Илья Вевюрко — старший преподаватель, МГУ им. М.В. Ломоносова; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия).
vevurka@mail.ru

Алексей Гунский — АНО ДО «Институт восточной культуры» (Самара, Россия). gunsky@inbox.ru

Кантемир Кануков — магистрант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия).
kantemirkanukov@mail.ru

Максим Кирчанов — преподаватель, Воронежский государственный университет (Воронеж, Россия). maksymkyrchanoff@gmail.com

Александр Лукин — и.о. научного руководителя, Институт Китая и современной Азии, Российская академия наук (Москва, Россия). lukin@iccaras.ru

Елена Мирошникова — главный научный сотрудник, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина (Санкт-Петербург, Россия). miroshnikovaem@gmail.com

Энцо Паче — почетный профессор, Университет Падуи (Падуя, Италия). vincenzo.pace@unipd.it

Татьяна Пронина — главный научный сотрудник, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина (Санкт-Петербург, Россия). tania_pronina@mail.ru

ОЛЬГА ПУЗАНОВА — профессор, Научно-исследовательский университет «Высшая школа экономики»; ведущий научный сотрудник, Институт Китая и современной Азии, Российская академия наук (Москва, Россия). opuzanova@hse.ru

АЛЕКСАНДР САФОНОВ — профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). asafonov@hse.ru

ЭРИК СЕИТОВ — младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). telcorp@list.ru

ВАРВАРА СЛИВКИНА — аспирант, Папский Университет св. Фомы Аквинского (Рим, Италия); младший научный сотрудник, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина (Санкт-Петербург, Россия). v.slivkina@gmail.com

ЕКАТЕРИНА ТАЛАЛАЕВА — младший научный сотрудник, Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина; старший преподаватель кафедры теологии, Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина (Санкт-Петербург, Тамбов, Россия). aikatarin@mail.ru

АНАСТАСИЯ ТУМАНОВА — профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). atumanova@hse.ru

РОБЕРТО ЧИПРИАНИ — почетный профессор социологии в Университете Рома Тре (Италия). rciprian@uniroma3.it

ОЛЬГА ШИМАНСКАЯ — старший научный сотрудник, Институт Европы РАН (Москва, Россия). shimansk@mail.ru

Authors

JULIA ANDREEVA — Independent Researcher (Berlin, Germany). Julia.o.andreeva@gmail.com

JAMES A. BECKFORD (1942–2022) — Professor Emeritus, University of Warwick (Coventry, Great Britain).

ANNA BERTOVA — Senior Lecturer, Saint-Petersburg State University (Russia). aihong@mail.ru

OLGA BESSMERTNAYA — Associated Professor, Senior Research Fellow, HSE University (Moscow, Russia). obessmertnaya@hse.edu

ROBERTO CIPRIANI — Professor Emeritus of Sociology, Roma Tre University (Italy). rciprian@uniroma3.it

ALEKSEY GUNSKIY — Institute of Eastern Culture (Samara, Russia). gunsky@inbox.ru

KANTEMIR KANUKOEV — MA Student, Center for the Study of Religions, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). kantemirkanukoev@mail.ru

MAKSYM KYRCHANOFF — Lecturer, Voronezh State University (Voronezh, Russia). maksymkyrchanoff@gmail.com

ALEXANDER LUKIN — Acting Academic Head, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). lukin@iccaras.ru

ELENA MIROSHNIKOVA — Leading Research Fellow, A.S. Pushkin Leningrad State University (Saint-Petersburg, Russia). miroshnikovaem@gmail.com

ENZO PACE — Professor Emeritus, University of Padova (Padova, Italy). vincenzo.pace@unipd.it

TATIANA PRONINA — Research Fellow, Center for Religious and Ethnopolitical Studies, A. S. Pushkin Leningrad State University (Saint-Petersburg, Russia). tania_pronina@mail.ru

OLGA PUZANOVA — Professor, HSE University; Leading Research Fellow, Institute of China and Contemporary Asia, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). opuzanova@hse.ru

ALEXANDER SAFONOV — Professor, HSE University (Moscow, Russia). asafonov@hse.ru

OLGA SHIMANSKAYA — Senior Research Fellow, Institute of Europe, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). shimansk@mail.ru

ERIK SEITOV — Junior Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). telcorp@list.ru

VARVARA SLIVKINA — PhD student, Pontifical University of Saint Thomas Aquinas (Rome, Italy); Research Fellow, A. S. Pushkin Leningrad State University (Saint-Petersburg, Russia). v.slivkina@gmail.com

EKATERINA TALALAEVA — Junior Research Fellow, A. S. Pushkin Leningrad State University; Senior Lecturer, Department of Theology, Faculty of History, World Politics and Sociology, G. R. Derzhavin Tambov State University (Saint-Petersburg, Tambov, Russia). aikatarin@mail.ru

ANASTASIYA TUMANOVA — Professor, HSE University (Moscow, Russia). atumanova@hse.ru

ILYA VEYURKO — Senior Lecturer, Lomonosov Moscow State University; Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities (Moscow, Russia). vevurka@mail.ru

Аннотации

Татьяна Пронина, Екатерина Талалаева. Миграция и религия: основные направления исследований

В статье представлен обзор основных трендов в одном из направлений иммиграционных исследований — изучении взаимовлияния миграционных процессов и религиозного фактора. Часть исследователей фокусируют свое внимание на изменениях религиозного пространства под влиянием миграции, детерриторизации религий, трансформации религиозных институтов в глобальные сети взаимодействий, когда часть их функций реализуется в виртуальной реальности. «Сетевой» подход занял свое прочное место в иммиграционных исследованиях, в его рамках религиозные сообщества и религиозные идентичности рассматриваются как динамичные величины, что позволяет отказаться от упрощенного взгляда на причины сегрегации этно-религиозных сообществ и распространения радикальных религиозных идей среди представителей второго и третьего поколения иммигрантов. Особое внимание уделяется роли религии в интеграции в принимающее общество или сопротивлении данным процессам. Проводится корреляция общесоциальной и религиозной роли общин. Отдельным направлением стали работы, посвященные анализу растущих мусульманских общин в Европе, путей интеграции ислама и проблем мультикультурализма. Получает дальнейшее развитие тема «параллельных обществ», формируемых иммигрантами мусульманами. Предложенная ранее немецкими учеными концептуализация этого феномена критикуется, дополняется, получает развитие в работах немецких, датских, шведских, норвежских ученых. Специфика проблемного поля отличается в разных регионах. По итогам обзора можно сделать вывод, что ученые перешли от сбора первичной информации о миграционных потоках к анализу их различных аспектов, в том числе — влияния религии на процессы сегрегации этно-религиозных сообществ и интеграции (им)мигрантов в принимающее общество.

Ключевые слова: миграция, религия, исследования (им)миграции, «параллельные общества», Итальянская социологическая школа, изучение (им)миграции в Германии, геттоизация, изучение (им)миграции в скандинавских странах.

Джеймс Бекфорд. Религии и миграции — старое и новое

Некоторые из наиболее интересных и спорных вопросов, возникающих в связи с миграцией, касаются религий и идентичностей. Эта статья начинается с описания того, как социологические исследования уже дали ценную информацию о сложных пересечениях между религией и миграцией. Однако во втором разделе статьи утверждается, что два менее часто изучаемых вопроса о переплетении религии и миграции требуют более глубокого изучения. Они касаются «вынужденной» миграции (особенно детей) и по-

следствий миграции для отправления религиозных практик в тюрьмах. Наконец, в третьем разделе поднимаются этические и политические вопросы, возникающие в связи с этой проблематикой.

Ключевые слова: религия и миграция, религия в тюрьмах, глобализация, свобода совести, религиозные конфликты.

Роберто Чиприани. Миграции и религии

Наиболее важные изменения в европейском ландшафте произошли в результате миграционного потока, который очень существенно изменил демографическую конфигурацию наций в силу количества иммигрантов, составляющих четыре основных трансмиграционных потока, прибывающих в основном из северо-африканских стран в Португалию, Испанию, Францию и Италию, из Турции в Германию, с Ближнего Востока в Европу в целом, из Индии, Пакистана и Бангладеш в основном в Великобританию. На этом этапе закладываются основы для возникновения сообщества, которое является языковым, культурным, а также религиозным. Возникает проблема наличия места отправления культа и напряженность из-за некоторых противоречащих друг другу действий со стороны старых религий и церквей. Феномен религиозной и межрелигиозной аккультурации является своеобразным вызовом, касающимся религиозных движений и локальной культуры. Сегодня отношения между различными народами и религиями становятся более явными и длительными, чем в прошлом.

Ключевые слова: миграция, религия, Европа, Италия, ассимиляция, аккультурация.

Энцо Паче. Меняющаяся душа католического общества: религия и миграция в Италии

Итальянский случай — интересный пример того, как и в какой степени система религиозной монополии может меняться под внешним воздействием. Автор анализирует социальные изменения, происходящие в Италии, которая благодаря прибывающим в страну мигрантам превращается из общества с католической монополией в общество религиозного плюрализма, где соседствуют все мировые религии. Для страны, коллективная память и культура которой всегда была связана с католичеством, это совершенно новая ситуация.

Ключевые слова: Италия, католицизм, миграция, религиозное разнообразие, религиозный плюрализм.

Эрик Сеитов. Шиитские сообщества Москвы как пример параллельных этно-религиозных джамаатов

В статье исследуется проблема «параллельных сообществ» на примере московских шиитских (имамитских) групп. В отличие от мусульман суннитов, шииты в России существуют и развиваются обособленно, и порой кажутся совсем невидимыми. Московские шииты представлены выходцами

из различных регионов и принадлежат к различным культурным ареалам и «этническим группам» (Закавказье, Южная Азия и другие). Они не составляют единого «московского шиитского джамаата», существуют и развиваются в «параллельных плоскостях» уже по отношению к друг другу. Это во многом характерно и для существующих в странах Европы и Америки групп последователей шиизма-имамизма. Появившись как следствие миграции в постсоветский период, шиитские сообщества смогли обосноваться и закрепиться в Московском регионе. В первую очередь этому способствовали следующие факторы: опора на собственные ресурсы и организационная активность отдельных членов, создание своих (шиитских) религиозных пространств (мечетей, хусайний, молитвенных комнат), включение в транслокальные шиитские религиозные сети (иранские, азербайджанские, афганские и др.). Перечисленные условия не имеют никаких пересечений с российским мусульманским «полем», что позволяет говорить об «автономности» и «параллельности», и даже «невидимости» московских шиитских групп относительно мусульманского (суннитского) большинства города. Автор показывает, что московские шиитские джамааты используют различные приемы, характерные для иных субкультурных сообществ: наличие собственных пространств, культурных кодов и сетей единомышленников.

Ключевые слова: Москва, шиизм, миграция, ислам, постсоветский период.

ОЛЬГА БЕССМЕРТНАЯ. Мусульманская субъективность? *Personae, self* и «запросы жизни» в свидетельствах о себе мусульманина-самозванца (Магомет-Бек Хаджетлаше, 1870 (?) – 1929)

В контексте развивающихся исследований истории «мусульманских субъективностей», рассматриваемой «снизу», от индивида, и заимствуя опыт исследований «советской субъективности» и ряда направлений микроистории, автор ставит два ключевых вопроса: 1) можно ли обнаружить пространство выбора и агентности индивида как актора, конструирующего себя в мире дискурсов, институтов и практик, или мы вынуждены признать его полную зависимость от них? 2) можно ли обнаружить его «работу над собой» и проникнуть к внутреннему «я» индивида сквозь его перформативные практики, не сводя субъективность к «персонам», посредством которых индивид предъявляет и описывает себя? Стремясь в обоих случаях ответить «можно», автор исследует соотношение внутреннего «я» и заведомо придуманных «персон» самозванца и двурушника М.-Б. Хаджетлаше, крещеного еврея, объявившего себя мусульманином, ставшего журналистом, работавшим как для оппозиционно настроенных мусульман, так и на МВД и антиисламские круги. Этот предельный случай изобретения мусульманской идентичности рассматривается как призма, сквозь которую могут четче обнаруживаться механизмы, действующие в более обыденных практиках. Выявляются способы конструирования героем — в поисках своей субъектности — его множественных «персон» и дистанция, разделяющая его внутреннее и предъявляемое «я». Отмечая прочность мусульман-

ской идентичности, сосуществовавшей с памятью об отвергнутом еврействе в представлениях Хаджетлаше о себе, и готовность окружающих (включая ряд мусульман) считать его мусульманином, автор помещает вопрос о «мусульманском» в субъективности Хаджетлаше в контекст историографических дискуссий об определении границ исламского.

Ключевые слова: мусульманская субъективность, Магомет-Бек Хаджетлаше, индивид, персона, самость (*self*).

Анастасия Туманова, Александр Сафонов. Реформа законодательства о вероисповеданиях, или Было ли достижимо религиозное разнообразие в поздней имперской России: взгляд светского публициста Сергея Мельгунова

В центре внимания авторов статьи находятся экспертные суждения светского публициста Сергея Мельгунова по поводу проводимой в поздней имперской России реформы управления конфессиями. Конфессиональная реформа начала XX в. заключалась в существенном пересмотре традиционных параметров религиозной политики государства в направлении отхода от системы принуждения в делах веры и установления свободы вероисповеданий. Мельгунов — известный московский публицист и представитель леволиберального крыла общественного движения. В публичных интеллектуальных дискуссиях начала прошлого века он играл заметную роль. Его позиция формировала *mainstream* в общественном дискурсе о содержании государственно-церковных отношений и представляет бесспорный интерес для изучения интеллектуальной истории, однако предметом самостоятельного научного исследования она не стала. В период качественной трансформации конфессиональных основ имперского гражданского порядка и перехода к правопорядку, допускавшему религиозное разнообразие, Мельгунов отстаивал идеи свободы совести и отделения Церкви от государства. Статья написана на основании широкого круга источников, в числе которых опубликованные работы С. П. Мельгунова, а также его воспоминания и документы его личного фонда в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Москва). Воззрения Мельгунова изучаются в сопоставлении с подходами его известных современников — правоведов С. А. Котляревского, М. А. Рейснера, В. Д. Набокова, А. Ф. Кони и др.

Ключевые слова: религиозное разнообразие, реформа управления конфессиями, С. П. Мельгунов, история политико-правовой мысли России, поздней имперская Россия.

Алексей Гунский. Культ книг и канона в дальневосточном буддизме. Религиозные основания, формы почитания, некоторые методологические выводы

В статье рассматривается ритуальное обращение со священными текстами в буддизме, называемое в научной литературе «культом книг». Это явление получило известность благодаря работам, соотносящим становление ранней махаяны с возникновением институциональных центров, связанных с религиозным почитанием текстов махаянских сутр. Впоследствии

термин «культ книг» стал обозначением буддийской ритуальной книжной культуре в целом. В статье проанализированы догматические основания культа книг в виде буддийской концепции религиозных заслуг (пунья) и способов их обретения, а также текстуальные основания культа в виде указаний сутр махаяны о своем собственном почитании. Основное внимание в статье уделено дальневосточному варианту культа книг как наиболее развитому. Рассмотрены проявления культа книг в виде рецитации и ритуального копирования отдельных текстов и буддийского канона в целом. Подробно рассмотрено одно из проявлений дальневосточного культа книг в форме устройства «вращающихся библиотек» — особых шкафных конструкций с книгами канона, установленных на вертикальной оси. Один поворот данной конструкции приравнивался к прочтению всех книг канона в том смысле, что он приносил такое же количество религиозных заслуг. В заключении работы показано, что малая изученность буддийского культа связана с методологическими предпосылками, принятыми в отечественной буддологии, уделяющими основное внимание изучению доктринально-философской стороны буддизма и маргинализирующими буддийский культ как форму «народной» религии.

Ключевые слова: культ книг, религиозная заслуга, сутры Махаяны, ритуальное копирование, вращающиеся библиотеки, кэтиэн.

Анна Бертова. Японская католическая церковь на пороге и во время Второй мировой войны: издания «Катехизиса» 1936 и 1942 гг.

В 1942 г. Японская католическая церковь выпустила новое издание «Катехизиса Католической церкви», заменившее опубликованный ранее «Катехизис» 1936 г. Необходимость столь скорого переиздания была вызвана тем, что японское правительство потребовало от церкви пересмотреть эту важнейшую для проповеди книгу и переписать ее так, чтобы она более соответствовала националистической и экспансионистской политике властей. Целью данной статьи является проведение сравнительного анализа изданий «Катехизиса» 1936 и 1942 гг. для выявления тех доктринальных уступок, на которые Японская католическая церковь пошла для выживания в условиях тотального контроля религиозных организаций со стороны правительства Японии. При сравнительном анализе изданий были обнаружены любопытные отличия, демонстрирующие широту распространения идеологии государственного синтоизма даже среди иерархов Японской католической церкви. Так, в катехизис 1942 г. были добавлены отрывки, касающиеся подчиненности японских католиков и японской церкви императору и необходимости в первую очередь следовать своему патриотическому долгу, а не указаниям папы и священнослужителей. Вместе с тем, из текста были изъяты утверждения об исключительности католической веры, все упоминания о еврейском народе и его богоизбранности, а также подробные разъяснения некоторых католических ритуалов. Обнаруженные отличия однозначно указывают на то, что во время Второй мировой войны Японская католическая церковь пошла на серьезный компромисс с вла-

стями, в результате чего были затронуты основы как католического учения, так и христианской веры в целом.

Ключевые слова: катехизис, Католическая церковь, Япония, государственный синтоизм.

Максим Кирчанов. *Hilafatul Muslimin* как организация радикальных исламистов в Индонезии

Автор анализирует основные этапы развития конфронтационной модели отношений между элитами и исламистами в Индонезии. В статье выделены основные этапы истории отношений светских элит и исламистов в рамках конфронтационной модели, включая 1) 1945–1965: политический раскол, борьба против радикалов, провозгласивших Исламское государство, и его ликвидация; 2) 1966–1998: «новое государство», основанное на светском авторитаризме и недопущении политической активизации и радикализации исламизма, что не исключало ограниченных уступок верующим мусульманам в начале 1990-х гг.; 3) с 1998 до нынешнего дня — демократизация политического режима, сохранившая конфронтационную модель отношений с исламскими радикалами, которые получили возможность официально институционализировать исламистские группы и партии. Предполагается, что группа *Hilafatul Muslimin* занимала лидирующие позиции в продвижении идей радикального ислама, представленного концепцией халифата, в современной индонезийской умме. Автор полагает, что концепция халифата была центральной в политической идеологии *Hilafatul Muslimin*. Поэтому показано, как исламисты в Индонезии пытались одновременно национализировать концепцию халифата и интегрироваться в международный радикальный ислам.

Ключевые слова: Индонезия, политический ислам, исламский радикализм, исламизм, *Hilafatul Muslimin*, параллельный ислам.

Юлия Андреева. Индустрия «ведической женственности»: между подчинением и работой над собой

В статье рассматривается контекст употребления понятия «ведическое» в современной России на материалах публикаций в блогах и интервью. Курсы и тренинги, посвященные «ведической женственности», проводятся экспертами в области *self-help* (так называемой популярной психологии), религиозными или духовными специалистами, учителями, имеющими доступ к «ведическим знаниям». В качестве образца обычно выбирается патриархальный уклад, где мужчина отвечает за семейный порядок и достаток, а женщине отводится роль хранительницы домашнего очага. Для того чтобы закрепить черты приписанной идентичности, предлагается обучение практикам, относящимся к поведению, речи, одежде, профессиональной занятости и хобби. Ведическая психология опирается не на почитание божеств или изучение древних текстов, а сосредоточена на изменении образа жизни, самосовершенствовании и гендерных предписаниях. Призы-

вая к труду, разнообразные пособия, обучающие женственности, говорят о работе над собой, при этом пассивность субъекта, власть внешних обстоятельств осмысливаются как плоды этого обучения. В курсах женственности есть как черты, отличающие их от западной нью-эйдж духовности (*New Age Spirituality*) — патриархальный сценарий, антифеминистские настроения и жесткий эссенциализм, так и дискурсивно сближающие техники «терапевтической культуры» — «проработка» ошибок, стремление вкладывать себя, «быть в ресурсе», т.е. иметь достаточно внутренних сил для достижения целей и повышения своей эффективности.

Ключевые слова: «ведическая женственность», нью-эйдж, духовность, гендер, женское и мужское, популярная психология, работа над собой.

Александр Лукин, Ольга Пузанова. Создавал ли Л.Н. Толстой «анархистскую современность» в Японии?

В статье рассматриваются ключевые тезисы, сформулированные в работах оксфордского профессора Сё Кониси. По мнению С. Кониси, Лев Толстой в сотрудничестве с новообращенными японскими православными, получившими богословское образование в школах и институтах Русской православной миссии в Японии и в России, создал в Японии новую форму религии. Это учение, которое Кониси называет «анархической религией» или «толстовством», якобы представляло собой новую, уникальную модель современности, противостоящую западной, и сыграло значительную роль в японской мысли второй половины XIX — начала XX века. В настоящей статье не ставится задача ни подтвердить, ни оспорить более общие концепции, предложенные С. Кониси. Однако она показывает, что его главный аргумент о взаимодействии Толстого с японскими православными в создании новой японской анархической религии не выдерживает детального рассмотрения.

Ключевые слова: Россия, Япония, Лев Толстой, Сё Кониси, «анархистская религия».

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

2(41) 2023

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: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, 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.

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

2²⁰²³
[41]

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

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать
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