

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2022
1[40]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:

Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2022

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*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера
Алексей Зыгмонт

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. Виллэм (Франция); *В. Еленский* (Украина); *В. Макридес* (Германия);
А. Лабст (Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струп*
(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

Главная тема: Мученичество: идея, культ, теория

АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ. Мученичество: идея, культ, теория. Введение	7
АЛЕКСЕЙ ПАНТЕЛЕЕВ. «Я не признаю власти века сего»: мученики и Римская империя.	12
АНДРЕЙ МАМОНТОВ. Между мучениками и рабочими: проблема циркумцеллионов в источниках и историографии.	38
СВЕТЛАНА МАЛЫШЕВА. «Они падут в величии нездешнем»: раннесоветский культ мучеников революции	58
ТАИСИЯ РАБУШ. Образы военнослужащих-«афганцев» в общественном сознании и государственной пропаганде СССР и России: от героев к мученикам	89
МАКСИМ АЛОНЦЕВ, НИКИТА СМАГИН. «Каждый день — Ашура»? Трансформация нарратива мученичества в общественно-политическом дискурсе современного Ирана.	119
СВЕТЛАНА РЫЖАКОВА, ЕВГЕНИЯ РЕНКОВСКАЯ. Смерть за идеалы и почитание за смерть: к вопросу о мученичестве и его возможных моделях в культуре Индии	150
АНДРЕЙ АКИНЬШИН. Феномен христианского мученичества в Японии в XVI–XVII вв.	176
АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ. Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников	198

VARIA

ПАВЕЛ ШАБЛЕЙ. Мусульмане Атбасара на страницах татарской печати: между вызовами современности и региональным контекстом.	226
АНТОН ИХСАНОВ. «Письмо — это половина встречи»: диалог и конфликты смыслов в переписке российских востоковедов и мусульманских интеллектуалов в начале XX в..	260

Андрей Тюхтяев. Традиционализм без традиции: к проблеме измерения нью-эйдж духовности	293
--	-----

Рецензии

Барбара Мартин. Minkova, Yu. (2018) <i>Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin</i> . Rochester, N.Y.: University of Rochester Press. — 246 pp.	313
Светлана Малышева. Оружие святости на службе государств и наций. Рецензия на: Berezhnaya, L. (Hrgs.) (2020) <i>Die Militarisierung der Heiligen in Vormoderne und Moderne</i> . Berlin: Duncker & Humblot. — 331 s.. . . .	317
Таисия Рябуш. Создавая образ мученика. Рецензия на: Moskalenko, S. & McCauley, C. (2019) <i>The Marvel of Martyrdom. The Power of Self-Sacrifice in a Selfish World</i> . New York: Oxford University Press. — 256 pp.	323
Екатерина Гришаева. Медиа и Русская православная церковь. Рецензия на: Stähle, H. (2021) <i>Russian Church in the Digital Era</i> . Routledge. — 224 pp.	328
Наталья Смирнова. Obolovitch, T. (2019) <i>Faith and Science in Russian Religious Thought</i> . Oxford: Oxford University Press. — 220 pp.	334

Справочная информация

Авторы	341
Аннотации	344
About the Journal	351

Table of Contents

The Theme of the Issue: Martyrdom: Idea, Cult, Theory

ALEKSEI ZYGMONT. Martyrdom: Idea, Cult, Theory. An Introduction.	7
ALEKSEY PANTELEEV. "I Do Not Recognize the Empire of This World": Martyrs and the Roman Empire	12
ANDREY MAMONTOV. Martyrs or Laborers? Sources and Scholarship on Circumcellions.	38
SVETLANA MALYSHEVA. "They Will Fall in the Unearthly Grandeur": The Early Soviet Cult of Martyrs of the Revolution.	58
TAISIYA RABUSH. Images of Soviet Warriors-Internationalists in Afghanistan in the Public Consciousness and State Propaganda in the USSR and in Russia: from Heroes to Martyrs.	89
MAKSIM ALONTSEV, NIKITA SMAGIN. "Every Day Is Ashura?": Transformation of the Martyrdom Narrative in Iranian Socio- Political Discourse	119
SVETLANA RYZHAKOVA, EVGENIYA RENKOVSKAYA. Death for Ideals and Veneration for Death: Martyrdom and Its Possible Models in Indian Culture	150
ANDREY AKINSHIN. The Phenomenon of Christian Martyrdom in Japan in the 16th and 17th Centuries	176
ALEKSEI ZYGMONT. Martyrdom as a "Reputational Project": Who and How "Makes" the Martyrs	198

VARIA

PAVEL SHABLEY. Muslims of Atbasar on the Pages of the Tatar Press: Challenges of Modernity and Regional Context	226
ANTON IKHSANOV. "A Letter Is a Half of the Meeting": the Mechanism of Correspondence and Book Exchange between the Russian Orientalists and Muslim Intellectuals in the Beginning of the 20th Century	260
ANDREI TIUKHTIAEV. Traditionalism without Tradition: Measuring the New Age Spirituality	293

Book Reviews

- BARBARA MARTIN. Minkova, Yu. (2018) *Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin*. Rochester, N.Y.: University of Rochester Press. — 246 pp. 313
- SVETLANA MALYSHEVA. Weapons of Sanctity in the Service of States and Nations. Review of: Berezhnaya, L. (Hrgs.) (2020) *Die Militarisierung der Heiligen in Vormoderne und Moderne*. Berlin: Duncker & Humblot. — 331 s. 317
- TAISIYA RABUSH. Creating Image of the Martyr. Review of: Moskalenko, S., McCauley, C. (2019) *The Marvel of Martyrdom. The Power of Self-Sacrifice in a Selfish World*. New York: Oxford University Press. — 256 pp. 323
- EKATERINA GRISHAEVA. *Media and Russian Orthodox Church*. Review of: Stähle, H. (2021) *Russian Church in the Digital Era*. Routledge. — 224 pp. 328
- NATALIA SMIRNOVA. Obolevitch, T. (2019) *Faith and Science in Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press. — 220 pp. 334

Reference Information

- Authors. 341
- Summaries 344
- About the Journal 351



АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ

Мученичество: идея, культ, теория. Введение

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-7-11>

В ПЛОТЬ до недавнего времени исследования мученичества были сферой достаточно ограниченной — или, во всяком случае, узкоспециальной. Велись бесконечные споры о значении «великой субботы» в «Мученичестве Поликарпа» или о датировке «Посланий» Игнатия Антиохийского, выяснялось, был ли Тертуллиан редактором-составителем «Страстей Перпетуи и Фелицитаты», да и в целом список доступных кейсов ограничивался христианством (в особенности классическими текстами II–IV веков), шиитским исламом, отчасти — сикхизмом, и еще меньше — иудаизмом с его концепцией *Киддуш ха-Шем*, «освящения Имени». Однако с рубежа 2000-х годов в этой области наблюдается если не революция, то некоторый перелом, суть которого можно выразить в нескольких пунктах.

Во-первых, ученые все чаще отходят от эссенциалистской парадигмы, в которой мученичество — это объективное событие чьей-либо добровольной смерти за религиозную веру или убеждения, нечто возвышенное и благородное. На смену ей приходит конструктивистская модель, рассматривающая мученичество как интерпретацию, нарратив, который складывается (или не складывается) вокруг гибели человека. Интенция самого мученика в этом смысле выносится за скобки: он или она могли желать смерти, просто не избегать ее или даже сопротивляться — главное, какую историю их почитатели расскажут о них впоследствии. Из акта мученичества превращается в социально-политический процесс, в котором рассказываются истории и сталкиваются интересы живых людей.

Во-вторых, мученичество превратилось в «понятие, за содержание которого ведется борьба»: с одной стороны, это борьба за то, кого называть мучеником; с другой, следовательно, — это столкновение притязаний на определение понятия. Религиозные активисты всех мастей, будь то христиане — борцы с абортами в США, еврейские радикалы, джихадисты или сикхские боевики, единодушно называют мучениками своих погибших — тогда как все остальные считают их террористами. Национальные государства почитают деятелей освободительных движений — а прочие могут счесть их жестокими и корыстными революционерами. Турция не признает геноцида армян, жертвы которого прославлены Армянской апостольской церковью в лике мучеников, — а Иран и другие исламские страны издеваются над «виктимными» притязаниями Израиля в связи с Шоа. Для исследователей это означает, что они вынуждены обращаться к «проблемным» формам жертвенности, рассматривая разом конструирование мученичества в одних кругах — и его активное оспаривание в других.

Отсюда, в-третьих, вытекает и интерес к новым и необычным форматам мученичества, которое находится на границе или за границей религиозного: это мученичество в революционных идеологиях; левых, правозащитных (аболиционисты, суфражистки, инициативы за права черных) и националистических движениях; в постколониальном активизме; наконец, в гражданских религиях современных наций-государств. Следует ли называть эти пограничные формы «политическими», «секулярными», «национальными» или как-то иначе — и действительно ли в них нет ничего по сути религиозного? Что представляют собой разговоры о «мучениках науки» (Галилее или Бруно) — серьезный феномен или произвольную игру слов? Все это — вопросы, к ответам на которые еще только предстоит подступить.

В-четвертых, всему этому сопутствует развитие новых векторов исследования: рассматривается связь мученичества с гендером, телесностью и сексуальностью, проблематикой власти и авторитета, активным насилием и терроризмом. Если в качестве более общего феномена мученичество все чаще считают совокупностью образов, дискурсов и практик, то само событие чьей-либо гибели или страдания рассматривается как специфический перформанс, в рамках которого мученик посредством собственного тела и, часто, гендерной принадлежности оспаривает власть пра-

вителя, говорит двусмысленностями и каламбурами, играет словами и убеждает окружающих в своей правоте и справедливости своих убеждений.

Если не все, то многие из этих тенденций нашли отражение и в этом выпуске: его авторы анализируют мученичество как активный процесс оспаривания власти или составной элемент условно-секулярных идеологий и феноменов жертвенности; рассматривают вопрос о применимости этого понятия к индийскому контексту; пытаются дополнить конструктивистскую теорию.

Первый блок текстов посвящен условно-«раннему» христианству II–III веков. В статье Алексея Пантелеева в духе Г. Бауэрсока рассматриваются отношения между христианами и Римской империей — и, в частности, тот вызов, который мученичество бросало имперской власти. Так, осужденный на казнь христианин не только ставил Царство Божье выше земной власти цезаря, но и подрывал установленный порядок вещей, превращая кровавую смерть в торжество. Впрочем, христиане зачастую были склонны оправдывать императора и даже изъявляли ему лояльность (как, например, делал это Тертуллиан), возлагая всю ответственность за гонения на «злых бояр» — имперских магистратов.

Вторая статья блока авторства Андрея Мамонтова посвящена историографии циркумцеллионов — противоречивого движения IV–V веков, известного своей жестокостью по отношению к оппонентам (которым они заливали в глаза негашеную известь), страстью к мученичеству и культом священного насилия. Вопреки распространенному мнению, что циркумцеллионы были всего лишь «боевым крылом» донатистской церкви, которое она не всегда держала в узде, автор показывает многообразные точки зрения на природу этого движения: как отдельного сословия наемных сельскохозяйственных рабочих, результат проникновения христианства в сельскую местность или низового аскетизма. В заключении статьи делается вывод о безусловных чертах циркумцеллионов, относительно которых соглашаются все рассматриваемые в ней авторы.

Следующий блок открывают Светлана Рыжакова и Евгения Ренковская со своим исследованием «жертвенной» проблематики в Индии. Насколько вообще понятие мученичества применимо к этой культуре? Основываясь на материалах собственных полевых исследований и трехчастной дефиниции мученичества, авторы рассматривают «модели» и «форматы» мученичества — идеальные типы и их конкретные воплощения. Этих типов они

выделяют три: это *шахадат* — мусульманско-сикхская модель, которая сегодня оказалась положена в основу и национально-го пантеона гражданских мучеников; кшатрийская модель, связанная на социальной этике; наконец, культово-вернакулярная, в которой погибшие необычной смертью становятся местными божествами.

Статья Андрея Акиньшина посвящена мученичеству в Японии XVI–XVII веков. Акцент в ней сделан на переменчивом отношении местных властей к христианам, на которых нередко велись гонения, и соответственной реакции иезуитов, писавших руководства для подготовки паствы к мученичеству. Распространение мученичества в данный период автор связывает со специфическим менталитетом, делавшим японцев восприимчивыми к этой идее, а также, что весьма интересно, с влиянием самурайского кодекса Бусидо с его концепцией «правомерной смерти».

В совершенно ином пространстве и времени помещается исследование Максима Алонцева и Никиты Смагина с их анализом мученической идеологии в современном Иране, которую они называют «парадигмой Кербелы». Изначально мученичество имама Хусейна ибн Али в битве при Кербеле послужило одной из отправных точек для размежевания суннитов и шиитов; и эта же идеология, объединяющая образы воина и шахида, возрождается в Иране во время революции 1979 года, в ирано-иракской войне 1980-х годов и в наши дни — как реакция на убийство генерала Касема Сулеймани и Абу Махди ал-Мухандиса. Будучи одновременно религиозной и национальной (в духе республик Нового времени), иранская идея мученичества по сути являет собой фундамент режима, влияет на внутреннюю и внешнюю политику, а также служит целям мобилизации.

Третий блок статей посвящен условно-«секулярному» мученичеству в России. В материале Светланы Малышевой анализируется культ мучеников в раннем СССР. Рассматривая большевистскую идеологию 1920-х годов в свете понятия «политической религии» Э. Фёгелина и Э. Джентиле, автор описывает различные дискурсы и практики почитания мучеников, которые эволюционировали от коллективных мартирологов в сторону индивидуализма, и из секулярного языка иногда «срывались» в сентиментально-христианские идеи и образы. После окончания Гражданской войны пантеон Советского Союза пополняется все более разнообразными типами героев, что в итоге размывает концепцию мученичества и уводит ее на второй план. Особую

ценность исследованию придает комплексное изложение малоизвестного материала и концептуальный анализ редких (в т.ч. архивных) источников.

Закрывает блок эмпирических статей работа Таисии Рабуш, посвященная «гражданской канонизации» участников войны в Афганистане (1979–1989). Опираясь на богатый свод источников — прессу и военную публицистику, — автор исследует дискурсы и практики глорификации военнослужащих, сравнивая их с мировым контекстом и коммеморацией жертв Великой Отечественной войны. В конечном счете автор делает любопытное наблюдение, что в современной России образ «афганцев» приобретает черты христианских мучеников, тогда как в позднесоветский период он имел более секулярно-гражданский характер.

Заключительная статья Алексея Зыгмонта является по совместительству и единственной теоретической в выпуске. Она посвящена разработке конструктивистской теории мученичества в перспективе концепции «репутационного предпринимательства» социолога Гэри А. Файна. В рамках данной концепции мученичество рассматривается как нарратив, который создают заинтересованные акторы, индивидуальные или же коллективные, — т.н. «репутационные предприниматели». Центральный вопрос статьи — почему некоторые умершие становятся мучениками, тогда как другие — нет. В отличие от остальных статей выпуска, которые сосредотачиваются на конкретном историческом периоде и обстоятельствах, в данной статье намеренно избран исторический сравнительный метод, ставящий рядом Игнатия Антиохийского, радикального аболициониста Джона Брауна, мучениц школы «Колумбайн», мучеников Французской революции и монаха V века Аммония.

Поскольку научных работ о мученичестве на русском языке выходит немного и почти все они работают с античным материалом в классической перспективе, цель настоящего выпуска — восполнить эту нехватку более «модерными» сюжетами и начать дискуссию по целому ряду проблемных и/или острых тем. Исходя из разнообразия его идей и сюжетов, это представляется более чем возможным.

АЛЕКСЕЙ ПАНТЕЛЕЕВ

«Я не признаю власти века сего»: мученики и Римская империя

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-12-37>

Aleksey Panteleev

“I Do Not Recognize the Empire of This World”: Martyrs and the Roman Empire

Aleksey Panteleev — St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia). a.panteleev@spbu.ru

The article examines the evidences of the early hagiographic tradition about the attitude of Christians to Rome. For the martyrs themselves, who were striving for death, the opposition to the Romans did not matter, but this topic could attract the attention of the authors and editors of the acta and passions. The surviving texts do not directly accuse Christians of conspiracy, nor are there obvious manifestations of their political disloyalty, but some of the ideas contained in them make it possible to understand the concerns of the Romans. First of all, this is the attitude of Christians to the Cult of the Emperor: the refusal of the martyrs to celebrate it put them outside the law, turning them into traitors and a threat to the State. They opposed the eternal Kingdom of God and the temporary power of Caesars. The Roman identity was replaced by the Christian one: martyrs considered themselves as citizens not of Rome, but of the Kingdom of God. Christians pointed out that the Emperor was ordained by God, which means that His instructions and commandments were more important. The execution of the martyrs, which was supposed to humiliate them, turned into a celebration of faith, which violated the established ritual of maintaining Roman order. The convicted Christian disturbed the usual course of events, he welcomed torture, rejoiced in death and supervised his own execution. Finally, the texts of the martyrdom are typologically similar to Acta Alexandrinorum, records of the trial and execution of pagans who criticized Rome. Observing the evolution

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44180.

of the image of Roman magistrates, we see how gradually the clash of the martyr and the entire Roman order turned into a conflict between a virtuous Christian and an evil governor of the province, thus removing the responsibility for the persecution from the Emperor.

Keywords: Early Christianity, Roman Empire, hagiography, martyrdom, persecution, Cult of the Emperor.

В ПОСЛЕДНИЕ годы все большее внимание ученых привлекает скрытое противостояние различных оппозиционных групп по отношению к Римской империи. Особый импульс этим исследованиям придала классическая работа Р. МакМаллена «Враги римского порядка», где рассматривались самые разные источники угрозы — от последних республиканцев до бродячих пророков и городских смутьянов¹. В фокусе внимания историков оказываются риторы-софисты, противопоставлявшие греческую культурную традицию римской², философы-киники, прежде всего так называемые александрийские мученики, критиковавшие императоров³, иудейские интеллектуалы, ожидавшие скорого конца римской власти⁴. Свое место среди этих «оппозиционеров» занимали и христиане. Как правило, при изучении этого сюжета ученые обращаются, с одной стороны, к полемическим сочинениям язычников, особенно Цельса, обвинявшего христиан в нелояльности, а с другой, к трудам апологетов, доказывавших,

1. MacMullen, R. (1966) *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
2. Swain, S. (1989) "Favorinus and Hadrian", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79: 150–158; Flinterman, J.-J. (2004) "Sophists and emperors: A Reconnaissance of Sophistic Attitudes", in B. E. Borg (ed.) *Paideia: The World of the Second Sophistic*, pp. 359–378. Berlin and New York: Walter de Gruyter; Jażdżewska, K. (2019) "Entertainers, Persuaders, Adversaries. Interactions of Sophists and Rulers in Philostratus' *Lives of Sophists*", in Ph. Bosman (ed.) *Intellectual and Empire in Greco-Roman Antiquity*, pp. 160–177. London and New York: Routledge.
3. Harker, A. (2008) *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Hadas-Lebel, M. (1990) *Jérusalem contre Rome*; Goodman, M. (1991) "Opponents of Rome: Jews and Others", in L. Alexander (ed.) *Images of Empire*, pp. 222–238. Sheffield: Sheffield Academic Press; Feldman, L. H. (2006) *Judaism and Hellenism Reconsidered*, pp. 783–804. Leiden, Boston: Brill; Portier-Young A. (2011) *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans; Hodkin, B. (2014) "Theologies of Resistance: A Re-examination of Rabbinic Traditions about Rome", in J. A. Dunne, D. Batovici (eds) *Reactions to Empire*, pp. 163–177. Tübingen: Mohr Siebeck.

что христиане счастливо живут под властью римлян и что у императора никогда не было таких верных подданных⁵. Нам хотелось бы обратиться еще к одному аспекту этой темы, ранее не привлекавшему особого внимания, а именно продемонстрировать скрытый «подрывной» по отношению к Риму потенциал агиографической литературы II–IV веков и изучить эволюцию отношения к римским властям и самой Империи в этих текстах.

Образ мученика, в одиночку или с небольшой группой товарищей противостоящего всей римской государственной машине — воинам, наместнику с его подчиненными или даже самому императору, — один из самых популярных в истории раннего христианства. Эти герои бесстрашно объявляют о своей вере и не боятся пыток и смерти, но при этом очень мало говорят о своем отношении к Риму и принципсам, разве что замечают, что любят и почитают цезаря, но не готовы поклоняться ему как богу⁶. До нашего времени не сохранились подлинные протоколы допросов христиан, о происходившем на суде мы узнаем из мученичеств, некоторые из которых были написаны сразу после казни верующих или спустя короткое время и опирались на судебные документы или воспоминания и записи очевидцев⁷. Для реальных мучеников противостояние римлянам едва ли имело значение: внимание христиан было сосредоточено на ожидавшем их нетленном венце, а не на политических высказываниях. Они знали, какой приговор будет вынесен, стремились к нему и не хотели дать наместнику ни одного шанса оправдать или осудить их за что-то, кроме их веры. Диалог с магистратом

5. Количество исследований, посвященных этой теме, очень велико; из недавних работ см.: Schott, J. M. (2008) *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; Horbury, W. (2017) “Church and Synagogue vis-à-vis Roman Rule in the Second Century”, in J. C. Paget, J. Lieu (eds) *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, 71–87. Cambridge: Cambridge University Press; Лебедев П. Н. Рим и христианство: переосмысление истории в апологетике II–III вв. // Вестник древней истории. 2018. Т. 78(4). С. 889–890.
6. Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 91–104.
7. Из последних работ о жанре ранних мученичеств см.: Moss, C. (2012) “Current Trends in the Study of Early Christian Martyrdom”, *Bulletin for the Study of Religion* 41: 22–29; Dinkler, M. B. (2017) “Genre Analysis and Early Christian Martyrdom Narratives: A Proposal”, in J. Baden, H. Najman, E. J. C. Tigchelaar (eds) *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*, pp. 314–336. Leiden: Brill; Rebillard, É. (2021) *The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts Nor Forgeries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

был важным этапом на пути к этой цели, на суде было необходимо открыто объявить себя христианином и не отступить, поддавшись на уговоры или пытки. Мученики не собирались произвести какой-то эффект на язычников⁸, но авторы и редакторы мученичеств могли, в целом верно передавая содержание судебного протокола или рассказы очевидцев, несколько модифицировать их. У них был свой взгляд на произошедшее и свое представление о месте римской власти в жизни христиан, ведь для оставшихся жить это еще имело значение. В мученичествах давались наставления тем, кому еще предстояло пройти этим путем: они учили, как ждать ареста, как себя вести в темнице, что говорить на суде и как идти на казнь⁹. Для нас в данном случае стенографическая точность описания происходившего неважна, так как, во-первых, читатели имели дело именно с этими рассказами, а не с оригинальными протоколами, а во-вторых, реакция римлян на слова и поведение мученика описана вполне адекватно¹⁰.

Христиане и Рим в первые века

Прежде чем обратиться к собственно мученичествам, скажем несколько слов о проблемах, возникающих при изучении отношения христиан к Риму и к земной власти в целом. В недавней статье в «Кембриджской истории раннего христианства» А. М. Риттер замечает, что перенос наших представлений о содержании понятий «церковь» и «государство» на первые века чреват возникновением анахронизмов, которые затрудняют понимание происходившего¹¹, а К. Мосс и С. Ларсон вдобавок указывают на сложности, связанные с интуитивно ясными для нас концепциями «религии» и «толерантности» и на то, что Римская империя и ее идеология на протяжении первых веков тоже не были неизменны-

8. Пантелеев А. Д. Мученичество и распространение христианства в Римской империи // Вестник СПбГУ. Серия 2: история. 2015. № 3. С. 33–43.
9. Пантелеев А. Д. «Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается»: ранние агиографические тексты как наставления для христиан // Диалог со временем. 2017. № 58. С. 125–140.
10. Тексты, описывающие суд явно неправдоподобно, например, «Акты Акакия» или «Мученичество Игнатия», появляются в более позднее время — с IV века.
11. Ritter, M. A. (2006) "Church and State up to c. 300 CE", in M. M. Mitchel, F. M. Yong (eds) *The Cambridge History of Christianity. Vol. 1. Origins to Constantine*, p. 524. Cambridge: Cambridge University Press.

ми¹². Из последних попыток как-то систематизировать взгляды христиан на Рим можно вспомнить попытку Х. Ли показать, что у каждого жанра раннехристианской литературы были свои особенности¹³. Так, в апологиях подчеркивалась верность христиан императорской власти, но их авторы проводили различие между политической и религиозной лояльностью. Создатели апокрифических деяний апостолов не видели ничего общего между Римом и христианством. В этих сочинениях встреча апостола с правителями приводила к конфликту, язычники считали христиан колдунами, смутьянами и угрозой установившемуся порядку, и этот социально-политический конфликт приводил к мученичеству. Но их смерть оказывалась победой, что подчеркивалось трагическим концом преследователей. В центре внимания агиографических сочинений лежит, по мнению Ли, разделение сфер Христа и цезаря, выражающееся в противостоянии мучеников и магистратов на суде. Эта схема в целом не вызывает серьезных возражений для второй половины II века, но она не включает в себя ни сочинений апостольских отцов, ни трактатов Иринея, Климента Александрийского или Ипполита Римского, да и не все сочинения этих жанров в нее вписываются. Более взвешенным подходом представляется анализ отдельных сочинений, так как даже один и тот же автор мог высказывать разные взгляды в текстах, написанных практически одновременно.

В новозаветных текстах политическая власть воспринимается как нечто само собой разумеющееся, и верующим просто даются инструкции, как следует относиться к иудейским и римским правителям. Эти пассажи дополняются апокалиптической традицией, противопоставлявшей народ Божий и силы мира сего, и именно эти силы, а не Римская империя, оказываются антагонистами праведников. К этому нужно добавить учение Павла об «удерживающем» (κατέχων — 2 Фес 2:7). Призыв к покорности властям в Послании к Римлянам (Рим 13) и вера в то, что Империя сдерживает появление «беззаконника», соседствовали с образом зве-

12. Moss, C. (2014) "Resisting Empire in Early Christian Martyrdom Literature", in J. A. Dunne, D. Batovici (eds) *Reactions to Empire*, pp. 148–149. Tübingen: Mohr Siebeck; Larson, S. J. (2014) "The Trouble with Religious Tolerance in Roman Antiquity", in J. D. Rosenblum, L. C. Vuong, N. P. DesRosiers (eds) *Religious Competitions in the Third Century CE: Jews, Christians and the Greco-Roman World*, pp. 50–59. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
13. Rhee, H. (2005) *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, pp. 187–188. London, New York: Routledge.

ря с семью головами и десятью рогами Откровения (Откр 13); при этом раннехристианские авторы не противопоставляли одно другому и не видели здесь противоречия — если они и размышляли о своих отношениях с «государством», то не стремились определять их так однозначно, как хотелось бы нам. Между верующими и римлянами с самого начала существовало взаимное недоверие и неприятие, но у них были и общие цели и интересы, и последние начинали приобретать все большее значение с постепенным ослаблением эсхатологических ожиданий. Для Павла время, в которое он живет, не продлится долго: «проходит образ мира сего» (1 Кор 7:31); однако вскоре перспектива меняется, и Климент Римский говорит, что этот мир существует в гармонии под властью Логоса (I Clem., 20), а Игнатий Антиохийский — что в мире все пришло в колебание, так как Бог трудится над упразднением смерти (Ign. Eph., 19, 3).

Апологеты подчеркивали лояльность христиан Риму. Юстин Философ замечает, что верующие больше всех содействуют императорам в борьбе за мир и спокойствие (Iust. Apol. I, 12) и не уклоняются от уплаты податей и налогов; они почитают только Единого Бога, но во всех прочих отношениях охотно служат земным царям и молятся за них (Ibid. 17). Сочинение Мелитона Сардийского не сохранилось, но Евсевий Кесарийский привел большой отрывок из него в своей «Церковной истории». Мелитон первым заявил о связи благополучия империи и христианства: именно из-за учения Христа Римская держава расширилась и превратилась в великое царство, и со времени его возникновения не произошло ничего дурного, а только прекрасное и славное (Eus. HE, IV, 26). Татиан (Tat. Orat., 4), Афинагор (Athen. Legat., 37), Феофил (Ad Aut., I, 11) высказываются в том же духе: христиане — лояльные подданные, которые не могут признать императора божеством, но рады молиться за его здоровье и за благополучие всего государства. Для этих писателей важно прекращение преследований и комфортное существование христиан в мире; конец света и парусия явно не относились к актуальным для них вопросам. Если эти темы и возникали, то только для того, чтобы успокоить язычников, как у Юстина, объясняющего, что Царство, которое ждут христиане, не имеет ничего общего с земными государствами (Iust. Apol. I, 11).

В то же самое время среди немалой части верующих сохранялись апокалиптические ожидания. Их приверженцев можно обнаружить как среди церковных христиан, так и среди представи-

телей альтернативных течений, прежде всего монтанистов¹⁴. Эти люди ожидали обновления неба и земли и тысячелетнее царство праведных (Откр 21:1–5). Для Ириней Лионского этот мир интересен только как место, где существует и распространяется христианское учение, а римляне — как обеспечивающие в нем спокойствие (Iren. AH, IV, 30, 3); Рим — последнее великое царство перед концом света (Ibid. V, 26). Ириней создает первую развитую христианскую теорию происхождения государства, согласно которой власть и ее представители, поставленные Богом на земле, служат поддержанию порядка и ограничению зла и таким образом содействуют справедливости. Какой-то особой самостоятельной ценности государство не имеет, хотя и следит за тем, «чтобы, боясь человеческой власти, люди не поедали друг друга подобно рыбам» (Ibid. V, 24). Младший современник Ириней Ипполит Римский, как и Мелитон, сопоставляет установление нового режима Августом и рождение Христа, но приходит к совершенно противоположному выводу: если Мелитон проповедует мирное сосуществование Церкви и государства, то Ипполит, наоборот, подчеркивает, что римское государство господствует «по действию сатаны» (Hipp. In Dan., IV, 9). Ф. Дворник характеризует его взгляды как «ожесточенные, но не принципиально враждебные»: Ипполит все-таки не перешел черту и не призвал верующих начать открытую борьбу с Римом¹⁵. Тертуллиан находился под влиянием хилиастических идей еще до обращения в монтанизм; он был уверен, что конец времен произойдет при жизни его поколения (De cult. fem., II, 9; De or., 5). Впрочем, сам он не спешил увидеть последние дни: «Нам известно, что конец мира со всеми ужасами, которые будут сопровождать его, отлагается по причине существования Римской империи, следовательно, молим об удалении сего страшного переворота, молясь и о продолжении империи Римской» (Apol., 30). Тертуллиан нередко обращается к сюжетам, связанными с властями, историей Рима, императорами, и иной раз возникает ощущение, что в пылу полемики он начинает противоречить сам себе¹⁶. В «Апологетике» он, с одной стороны, заявляет, что христианам

14. Hill, C. E. (2001) *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.

15. Dvornik, F. (1966) *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. Vol. 2, p. 607. Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.

16. Ritter, M. A. "Church and State up to c. 300 CE", p. 532.

нет дела до римской державы, так как они признают одно государство — мир (*unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum* — Aпол., 38), но тут же заявляет, что христиане молятся за императора и другие власти, чтобы вокруг было спокойствие, да и вообще «Цезарь более наш, будучи поставлен нашим Богом» (Ibid. 31; 33).

Таково было в общих чертах восприятие Рима христианами в первые века. Говорить о каком-то едином отношении к империи не приходится: диапазон мнений был очень широк, при этом иной раз один и тот же автор мог высказывать взгляды, с нашей точки зрения, противоречащие друг другу. Ситуация к этому располагала, так как римские магистраты часто приговаривали христиан к казни, но, с другой стороны, иногда спасали верующих, не давая толпе творить самосуд¹⁷. Имел значение и внешний фон, ведь с началом гонений возрастало количество веривших, что вот теперь-то точно грядет конец света и что пришествие антихриста — дело считанных месяцев или даже недель; но когда преследования заканчивались, они возвращались к прежнему образу мыслей. Это происходило и с обычными верующими, и с интеллектуалами, например, с Ипполитом Римским или с жившим на рубеже II–III веков писателем Иудой, который из-за гонений при Септимии Севере решил, что грядет конец света (Eus. HE, VI, 7). Однако не все мученики придерживались миллениаризма, были убеждены в скором конце света и стремились уйти из этого мира: Юстин Философ или Аполлоний были готовы и умереть, и продолжать жить. Перед судом оказывались уроженцы разных провинций, отличавшиеся социальным положением и образованием, принадлежавшие к разным общинам или вовсе к конкурирующим течениям внутри христианства. Каждый из мучеников по-своему воспринимал происходившее на суде, и кто-то видел перед собой не справедливого судью, а орудие дьявола или демиурга и его демонов, кто-то — искренне заблуждающегося язычника, лишенного знания истины, а кто-то — магистрата, по каким-то причинам не желавшего идти на компромисс. Отсюда и разные модели поведения христиан: одни сразу заявляли о своей вере и требовали немедленной казни, другие пытались просветить блуждавших в потемках незнания, третьи, готовые при необходимости умереть,

17. Тертуллиан писал, что наместник Африки Цингий Север сам подсказывал христианам, как отвечать, чтобы их было можно отпустить (Tert. Ad Scap., 4).

но не жаждавшие этого, хотели лишь договориться почтить цезаря на свой лад и разойтись миром¹⁸.

Римские магистраты, со своей стороны, могли что-то слышать о том, что христиане по-своему смотрят на императора и *res publica Romana*, но в агиографических текстах эта тема появляется очень редко. Большее значение имело исповедание христианства, а не какие-то другие взгляды: одного этого было достаточно для осуждения на смерть, а отречения — для прощения и освобождения. Обвинение христиан в заговоре против империи встречается только однажды в «Актах Киприана»: наместник обвинил карфагенского епископа в том, что тот собрал вокруг себя нечестивцев и множество заговорщиков (*nefariae tibi conspirationis homines adgregasti* — Acta Сурр., 4, 1). Возможно, по предположению П. Франчи де Кавальери, за подготовку бунта в той же Северной Африке были арестованы Луций, Монтан и их товарищи (Pass. Mont. et Lucii, 2)¹⁹, но этот взгляд разделяют не все исследователи. При Диоклетиане перед судом легата Басса предстал воин Дасий. Басс так настойчиво предлагал ему совершить жертвоприношение, что мученик заявил: «Да плевал я на твоих императоров и их славу и презираю ее», — после чего опрокинул на землю императорские статуи и растоптал их (Mart. Dasii, 10–11). Нетрудно представить реакцию судьи на эту эскападу²⁰.

Несколько лет назад С. Хюбнер попыталась доказать, что один из уже известных египетских судебных папирусов является первым подлинным судебным протоколом допроса христиан (P.MiI. Vogt. 6.287; II–III века)²¹. Она пришла к этому выводу на основании отождествления упоминающихся в тексте персонажей с из-

18. Все это, естественно, относится не только к самим мученикам, но и к авторам и редакторам агиографических текстов. О мучениках среди еретиков см.: Пантелеев А.Д. «Есть много мучеников и в других ересь»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. 2014. С. 141–160.

19. Franchi De'Cavalieri, P. (1909) “Nuove osservazioni critiche ed esegetiche sul testo della Passio sanctorum Montani et Lucii”, in Franchi De'Cavalieri, P. *Note agiografiche*. Fasc. 3, p. 15. Roma: Poliglotta Vaticana; Каргальцев А.В. Мученичество святых Монтана и Луция: Вступительная статья, перевод и комментарий // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. 2014. С. 279.

20. Магистраты стремились не допускать подобных эксцессов: мы знаем, что в рот обвиненным после оглашения приговора вставляли особый крюк или надевали на них намордник, чтобы они не оскорбляли императора и наместника (Пантелеев А.Д. Мученичество и распространение христианства в Римской империи. С. 35).

21. Huebner, S. (2019) “Soter, Sotas, and Dioscorus before the Governor. The First Authentic Court Record of a Roman Trial of Christians?”, *Journal of Late Antiquity* 12: 2–24.

вестными по другим папирусам египетскими христианами и того, что их обвиняли в каком-то заговоре (συνωμοσία). Но аргументация С. Хюбнер неубедительна, она строится на шатких косвенных свидетельствах, и принять эту гипотезу без массы оговорок невозможно²². Что касается собственно обвинения в заговоре, то, учитывая его редкость в адрес христиан и бурную политическую жизнь II–III веков, намного проще увидеть здесь указание на какое-то реальное движение вроде выступления Авидия Кассия (175 год) или восстания Луция Эмилиана (начало 260-х годов). Весьма вероятно, что речь в этом папирусе идет не о христианах, и потому лучше оставить его в стороне.

Подводя итог: политические темы были далеко не главной темой допроса, но присутствовавшие на суде зрители, а тем более римские чиновники, а также позже — читатели могли обратить внимание на некоторые высказывания и действия подсудимых, вступавшие в явный диссонанс с общераспространенными представлениями о лояльности Риму и императору. Что же могло вызвать их удивление и недовольство?

Христос и цезарь: «Признаю Господа моего, Царя царей»

Прежде всего — это отношение подсудимых к культу императора. Вера в Единого Бога исключала поклонение не только римским богам, но и императорам, и это превращало исповедание веры мучеником в политический акт. Враг богов, среди которых был принцепс, становился врагом империи, и его следовало наказать²³. Строгой связи между императорским культом и преследованиями христиан не существовало, и не было никакого закона, обязывающего их поклониться именно императору или поклясться его гением. Требование принести жертву цезарю в подавляющем большинстве случаев не выделялось отдельно, а было частью более общего призыва почтить языческих богов²⁴. Наместник Эмилиан на суде над Фруктуозом многозначительно говорит:

22. Пантелеев А.Д. Папирусы, история гонений и агиография // Библия и христианская древность. 2021. № 1(9). С. 125–152; Rebillard, É. (2021) *The Early Martyr Narratives*, pp. 27–31.

23. Rhee, H. (2005) *Early Christian Literature*, p. 180.

24. Millar, F. (2004) *Government, Society and Culture in the Roman Empire*. Vol. 2, pp. 298–312. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press; Пантелеев А.Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 95–100.

«Если не почитают богов, то и образам императоров не поклоняются» (Pass. Fruct., 6), а Эвпл в приговоре назван «врагом богов и императоров» (Acta Eupli gr., 3). Однако, если рассматривать ситуацию не с юридической точки зрения, а встать на позицию римлян, проблема, безусловно, существовала: поклонение принципсам было призвано обеспечить единство государства и лояльность населения, и отказ от этого был прямым вызовом существующей системе.

Самое раннее сочинение, рассказывающее о смерти за веру исторической личности, — это «Мученичество Поликарпа», казненного в Смирне во второй половине 150-х годов²⁵. Мученик столкнулся сначала с представителями местной элиты — иринархом Иродом²⁶ и его отцом Никитой, которые убеждали его сказать «Владыка Цезарь», принести жертвы и спастись (Mart. Pol., 8, 2), а затем уже с наместником провинции, который призывал его поклясться гением императора (Ibid. 9, 2–3). Поликарп ответил отказом на их призывы. В «Мученичестве Аполлония» префект претория Перенний попытался убедить христианина раскаться, одуматься и поклясться удачей императора Коммода, на что тот ответил, что не может принести эту клятву, однако он готов доказать свою верность императору, ведь христиане его чтут и молятся о его власти, «но только благодаря воле непобедимого Бога, объемлющего все, он царствует на земле» (Mart. Apoll., 3–9). В «Актах сцилийских мучеников» проконсул Сатурнин сказал: «Мы набожны, и религия наша проста: мы клянемся гением господина нашего императора и молимся о его благоденствии, что и вам также следует сделать» (Acta Scil. mart., 3) и позже: «Поклянись гением господина нашего императора» (Ibid. 5), — на что христианин Сперат ответил: «Я не признаю власти века сего; но более служу Тому Богу, Которого никто из людей не видел и не может видеть этими глазами» (Ibid. 6), и другие добавили: «Нет у нас другого, кого мы боимся, кроме Господа Бога нашего» (Ibid. 8) и «Честь цезарю как цезарю, страх — одному Богу» (Ibid. 9).

На рубеже III–IV вв. Диоклетиан провозгласил себя Иовием, а его соправитель Максимиан — Геркулием. Смысл этого был оче-

25. О проблемах, связанных с датировкой казни Поликарпа и составления «Мученичества», см.: Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / под ред. А. Д. Пантелева. СПб.: Гуманитарная Академия, 2017. С. 48–58.

26. Иринарх — полицейский магистрат, отвечавший за порядок в области.

виден: Юпитер — высший бог римского пантеона, а его сын Геркулес исполнял его волю на земле и делал жизнь людей лучше. Трудно не заметить сходство этой конструкции с христианским учением о Боге-Отце и Боге-Сыне. Г. Матингли даже полагает, что это было сознательным шагом, чтобы сделать языческую религию более приемлемой для христиан или даже заместить ею христианство²⁷. В наших текстах, однако, эта новация не отразилась никак, разве что теперь мученики отказывались почитать нескольких императоров, а не одного. Центурион Марцелл отказался участвовать в пире в честь дня рождения Диоклетиана и Максимиана (Acta Marc., 1), а Дасий не совершил жертвы «нечестивым и порочным императорам» (Mart. Dasii, 9, 2).

Отказ мучеников почитать цезаря ставил их вне закона, превращая в изменников и в угрозу для государства. Своим поведением они не только нарушали *pax deorum*, мир между богами и людьми, но и разрушали образ божественного императора, который выступал основой Римской державы и являлся ключевым элементом идеологии, объединявшей это огромное государство. Этот культ не сводился к простому ритуалу, освящавшему отношения правителя и подданных. Император почитался как олицетворение упорядочивающей силы и божественности, доступной человеческому восприятию, он был первым из людей и последним из богов. Подобно тому, как бог творил космос из хаоса и поддерживал его в порядке, принцепс создавал политическое единство из неупорядоченной людской массы. Император рассматривался как «чуждое и инородное создание», которое спустилось к людям с небес, чтобы сделать их лучше, а возможно, и обеспечить их спасение²⁸. Естественно, христиане не могли принять эту теологию, у них был свой взгляд на природу власти, и они точно знали, что цезарь — обычный человек, который занимает свое место лишь по воле Бога. Повелитель верующих — Христос, «Царь царей и император всех народов» (Acta Scil. mart., 6). «Царь царей», отсылающий к Откровению (Откр 17:14; 19:16), подчеркивает противопоставление вечного и вселенского царства Бога и временной и ограниченной власти императоров. Римляне, конечно, не были знакомы с христианской догматикой, но созна-

27. Mattingly, H. (1952) "Jovius and Hercules", *Harvard Theological Review* 45: 131–134.

28. Chesnut, G. F. (1978) "The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy", in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.16.2*, p. 1310. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

вали, что речь идет о возвышении Христа и принижении императора не в отвлеченно-теологической, а вполне практической дискуссии. Бог однозначно был выше императора, последний не имел права претендовать ни на что из божественных почестей и не должен был вторгаться не в свою сферу. Мученики это постоянно подчеркивали: «Не может быть побеждено постановление Бога постановлением человеческим», — говорит Аполлоний (Mart. Apoll., 24), а Юстин вызывающе отвечает на предложение принести жертвы: «Никто из тех, кто в здравом уме, от благочестия к нечестию не переходит» (Acta Iust. B, 5, 4). В начале этого мученичества произошел не менее яркий диалог: «Ты должен повиноваться богам и слушаться императоров» — «Следует безукоризненно и безупречно повиноваться постановленному нашим Спасителем Иисусом Христом» (Ibid., 1, 1–2). И это подводит нас к следующей проблеме.

Рим и Небеса: «Я не признаю царства века сего»

Удивление и раздражение магистратов должно было вызывать стремление христиан не только подчинить власти Христа власть императора, но и полностью выйти из подчинения земным правителям, отвергнув римскую иерархию. Это хорошо заметно при ответах мучеников на стандартные вопросы вроде «Как тебя зовут?» или «Откуда ты родом?»: до того как ответить, они объявляли себя христианами, как будто это давало им особый статус. Это *Christianus sum* звучало как знаменитое *Civis Romanus sum* (Cic. C. Verr., V, 161), как указание на то, что у человека есть особые права, выделяющие его из толпы; у римских магистратов эти параллели должны были возникнуть с неизбежностью²⁹. Карп ответил на вопрос проконсула об имени: «Первое и лучшее имя — христианин, а если ты спрашиваешь то имя, что в миру, Карп» (Mart. Carpi gr., 3); а ученик Юстина Гиерак, спрошенный, где его родители, то есть откуда он родом, начал с того, что «Истинный Отец наш — Иисус Христос, а мать — вера в Него...» (Acta Iust. B., 4, 8). Нужно вспомнить и лионского мученика Санкта, кото-

29. Garnsey, P. (2004) "Roman Citizenship and Roman Law", in S. Swain, M. Edwards (eds) *Approaching Late Antiquity*, pp. 133–155. Oxford: Oxford University Press; Besson, A. (2017) "Fifty Years before the Antonine Constitution: Access to Roman Citizenship and Exclusive Rights", in L. Cecchet, A. Busetto (eds) *Citizens in the Graeco-Roman World: Aspects of Citizenship from the Archaic Period to AD 212*, pp. 199–220. Leiden; Boston: Brill.

рый «с такой твердостью противостоял им (язычникам. — А.П.), что не сообщил ни своего имени, ни национальности, ни города, откуда он, ни то, раб он или свободный, но на все вопросы отвечал по-латыни: “Я христианин”» (Eus. HE, V, 1, 20). Христианская идентичность всячески подчеркивалась и, самое главное, ставилась выше римской. В «Актах Юстина» императорский раб Эвелпист заявляет: «Я христианин, освобожденный Христом» (Acta Iust. B., 4, 3). Эвелпист играет с метафорами Павла (Рим 6; Гал 4), но префект Рустик не был знаком с этими посланиями, и слова императорского раба о том, что его освободил Христос, едва ли удовлетворили судью. Отрицание римской идентичности и всего связанного с ней могло вызывать подозрения об отказе от римского подданства и принятии гражданства другой державы.

В «Актах сцилийских мучеников» проконсул Сатурнин предложил христианам императорское прощение, если они «вернутся к здравому смыслу», на что Сперат ответил, что их не за что прощать, так как они не нарушали законы и почитали своего Императора (Acta Scil. mart., 2), а позже прямо заявил, что не признает «власти века сего», а служит Господу; он ничего не украл и платит налоги, но не из-за римских законов, а оттого, что признает Господа, Царя царей и Императора всех народов (Ibid. 6). Эта мысль близка словам Павла о необходимости платить подати римским властям, так они поставлены Богом (Рим 13:6). Таким образом, римский император оказывается в подчиненном положении по отношению к Богу, а Сперат — выше проконсула, так как проконсул слушается цезаря, а христианин — напрямую Бога. В том же духе высказались и его товарищи, например, Киттин, заявивший, что они боятся только Господа Бога (Ibid. 8). Мученик мог отказаться отвечать на вопросы судьи или давать неуважительные ответы, как лионский епископ Потин, заявивший на вопрос легата, что за Бог у христиан: «Если будешь достоин, узнаешь» (Eus. HE, V, 1, 31). На небесах свои законы, отличающиеся от римских: принятое при крещении имя важнее данного при рождении, дети оказываются духовным потомством, теми, кто принял христианство благодаря проповеднику (Acta Carpi gr., 28–32); напротив, земные родители и дети ничего не значат (Pass. Iren. Smugn., 3–4), а ради получения нетленного венца беглой рабыне можно, обманув земную власть, назваться чужим именем и притвориться свободной (Mart. Pionii, 9, 3–5). Этот взгляд сохраняется и в начале IV века. Подобно Юстину и Аполлонию, епископ Феликс ответил на слова судьи Магнилиана о важности приказа

императоров словами: «Предписание Господа важнее человеческого» (Mart. Fel., 17).

Все эти указания на то, что христиане являются подданными не Римской империи, а Царства Божьего, вновь опираются на Павла: «Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя» (Флп 3:20)³⁰. Римского императора для верующих заменяет Бог, а суд наместника — суд небесный, где обвиняемые и обвинители поменяются местами. Перпетуя и ее товарищи скандировали на арене в адрес судьи Илариана: «Ты — нас, а тебя — Бог!» (Pass. Perp., 18, 8); а слова Нарцала *Hodie martyres in caelis sumus* можно понять как в чисто христианском смысле — «стали мучениками», так и в значении «мы станем свидетелями против тебя на небесном суде» (Acta Scil. mart., 15). В «Мученичестве Максимы, Секунды и Донатиллы» юная Максима в ответ на вопрос проконсула: «В чьей власти ты, презирающая благочестивых и августейших императоров?» — отвечает: «Я во власти веры христианской» (Mart. Maxim., 2, 11). Нам представляется, что здесь можно говорить о чем-то вроде «второго гражданства»: христианин является гражданином метрополии, оказавшимся то ли в ее полуавтономной провинции, то ли в вассальном царстве, правитель которого утверждается в столице — «нет власти не от Бога» (Рим 13:1). Верующие признают власть императора и выполняют требования земных законов лишь постольку, поскольку они находятся на контролируемой им территории, но родом они не отсюда. Этот взгляд встречается не только в мученичествах, лучше всего он сформулирован в «Послании к Диогнету»: «Живут они в своем отечестве, но как пришельцы; имеют участие во всем, как граждане, и все терпят как чужестранцы» (Ad Diogn., 5). Мы сталкиваемся с представлением о «роде, не имеющим царей над собой» и в гностических трактатах — «Откровении Адама» (ННС V, 5), «Послании Евгноста» (ННС III, 3; V, 1), «Премудрости Иисуса Христа» (ННС III, 4; BG 8502 77,8–127), «Сущности Архонтов» (ННС II, 4), «Происхождении мира» (ННС II, 5); гностики полагали, что они, духовные люди, обладающие особой природой, не должны подчиняться власти не только императора, но и demiурга — творца материального мира.

К. Мосс сопоставляет христианскую и римскую идентичности с сочетанием гражданства Рима и родного города, но это сравне-

30. Eastman, L. (2011) *Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West*, p. 158. Leiden: Brill.

ние не кажется удачным. Авсоний, которого она приводит в качестве примера, пишет: «Край свой я крепко люблю и Рим глубоко почитаю. Я ведь в обоих местах гражданин, в одном же я — консул» (Auson. Carm., 11, 20, 40–41; пер. Б. И. Ярхо). Он гордится и большой, и малой родиной, в то время как мученики, о которых мы говорили, были гражданами Царства Божьего, а гражданство Рима теряло для них какую бы то ни было ценность. Надо полагать, что после эдикта Каракаллы 212 года³¹, когда его получили почти все свободные жители империи, это чувство только усугубилось, а с ходом времени христиане начали говорить не о «наших императорах», а о «ваших»³².

Суд и казнь: «Твоя пытка будет на пользу моей душе»

Противостояние между мучениками и магистратами шло не только на уровне диалога, но охватывало все, что происходило на процессе и на арене. С республиканского времени суд и казнь преступников были зримым воплощением римской власти, могущества и справедливости. Наместники должны были восстановить нарушенный порядок, публичные суд и казнь были рассчитаны на то, чтобы продемонстрировать величие и неотвратимость римского правосудия и показать, что происходит с теми, кто нарушил закон³³. Как правило, суд имел открытый характер, во время процесса подсудимый мог общаться с обвинителями или магистратами почти на равных. Иногда судьи вступали в диалог и давали христианам выговориться, надеясь, что после этого они станут уступчивее. Однако их старания заставить мучеников одуматься терпели крах, христиане выходили из разбирательства непообежденными, и, хотя формально они проигрывали — их осужда-

31. Позже к теме соотношения гражданства Рима и Града Божьего обратится Августин: Garnsey, P. "Roman Citizenship and Roman Law", pp. 150–155.

32. Розенблюм Е.М. Эволюция отношения раннехристианских мучеников к языческой власти // Аристей. 2018. Т. 17. С. 65–66.

33. Potter, D. (1993) "Martyrdom as Spectacle", in R. Scodel (ed.) *Theater and Society in the Classical World*, pp. 53–88. Ann Arbor: University of Michigan Press; Пантелеев А.Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. Вып. 2 (44). С. 75–89; Пантелеев А.Д. От преступников к мученикам: изображения казни в искусстве Римской империи // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2017. Вып. 7. С. 138–146; Cobb, L.S. (2020) "Martyrdom in Roman Context", in P. Middleton (ed.) *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, pp. 88–101. Hoboken, Chichester: Wiley Blackwell.

ли на смерть, — произошедшее все равно подрывало авторитет римской власти. То же самое происходило и на арене: зрители ожидали увидеть страх смерти на лицах осужденных и услышать их крики при виде диких животных или орудий казни, но этого не происходило. Христиане отличались от обычных преступников, так как у них был свой взгляд на происходящее, заставлявший их переосмыслить и переписать сценарий казни. При чтении мученичеств мы постоянно сталкиваемся с попытками перехватить контроль над происходящим и передать его от организаторов либо мученикам, либо, в крайнем случае, рассказчику³⁴. Осужденный христианин нарушал привычное течение событий тем, что совершал неожиданные действия, отступал от стандартных моделей, а иногда даже начинал руководить процессом собственной казни; следствием такого зрелища оказывалось не удовольствие зрителей, а фрустрация. Нарушение принятого распорядка могло восприниматься не как отстаивание своих взглядов, а как открытый вызов *Pax Romana*, римскому порядку.

На суде обвиняемые не скрывали своих имен, не юлили, не тянули время и не пытались разжалобить судью, наоборот, сами магистраты иногда старались смягчить участь подсудимых. Естественно, целью судьи было не спасение жизни христиан, а их отступничество, но верующие отказывались подчиниться и принести жертвы. Проконсул и другие язычники уговаривали Поликарпа спасти свою жизнь, указывая на его возраст (Mart. Pol., 8–10); то же самое происходит с сицилийскими мучениками: «Вы можете снискать прощение господина нашего императора, если вернетесь к здравому смыслу» (Acta Scil. mart., 1); Пиония язычники уговаривали послушаться, восхваляя его достоинства, образ жизни и порядочность (Mart. Pionii, 5, 3), а Филеаса — потому что он поддерживал своими средствами всю область (Acta Phil., 5). Судья дал Аполлонию три дня подумать, хочет ли он остаться христианином (Mart. Apoll., 10), сицилийским мученикам для этого предложили 30 дней (Acta Scil. mart., 13), а воину Марину — три часа (Eus. HE, VII, 15). Затем христиане ломали привычный ритм допроса и начинали доминировать на процессе, заставляя судью со всеми его помощниками и подчиненными «играть вторым номером». Тот же Поликарп после очередной попытки судьи предложить компромисс, позволявший сохранить ему жизнь, заявил:

34. Castelli, E. A. (2005) "Persecution and Spectacle. Cultural Appropriation in the Christian Commemoration of Martyrdom", *Archiv für Religionsgeschichte* 7: 124.

«Если ты тщетно надеешься, что я поклянусь фортуной цезаря, как ты говоришь, прикидываясь, что не знаешь, кто я такой, услышь со всей откровенностью: я христианин» (Mart. Pol., 10). Иногда прямо во время суда появлялись новые обвиняемые — зрители, которые вступались за христиан или объявляли себя таковыми; самые знаменитые случаи — Агатоника, выбежавшая на арену в Пергаме (Mart. Carpi gr., 42–47), Луций, поддержавший Птолемея в Риме (Iust. Apol. II, 2), лионские мученики Александр и Веттий Эпагаф, защищавшие своих единоверцев (Eus. HE, V, 9; 49).

Во время суда к христианам могли применяться пытки. Это могло быть как последним средством убедить верующих отступить и сохранить жизнь (см., напр.: Mart. Pol., 2, 2; 11, 1; Acta Iust. B, 5, 5; Eus. HE, V, 1; Mart. Pionii, 7, 6; 18, 4; 20, 1–2; Mart. Cononi, 5, 5; 6, 1; Pass. Iren., 4, 3 et al.), так и способом узнать какие-то новые подробности дела; пыткам в обязательном порядке подвергались рабы, так как считалось, что сами по себе они не могут говорить правду (Mart. Pol., 6; Eus. HE, V, 14)³⁵. Грубая сила должна была сломить упрямство мучеников и сделать то, чего не смогли добиться угрозами, но и здесь выдержка христиан заставляла магистратов отступить. Карп не издал ни звука, хотя его бичевали три пары воинов (Mart. Carpi gr., 35), Бландина «исполнилась такой силы, что палачи, посменно мучавшие ее всевозможными пытками с утра до вечера, ослабли, устали и признали себя побежденными, так как не знали, что еще сделать с ней» (Eus. HE, V, 1, 18), а Санкт, измученный пытками, внезапно исцелился, когда его тело начали снова терзать (Ibid. 20–24). Донатилла заявляет наместнику: «Твоя пытка будет на пользу моей душе» (Mart. Maxim., 3). Наконец, христиане радуются вынесенному смертному приговору, что тоже не соответствовало ожиданиям судьи и зрителей. Памфил восславил Иисуса за выпавшую ему честь (Act Carpi lat., 4), Луций поблагодарил префекта Урбика за то, что избавляется от таких дурных господ и отправляется к Отцу и Царю Небесному (Iust. Apol. II, 2, 19), сходным образом себя ведут и другие мученики (Acta Scil. mart., 17; Pass. Cypr., 4, 3; Acta Maximil., 3, 2). Это было непохоже на поражение: именно мученики добивались того, чего они хотели, а римляне оказывались проигравшими.

Христиан часто казнили во время игр, которые были важным институтом социальной интеграции, формирующим и поддержи-

35. Garnsey, P. (1970) *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, pp. 213–216. Oxford: Clarendon Press.

вающим римскую идентичность. В этих зрелищах были отражены все основные темы римской власти: социальная стратификация, политический театр, преступление и наказание, демонстрация благ цивилизации и империи, принижение женщины и возвеличивание мужчины³⁶. Одной из частей игр была казнь преступников³⁷, наглядно демонстрировавшая безоговорочное превосходство закона над маргиналами, которые осмелились бросить вызов системе. Эти казни были воплощением крайнего насилия и вызывали страх, но одновременно они волновали и притягивали зрителей: при виде того, как дикие звери терзали осужденных или как их сжигали заживо, толпа испытывала удовлетворение от «праведной» мести и проникалась чувством величия и силы римского порядка и готовностью его поддерживать³⁸. Но, как и на суде, мученики «выворачивали наизнанку» привычный сценарий. Смерть за веру была сознательным выбором христиан, который вел к обретению нетленного венца, а не к унижению. Они вели себя не так, как обычные преступники, не беспокоились и не боялись, не сожалели о содеянном и не пытались вымолить прощение. Наоборот, мученики спешили спуститься в амфитеатр, «чтобы как можно скорее освободиться от мира» (Mart. Carpi gr., 36; ср.: Mart. Pionii, 21, 1; Acta Maximil., 3, 2; Pass. Iulii Vet., 4, 3 et al.). Во время казни они беседовали с палачами и улыбались (Mart. Pol., 13; Mart. Carpi gr., 38–40; Pass. Perp., 18; Mart. Pionii, 21, 3–4 et al.), а иногда делали им подарки (Pass. Perp., 21, 5; Acta Cypri., 5, 4). Христиан не пугали орудия казни, они были готовы стоять на костре непривязанными и натравливать на себя зверей. Наконец, мученики прямо противопоставляли человеческий земной суд и небесный Божий; вспомним уже упомянутые слова Перпетуи и ее товарищей в адрес Илариана: «Ты — нас, а тебя — Бог!» (Pass. Perp., 18, 8; ср.: Mart. Pol., 11, 2; Mart. Carpi lat., 4, 5; Eus. HE, V, 1, 26; Mart. Apoll., 25 et al.). Христиане делали все, чтобы показать превосходство своей веры над земной властью и ее ритуалами, и казнь на арене, самое позорное, что могло произойти с человеком, превращалась во «второе крещение», немедленно обеспечивавшее мученику место на Небесах³⁹.

36. Gunderson, E. (1996) "The Ideology of the Arena", *Classical Antiquity*, 15: 113–151.

37. Пантелеев А.Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ. С. 78–83.

38. Coleman, K. M. (1990) "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments", *Journal of Roman Studies* 80: 49.

39. Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования. С. 19–20.

Мученичества и *acta Alexandrinorum*: «Нельзя приписать им мужества, но всегда неразумные страсти»

Иногда христиане своими словами и поведением могли напоминать так называемых языческих мучеников — александрийских философов, критиковавших Рим и императоров. До нашего времени на папирусах сохранились несколько десятков *acta Alexandrinorum*, имитирующих судебные протоколы. Как и мученичества, эти *acta* наполнены драматическими сценами с афористичными диалогами. Они относятся к началу I — концу II века, ко времени от Калигулы до Коммода⁴⁰. Главной их темой было противостояние александрийцев и Рима, они обращены к состоятельным согражданам-грекам, смотревшим на местных египтян с презрением, на иудеев — с нелюбовью, доходившей до ненависти, а на римского императора и его окружение — то с одобрением, то с гневом⁴¹. Антиримские настроения принимали здесь форму культурного снобизма и обвинений в несправедливости, чрезмерном налоговом гнете или неисполнении обещаний⁴². Иногда их составители намекали на сотрудничество между несимпатичными им императорами и евреями; нечто похожее мы встречаем в «Мученичестве Поликарпа» и «Мученичестве Пиония», где подчеркивается особое усердие иудеев в преследовании христиан⁴³.

К сожалению, из-за работы христианских редакторов над мученичествами мы не можем детально изучить параллели между этими текстами, но они, очевидно, были: это хорошо заметно по «Актам Филеаса», сохранившимся в двух вариантах на папирусах первой пол. IV в. (P. Bodmer 20 и P. Chester Beatty 15). Допрос мученика начинается со слов наместника Кульциана: «Не совершив жертву, ты убил многих людей» (*Acta Phil.*, col. ii, 5–6), что мы видим и в «Актах Исидора» (col. iii, 4–6); Филеас особо отмечает свое положение в городе, так же как и александрийцы (*Acta Phil.*, col. i, 2–3; col. xi, 9–11 ср. *Acta App.*, col. iv, 15–V, 8); используются одни и те же понятия *σωφροσύνη* (благоразумие) и *μανία*

40. Musurillo, H. (1954). *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*. Oxford: Clarendon Press; более полный список см.: Harker, A. (2008) *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt*, pp. 179–211.

41. В «Актах Лампона и Исидора» Клавдий назван отвергнутым сыном иудейки и «безумным царем» (*Acta Lamp. et Isid.*, col. iii), а Коммод в «Актах Аппиана» — бесчестным невежественным тираном (*Acta App.*, col. ii).

42. MacMullen, R. (1966) *Enemies of the Roman Order*, p. 85.

43. Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования. С. 304–305.

(безумие), и Филеас, подобно Аппиану, просит перед смертью пообещать ему одну вещь. Примеры других совпадений собраны Э. Харкером⁴⁴. Он отмечает, что тон мученичеств отличается от *acta Alexandrinorum*, так как язычники и христиане олицетворяли разные добродетели. Тем не менее, христиане столь же непоколебимы в своих убеждениях, сколь и александрийцы, и между этими двумя жанрами существуют прочные связи, вплоть до попыток, описания реакции толпы на происходящее и редких чудес (например, бюст Сераписа покрылся испариной от слов Гермаска — *Acta Herm.*, col. iii, 50–51).

Определить точную степень влияния *acta* на мученичества мы не можем, но существовали определенные группы читателей, знакомых с этим жанром и улавливавших эти параллели. Это, во-первых, жители Востока империи, например, те же греки-александрийцы средних и высших классов, хотя вряд ли они в массе своей читали христианские мученичества. Во-вторых, христиане: некоторые из них читали *acta Alexandrinorum*, например, Иоанн Златоуст, который критиковал языческих философов за то, что они «никогда не бывают дерзновенными в меру, а всегда, так сказать, или больше или меньше надлежащего, так что никогда нельзя приписать им мужества, но всегда неразумные страсти: или робость, когда они недостаточно смелы, или, когда они преступают меру, то все замечают в них надменность и тщеславие» (In. Chrys. In Bab., 7). В-третьих, это римляне, особенно те, кто по долгу службы должен был быть знаком с такого рода литературой (они точно знали и христианские, и языческие сочинения). Антиримский настрой большинства *acta Alexandrinorum* был очевиден, и когда реплики или отдельные эпизоды из них обнаруживались в христианских агиографических текстах, читатели, конечно, узнавали эти цитаты и аллюзии.

* * *

Как уже было сказано, трудно создать единую картину отношения христиан к римской власти, но можно отметить одну закономерность, отразившуюся в ранних мученичествах и примыкающих к ним сочинениях. В текстах II–III веков магистраты нередко проявляли подобие симпатии к верующим, уговаривая их отступить и сохранить жизнь, или даже пытались прийти к какому-

44. Harker, A. *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt*, pp. 162–164.

нибудь компромиссу, который позволил бы мученику выполнить требования властей, не отказываясь от своих взглядов; особенно показательны здесь «Мученичество Поликарпа» и «Мученичество Аполлония». Диалог подсудимого и судьи изображался столкновением не садиста-наместника и добродетельного христианина, а двух систем — римского государства и Церкви. Римляне формально побеждали на суде, приговаривая мучеников к смерти, но не убедив их выполнить требования власти, терпели символическое поражение, и это демонстрировало крах правосудия и идеологии, стоявшей за ними. Начиная с середины III в. в текстах фигурируют уже намного менее симпатичные магистраты: они глумливо шутят и издеваются над мучениками, например, обещая им скорую встречу с Христом (Mart. Fruct., 2, 5; 2, 8–9; Acta Maximil, 2, 5 et al.), и подвергают их пыткам и мучительным казням; особенно это заметно у Евсевия в «Церковной истории». Он часто подчеркивает жестокость судей, чего практически нет в сохранившихся мученичествах (вина за насилие возлагается на солдат и местных магистратов). Дж. Корке-Вебстер указывает на то, что «карикатурные, иррациональные и звероподобные» римские магистраты в «Церковной истории» часто очень далеки от «спокойных и разумных арбитров ранних мученичеств», и это совсем не случайно: эти люди явно были недостойны своих должностей, только они ответственны за происходившие зверства, и Евсевий осуждает именно их, а не Рим в целом⁴⁵.

Эта метаморфоза знаменует поворотный момент в отношениях с римской властью. До середины III века верующие не рассчитывали на изменение своего положения и могли надеяться только на милосердие отдельных магистратов, не желавших напрасно проливать кровь. Начало общегосударственных гонений при Деции и Валериане⁴⁶ изменило ситуацию, ведь отныне судьи должны были руководствоваться императорскими указами, которые невозможно было истолковать двояко, и не могли, не рискуя своим положением, ничем помочь христианам. Таким образом пропала необходимость искать их расположения, а если учесть то, что среди них стало больше суеверных малообразованных и маловоспитанных персонажей, выбившихся из низов, то, пожалуй, исчезло и та-

45. Corke-Webster, J. (2019) *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*, p. 193. Cambridge: Cambridge University Press.

46. Каргальцев А. В. К вопросу о гонениях Валериана в Нумидии по материалам «*Passio sanctorum Mariani et Iacobi*» // Мнемон. Исследования и публикации по античной истории. Вып. 13. 2103. С. 375–378.

кое желание. С другой стороны, у верующих появились высокие заступники, а время от времени казалось, что им покровительствуют сами императоры: Евсевий передает легенду о христианстве Филиппа Араба (Eus. HE, VI, 34), а Аврелиан оказался втянут в спор ортодоксов с Павлом Самосатским (Eus. HE, VII, 30). Все это привело к тому, что вина за преследования, казни и пытки сначала стала возлагаться не только на центральную власть, особенно на инициаторов общегосударственных гонений Деция и Диоклетиана, но и на грубых и невежественных наместников, а позже именно они изображались главными антагонистами верующих. Приход к власти Константина, объявившего христианство дозволенной религией, окончательно оформил этот процесс, и Евсевий, изображая римских магистратов бессмысленными злобными садистами, снимает с императорской власти вину за гонения (например, легат в Лионе, осуждая Атгала на казнь на арене, прямо нарушает императорские указания — Eus. HE, V, 1, 43–50). Эта тенденция видна и в более поздних текстах: явно вымышленные «Акты Акакия», написанные в IV в., рассказывают о противостоянии христианина и наместника, закончившемся тем, что Деций, прочитав материалы дела, приказал оставить Акакия в покое.

В первые века в некоторых мученичествах культивируется опирающаяся на интерпретацию отдельных пассажей посланий Павла идея неподвластности христиан императорам и местным магистратам. Они готовы платить налоги, выполнять их указания и молиться о здоровье цезаря и благе империи, но лишь потому, что эта власть поставлена Богом. В поздних текстах это отрицание доходит даже до того, что земные правители связываются не с Богом, а с дьяволом и его демонами (Pass. Iulii, 2, 6; 4, 5; Mart. Maxim., 3). Однако с отходом от власти начавшего Великое гонение Диоклетиана и воцарением «христианского императора» Константина парадигма меняется, и мученики часто начинают изображаться противостоящими не Риму, а магистратам, а гонения — отдельными эксцессами и «перегибами на местах».

Библиография / References

- Каргальцев А. В. К вопросу о гонениях Валериана в Нумидии по материалам «*Passio sanctorum Mariani et Iacobi*» // Мнемон. Исследования и публикации по античной истории. Вып. 13. 2103. С. 375–378.
- Каргальцев А. В. Мученичество Святых Монтана и Луция: Вступительная статья, перевод и комментарий // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. 2014. С. 276–301.

- Лебедев П. Н. Рим и христианство: переосмысление истории в апологетике II–III вв. // Вестник древней истории. 2018. Т. 78(4). С. 889–890.
- Пантелеев А. Д. От преступников к мученикам: изображения казни в искусстве Римской империи // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2017. Вып. 7. С. 138–146.
- Пантелеев А. Д. Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. Вып. 2 (44). С. 75–89.
- Пантелеев А. Д. «Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается»: ранние агиографические тексты как наставления для христиан // Диалог со временем. 2017. № 58. С. 125–140.
- Пантелеев А. Д. Папирусы, история гонений и агиография // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 125–152.
- Пантелеев А. Д. Гонения на христиан и императорский культ по данным агиографической традиции // Проблемы истории, филологии, культуры. 2015. № 3. С. 91–104.
- Пантелеев А. Д. Мученичество и распространение христианства в Римской империи // Вестник СПбГУ. Серия 2: история. 2015. № 3. С. 33–43.
- Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / под ред. А. Д. Пантелеева. СПб., 2017.
- Розенблюм Е. М. Эволюция отношения раннехристианских мучеников к языческой власти // Аристей. 2018. Т. 17. С. 58–69.
- Besson, A. (2017) “Fifty Years before the Antonine Constitution: Access to Roman Citizenship and Exclusive Rights”, in L. Cecchet, A. Busetto (eds) *Citizens in the Graeco-Roman World: Aspects of Citizenship from the Archaic Period to AD 212*, pp. 199–220. Leiden; Boston: Brill.
- Castelli, E. A. (2005) “Persecution and Spectacle. Cultural Appropriation in the Christian Commemoration of Martyrdom”, *Archiv für Religionsgeschichte* 7: 102–136.
- Chesnut, G. F. (1978) “The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.16.2*, pp. 1310–1332. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Cobb, L. S. (2020) “Martyrdom in Roman Context”, in P. Middleton (ed.) *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, pp. 88–101. Hoboken, Chichester: Wiley Blackwell.
- Coleman, K. M. (1990) “Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments”, *Journal of Roman Studies* 80: 44–73.
- Corke-Webster, J. (2019) *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dinkler, M. B. (2017) “Genre Analysis and Early Christian Martyrdom Narratives: A Proposal”, in J. Baden, H. Najman, E. J. C. Tigchelaar (eds) *Sibyls, Scriptures, and Scrolls*, pp. 314–336. Leiden: Brill.
- Dvornik, F. (1966) *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*. Washington: The Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.
- Eastman, L. (2011) *Paul the Martyr: The Cult of the Apostle in the Latin West*. Leiden, Boston: Brill.
- Feldman, L. H. (2006) *Judaism and Hellenism Reconsidered*. Leiden, Boston: Brill.
- Ferguson, E. (1993) “Early Christian Martyrdom and Civil Disobedience”, *Journal of Early Christian Studies* 1: 73–83.

- Flinterman, J.-J. (2004) "Sophists and emperors: A reconnaissance of sophistic attitudes", in B. E. Borg (ed.) *Paideia: The World of the Second Sophistic*, pp. 359–378. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Franchi De'Cavalieri, P. (1909) *Note agiografiche. Fasc. 3*. Roma: Poliglotta Vaticana.
- Garnsey, P. (1970) *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Garnsey, P. (2004). "Roman Citizenship and Roman Law", in S. Swain, M. Edwards (eds) *Approaching Late Antiquity*, pp. 133–155. Oxford: Oxford University Press.
- Goodman, M. (1991) "Opponents of Rome: Jews and Others", in L. Alexander (ed.) *Images of Empire*, pp. 222–238. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Gunderson, E. (1996) "The Ideology of the Arena", *Classical Antiquity*, 15: 113–151.
- Hadas-Lebel, M. (1990) *Jerusalem contre Rome*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Harker, A. (2008) *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt. The Case of the Acta Alexandrinorum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, C. E. (2001) *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hodkin B. (2014) "Theologies of Resistance: A Re-examination of Rabbinic Traditions about Rome", in J. A. Dunne, D. Batovici (eds) *Reactions to Empire*, pp. 163–177. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Horbury, W. (2017) "Church and Synagogue vis-à-vis Roman Rule in the Second Century", in J. C. Paget, J. Lieu (eds) *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, 71–87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huebner S. (2019) "Soter, Sotas, and Dioscorus before the Governor. The First Authentic Court Record of a Roman Trial of Christians?" *Journal of Late Antiquity*, 12: 2–24.
- Jazdzewska, K. (2019) "Entertainers, Persuaders, Adversaries. Interactions of Sophists and Rulers in Philostratus' Lives of Sophists", in Ph. Bosman (ed.) *Intellectual and Empire in Greco-Roman Antiquity*, pp. 160–177. London, New York: Routledge.
- Kargal'tsev A. V. (2013) "K voprosu o gonimii Valeriana v Numidii po materialam Passio sanctorum Mariani et Iacobi" [On the Question of Valerian's Persecutions in Numidia according to Passio Sanctorum Mariani et Iacobi], *Mnemon. Issledovaniia i publikacii po antichnoi istorii*, 13: 375–378.
- Kargal'tsev, A. V. (2014) "Muchenichestvo Sviatykh Montana i Lutsiia: Vstupitel'naia stat'ia, perevod i kommentarii" [The Martyrdom of Montanus and Lucius: Introductory Article, Russian Translation and Commentary], *Religiia. Tserkov'. Obshchestvo* 3: 276–301.
- Larson, S. J. (2014) "The Trouble with Religious Tolerance in Roman Antiquity", in J. D. Rosenblum, L. C. Vuong, N. P. DesRosiers (eds) *Religious Competitions in the Third century CE: Jews, Christians and the Greco-Roman World*, pp. 50–59. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lebedev, P. N. (2018) "Rim i khrisianstvo: pereosmyslenie istorii v apologetike II–III vv." [Rome and Christianity: Reinvention of History in Christian Apologetics of the Second and Third Centuries AD], *Vestnik drevnei istorii* 78(4): 889–890.
- MacMullen, R. (1966) *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest, and Alienation in the Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Mattingly, H. (1952) "Jovius and Hercules", *Harvard Theological Review* 45: 131–134.
- Millar, F. (2004) *Government, Society and Culture in the Roman Empire. Vol. 2*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press.

- Moss, C. (2012) "Current Trends In The Study Of Early Christian Martyrdom", *Bulletin for the Study of Religion* 41: 22–29.
- Moss, C. (2014) "Resisting Empire in Early Christian Martyrdom Literature", in J. A. Dunne, D. Batovici (eds) *Reactions to Empire*, pp. 147–161. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Musurillo, H. (1954) *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*. Oxford: Clarendon Press.
- Pantelev, A. D. (2014) "Khristianskoe muchenichestvo v kontekste rimskikh zrelishch" [Christian Martyrdom in the Context of the Roman Spectacles], *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 2: 75–89.
- Pantelev, A. D. (2015) "Gonenii na khristian i imperatorskii kul't po dannym agiograficheskoi traditsii" [Christian Persecutions and Imperial Cult according to the Early Hagiographical Tradition], *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 3: 91–104.
- Pantelev, A. D. (2015) "Muchenichestvo i rasprostranenie hristianstva v Rimskoi imperii" [Martyrdom and Spread of Christianity in the Roman Empire], *Vestnik SPbGU. Seriya 2: istoriia* 3: 33–43.
- Pantelev, A. D. (2017) "Dlia uprazhneniia i podgotovki tekhn, kto namerevaetsia: rannie agiograficheskie teksty kak nastavleniia dlia khristian" [For the Training and Preparation of Ones to Come: Early Hagiographic Texts as Instructions for Christians], *Dialog so vremenem* 58: 125–140.
- Pantelev, A. D. (2017) "Ot prestupnikov k muchenikam: izobrazheniia kazni v iskusstve Rimskoi imperii" [From Criminals to Martyrs: Images of Executions in the Art of the Roman Empire], *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva* 7: 138–146.
- Pantelev, A. D. (ed.) (2017) *Rannie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniia* [Early Martyr Acts. Translations. Comments. Researches]. Saint-Petersburg: Gumanitarnaia Akademiia.
- Pantelev, A. D. (2021) "Papirusy, istoriia goneniia i agiografiia" [Papyri, History of Persecution and Hagiography], *Bibliia i khristianskaia drevnost'* 1(9): 125–152.
- Portier-Young, A. (2011) *Apocalypse Against Empire: Theologies of Resistance in Early Judaism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Potter, D. (1993) "Martyrdom as Spectacle", in R. Scodel (ed.) *Theater and Society in the Classical World*, pp. 53–88. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rebillard, É. (2021) *The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts Nor Forgeries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rhee, H. (2005) *Early Christian Literature. Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. London, New York: Routledge.
- Ritter, M. A. (2006) "Church and State up to c. 300 CE", in M. M. Mitchell, F. M. Yong (eds) *The Cambridge History of Christianity. Vol. 1. Origins to Constantine*, pp. 524–537. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rozenblum, E. M. (2018) *Evoliutsiia otnosheniia rannekhristianskikh muchenikov k iazycheskoi vlasti* [Evolution of the attitude of early Christian martyrs towards the pagan authorities], *Aristei* 17: 58–69.
- Schott, J. M. (2008) *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Swain, S. (1989) "Favorinus and Hadrian", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 79: 150–158.

АНДРЕЙ МАМОНТОВ

Между мучениками и рабочими: проблема циркумцеллионов в источниках и историографии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-38-57>

Andrey Mamontov

Martyrs or Laborers? Sources and Scholarship on Circumcellions

Andrey Mamontov — State Educational Institution Gymnasium No. 49 (St. Petersburg, Russia). andrey-2006@mail.ru

The issue (or even the riddle) of Circumcellions, rebels and persecutors of Roman landowners and Catholic priests, had long attracted the scholarly attention. Deriving their views from the writings of Optate, Augustine and later authors, and also from a fragment of the Theodosian Code, modern historians perceive Circumcellions in different ways. Their treatment depends much on their actual research field and their source priority. For example, Ch. Saumagne, preferring the legal source, considered Circumcellions as a certain social group — agricultural wage laborers; some later scholars, like T. Büttner and E. Tengström, based their research on the same concept. Others regarded Circumcellions as an issue of the Church history and precisely of the Donatist schism (W.H.C. Frend). Modern historians view the stories of Optate and Augustine from more unexpected perspective: as a form of rural Christianity (L. Dossey) and popular asceticism (B. Pottier). B. Shaw made an attempt to revive Saumagne's theory. Today our notion of Circumcellions is more complex. They seem to be a certain mixture of lower-class rural population and a certain form of popular Christianity, manifesting itself in ways proper for that crowd: asceticism, martyrdom, and "righteous" violence.

Keywords: Circumcellions, agonistics, Donatists, martyrs, Late Antiquity, North Africa, Optate, Augustine.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44180.

Введение

ЭТА статья посвящена одному из аспектов истории донатистского раскола. Сам раскол возник на фоне Великого гонения на христиан (303–313 годы) как конфликт вокруг избрания диакона Цецилиана епископом Карфагена¹. Его противники рукоположили своего ставленника — Майорина (307 год), место которого позже занял Донат — эпоним раскола. В первой половине IV в. разделение в среде клира привело к возникновению двух церковных организаций: кафолической и донатистской².

Событийная история раскола выглядит в основном как череда преследований. Первое произошло при Константине, который после трех разбирательств поддержал кафоликов. Затем он издал декрет о передаче спорной собственности в их руки (316 год), что сопровождалось беспорядками и жесткими мерами властей. Второе преследование было при Константе, направившем в Африку в 347 году миссию чиновников Павла и Макария. Раздачей милостыни они должны были привлечь донатистов к кафолической церкви, но встретили упорное сопротивление, вплоть до кровопролития. Тогда был издан эдикт против донатистов: произошла передача церквей кафоликам, епископов изгнали, а некоторые из донатистов даже погибли — и почитались как мученики. При императоре Юлиане раскольники добились отмены мер Константа (362 год) и зажили в относительном покое до преследования при Гонории (начало V века). На этом римский период в истории донатистского раскола заканчивается³.

1. Цецилиана не поддержала часть карфагенской общины, а также группа нумидийских епископов. Они собрались в Карфагене и отлучили Цецилиана в 307 году (по хронологии Т. Барнса): Barnes, T. D. (1975) "The Beginnings of Donatism", *The Journal of Theological Studies* 26(1): 13–22.
2. На имя кафолической (всеобщей) претендовали обе, однако в историографии это название традиционно получают сторонники Цецилиана, в то время как сторонники Доната обозначаются как донатисты.
3. О событиях при Константине, Константе и Юлиане см.: Мамонтов А.Л. Константин и донатистский раскол: первые шаги императора (313–314 гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. № 86. С. 9–24; Мамонтов А.Л. Преследование донатистов при императоре Константе (337–350 гг.) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2018. № 22. С. 830–842; Мамонтов А.Л. Времена Юлиана Отступника в антидонатистской полемике Оптата из Милевы // Память и идентичность: особенности историописания в Античности, в Средние века и раннее Новое время. М.: РГГУ, 2019. С. 87–100. Также о расколе в целом см.: Букин М.А. К вопросу о причинах продолжительной жизнеспособности донатистского раскола // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 232–242.

Из всех сюжетов, связанных с донатистами, тема циркумцеллионов — одна из самых популярных. Уже много лет ученые пытаются понять, кем были эти люди и почему они делали (и делали ли вообще) то, в чем их с ужасом обвиняли Оптат и Августин. Задачи нашей статьи — обобщить то, что наши источники говорят о циркумцеллионах, и изложить историю исследования этого явления с учетом современной историографической ситуации. В конце мы представим свой взгляд на проблему циркумцеллионов.

Источники о циркумцеллионах

Первый автор, который рассказывает о циркумцеллионах, — Оптат из Милевы. В труде «Против донатиста Пармениана»⁴ он отвечает на критику кафоликов со стороны донатистов — в частности, на обвинения в опоре на светскую власть и организации преследований донатистов. Так, Оптат разбирает события 347 года, когда в нумидийском городе Багаи местный донатистский епископ Донат организовал сопротивление миссии Павла и Макария. Описывая людей, привлеченных для защиты церковного здания, писатель называет их циркумцеллионами-агонистиками (*circumcelliones agonisticos*). Это и есть самое раннее упоминание циркумцеллионов.

Дальше Оптат сообщает о прошлом этих людей. По его словам, они еще раньше бродили по разным местам и подчинялись неким Аксидо и Фазиру, «вождям святых» (*sanctorum duces*). Те рассылали свои приказы, требуя ликвидации долговых обязательств, устраивали облавы на непокорных кредиторов и нападали на богатей: «Господа, выброшенные из своих повозок, по-рабски бежали перед своими рабами, сидящими на господском месте»⁵. В конце концов донатистские епископы направили петицию комиту Таурину, указывая, что церковь этих людей не исправит, и прося о помощи. Таурин направил вооруженный отряд на зачистку рынков, по которым циркумцеллионы обыкновенно кочевали; очень многие были убиты в Октаве неподалеку от Мадавы. Погибших хоронили на христианских кладбищах; некоторых

4. Благодаря Иерониму Стридонскому известно, что это сочинение датируется временем совместного правления Валентиниана и Валента, т.е. 364–375 годы (Hier. De vir. ill., 110). В 380-е годы текст подвергся редакции.

5. ...domini de vehiculis suis excussi ante mancipia sua dominorum locis sedentia serviliter concurrerunt. Здесь и далее все переводы наши.

даже погребли в базиликах — так сделал, например, пресвитер Клар из Суббулы. Впрочем, в скором времени епископ заставил его провести перезахоронение (*Opt. Contra Parm.*, III, 4).

Рассказ Оптата вызывает вопросы, касающиеся хронологии. Обращают на себя внимание личности комитов Африки, которые упоминаются в тексте. Оптат относит события ко времени непосредственно перед миссией Павла и Макария, когда комитом был Сильвестр; значит, Таурин занимал данный пост ранее, но не раньше 340 года — примерно тогда другого комита, Грациана Старшего (отца императора Валентиниана I) перевели из Африки в Британию⁶. Однако Д. Александер заметил, что в донатистских списках гонителей, где перечислялись все их преследователи, Таурин следовал за Павлом и Макарием (*Aug. Conta Litt. Pet.*, III, 25, 29; *Gesta coll. Carth.*, III, 258). Даже сам Оптат, дважды упоминая Макария и Таурина в паре, располагает их именно в таком порядке — здесь писатель, по мнению историка, следует самому Пармениану (*Opt. Contra Parm.*, III, 1; 12). Таким образом, два типа свидетельств находятся в явном противоречии друг с другом. Сам Д. Александер считает, что Оптат изменил хронологию в угоду полемическим целям: желая показать, что еще до Павла и Макария донатисты призывали войска себе на помощь, он отнес к более раннему времени события, на самом деле произошедшие позже — в начале 350-х годов.⁷ Конечно, нельзя не согласиться с тем, что рассказ о Таурине помещен в текст именно для оправдания кровопролития 347 года, но все же предположение ученого вызывает сомнение: мог ли Оптат так открыто исказить хронологию всего через двадцать лет после преследования, при живых очевидцах, опровергая при этом один из ключевых пунктов обвинения? Нам кажется, что ответ отрицательный. И хотя пока что это противоречие не разрешить, мы думаем, что оно связано с неточностями в сведениях самих донатистов начала V в., то есть ошибку содержат их списки, а не труд Оптата. Таким образом, более обоснованной кажется датировка восстания началом 340-х годов.

Далее следует рассказ о бойне в Багаи. Местный епископ Донат, желая противостоять Павлу и Макарию, созвал с окрестных

6. Jones, A. H. M., Martindale, J. R., Morris, J. (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I, pp. 400–401. Cambridge: Cambridge University Press.

7. Alexander, J. (1998) "Count Taurinus and the Persecutors of Donatism", *Zeitschrift für Antikes Christentum* 2: 247–267. С ним соглашается А. Хогрефе: Högrefe, A. (2009) *Umstrittene Vergangenheit: Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*, S. 267. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

рынков (нундинам) толпу циркумцеллионов-агонистиков. Они обосновались в храме, и, когда на разведку пришли несколько солдат, их избили. Войска заступились за своих и жестоко наказали обидчиков. Сам Донат был убит (Opt. Contra Parm., III, 4; Aug. Tract. in Evangel. Ioannis, 11, 15).

После все этих событий упоминания о циркумцеллионах на долго исчезают. Участвовали ли они в реституции собственности донатистов при Юлиане? Некоторые авторы так считают⁸, хотя сам Оптат в этой связи их не упоминает. Следующим подробно о них говорит лишь Августин⁹. Нигде надолго не останавливаясь на этой теме, он часто делает краткие замечания о циркумцеллионах. В основном такие пассажи встречаются в антидонатистских трактатах и переписке епископа с донатистами или чиновниками. Как и Оптат, Августин обычно обращается к циркумцеллионам в контексте спора о гонении: своим противникам, жалующимся на притеснения в прошлом или настоящем, он напоминает о насилии циркумцеллионов над кафолической церковью.

8. Shaw, B. D. (2011) *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, p. 173. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

9. В комментарии на Откровение Иоанна, составленном Беатом из Лиебаны — испанским автором VIII века — сохранился фрагмент, в котором упомянуты циркумцеллионы: они из жажды мученичества совершают самоубийства, скитаются по провинциям, считая подходящим для себя «обходить разные земли и осматривать гробницы святых словно для спасения своей души» (*diversas terras circuire, et sanctorum sepulcra pervidere, quasi pro salute animae suae*). Сравнивая циркумцеллионов, которых он также называет «котопиты» (*cotopitae*), с монахами, автор особенно упрекает их в неоседлости как следствии неумения ужиться с людьми (Beat. In Apocal., prol., 16). В историографии принято считать, что Беат в этом месте цитирует Тихония — донатистского богослова IV века: Hahn, T. (1900) *Tyconius-Studien*, S. 68. Leipzig: Dieterich; Friend, W. H. C. (1969) "Circumcellions and Monks", *The Journal of Theological Studies* 20(2): 544; Pottier, B. (2016) "Circumcelliones, Rural Society and Communal Violence in Late Antique North Africa", in R. Miles (ed.) *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, pp. 142–165. Liverpool: Liverpool University Press. Однако Б. Шоу замечает, что этот фрагмент содержит неожиданные для Тихония ошибки: (1) Автор называет слово *cotopitae* греческим (оно, очевидно, коптское), хотя донатистский богослов хорошо знал греческий язык; (2) Циркумцеллионы рассматриваются во фрагменте как подвид лжепророков, что искажает их сущность. По мнению историка, атрибуция пассажа Тихонию ошибочна: Shaw, B. D. (2004) "Who Were the Circumcellions?", in A. H. Merrills (ed.) *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, pp. 251–255. Aldershot: Ashgate. Действительно, в этом тексте просматривается позднейший монашеский контекст рассуждения о циркумцеллионах. Приписать его Тихонию вдвойне сложно, так как в его время в Африке еще не было распространено общежительное монашество, а донатисты позднее даже выступали с его критикой (Aug. Enarr. in Ps. 132, 3; 6; Contra litt. Pet., III, 40, 48).

Что же конкретно сообщает Августин? Циркумцеллионы — это оскорбительное наименование тех, кто сам себя называет агонистиками (Aug. Ep. 108, 6, 18; Enarr. in Ps., 132, 6). Они получили его потому, что бродят вокруг «сельских хижин» (*cellas rusticanas*: Aug. Contra Gaud., I, 28, 32; cf. Enarr. in Ps., 132, 3). Вообще же это жители сельской местности, которые не имеют определенных занятий (Aug. Contra Gaud., I, 28, 32; Enarr. in Ps., 132, 3) и славятся насилием.

1. Против кафолической церкви. В основном их атакам подвергались клирики, которые перешли к кафоликам от донатистов:

Некто Реститут был вашим (т.е. донатистским. — А. М.) пресвитером в округе Гиппона. Когда он открыто и добровольно, осознав истину, перешел к миру с кафоликами, до того как было приказано теми императорскими законами, ваши клирики и ваши циркумцеллионы похитили его из собственного дома. Его открыто привели в ближайший поселок и по воле беснующихся избили палками перед толпой зрителей, не решившихся оказать сопротивления; грязного бросили в яму и унизили, покрыв камышовой накидкой. После того как глаза скорбящих достаточно измучились, а смеющихся — насытились, его увели в другое место, куда никто из наших не осмелился прийти. На двенадцатый день его наконец-то отпустили¹⁰ (Aug. Contra Cresc., III, 48, 53).

Есть свидетельства о нескольких похожих нападениях (Aug. Ep., 105, 2, 3; 133, 1; 134, 2). Кроме клириков, ушедших от донатистов, атакам подвергались видные борцы против донатистов: Поссидий Каламский¹¹ и даже сам Августин — нападение на него, правда, не удалось (Poss. Vita Aug., 12; Aug. Ep., 105, 2, 4; Contra Cresc., III, 46, 50). В случае с Поссидием предводителем напавших был донатистский клирик; есть и другие высказывания о связи клириков с циркумцеллионами (Ad Donat. post coll., 17, 22; Ep., 105, 2, 3; 108, 6, 19).

10. Restitutus quidam in regione Hipponiensi vester presbyter fuit. Qui cum ad catholicam pacem, antequam istis imperialibus legibus iuberetur, veritatis ratione permotus manifesta voluntate transisset, de domo sua raptus est a clericis et circumcellionibus vestris, luce palam in castellum proximum ductus et multitudine spectante nihilque resistere audente ad furentium arbitrium fustibus caesus, in lacuna lutulenta volutatus, amictu iunceo dehonestatus posteaquam satis excruciauit oculos dolentium ridentiumque satiavit, inde ductus ad alium locum, quo nemo nostrorum audebat accedere, duodecimo vix die dimissus est.

11. Младший современник Августина и автор его жизнеописания.

2. Против кредиторов и землевладельцев:

Отнятые у кредиторов расписки возвращались (должникам. — А. М.). Всякий, кто не обратил внимание на их суровые слова, после еще более суровых побоев был вынужден сделать то, что они приказывали. Жилища тех невинных, которые им не нравились, они или стирали с лица земли, или сжигали огнем. Некоторых отцов семейств, рожденных в благородном звании, обученных с большим усердием, едва живых уносили после их побоев: например, привязанных к жернову плетью заставляли, как жалких ослов, крутить его по кругу¹² (Aug. Ep., 185, 4, 15; cf. 108, 6 18).

3. Против язычников, иногда для провокации:

...когда еще был идольский культ, огромные толпы приходили на самые многолюдные празднества язычников: не чтобы разбивать идолы, но чтобы почитатели идолов их убили¹³ (Aug. Ep., 185, 3, 12; cf. Contra Gaud., I, 28, 32).

Помимо насилия, согласно Августину, циркумцеллионам свойственно стремление к мученичеству. Однако понимание мученичества, очевидно, у них было непривычным для современного человека — это не пассивное страдание под пытками, а активное свидетельство за веру, борьба с ее врагами. Провокация могла привести и к скорейшему обретению венца. Августин даже называет агонистиков донатистскими исповедниками (Aug. Ep., 108, 6, 18). Не желая, согласно евангельской заповеди, брать в руки меч, первоначально для своих атак они использовали особые палки, называвшиеся «израилями» (Israeles), но впоследствии стали применять и другое оружие¹⁴ (Ps. contra part. Don.,

12. Extorta debitoribus chirographa reddebantur. Quicumque dura illorum verba contempserant, durioribus verberibus, quod iuebant, facere cogebantur. Innocentium qui eos offenderant, domus aut deponabantur ad solum, aut ignibus cremabantur. Quidam patresfamilias honesto loco nati, et generoso cultu educati, vix vivi post eorum caedes ablati sunt, vel vincti ad molam, et eam in gyrum ducere, tamquam iumenta contemptibilia, verbere adacti sunt.

13. ...quando adhuc cultus fuerat idolorum, ad Paganorum celeberrimas solemnitates ingentia turbarum agmina veniebant, non ut idola frangerent, sed ut interficerentur a cultoribus idolorum.

14. Б. Шоу замечает, что арсенал циркумцеллионов состоял именно из орудий труда, тогда как боевое оружие в него не входило: Shaw, B. D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, pp. 664–667.

147; 156–163; *Contra litt. Pet.*, II, 88, 195; 96, 222). Иногда, смешав уксус с известью, они ослепляли своих жертв (*Aug. Ep.*, 88, 8; *Contra Gaud.*, I, 22, 25). Обратная сторона тяги к мученичеству — самоубийство. По словам Августина, циркумцеллионы или заставляли других себя убить, или делали это сами. Из способов епископ чаще всего называет самосожжение или прыжки со скалы (*Aug. Contra Gaud.*, I, 27, 30–31; *Ep.*, 185, 3, 12; 4, 15; 204, 5; *Ep. ad Cath.*, 19, 50; *Enarr. in Ps.*, 132, 3). Намеки на второй способ содержатся в донатистской агиографии; на практику самоубийств, возможно, указывают и археологические находки¹⁵. Все это, конечно, дополнялось посещением гробниц и шумными торжествами в честь мучеников (*Aug. Ep. ad Cath.*, 19, 50). Также Августин, возможно, следуя за кем-то из своих оппонентов, сравнивает циркумцеллионов с монахами — впрочем, не в пользу первых: «Пусть будут сопоставлены пьяные с трезвыми, безудержные с осмотрительными, бешеные с безобидными, странствующие с собранными вместе»¹⁶ (*Aug. Enarr. in Ps.*, 132, 3). Аналогичное сопоставление проводит и Поссидий Каламский (*Poss. Vita Aug.*, 10, 1).

Сведения о циркумцеллионах содержатся также в нескольких каталогах ересей. В конце IV века Филастрий писал о них как о людях, которые бродят по земле и из жажды мученичества заставляют других себя убивать — или сами накладывают на себя руки (*Phil. Lib. de haer.*, 85, 57). Сходно сообщение о них анонимного ересеолога рубежа IV–V веков (*Indiculus de haer.*, 45); другой, также анонимный, автор добавляет к этой характеристике еще два пункта: (1) связь с донатистами, которые, однако, не всегда одобряют действия циркумцеллионов; (2) уподобление циркумцеллионов монахам (*Praedestinatus (?) Lib. de haer.*, 69). Позднее то же самое повторяли другие авторы, вплоть до Кассиодора Сенатора, Исидора Севильского и Беата из Лиобаны (*Cass. Exp. in Ps.*, 132; *Isid. De eccl. offic.*, II, 16, 7–8; *Beat. In Apocal.*, prol., 16).

15. Frend, W. H. C. (1971) *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, pp. 175–176. Oxford: Clarendon Press; против выступил Б. Д. Шой: Shaw, B. D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, pp. 840–841.

16. *Comparantur ebriosi cum sobriis, praecipites cum consideratis, furentes cum simplicibus, vagantes cum congregatis.*

Историография проблемы

Кем же были циркумцеллионы? Мало какой из вопросов, связанных с донатизмом, столь активно обсуждался в историографии. Первоначально ученые следовали за логикой наших источников, особенно Августина, и описывали циркумцеллионов как радикальное крыло донатистов. П. Монсо, например, называвший циркумцеллионов «инструментом» и «вспомогательным отрядом» донатистов, писал:

Их банды пополнялись случайным образом, из недовольных всякой расы и происхождения: коренных жителей, говорящих лишь на пунийском, беглых рабов, разоренных колонов, скрывающихся от правосудия должников и, безусловно, наивных фанатиков. Их предводителями были или коренные жители, или донатистские клирики¹⁷.

В начале XX века возникла новая тенденция: рассматривать циркумцеллионов прежде всего как социальное движение, а их выступления — как бунт сельских низов. Так, Ф. Мартройте считал, что в рамках религиозных споров циркумцеллионы боролись с самим социальным порядком¹⁸. Впрочем, ни религиозной мотивации агонистиков, ни их связи с донатистами историк не отрицал.

Дискуссия приобрела новый характер с выходом в 1934 году статьи Ш. Соманя о циркумцеллионах. Французский историк обратил внимание на императорскую конституцию 412 года, сохранившуюся в Кодексе Феодосия. Перечисляя разные категории населения, ее автор называет полагающийся им штраф за причастность к донатизму — и вот, кроме сенаторов, декурионов, торговцев, плебеев мы находим здесь и циркумцеллионов. В тексте также указано, что управляющие поместьями имели возможность привести циркумцеллионов для разбирательства, однако в отличие от рабов и колонов не были ответственны за взгляды своих подопечных (Cod. Th., XVI, 5, 52). Сомань сделал вывод, что циркумцеллионы представляли собой особое сословие (*ordo*) и были

17. Monceaux, P. (1920) *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Vol. 4, pp. 179–181. Paris: Leroux; о других исследователях см.: Shaw, B. D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, pp. 831–832.

18. Martroye, F. (1904) "Une tentative de revolution sociale en Afrique: donatistes et circconcillions", *Revue des questions historiques* 36(76): 397.

сезонными сельскохозяйственными работниками, которые временно устраивались в поместья. И поскольку это целое сословие, оно не могло быть полностью вовлечено в активность, приписанную ему Августином. Так что соотнесение донатистов с циркумцеллионами было лишь полемическим приемом, использованным кафолическими писателями для унижения донатистов¹⁹. С идеями Соманя согласились многие исследователи²⁰. Позже эту концепцию развил Э. Тенгстрем, который полагал, что циркумцеллионы занимались преимущественно оливководством. Больше всего их, как считал историк, было во внутренних районах Нумидии, где как раз преобладала эта отрасль сельского хозяйства. Кроме того, палки циркумцеллионов — это, по догадке Тенгстрема, на самом деле орудия для сбора оливок: чтобы плоды упали, ими били по ветвям²¹.

Концепция Соманя встретила отпор у историков-марксистов: по их мнению, он переоценил значение свободного труда в условиях кризиса рабовладельческой формации. Так, раскритиковал статью Н. А. Машкин. Во-первых, он обратил внимание на то, что конституция 412 года была реакцией на Карфагенское совещание епископов, произошедшее годом раньше, где трибун Марцеллин, выслушав кафоликов и донатистов, вынес вердикт о правоте первых. И поскольку в своей реляции Марцеллин упомянул циркумцеллионов, равеннские чиновники включили их в эдикт — без понимания того, кто они такие. Кроме того, по Машкину, в самой конституции фраза об ответственности управляющих относится ко всем категориям, а не только к циркумцеллионам. Так советский историк показал ненадежность главного источника Соманя. Во-вторых, он — возможно, менее удачно — раскритиковал оппонента за преувеличение роли свободного труда в IV–V веках. В-третьих, Машкин настаивал на том, что нельзя отвергать религиозную составляющую движения, ведь в источниках слишком видна связь циркумцеллионов с донатистами. В целом же, хоть

19. Saumagne, C. (1934) "Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers: les circoncellions Afrique", *Annales histoire économique et sociale* 6: 355–364.

20. Warmington, B. H. (1954) *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, pp. 84–88. Cambridge: University Press; Brisson, J.-P. (1958) *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*, pp. 334–335. Paris: E. de Boccard.

21. Tengström, E. (1964) *Donatisten und Katholiken: soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*, S. 24–78. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

и ставя акцент на социально-экономическом аспекте проблемы, ученый подчеркивал комплексную природу циркумцеллионов:

Движение было направлено против владельцев поместий, которые были в то же время и ростовщиками. Оно было направлено также и против католического духовенства, поскольку оно стояло на стороне крупных владельцев. Оно носило, наконец, антиримский характер, поскольку его участники принадлежали, главным образом, к берберийскому населению²².

Несколько позже другой историк, А.Д. Дмитриев, написал оригинальную статью по нашей проблеме. Разделив понятия «агонистики» и «циркумцеллионы», он предположил, что первые — это демократическая секта в духе раннего христианства, существовавшая еще до IV в., а вторые — бродячие монахи²³. Эта концепция также была раскритикована Машкиным как не находящая подтверждения в источниках²⁴. Позднее, подчеркивая социальную природу движения, Г.Г. Дилигенский (как и Машкин) рассматривал агонистиков как демократическое крыло донатистов²⁵. После Второй мировой войны в том же направлении стали работать и восточногерманские историки — таково, например, исследование Т. Бюттнер²⁶. Однако Х.-Й. Диснер вслед за Соманем рассматривал циркумцеллионов как сословие свободных рабочих, к которым примыкали колонны и рабы — впрочем, признавая связь циркумцеллионов с донатистами²⁷.

22. Машкин Н.А. Агонистики или циркумцеллионы в кодексе Феодосия // Вестник древней истории. 1938. № 1. С. 91; см. также: Машкин Н.А. Движение агонистиков (из истории Римской Африки IV в.) // Историк-марксист. 1935. № 41 (4). С. 28–52. Машкин Н.А. К вопросу о революционном движении рабов и колонов в Римской Африке // Вестник древней истории. 1949. № 3. С. 51–61.

23. Дмитриев А.Д. К вопросу об агонистиках и циркумцеллионах // Вестник древней истории. 1948. № 3. С. 66–78.

24. Машкин Н.А. К вопросу о революционном движении рабов и колонов в Римской Африке. С. 57–61.

25. Дилигенский Г.Г. Северная Африка в IV–V веках. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 184–188.

26. Büttner, T. (1959) "Die Circumcellionen — eine social-religiöse Bewegung", in Büttner, T., Werner, E. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haerese*, s. 1–72. Berlin: Akademie-Verlag.

27. Diesner, H.-J. (1964) "Methodisches und Sachliches zum Circumcellionentum", in *Kirche und Staat im spätrömischen Reich: Aufsätze zur Spätantike and zur Geschichte der alten Kirche*, s. 53–77. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.

В историографии второй половины XX века наиболее заметна фигура У.Х.К. Френд, назвавшего циркумцеллионов «революционным крылом донатизма». Он писал, что это были крестьяне и донатисты, они действовали в сельской местности и нападали на поместья, борясь с экономической несправедливостью. Их выступления имели и антиримские черты. Кроме того, по мнению историка, циркумцеллионы — религиозные фанатики, стремившимися к мученичеству и осуществлявшие таким образом старый идеал Тертуллиана²⁸. Особенно много внимания Френд уделил вопросу об их связи с монашеством. Опираясь на археологические и эпиграфические данные, он пришел к выводу, что хижины (*cellae*), вокруг которых, по Августину, бродили циркумцеллионы, были на самом деле гробницами мучеников. Вместе со склонностью к аскезе это, как считал ученый, сближало их с монахами того времени²⁹.

Определенный интерес также представляют выводы З. Рубина, который посвятил подробную статью социальным движениям поздней античности и рассматривал циркумцеллионов в этом контексте. Опираясь на свидетельства о том, что донатисты публично не признавали своей ответственности за деяния циркумцеллионов и на противоречия в тексте Оптата, ученый развивает идеи Сомана и упомянутых выше историков-марксистов. Он считает, что «циркумцеллионами» называли и широкий социальный слой (возможно, наемных сельскохозяйственных рабочих), и «шайки донатистских фанатиков», и донатистских агонистиков, которые были ранним аскетическим движением³⁰.

В начале XXI века некоторые идеи, высказанные ранее, были подвергнуты корректировке. Прежде всего это касается социально-экономической стороны проблемы. Благодаря интенсивному археологическому исследованию Северной Африки исчезло представление о хозяйственном упадке, якобы охватившем регион в IV–V веках. Сама экономика отличалась многоукладностью, сельское население было пестрым — и все его группы стремились

28. Frend, W. H. C. *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, p. 171–176.

29. Frend, W. H. C. "Circumcellions and Monks", pp. 542–549. Этот вывод отчасти основан на сомнительной атрибуции фрагмента из труда Беата Лиебанского Тихонию (см. выше), что отметил Б. Шоу: Shaw, B. D. "Who Were the Circumcellions?", p. 251.

30. Rubin, Z. (1994) "Mass Movements in Late Antiquity — Appearances and Realities", in I. Malkin, Z. W. Rubinsohn (eds) *Leaders and Masses in the Roman World: Studies in Honor of Zvi Yavetz*, pp. 129–187. Leiden: Brill.

защитить свои интересы, используя для этого разные механизмы, в том числе и религиозную борьбу³¹. Помимо дальнейших попыток определить социальную базу циркумцеллионов, историки последних лет сконцентрировались на религиозном содержании проблемы. Приведем соображения трех наиболее заметных авторов: Л. Досси, Б. Шоу и Б. Поттье.

Согласно концепции Л. Досси, циркумцеллионы — результат изменения в балансе сил в африканской сельской местности IV века. Оно произошло из-за появления в поместьях и в деревнях христианских проповедников, которые принесли в сельский мир новые возникшие в городе представления и, соответственно, изменили старые. Прежде всего, речь идет о приоритете императорских законов и Св. Писания над волей землевладельцев и управляющих имениями, а также о подлинной и оскверненной милостыне — то есть такой, которая дана еретиками или людьми, нажившимися несправедливо. Как показывает исследовательница, новые идеи имели подрывной потенциал и приводили к беспорядкам. Например, к тому, что циркумцеллионы — они реализовывали эти идеи — бродили по сельским ярмаркам, нундинам, и мешали кредиторам отнимать у должников урожай и забирать их в рабство, что было запрещено императором, но широко практиковалось. Именно так Досси трактует деятельность Аксида и Фазира в начале 340-х годов, о чем упоминалось выше. Или, в другом случае, донатистское духовенство и циркумцеллионы отвергли милостыню от еретика, следуя образу пророка Даниила, не принявшего даров от язычника Валтасара (Дан 5:17) — так Досси объясняет поведение раскольников во время миссии Павла и Макария.

При этом исследовательница говорит и о религиозной составляющей деятельности циркумцеллионов, обращая внимание на их второе название — агонистики (*agonistici*)³². Она отмечает

31. Grey, C. (2016) "Rural Society in North Africa", in R. Miles (ed.) *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, pp. 120–141. Liverpool: Liverpool University Press.

32. Греческое слово ἀγών (борьба, состязание) — вернее, производный от него глагол ἀγωνίζομαι (состязаться) — вошло в христианскую литературу уже благодаря апостолу Павлу, который сравнивал христиан, борющихся с пороками, с атлетами (1 Кор 9:24–27; ср. 2 Тим 2:5). Латинизированную форму *agon* и производные от нее много раз использует Киприан, в том числе в контексте свидетельства за веру — мученичества (Cypr. De op. et el., 26; Ad Fort., praef., 2). Наконец, слово *agonistae* появляется в проповеди «О стократном, шестидесятикратном и тридцатикратном». Здесь так называются христианские подвижники, которые наравне с девами борются за дело Христа — возможно, речь идет об исповедниках. Эти *ag-*

стремление циркумцеллионов к христианскому состязанию, агону: в частности, когда они приходили на нундины, целью циркумцеллионов могла быть их христианизация, если нундины были языческим праздником. Однако, по наблюдению Досси, кафолики могли совершать действия, похожие на действия циркумцеллионов — и такие, за которые Оптат и Августин осудили бы донатистов. Она находит упоминания того, как кафолические клирики освободили нелегально захваченных рабов от работорговцев или выпороли магистрата, изнасиловавшего посвященную деву (Aug. Ep., 10*, 7; 9*, 1). Так что Досси возвращается к своей главной мысли: циркумцеллионы были результатом изменения в расстановке сил в сельской местности, и виной тому — христианские идеи и их проповедники, неважно, донатистские или кафолические³³.

В основу взглядов другого ученого, Б. Шоу, легла концепция Соманя — представление о циркумцеллионах как о крупной социальной группе, преимущественно наемных сельскохозяйственных рабочих. Канадский историк рассматривает их как двойников таких же рабочих из восточного Средиземноморья, которые, как пишет Шоу, обозначались там как ἀγωναῖοι³⁴. Они формировали большие или малые отряды под руководством бригадира (*manseps*) и ожидали нанимателя на временных рынках — нундинах. Слово *cella*, от которого произошло их название, — это обозначение клетки, в которой хранилось зерно или вино — натуральная оплата труда рабочих. Однако, по мнению Шоу, Августин использовал слово *circumcelliones* в ином, более узком, полемическом смысле. Он обозначал им агонистиков — радикальных сторонников донатистов, принадлежность к которым определялась поведением человека: совершением актов насилия, склонностью к аскезе, мученичеству и вину, а также самим участием в деятельности агонистиков. Будучи маргинальной группой, они включали в себя людей соответствующего положения. Именно поэтому со-

onistae, по мысли проповедника, стяжают шестидесятикратный плод — вслед за мучениками, которые обретут стократный (ср. Мф 13:23). См.: Koch, H. (1932) "Die ps.-cyprianische Schrift De centesima, sexagesima, tricesima in ihrer Abhängigkeit von Cyprian", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 31: 248–272.

33. Dossey, L. (2010) *Peasant and Empire in Christian North Africa*, pp. 230–256. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

34. Другие значения этого понятия см.: Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / пер., комм., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017. С. 273, прим. 60.

циальной базой агонистиков были молодые наемные рабочие — циркумцеллионы. Впрочем, ученый настаивает, что агонистики представляли собой неоднородный феномен: они могли быть независимыми людьми, действовавшими из собственных побуждений, или нанятыми исполнителями, или постоянными бандами, действовавшими под руководством священника или епископа³⁵. Много внимания Шоу также уделил изучению источников: в отдельной статье он рассмотрел западную ересеологическую традицию о циркумцеллионах и пришел к выводу, что она ненадежна. Эти книги содержат лишь краткие сведения, полученные от африканцев времени Августина и позднее украшенные выдуманными деталями³⁶.

Интересны также работы Б. Поттье. Полемизируя с Шоу, он говорит об исключительно религиозном значении понятия *circumcelliones*. Так что если Шоу вписывает циркумцеллионов в контекст наемного сельскохозяйственного труда, то Поттье — в контекст сельской аскезы. По его мнению, циркумцеллионы-агонистики появились в IV в. одновременно с началом раскола и были наследниками ранних образцов деревенского благочестия — борцов за веру (*agonistae*), воспетых в проповеди «О стократном, шестидесятикратном, тридцатикратном»³⁷, или посвященных дев, таких как мученицы Максима и Донатиллы³⁸. Насилие, в котором кафолические авторы часто обвиняют циркумцеллионов, историк также связывает с их аскетическими корнями. Оно преимущественно было дисциплинарным, направленным на единоверцев, совершивших преступления — от ростовщичества до отступничества. Поттье находит общие черты в действиях, с одной стороны, ранее упоминавшихся Аксидо и Фазира и, с другой стороны, Иоанна Златоуста и даже Августина. Циркумцеллионы принимали на себя власть, на которую обычно претендовали епископы, и пользовались достаточно распространенными методами. В целом же ученый рассматривает циркумцеллионов как переходный феномен в истории становле-

35. Shaw, B. D. *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, pp. 630–674.

36. Shaw, B. D. “Who Were the Circumcellion?”, pp. 227–258.

37. Проповедь *De centesima, sexagesima, tricesima*, сохранившаяся под именем Киприана и близкая донатистам по духу.

38. Каргальцев А. В. Мученичество Святых Максимы, Секунды и Донатиллы. Вступительная статья, перевод и комментарий // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 14. 2014. С. 455–464.

ния епископата: в тот момент, когда дисциплинарная власть епископа еще не окрепла в полной мере, они бросили ей вызов там, где цена мученичества была выше всего — в донатистской Северной Африке³⁹.

Заключение: еще раз о циркумцеллионах

После обзора историографии мы хотели бы представить свой взгляд на проблему циркумцеллионов. Для этого нужно обратить внимание на социально-экономическое и религиозное содержание этого явления.

Первое, как уже было показано выше, вызывает большие споры. Сообщения Оптата и Августина свидетельствуют о низком социальном статусе циркумцеллионов и об их сельском происхождении. Однако мы не согласны с представлениями о них как об отдельном сословии и о первичном социально-экономическом значении циркумцеллионов, о котором писали Сомань, Тенгстрем, Рубин и Шоу. Упоминание их в Кодексе Феодосия, очевидно, было лишь следствием их упоминания в отчете Марцеллина, на основании которого была составлена данная конституция императора Гонория. Тем более, что специфические черты циркумцеллионов как предполагаемого сословия в тексте не раскрываются. Столь же противоречивы и другие источники, на которых основывают свои взгляды эти исследователи. Большинство высказываний Оптата и Августина, которые они используют, — это в лучшем случае полунамеки, сделанные в ходе полемики. Кроме того, из них можно лишь заключить, что среди циркумцеллионов были люди, занимавшиеся сельскохозяйственным трудом по найму, а не то, что термин «циркумцеллионы» относился ко всей данной социальной группе. Сомнительно и обозначение клириков как якобы бригадиров (*manicipes*) циркумцеллионов, которое в одном месте используется Августином и воспринимается как якобы технический термин.

Второе — вопрос о религиозном содержании этого явления — представляется более простым. Перед нами форма народного христианства, проявлявшаяся в доступных необразованным людям религиозных практиках — аскезе, мученичестве, «правед-

39. Pottier, B. "Circumcelliones, Rural Society and Communal Violence in Late Antique North Africa", pp. 142–165; подробнее см. Pottier, B. (2008) "Les circoncillions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IVe et Ve siècles", *Antiquités africaines* 44: 43–107.

ном» насилии. Если иметь в виду этот набор практик, то циркумцеллионы напоминают представителей раннего монашества, которое широко распространилось в IV веке. Уже во времена Августина циркумцеллионов и монахов сопоставляли, что делалось и позднее (уже вслед за ним). Быть может, в позднейшей монашеской традиции циркумцеллионов отнесли бы к группе бродячих монахов — тех, кого называли гировагами (Reg. Bened, I). Хотя, как было сказано выше, сведения тех авторов, которые писали о циркумцеллионах после Августина, не очень оригинальны и имеют мало общего с тем, что мы знаем о циркумцеллионах из современной им африканской традиции⁴⁰.

Отметим и то, что циркумцеллионы, безусловно, представляли собой радикальное направление донатизма. Будучи многочисленными и стремясь влиять на африканских христиан, донатистские клирики не всегда располагали таким же доступом к «административному ресурсу», какой был у кафоликов. Поэтому они пользовались услугами циркумцеллионов. С другой стороны, эти последние могли играть и самостоятельную роль и проводить свою агрессивную «политику покаяния».

Что касается обозначений «циркумцеллионы» и «агонистики», то, на наш взгляд, так называли одно и то же явление. Кроме конституции из Кодекса Феодосия, сторонники разделения этих понятий обычно ссылаются на упоминания об участии циркумцеллионов в социальной борьбе — в той, в которой якобы не могли участвовать донатистские агонистики. Однако разве представители сельской бедноты не могли взбунтоваться и сжигать долговые расписки лишь потому, что одновременно были приверженцами сельского аскетизма? Нам представляется, что история об Аксидо и Фазире и борьбе против гнета богачей — заметим, что эта борьба была окрашена в религиозные тона, — это лишь частный эпизод в том движении, которое было озабочено именно религиозной борьбой. Точно так же дело должно было обстоять с предполагаемым этническим подтекстом деятельности циркумцеллионов. Вероятно, многие из них были неримского (берберского или пунийского) происхождения, поскольку они были сельскими жителями, но это еще не делает циркумцеллионов антиримским движением.

40. В связи с монашеским движением циркумцеллионов рассматривает М. А. Ведешкин: *Ведешкин М. А.* «Люди в черном»: христианские монахи в зеркале языческой критики // Вестник древней истории. 2019. № 79(2). С. 358–378.

Кем же были циркумцеллионы? Пестрой толпой, собранной из сельской бедноты и вставшей на путь аскезы, как они ее понимали, сторонниками донатистов и их вооруженными бойцами, готовыми наказать перебежчиков и врагов — своих, своего епископа или своей церкви.

Библиография / References

- Букин М.А. К вопросу о причинах продолжительной жизнеспособности донатистского раскола // Христианское чтение. 2021. № 3. С. 232–242.
- Ведешкин М.А. «Люди в черном»: христианские монахи в зеркале языческой критики // Вестник древней истории. 2019. № 79(2). С. 358–378.
- Дилигенский Г.Г. Северная Африка в IV–V веках. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Дмитрев А.Д. К вопросу об агонистиках и циркумцеллионах // Вестник древней истории. 1948. № 3. С. 66–78.
- Каргальцев А.В. Мученичество Святых Максими, Секунды и Донатиллы. Вступительная статья, перевод и комментарий // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 14. 2014. С. 455–464.
- Мамонтов А.Л. Времена Юлиана Отступника в антидонатистской полемике Оптата из Милевы // Память и идентичность: особенности историописания в Античности, в Средние века и раннее Новое время. М.: РГГУ, 2019. С. 87–100.
- Мамонтов А.Л. Константин и донатистский раскол: первые шаги императора (313–314 гг.) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. № 86. С. 9–24.
- Мамонтов А.Л. Преследование донатистов при императоре Константе (337–350 гг.) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2018. № 22. С. 830–842.
- Машкин Н.А. Агонистики или циркумцеллионы в кодексе Феодосия // Вестник древней истории. 1938. № 1. С. 82–92.
- Машкин Н.А. Движение агонистиков (из истории Римской Африки IV в.) // Историк-марксист. 1935. № 41 (4). С. 28–52.
- Машкин Н.А. К вопросу о революционном движении рабов и колонов в Римской Африке // Вестник древней истории. 1949. № 3. С. 51–61.
- Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / пер., комм., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2017.
- Alexander, J. (1998) “Count Taurinus and the Persecutors of Donatism”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 2: 247–267.
- Barnes, T. D. (1975) “The Beginnings of Donatism”, *The Journal of Theological Studies* 26(1): 13–22.
- Brisson, J.-P. (1958) *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris: E. de Boccard.
- Bukin, M. A. (2021) “K voprosu o prichinakh prodolzhitel'noi zhiznesposobnosti donatistskogo raskola” [On the Reasons for the Long Vitality of the Donatist Schism], *Khristianskoe chtenie* 3: 232–242.

- Büttner, T. (1959) "Die Circumcellionen — eine social-religiöse Bewegung", in Büttner T., Werner E. *Circumcellionen und Adamiten. Zwei Formen mittelalterlicher Haeresie*, S. 1–72. Berlin: Akademie-Verlag.
- Diesner, H.-J. (1964) "Methodisches und Sachliches zum Circumcellionentum", in *Kirche und Staat im spätrömischen Reich: Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der alten Kirche*, S. 53–77. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Diligenskii, G. G. (1961) *Severnaia Afrika v IV–V vekakh* [North Africa in the IV–V centuries]. M.: Izd-vo AN SSSR.
- Dmitrev, A. D. (1948) "K voprosu ob agonistikakh i tsirkumsellionakh" [To a question on agonists and circumcellions], *Vestnik drevnei istorii* 3: 66–78.
- Dossey, L. (2010) *Peasant and Empire in Christian North Africa*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Freund, W. H. C. (1969) "Circumcellions and Monks", *The Journal of Theological Studies* 20(2): 542–549.
- Freund, W. H. C. (1971) *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Grey, C. (2016) "Rural society in North Africa", in R. Miles (ed.) *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, pp. 120–141. Liverpool: Liverpool University Press.
- Hahn, T. (1900) *Tyconius-Studien*. Leipzig: Dieterich.
- Hogrefe, A. (2009) *Umstrittene Vergangenheit: Historische Argumente in der Auseinandersetzung Augustins mit den Donatisten*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Jones, A. H. M., Martindale, J. R., Morris, J. (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire*. Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kargal'tsev, A. V. (2014) "Muchenichestvo Sviatykh Maksimy, Sekundy i Donatilly. Vstupitel'naia stat'ia, perevod i kommentarii" [Martyrdom of Saints Maxima, Secundus and Donatilla. Introduction, translation and commentary], *Mnemon. Issledovaniia i publikatsii po istorii antichnogo mira* 14: 455–464.
- Koch, H. (1932) "Die ps.-cyprianische Schrift De centesima, sexagesima, tricesima in ihrer Abhängigkeit von Cyprian", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 31: 248–272.
- Mamontov, A. L. (2019) "Konstantin i donatistskii raskol: pervye shagi imperatora (313–314 gg.)" [Constantine and the Donatist schism: the emperor's first steps (313–314)], *Vestnik PSTGU, Seriia II: Istorii, Istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi* 86: 9–24.
- Mamontov, A. L. (2018) "Presledovanie donatistov pri imperatore Konstante (337–350 gg.)" [Persecution of the Donatists under Emperor Constantius (337–350)], *Indoevropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaiia filologiiia* 22: 830–842.
- Mamontov, A. L. (2019) "Vremena Iuliana Otstupnika v antidonatistskoi polemike Optata iz Milevy" [The Times of Julian the Apostate in the Anti-Donatist Polemic of Optatus of Mileva], in *Pamiat' i identichnost': osobennosti istoriipisaniia v Antichnosti, v Srednie veka i rannee Novoe vremia*, pp. 87–100. M.: RGGU.
- Martroye, F. (1904) "Une tentative de revolution sociale en Afrique: donatistes et circoncellions", *Revue des questions historiques* 36(76): 353–416.
- Mashkin, N. A. (1938) "Agonistiki ili tsirkumselliony v kodekse Feodosiia" [Agonistics or Circumcellions in the Theodosius Codex], *Vestnik drevnei istorii* 1: 82–92.
- Mashkin N. A. (1935) "Dvizhenie agonistikov (iz istorii Rimskoi Afriki IV v.)" [Movement of agonists (from the history of Roman Africa in IV century)], *Istoriik-marksist* 41(1): 28–52.

- Mashkin N. A. (1949) "K voprosu o revoliutsionnom dvizhenii rabov i kolonov v Rimskoi Afrike" [On the revolutionary movement of slaves and colonies in Roman Africa], *Vestnik drevnei istorii* 3: 51–61.
- Monceaux, P. (1920). *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Vol. 4. Paris: Leroux.
- Panteleev, A. D. (ed.) (2017) *Rannie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniia* [Early Martyrdoms. The Early Martyrdoms of the Early Martyrs. translations, commentaries, studies]. St. Petersburg: PC Gumanitarnaya Akademiya.
- Pottier, B. (2016) "Circumcelliones, Rural Society and Communal Violence in Late Antique North Africa", in R. Miles (ed.) *The Donatist Schism: Controversy and Contexts*, pp. 142–165. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pottier, B. (2008) "Les circoncillions. Un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV^e et V^e siècles", *Antiquités africaines* 44: 43–107.
- Rubin, Z. (1994) "Mass Movements in Late Antiquity — Appearances and Realities", in I. Malkin, Z. W. Rubinsohn (eds) *Leaders and Masses in the Roman World: Studies in Honor of Zvi Yavetz*, pp. 129–187. Leiden: Brill.
- Saumagne, C. (1934) "Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers: les circoncillions Afrique", *Annales histoire économique et sociale* 6: 355–364.
- Shaw, B. D. (2011) *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Shaw, B. D. (2004) "Who Were the Circumcellions?", in A. H. Merrills (ed.) *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa*, pp. 227–258. Aldershot: Ashgate.
- Tengström, E. (1964) *Donatisten und Katholiken: soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Vedeshkin, M. A. (2019) "Liudi v chernom": khristianskie monakhi v zerkale iazycheskoi kritiki" ["People in Black": Christian monks in the mirror of pagan criticism], *Vestnik drevnei istorii* 79(2): 358–378.
- Warmington, B. H. (1954) *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*. Cambridge: University Press.

**«Они падут в величии нездешнем»:
раннесоветский культ мучеников революции**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-58-88>

Svetlana Malysheva

**“They Will Fall in the Uearthly Grandeur”: The Early Soviet
Cult of Martyrs of the Revolution**

Svetlana Malysheva — Kazan (Volga Region) Federal University
(Kazan, Russia). Svetlana.Malycheva@kpfu.ru

The secular cult of the fallen heroes — martyrs of the revolution became the most important component of the Bolshevik historical mythology of the early Soviet period (1917–1920s). This cult clearly showed a religious origin and a number of differences from the cult of heroes of the later Soviet era. The early revolutionary martyrdom, from February 1917 and the first months after October 1917, developed as a collective and largely anonymous, symbolic phenomenon. These features were also evident in the early martyrdoms, the mass graves on the Field of Mars in Petrograd and near the Kremlin Wall in Moscow. However, the Bolsheviks’ creation of their own, revolutionary secular pantheon based on religious models later individualized martyrdom and developed its special criteria. A sign of individualization was the compilation of martyrologies and the formation of practices of veneration of martyrs’ burial places. The cult of martyrs acquired an international character through inclusion in the pantheon of the victims of revolutionary events in Europe. The discursive tropes formed to describe heroic martyrdom initially normalized only violent death at the hands of the enemy. After the end of the Civil War, however, the emerging linguistic ritualization allowed for the heroization of the circumstances of death: those who died of illness, accidents, even suicides were counted as martyrs. Gradually the number of heroes was reduced while the range of their types was, on the contrary, expanded. The martyr hero took an increasingly modest place in the hierarchy of heroes, the tropes of describing martyrdom were simplified and standardized, and their biographies were straightened and taken on a symbolic rather than an individual form.

Keywords: martyrs, Russian Revolution, Russian Civil War, cult of the fallen heroes, religion, ideology, death.

ПРЕДЛОЖЕННЫЙ Эриком Фёгелином в 1938 году концепт «политической религии» утверждал религиозную сущность массовых тоталитарных движений и современных кульминаций тоталитарных идеологий — фашизма, национал-социализма, коммунизма, которые, будучи результатами секуляризационных процессов и отрицая религию, тем не менее усваивали ее религиозно-политические формы и символический язык, способы мобилизации масс¹. Концепт политической или секулярной религии был заново открыт в конце 1980-х — начале 1990-х годов исследователями тоталитаризма как теоретический инструмент для выявления корней тоталитарных движений и идеологий XX века, позволяющий показать их «религиозное измерение»². Он использовался для реконструирования культа павших героев Третьего Рейха³, активно используется и переосмысливается и сегодня⁴. Интерес к проблемам тоталитарных движений и политических религий в конце XX — начале XXI века привел к созданию одноименного научного журнала — “Totalitarian Movements and Political Religions” (с 2000 года, сейчас — “Politics, Religion & Ideology”), в первом номере которого был представлен взгляд на явление «сакрализации политики» — то есть

1. Voegelin, E. (1993) *Die politischen Religionen*. Muenchen: Fink, s. 55–58 и др. Заметим, что идея о религиозности тоталитарных режимов формировалась в интеллектуальных кругах Запада и до Фёгелина в конце 1920-х — 1930-х годов. См., например: Мороз Е. В. Религиозно-критическая концепция тоталитаризма в зарубежной историографии 30-х годов XX века // Вестник Кемеровского государственного университета. 2012. № 4-1 (52). С. 88–94.
2. Об этом: Herz, D. (1996) “Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins”, in H. Maier (hrsg.) *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, s. 209. Paderborn u.a.: Schöningh; Hildebrandt, M. (2005) “Einleitung: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen”, in M. Hildebrandt, M. Brocker (hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen*, s. 10. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
3. См.: Vondung, K. (1971) *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Behrenbeck, S. (1996) *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag.
4. См.: Bohmann, G. (2009) “„Politische Religionen“ (Eric Voegelin und Raymond Aron) — ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?”, *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 34 (1): 3–22.

на формирование религиозного измерения в политике⁵. Один из авторов той статьи, итальянский историк Эмилио Джентиле в 2001 году опубликовал книгу, в которой расширил представления о «религии политического», указав на существование ее разных форм в современных обществах. Он предложил выделять две основные категории — гражданские религии⁶ и политические религии, в зависимости от их отношения «к традиционным религиям и от того, как они решают вопрос соотношения между авторитетом и свободой, индивидом и государством»⁷. Согласно Джентиле, гражданская религия сакрализует такую политическую систему, которая гарантирует «плюрализм идей, свободную соревновательность в осуществлении власти и сменяемость правящего класса при участии управляемого народа мирными и конституционными способами», а также «уважает свободу индивида, сосуществует с другими идеологиями, не требует обязательной и безусловной приверженности своим заповедям». Политическая же религия, напротив, сакрализует политическую систему, основанную

на непреложной монополии власти, на идеологическом монизме, на обязательном и безусловном подчинении индивида и социума своему кодексу заповедей; следовательно, политическая религия нетолерантна, основана на навязывании своих принципов и фундаменталистична, она стремится к тому, чтобы пронизать собой все аспекты индивидуальной и коллективной жизни⁸.

Как видим, идея о тоталитарных идеологиях как «политических религиях» уже с 1930-х годов распространялась не только на национал-социализм и фашизм — и Фёгелин в своей работе, и год спустя Раймон Арон говорили как о политической религии

5. Gentile, E., Mallett, R. (2000) "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions* 1(1): 18–55.

6. О существовании «гражданской религии» в демократических обществах еще в 1967 году писал Роберт Белла, охарактеризовавший американскую «гражданскую религию». См.: Bellah, R.N. (1967) "Civil Religion in America", *Dædalus* 96(1): 1–21.

7. Джентиле Э. Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом / пер. с итал. Ф. Станжевского. СПб.: Владимир Даль, 2021. [<https://tinyurl.com/2p9b9ubf>, доступ от 19.02.2022].

8. Там же.

и о коммунизме⁹. Арон в своей работе 1955 года «Опиум интеллектуалов» писал о «светской религии коммунизма», «сталинской религии» и описывал черты этой секулярной религии¹⁰.

Религиозное измерение символической системы большевизма интересно просматривается через призму этого концепта. Секулярный культ павших героев — мучеников революции стал важнейшей составляющей большевистской исторической мифологии, политической религии. Он во многом восходил к образцам и традиции радикальной революционной мифологии начала XX века¹¹ и выстраивался с использованием привычного арсенала религиозных (христианских) топосов и моделей. Большевики активно заимствовали эти топосы, формы и модели у своего идеологического оппонента, христианской церкви: так, в учрежденный в 1918 году советский праздничный календарь были включены специальные памятные дни, посвященные революционным мученикам-жертвам — 9 января (день «Кровавого воскресения») и 18 марта (день Парижской Коммуны)¹².

Култ мучеников вдохновлялся и дискурсивными образцами и образами Великой Французской революции, трактовкой мученичества и его освободительной функции: искупительная жертва революционных мучеников всечеловечна, она являлась не только фундаментом учреждения нового строя, но и должна была принести освобождение всему миру¹³.

Однако культ революционных мучеников являл собой не только форму, адаптированную для не секуляризированного в массе своей населения страны, но и содержательно представлял собой религиозный — или квазирелигиозный феномен. Поэтому его рассмотрение, выходя за рамки концепта «политической религии», неизбежно затрагивает проблему сущности и содержания

9. См. подробнее: Maier, H. (1995) ““Totalitarismus” und “Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs”, *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 43(3): 387–405.
10. Арон Р. Опиум интеллектуалов / пер. с франц. Л. Боровиковой. М.: Издательство АСТ, 2015. С. 400–401, 433, и др.
11. См. главу «Миф о герое» в: Могильнер М. Б. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX в. как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 41–60.
12. Поступало и предложение включить в число этих официальных памятных дней также день памяти жертв Ленского расстрела: Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф. 1230. Оп. 1. Д. 458. Л. 3–6.
13. См. Зыгмонт А. “Dulce et decorum est”: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 149–153.

раннесоветской революционной политической культуры, ее понимания сакрального. Культ павших призван был решить важнейшую проблему смысла жизни, возникавшую в связи с дезавуированием христианского тезиса о бессмертии души, ответить на вопрос о возможности преодоления смерти. В самом большевизме существовало, как известно, течение «богостроителей», имевшее зримые признаки «коллективистской религии», проявлявшиеся, в частности, в размышлениях о бессмертии. Для представителей течения богостроительства, мечтавших о совершенствовании человека, продлении его жизни, о соединении совершенных индивидов в «бессмертный сверхорганизм», в «сверхчеловечество», это бессмертие понималось, скорее, как коллективное биологическое преодоление смерти. Так, А.А. Богданов высказывал мысль о возможности преодоления старости и смерти лишь коллективными усилиями, «выходом за пределы индивидуальности»¹⁴. И хотя размышления богостроителей о коллективном биологическом преодолении смерти не получили поддержки и распространения среди большевистского руководства, понимание в раннесоветской политической культуре смерти и бессмертия вообще оказалось чрезвычайно важным. По точному замечанию Ж. Бодрийяра, революционная мысль колебалась

между *диалектизацией* смерти как негативности и *рационалистической* задачей отменить смерть — одолеть ее усилиями науки и техники как «реакционное» препятствие, как союзницу капитала, поставив себе целью бессмертие человеческого рода по ту сторону истории, в эпоху коммунизма. Смерть, как и многое другое, всего лишь элемент надстройки. И ее судьба будет решена революционным преобразованием базиса¹⁵.

В соответствии с этой рационалистической задачей «отмены» смерти или ее подчинения задачам революционного преобразования, канон «советской смерти» конструировался на протяжении первого советского десятилетия в пространстве конкуренции двух тенденций — секулярной циничной прагматики в отношении смерти «обычного человека» и (квази)религиозным пафосом

14. Богданов А.А. Очерки организационной науки. Расхождение и схождение форм // Пролетарская культура. М., 1920. № 15–16. С. 28.

15. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / пер. с франц. С. Н. Зенкина. 4-е изд. М.: «Добросвет», «Издательство «КДУ»», 2011. С. 268.

культа «наших мертвецов»¹⁶. Перспектива бесследного и окончательного исчезновения требовала обоснования целесообразности жизни и смерти ради коллективного «общего блага», «грядущего коммунистического общества», и соответствующего оформления ее в культурно-символической системе «культа павших». Героическая жертвенная смерть оказывалась своего рода разновидностью «социального лифта», возносившего героя в верхние этажи социума и обеспечивающего ему социальное бессмертие в рамках этого культа.

Однако артикулировать смыслообразующие идеи культа павших оказывалось практически невозможно вне сакрального дискурса, тесно сросшегося с системой религиозного чувствования. Исследователями уже рассматривалась сакральная составляющая раннесоветской праздничной мифологии и ритуальности, вдохновлявшаяся религиозными образами и языком, ритуалами (и не только христианства, но язычества, и специфической «религиозностью» Французской революции)¹⁷, точно подмечена «разлитость» религиозного языка и образов в массовом раннесоветском дискурсе, их всепроникающий характер, обусловленный пропитанностью смыслами и чувствами, которые и конституировали понятие сакрального¹⁸. Наиболее ярко все эти черты в раннесоветской культуре, в ее ритуальной составляющей, в ее образах и языке проявлялись в сакрализации смерти, в культе павших. Так, шествия к братским могилам, революционным некрополям, торжества и официальная фотосъемка на могилах павших борцов, составлявшие неотъемлемую часть раннесоветских

16. См. подробнее: Малышева С. Ю. «На миру красна»: инструментализация смерти в Советской России. М.: Новый хронограф, 2019.

17. Stites, R. (1989) *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life on the Russian Revolution*. New York; Oxford: Oxford University Press; Geldern, von J. (1993) *Bolshevik Festivals, 1917–1920*. Berkeley, London: University of California Press; Clark, K. (1995) *Petersburg, Cruisible of Cultural Revolution*. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press; Figes, O., Kolonitskii, B. (1999) *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917*. New Haven; London: Yale University Press; и др.

18. См.: Halfin, I. (2000) *From Darkness to Light. Class, Conscionsness and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press; Steinberg, M. D. (2002) *Proletarian Imagination: Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca: Cornell University Press; Steinberg, M. D. (2007) “‘A Path of Thorns’: The Spiritual Wounds and Wandering of Worker-Poets”, in M. D. Steinberg, H. J. Coleman (eds) *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia* (Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies), pp. 304–329. Bloomington: Indiana University Press.

празднеств по всей стране (см. ниже), символизировали неразрываемую смертью связь живущих и павших в борьбе поколений революционеров. А инсценировавшиеся в ходе празднеств драматические события этой борьбы не на жизнь, а на смерть неизменно упрощались, спрямлялись и воспроизводились в категориях борьбы Добра и Зла¹⁹.

Хотя отмечено, что сформированный по канонам житий святых и мучеников образ героя-жертвы в советской культуре бытует и в 1930-х годах²⁰, а в ином контексте и позже²¹, однако именно в ранний советский, «героический» период 1917 — начала 1920-х годов (время революции и гражданской войны), культ героев-мучеников оформляется как доминанта революционного мифа и наиболее очевидно — и на вербальном, и на невербальном уровне — являет свое религиозное происхождение, а также ряд отличий от культа героев более позднего времени. Именно на особенностях раннесоветского культа мучеников революции будет сосредоточено внимание в этой статье.

Мартириумы — коллективные и анонимные

Специфическая практика спонтанного выявления и «канонизации» мучеников революции начинает складываться уже после Февральской революции и получает развитие после Октября. Первыми мучениками революции оказались жертвы событий Февраля 1917 года в Петрограде. Павшие в ходе уличных столкновений, случайные прохожие, женщины, даже — по ходившим слухам — убитые полицейские (социальное положение 23 человек не было указано, а 26 тел значились «неизвестными»), но официально — 184 рабочих и солдат, убитых в революционных боях, были по решению Петроградского Совета рабочих и солдатских депутатов торжественно захоронены в братских могилах на Марсовом поле. Сами эти многочасовые «всенародные, общегражданские» похороны 23 марта 1917 года, в которых приняли участие до 800 тыс. человек, позиционировались не просто как торжественное погребение.

19. См. об этом: *Мальшева С. Ю.* Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927). Казань: Рутен, 2005. С. 221–226, 246–283.

20. *Гюнтер Х.* Архетипы советской культуры // *Соцреалистический канон* / Сб. ст. под общ. ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. С. 746.

21. *Minkova, Ju. (2018) Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin.* Rochester, NY: University of Rochester Press.

бение, но и как «всенародный праздник Великой Русской Революции», «праздник Великого Освобождения народа»²².

Примечательно, что применявшееся к погребенным обозначение «жертвы» как бы наделяло их одновременно статусом героев и мучеников: по инерции срабатывали коннотации с дискурсивными штампами периода Первой мировой войны. Бытование традиционного индивидуального образа «героя войны» (вроде Козьмы Крючкова), сражающегося с врагом лицом к лицу, в ходе этой войны оказалось недолговечным. Причин тому было немало, в том числе — изменение способов ведения войны, ее механизация и механизация, широкое применение оружия дальнего и массового поражения, обстрелы из которых превращали войну — по воздействию на комбатантов — скорее в стихийное бедствие (что отмечали уже в те годы психиатры²³). Враг на поле боя часто оказывался невидим, деперсонализирован, тем самым ограничивались и возможности для проявления личного мужества и героизма в традиционно понимаемой форме. Потенциальные герои становились жертвами войны как «стихийного бедствия». Словосочетание «жертвы войны» в отношении убитых и раненых быстро вошло и в официальный дискурс, а кризис деперсонализации героев был разрешен в нем фактическим уравниванием понятий «павшие» и «герои» — они оказывались практически синонимичными. Все погибшие на фронте, и даже раненые, независимо от их вклада в исход сражений, автоматически наделялись в официальном дискурсе наименованием «герои». Списки, публиковавшиеся в виде отдельных брошюр в начале войны, так и назывались: «Списки убитых и раненых героев». Способ разрешения кризиса деперсонализации героев нашел отражение и в практике массовых награждений за храбрость²⁴.

22. См. о похоронах: *Чертulina M. I.* Похороны жертв Февральской революции в Петрограде 23 марта 1917 г. в кинофотодокументах РГАКФД // Отечественные архивы. 2011. № 1. С. 45–51; *Смирнова А. А.* Национальные похороны жертв Февральской революции и деятели русской культуры // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры и искусств. 2016. № 4 (29). С. 27–32.

23. В работе о травматическом шоке Ким Фридлендер ссылается на работу московского психиатра Н. Н. Баженова, сравнивавшего современную войну по ее психофизиологическому воздействию со стихийными бедствиями. См.: *Фридлендер К.* Несколько аспектов shellshock'a в России 1914–1916 // Россия и Первая мировая война (Материалы международного научного colloquium). СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 318.

24. См.: *Malysheva, S.* (2015) "Helden oder Blutopfer: Der Umgang der Zeitgenossen mit den Gefallenen des Ersten Weltkriegs in Russland", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 63(4): 599–618.

В марте 1917 года революционное мученичество тоже оказывалось феноменом коллективным, массовым и — в значительной степени — анонимным, символическим. Жертвы превращались в героев. И первое после Октября массовое захоронение большевиками своих революционных мучеников — 10 ноября 1917 года у Кремлевской стены в Москве, по всей видимости, следовало мартовским образцам: большинство из 238 захороненных оказались не идентифицированными, став коллективной символической жертвой-мучеником, героем революционных событий в Москве. Среди них также оказалось множество случайных жертв насилий, обстрелов, уличных боев (один из немногих известных погибших — случайно застреленный и героизированный впоследствии 14-летний Павел Андреев). Создавалось впечатление, что имена и личности погибших (да и обстоятельства их смерти) были не столь важными для создаваемого революционного героического культа. Это подтверждали и выспренные высказывания (автором которых был А. В. Луначарский), помещенные на торцах открытого в 1919 году большевиками Памятника борцам революции на Марсовом поле: «...Не зная имен всех героев борьбы за свободу, кто кровь свою отдал, род человеческий чтит безыменных...» и «...Не жертвы — герои лежат под этой могилой...». В эти первые месяцы и годы революции братские могилы на Марсовом поле в Петрограде и у Кремлевской стены в Москве превращаются в коллективные и анонимные мартириумы. Сакрализация пространств братских могил имела далеко идущие последствия: вскоре они стали способны «производить» героев и мучеников самим фактом захоронения в них — независимо от обстоятельств смерти, возраста и прочих качеств умерших. Известна история 9-летнего сына петроградских артистов Коти (Ивана) Мгеброва-Чекана, игравшего с родителями в пролеткультовских спектаклях, который после трагической и нелепой смерти в 1922 году (мальчик сорвался с подножки трамвая) был погребен на Марсовом поле. Факт погребения стал отправной точкой переосмысления событий смерти и личности ребенка (утверждалось, что юного борца-агитатора столкнули враги), создания — не без участия родителей — легенды, ее оформления на протяжении последующих советских десятилетий в секулярный вариант «жития святого» и превращения могилы в место поклонения и ритуальную площадку для принятия в пионеры²⁵.

25. Мейлицев Г., Сидорова И. Гаврош Красного Петрограда // Белые ночи: очерки, зарисовки, документы, воспоминания / сост. И. И. Слободжан. Ленинград: Лениздат, 1973. С. 285–319.

Однако различия между значением мартовских и ноябрьских торжественных похорон все же были. Тела похороненных в ноябре 1917 года у Кремлевской стены не наделялись тем общенациональным всепримиряющим потенциалом, который приписывался упокоившимся на Марсовом поле в марте. Мертвые красные мученики ноября 1917 года продолжали противостоять своим — тоже мертвым — оппонентам (юнкерам, студентам, офицерам — «белым»), похороненным три дня спустя на Братском кладбище: ведь они должны были стать символическим ресурсом, боевым знаменем борьбы с врагом в уже разгоревшемся гражданском противостоянии.

Коллективность и анонимность как черты ранних советских мартириумов быстро сходят на нет. Сама практика захоронений в братские могилы — наследие общих могил мировой и затем гражданской войн, отчасти наложившееся на идею братства «революционных» воинов, в смерти упокоившихся в «коммунальных» вечных квартирах, — еще довольно широко бытует повсеместно, особенно в 1918 — начале 1920-х годов (вплоть до их запрета в 1929 году, кроме «моментов народных бедствий»²⁶). Это было связано как с увеличением смертности и нехваткой мест на кладбищах, так и с соображениями удешевления захоронений. Но отбор кандидатов в герои-мученики становится более точечным, складываются его критерии, практика причисления к героям-мученикам упорядочивается, мученичество индивидуализируется.

Мартирологи и индивидуализация мученичества

Уже с конца 1910-х годов активно составляются и печатаются разнообразными мартирологи. Они выходят отдельными сборниками — так, Московская организация РКП издает в 1922–1923 годах сборники «Братская могила» с биографиями своих погибших членов²⁷, выходят и другие сборники, нередко с характерными

26. Правила № 198/Б/197/мв Народного комиссариата внутренних дел и Народного комиссариата здравоохранения «Об устройстве кладбищ и порядке погребения» 7/11 июня 1929 г. // Бюллетень Народного комиссариата внутренних дел. 1929. № 23–24. С. 459–460.

27. Братская могила: Биографический словарь умерших и погибших членов Московской организации Р. К. П. / Московский комитет Р. К. П., Губернское Бюро Комиссии по Истории Октябрьской Революции и РКП Истпарт. М.: Московский рабочий, вып. 1. 1922; вып. 2. 1923.

названиями²⁸. Например, сборник «Красная Голгофа» не только названием отсылал к христианскому топосу страданий и мученичества — список убитых товарищей в нем прямо именовался «мартирологом борцов за свободу». И в этих сборниках печатались не только собственно биографические справки, но и приводились свидетельства и описания расправ над мучениками (иногда подкрепленные фотографиями жертв), последние письма мучеников товарищам и родным. Таким образом, в раннесоветский период создавались источники, которые станут основой последующих официальных описаний подвигов революционеров (подобно тому, как раннехристианские агиографические источники — акты и страсти [пассионы] предшествовали более поздним житиям святых мучеников). Мартирологи печатаются и в виде специальных разделов в периодике — например, с 1919 года в журнале «Коммунистический Интернационал» появляется рубрика «Герои и мученики пролетарской революции», в журнале «Каторга и ссылка» в начале 1920-х годов — рубрика «Лики отошедших».

Количество включавшихся в разнообразные списки жертв-мучеников поражает: в эти светские синодики заносилось огромное количество имен, известных и неизвестных (иногда в сборниках давалась лишь фамилия и одной строкой — когда и где убит). Составители словно спешили поскорее зафиксировать эти имена, спасти от небытия на вечное поминовение. Автор одной из статей писал:

Вероятно, меня спросят, почему я останавливаю внимание пролетариата на этих двух товарищах. Разве они совершили что-либо выдающееся, разве их имена кому-либо известны? Но вот я и хочу, чтобы, проходя этапы революции, в невероятных усилиях борьбы приближаясь к достижениям своим и завоеванию себе будущего, рабочий класс оглядывался назад на бесчисленные безвестные могилы, и даже не могилы, а места казни, и чтобы в безумстве храбрых, павших в авангарде, черпал себе силы для дальнейшей борьбы²⁹.

28. Красная Голгофа: сборник, посвященный памяти товарищей, погибших за рабоче-крестьянское дело / Под ред. И. Жуковского и З. Мокина. Благовещенск: Ред. газ. «Амурская Правда», 1920; Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. / Комиссия по истории Октябрьской революции и РКП(б). Вып. 1. М.: Госиздат, 1922.

29. Памяти мучеников коммунистов // Красная Голгофа. С. 636.

При ближайшем рассмотрении вопроса о том, кого же и по какому принципу включали в сборники-мартирологи местные парт-организации и Истпарты, обнаруживается, что составители стремились включить в них всех умерших и погибших в разные годы товарищей, независимо от причины смерти. Характерная черта тех лет — нормализация постоянной включенности мертвых в дела живых. В соответствии с нею, если живые борцы революции состояли на партучете, то следовало произвести и учет «наших мертвецов», поскольку факт смерти совершенно не отменял их обязанности служить делу революции. И эта практика и представления, на удивление, вполне коррелировали с религиозной практикой и самовосприятием сельской крестьянской общины — являвшейся, как заметил Людвиг Штайндорф, в России более, чем где бы то ни было, «общиной живущих и умерших»³⁰. Подобно тому, как покоившиеся на сельском кладбище и обретшие статус предков обеспечивали связь поколений и выполняли важную функцию защиты общины, мертвые революционеры обретали статус бессмертных героев-мучеников и воплощали непрерывную связь революционных поколений, служили примером и напоминанием о продолжающейся борьбе и опасности врага. Впрочем, здесь также сказывалось дискурсивное влияние «культы теней» мучеников Великой Французской революции, взывавших к мести и мобилизовавших на продолжение жертвенной борьбы³¹. Очень ярко эту секулярную религиозность представлений о посмертной судьбе и роли павших характеризует один из текстов «Красной Голгофы» — «Памяти мучеников-коммунистов»:

Мы, естественники и реалисты, не верим в загробную жизнь, не верим в существование духов, не верим в адские мучения и рай.

Но великие события, свидетелями и участниками которых мы являемся сейчас, и наследственные отклики религиозных сказок и чудес в нашей душе мистически настраивают нас.

Не кажется ли вам, товарищи, что тысячи умерших от пыток, мучений и расстрелов кровавыми руками кроважанных и диких зверей-калмыковцев также участвуют в нашем великом торжестве и ликовании? Исчезли их кровавые раны, изгладились боевые рубцы

30. Steindorff, L. (1994) *Memoria in Altrussland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*, s. 241. Stuttgart: Steiner.

31. См. о «культе теней»: Schechter, R. (2014) "Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution", in Janes D., Houen A. (eds) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, pp. 152–178. Oxford: Oxford University Press.

и они, в светлых пасхальных одеждах, с прекрасными одухотворенными лицами, разделяют с нами великую радость.

(...) претерпев страшные физические муки, облегчаемые верой в близкую победу, они умирали, уходя в таинственную бесконечную Нирвану.

(...) Великие души, души мучеников великой революции, души апостолов грядущего царства равенства, братства, свободы пусть дадут бодрость и силы, пусть отечески благословят нас на новую жизнь³².

Отсутствие четкого разграничения мира живых и мертвых и непринужденная включенность мертвых в реалии мира живых объясняет и характерное для первых постреволюционных лет прагматически-инструментальное отношение к мертвым телам мучеников, проявлявшееся, в частности, в тщательном фиксировании и визуальном предъявлении в широкой печати (полу)обнаженных, нередко — изуродованных тел с видимыми зияющими ранами, подтверждавших стойкость жертв и обличавших жестокость врагов. Так, журнал «Коммунистический Интернационал» поместил фотографии мертвых полуобнаженных тел К. Либкнехта, Т. Самуэли³³. В третьем выпуске истпартовского «Памятника борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 годах» был специальный раздел в приложении — «Иллюстрации белогвардейских зверств». В нем из восьми опубликованных фотографий шесть представляли собой страшную натуралистическую картину изувеченных трупов жертв расправ врагов, причем рядом с одной из них — обнаженными изрезанными трупами коммунистов-жертв кулацкого восстания, — составители крупным планом дали и фотографию «“перчатки” из человеческой кожи», прокомментировав изображение: «содрана с живого красноармейца белогвардейцами во “дворе пыток” на ст. Сахарной, Уральской обл. Там же найдены отрубленные пальцы, носы, уши, руки; обнаружены трупы сожженных живьем красноармейцев»³⁴. И та-

32. Памяти мучеников коммунистов // Красная Голгофа. С. 113–114.

33. Наши мертвецы. Карл Либкнехт // Коммунистический Интернационал. 1919. № 1. Вклейка между с. 80–81; Тов. Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. 1919. № 7–8. Вклейка между с. 1128–1129; Как палачи Носке расправлялись с пролетарской революцией. Неопубликованные снимки с трупа Карла Либкнехта // Коммунистический Интернационал. 1925. № 4(41). С. 70–71.

34. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг.: [биографический справочник] / Истпарт, Отдел ЦК РКП (б) по изучению истории Октябрьской революции и РКП (б); сост.: Л. Лежава и Г. Русаков. 3-е изд., испр. и доп. М.-Л.: Государственное издательство, 1925. С. 738.

ких публикаций было немало. Результат воздействия на не секуляризованную народную массу предъявляемого изувеченного тела со стигматами был, в общем, предсказуем и способствовал созданию и утверждению нового (квази)религиозного культа красных мучеников.

Разумеется, спектр мучеников не ограничивался коммунистами и красноармейцами, и чтить своих героев должны были не только партийные и военные организации. Предпринимались и отдельные попытки учреждения своеобразных «цеховых» мучеников для рабочих различных профсоюзов, на роль которых избирались павшие в революционной борьбе представители подходящей специальности. Так, в 1926 году Татарский совет профессиональных союзов призвал трудящихся союза печатников, союзов народного питания и строителей участвовать в закладке памятника на братских могилах погибших от казачьих залпов в результате разгона демонстрации 17 октября 1905 года троих казанцев — наборщика Н. Шевелева, горничной М. Клончаговой и плотника Грязина, которые должны были стать своеобразными «цеховыми святыми» для почитания соответствующими профсоюзами³⁵. Памятник был открыт 1 мая 1927 года³⁶.

Складывающаяся практика почитания мест захоронения революционных мучеников также свидетельствовала об отсутствии жесткой ментальной границы между миром мертвых и живых революционеров: их могилы стали сакральными местами проведения революционных празднований, а также своеобразными объектами паломничества — пунктами массовых экскурсий по местам революционной славы. Традиция «торжества на братских могилах»³⁷ (корни которой восходили не только к христианской традиции, но и к дохристианским тризнам на могилах, жертвоприношениям мертвым) укоренилась в раннесоветской праздничной культуре. К советским праздникам могилы убирались и украшались³⁸, в первые годы после революции могилы фотографировались, а также становились фоном для торжественного фотографирования (так, в первую годовщину Октябрьской

35. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1369. Л. 33.

36. ГАРТ. Ф. Р-326. Оп. 1. Д. 355. Л. 4.

37. Выражение из отчета о праздновании 10-летия Октябрьской революции в Агрызе. См.: ГАРТ. Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1530. Л. 195.

38. См., например, в Казани к празднованию 1 Мая в 1922 г.: ГАРТ. Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 126. Л. 6 об., 9 об., 33.

революции в Казани «на могилах павших борцов» проводилась официальная фотосъемка членов Совета³⁹). Шествие к братским могилам было неотъемлемой частью раннесоветских празднеств (прежде всего, 7 ноября и 1 мая) в самых разных городах и населенных пунктах страны: в Царицыне, Оренбурге, Казани и др. Часто прямо на могилах происходило и празднование: воздвигались трибуны, столбы с гирляндами и триумфальные арки (например, празднование Октября 1922 года в Эчмиадзинском и Дилижанском уездах Армении)⁴⁰. Визуальные изображения героев-мучеников становятся неперенным атрибутом праздничного декорирования и соответствующих разделов публикаций к революционным праздникам.

Некрополи павших борцов-мучеников революции приобретали культовое значение, целенаправленно превращались в места квазирелигиозного паломничества, старательно музеефицировались. Об этом свидетельствуют и рекомендации республиканских Централных комиссий по проведению годовщин Октября в 1926 и 1927 годах организовывать в дни празднований групповые экскурсии в места, «имеющие историческое в связи с Октябрем значение», среди которых первыми назывались братские могилы⁴¹.

Революция не знала границ — ни между тем и этим мирами, ни во времени и пространстве. Еще одна черта формирования раннесоветского пантеона революционных мучеников — в него включались не только «местночтимые» мученики и собственно жертвы российской революции и гражданской войны, но и жертвы революционных событий в Европе и в других частях света. «Скорбный листок» — «мартиролог борцов за свободу, за рабоче-крестьянское дело», открывавший изданный во Владивостоке в 1920 году сборник, начинался с имен убитых в Берлине К. Либкнехта и Р. Люксембург, затем следовал список «казненных в Благовещенске иностранных коммунистов», после чего перечислялись имена убитых и погибших в разных местах Сибири и Дальнего Востока⁴². Некоторые местные организаторы празднеств весьма решительно осуществляли присвоение иностранных героев, просто встраивая их в общий ряд своих мучеников: так,

39. ГАРТ. Ф. Р-98. Оп. 1. Д. 62. Л. 62; Д. 128. Л. 47.

40. Российский государственный архив социально-политической истории (РГА СПИ). Ф. 17. Оп. 60. Д. 676. Л. 10 об.; Д. 341. Л. 9; Д. 300. Л. 33 об. — 34 об.

41. ГАРТ. Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1369. Л. 10; Д. 1530. Л. 1 об.

42. Красная Голгофа. С. 4–19.

в 1922 году в том же Дилижанском уезде Армении над объединенной братской могилой павших борцов поставили памятник Карлу Либкнехту и Розе Люксембург⁴³. Либкнехт и Люксембург были самыми частыми иностранцами в списках «наших мертвецов», однако далеко не единственными. Большую лепту в насыщение этих списков иностранными именами вносил журнал «Коммунистический Интернационал», регулярно помещавший в упомянутом разделе «Герои и мученики пролетарской революции» фотографии и статьи о них — это и герои Парижской Коммуны 1871 года (Л.Ш. Делеклюз и др.), французские (Жанна Лябурб, Раймонд Лефевр), немецкие (Евгений Левинэ, Лео Йогихес [Ян Тышка], Евгений Мюнх), венгерские (Тибор Самуэли), американские (Джон Рид, Джо Гилл, Франк Литтль), финские (Юкка Рахья, Вайно Йокинен и др.), эстонские (Ян Креукс, Ян Томп, Арнольд Соммерлинг), сербские (Димитрий Туцович), болгарские (Георгий Кирков) и другие революционеры, коммунисты, социалисты, деятели рабочего движения. Оттенки их политических позиций подчас весьма разнились, обстоятельства смерти также были разными (кто-то был убит врагами, а кто-то умер в собственной постели от болезни, погиб в результате несчастного случая), однако они «присваивались» революционной исторической мифологией и вписывались в длинный ряд жертв и мучеников революционного движения. Разумеется, востребованность этих имен со страниц «Коммунистического Интернационала» в составлявшихся — особенно на местах — мартирологах была разной: некоторые имена — вроде Либкнехта, Люксембург, Лябурб, Рида — обрели всероссийскую известность, другие были мало или вовсе не востребованы в региональных списках мучеников. Однако все же присутствие в этих «революционных святцах» имен иностранных революционеров демонстрирует, что раннесоветский культ мучеников носил не «национальный», а «интернациональный» характер (впрочем, столь же «интернационален» был и состав мучеников христианской церкви — основного идеологического конкурента большевиков), что вполне коррелировало с целями мировой революции.

Канон описания смерти мученика

В эти же годы формируются дискурсивные тропы описания героической мученической смерти. Характерно, что первоначаль-

43. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 300. Л. 34 об.

но этот дискурс нормализует лишь насильственную смерть революционера, позиционирует ее как естественную: «они пали в открытом бою завидной смертью героев революции, пали без боли и страданий, как падают осенью листья с деревьев»⁴⁴. Соответственно, смерть описывается как принимаемая осознанно и спокойно («тов. Чурин — один из многих борцов, молчаливо и безропотно погибших за великое дело освобождения»⁴⁵), как бы в предвидении причисления к революционному «сонму вечных» — «они падут в величии нездешнем»⁴⁶. Кстати, составление мартирологов было не только переучетом рядов борцов революции — в данном случае уже погибших. Речь шла об осознанном — по религиозным образцам — создании собственного, секулярного пантеона — «сонма вечных», как назвал его А. В. Луначарский в 1918 году на заседании Петросовета через два дня после убийства В. Володарского:

В этот момент, когда он ушел из жизни, он приобрел жизнь вечную. (...) Он ушел в сон (ошибка в тексте: имелось в виду «сонм» — С.М.) вечных, куда ушли герои Великой Французской революции и жертвы Коммуны, куда ушли некоторые дорогие товарищи, павшие в нашу революцию. (...) Такие люди приобретают вечность, их убить нельзя⁴⁷.

Примечательно, что авторы этих описаний не видели противоречий в констатации мученичества павших товарищей и утверждении естественности («без боли и страданий») их смерти. В любом случае, настоящий революционер-мученик, герой должен был пасть от рук врага, в бою, в заключении. Такая смерть воспринималась с пониманием: «Убит на посту... Иначе и не мог умереть герой и великий труженик революции — тов. Урицкий»⁴⁸.

44. К. В. И. Памяти Евгения Левинэ // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 6. С. 925–926.

45. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. [биографический справочник]. С. 676.

46. Славянова З. М. Памяти Парижской Коммуны. Инсценировка исторических событий, лиц, речей парижских коммунаров 71 года / С предисл. проф. Сингалевича. Казань, 1922. С. 19.

47. [М.] В. Володарский (1891–1918) // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 3. С. 352. В этой же речи Луначарский сравнил работницу, плакавшую над телом Володарского, с Мадонной, оплакивающей Христа.

48. Биография тов. Урицкого (К годовщине со дня смерти) // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 4. С. 550.

Иной вариант смерти революционера воспринимался как нон-сенс. В некрологе сербского революционера Димитрия Туцовича, погибшего на фронте Первой мировой войны, говорилось:

Увы! Трагедия его смерти заключается в том, что он пал, в силу исторических событий, не на баррикадах, не во главе сознательного революционного пролетариата — в гражданской войне или в революционном восстании — что было его единственным желанием — а пал жертвой империалистической и националистической войны, против которой он изо всех сил вел неутомимую и непримиримую борьбу⁴⁹.

Например, смерть Я. М. Свердлова от испанки представлялась в контексте этого понимания нелепой, даже глупой и бессмысленной: «Что наиболее утнетает в таких смертях, как смерть Свердлова, это ее бессмысленность. “Глупо”, — вот первое восклицание, неудержимо вырывающееся при известии о неожиданной его смерти». Автор статьи — видный большевик и редактор газеты «Известия ВЦИК» Ю. М. Стеклов указал, что правильная и наполненная смыслом смерть революционера — это «когда видный товарищ погибает в бою, когда его убивают враги»⁵⁰.

Если обстоятельства смерти потенциального революционного мученика были не ясны, то они нередко конструировались в соответствии с указанным каноном. Пример такого конструирования — некоторые тексты указанного раздела «Герои и мученики пролетарской революции» в журнале «Коммунистический Интернационал». Так, невыясненные обстоятельства гибели при аресте одного из руководителей Венгерской Советской республики 1919 года, Народного комиссара по военным делам Тибора Самуэли (официальная версия — самоубийство, но ходили слухи и об убийстве при задержании) побудило автора статьи героизировать и романтизировать его смерть:

Тов. Самуэли — гордая, стальная натура, для которой гибель советской власти и сдача в плен живым могла казаться недопустимой капитуляцией. Быть может, он действительно не хотел отда-

49. Милкич И. Димитрий Туцович (1881–1914) // Коммунистический Интернационал. 1920. № 14. С. 2986.

50. Стеклов Ю. У свежей могилы // Известия ВЦИК Советов. 1919. 18 марта. № 59 (611). С. 1.

вать врагам своей революционной шпаги и предпочел смерть плену. Но могло быть и другое⁵¹, —

не исключал автор злодейского убийства революционера жандармами. Еще более эпичным оказалось описание картины предполагаемой героической смерти расстрелянного в тюрьме революционера Лео Иогихеса (Яна Тышки):

Мы ничего не знаем о том, как умер Тышко. Но кто знал Тышку, тот ни на секунду не усомнится, что Тышко встретил смерть, не моргнув бровью (sic! — С.М.). А когда Шейдемановские убийцы готовились спустить курок, Тышко, наверное, бросил им какое-нибудь такое полное презрения словечко и так посмотрел на них, что при воспоминании об этой минуте даже этих матерых убийц до последней минуты их подлой жизни будет по коже мороз подирать...⁵².

Именно героическая мученическая смерть от рук врагов стала популярным клише для инсценирования в ходе раннесоветских «великих празднеств» периода гражданской войны и первой половины 1920-х годов. Причем реальные драматические истории в ходе этих празднеств нередко трансформировались в эпические истории противостояния «красных» и «белых», зримо воплощавших извечную борьбу Добра и Зла, подчеркивавших моральное превосходство красных, одушевленных высокой целью и служением ей. Так, сцена пленения, мученичества и расстрела красных героев занимала центральное место в казанской инсценировке 1924 года, поставленной явно «по мотивам» истории 26 бакинских комиссаров⁵³.

После окончания гражданской войны опции описания мученической смерти расширялись. Так, если в сборнике 1920 года «Красная Голгофа» помещались только материалы об убитых врагами и погибших в бою товарищах, то уже в мартирологе «Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 годах» критерии мученичества раздвинуты:

51. Бухарин Н. Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 5. С. 711.

52. Зиновьев Г. Леон Тышко (Иогихес) // Коммунистический Интернационал. М.-Пг., 1919. № 5. С. 714.

53. Зритель. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 18 июня; Шигаев. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 28 июня.

Героям и мученикам пролетарской революции, павшим на баррикадах в дни восстаний, в борьбе с капиталом за власть труда, — погибшим защитникам пролетарского государства, павшим бойцам нашей славной Красной армии, в течение четырех лет грудью своей отстаивавшей власть рабочих от нападений мировой буржуазии, — смело поднявшим красное знамя в стане белых, замученным пытками, повешенным и расстрелянным Деникиным, бароном Врангелем и Слащевым-Крымским, адмиралом Колчаком и генералом Юденичем, японским наймитом Семеновым и эс-эровским бандитом Савинковым, слугами Англии и наемниками Франции, «социалистическими» демократами Грузии и вдохновителями Самарской учредилки, — беззаветно отдавшим все свои силы делу строительства и борьбы и, ставши бессильными бороться со смертью, ушедшим от нас, — павшим вождям восставшего пролетариата и рядовым пролетарского строя, пытаемся мы воздвигнуть ПАМЯТНИК⁵⁴.

Как видим, к мученикам оказываются причисленными также «отдавшие все силы делу строительства» и «ставшие бессильными бороться со смертью», то есть мартиролог расширился за счет умерших от болезней, погибших на производстве и так далее. Так, этот выпуск «Памятника» содержал под две тысячи имен революционных мучеников, большинство которых погибли на фронтах гражданской войны, а многие действительно подвергались врагами перед смертью ужасным мучениям и пыткам, но вели себя очень мужественно и не предавали своих товарищей и своих убеждений. Причем раннесоветские издания часто в подробностях, со скрупулезным натурализмом описывали пытки и изуверства, которым враги подвергали красных мучеников, либо состояние их обнаруженных трупов:

28 января 1918 года труп тов. Леонида был найден зарытым под мостом. Прошло немало времени, но и сейчас без содрогания невозможно вспоминать, в каком виде мы нашли тов. Леонида. Со спины и до конца ног были вырезаны длинные полосы, руки изрезаны, как будто от хватания за острое оружие, глаза выколоты, в обла-

54. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. [биографический справочник]. С. III.

сти сердца глубокое воронкообразное отверстие, точно от верчения чем-то тупым⁵⁵.

Зверская расправа началась с Ивана Михайловича. Ему рубили один за другим пальцы на руках, кололи вилами... Один из пленников не выдержал и, валяясь в ногах у палачей, молил о пощаде, ссылаясь на жену, детишек, на то, что он не виноват и т.д. Дрогнули и остальные, но загремел голос истекающего кровью т. Макарова: — «Стыдно, товарищи, кого умоляете? Палачей, мерзавцев! Что же вы за коммунисты, если даже и умереть не умеете. Мы погибнем, а наша идея останется жить». Разъяренные палачи усилили мучения. Великий мученик был ослеплен. Но до самой смерти т. Макаров мужественно увещевал слабых и умер, как легендарный герой, на своем боевом посту, не поступившись ни одной йотой своей коммунистической совести⁵⁶.

Однако наряду с этим в биографических справках огромного количества фигурантов выпуска значится: умер в таком-то году, умер от тифа, умер от туберкулеза, от воспаления легких, от скоротечной чахотки, от холеры, от паралича сердца, от психического заболевания, от пищевого отравления, в результате несчастного случая, в результате неудачной операции, и так далее, указывались даже смерти от суицида. Но при указании такого рода смертей, отличавшихся от канона гибели мученика «героического периода» (от рук врага, в бою, в заключении), обстоятельства смерти нередко героизировались, подчеркивалось, что умерший до последнего мгновения оставался «на посту» и был верен делу коммунизма, а болезнь стала следствием истощения сил, отданных этому делу. Скажем, смерть от остановки сердца описывалась так: «Последнее время от переутомления и истощения сердце у тов. Папкевича совершенно отказалось работать и 13/VIII 1921 г. окончательно остановилось»⁵⁷. Смерть от простуды, воспаления легких, тифа интерпретировалась и героизировалась таким образом:

Смерть его была следствием рубки дров в лесу, где он в худых сапогах два дня показывал пример колоссальной работоспособно-

55. Там же. С. 469.

56. Там же. С. 362–363.

57. Там же. С. 436.

сти и сильно простудился. (...) Тов. Пищик умер также на фронте, но на трудовом, где вел показательную работу⁵⁸.

Заболев, с температурой 38,5, т. Хмельницкий отправился читать лекцию в школу политической грамоты⁵⁹.

Идея рабочей инспекции была дорога для него. Он решил поехать на Украину и там популяризировать ее. По дороге заразился сыпным тифом и умер в Харькове 8 февраля 1920 г.⁶⁰

В феврале 1920 года он окончательно свалился, заболев воспалением легких. Несмотря на то, что он сильно был болен, энергия кипела, он не хотел лежать в постели, а хотел скорей обратно окунуться в работу. Прележав около трех недель и еще не оправившись окончательно, он снова принялся за работу, едва дойдя до Исполкома. (...) Через три дня он заболел сыпным тифом и вскоре умер⁶¹.

Даже смерти во время операции, а также от психического заболевания объяснялись потерей здоровья на революционном и военном поприще: «Истощенная тяжелыми условиями деникинского подполья не перенесла операции аппендицита. Умерла 30 апреля 1920 г.»⁶², а также:

Революция, быстрый темп ее развития, все связанные с ней события, переживания еще более потрясли психику Шагова. Уже возвращаясь из Сибири в Петербург, т. Шагов проявлял в пути признаки психического расстройства. (...) Психическая болезнь т. Шагова шла быстрым темпом, и вскоре его пришлось поместить в лечебницу. Находясь в лечебнице, он в каком-то кошмаре переживал все происходящее тогда в России, впадал то в бурное, то в меланхолическое настроение. Процесс болезни быстро развивался, и он умер еще сравнительно молодым⁶³.

Самоубийство, еще не утратившее героический символический статус, обретенный в революционном дискурсе и традиции политического мученичества начала XX века⁶⁴ (отношение к нему

58. Там же. С. 442.

59. Там же. С. 627.

60. Там же. С. 473.

61. Там же. С. 728.

62. Там же. С. 629.

63. Там же. С. 679.

64. Могильнер М.Б. Мифология «подпольного человека». С. 177–196.

как к акту социального эскапизма оформится лишь с конца 1920-х годов⁶⁵), медикализировалось и интерпретировалось также скорее в героическом ключе: «Злая болезнь настолько подточила его здоровье, что он не вытерпел и ускорил то, что медленно, по его мнению, делала болезнь»⁶⁶.

Расширение канона описания героической мученической смерти и его распространенность свидетельствовали о «языковой ритуализации»⁶⁷ — складывании соответствующих языковых конвенций в составлении некрологов и эпитафий вождей и обычных граждан. Так, в рамках этого дискурса не казалась странной характеристика смерти В.И. Ленина, умершего от тяжелой болезни в собственной постели: «Пролетарский вождь был скошен смертью среди огня жестокого боя (...)»⁶⁸. Как отмечали исследователи, покушение на Ленина, его долгая болезнь и связанные с ней страдания имели особое значение в создании его культа мученика революции⁶⁹. На траурном заседании II Съезда Советов СССР Л.Б. Каменев говорил об «искупительной жертве» Ленина, который «не только кровь свою отдал по каплям, но и мозг свой разбросал с неслыханной щедростью, без всякой экономии, разбросал семена его как крупницы по всем концам мира, чтобы эти капли крови и мозга Владимира Ильича взошли потом полками, батальонами, дивизиями, армиями борющегося за свое освобождение человечества»⁷⁰. На этом же заседании об этом же — о «последнем мученическом вздохе» Ленина, «крупнейший мозг» которого «весь целиком от начала своей сознательной жизни до конца был отдан, растрачен в бешеной работе на пользу рабочего класса и на пользу международной революции», то есть о со-

65. Pinnow, K. M. (2010) *Lost to the Collective: Suicide and the Promise of Soviet Socialism, 1921–1929*, p. 1–2. Ithaca, London: Cornell University Press.

66. Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. [биографический справочник]. С. 682.

67. Выражение У. Швендиманна: *Schwendimann, U.* (2000) “Der Tod als Ode an das System. Textsortenmutationen als Bestandteil verbaler Propaganda — am Beispiel von Texten über den Tod”, in D. Weiss (hrsg.) *Der Tod in der Propaganda: (Sowjetunion und Volksrepublik Polen)*, s. 2. Bern: Peter Lang.

68. Коларов В. У могилы тов. Ленина // Правда. 1924. 24 января.

69. Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб.: Академический проект, 1997. С. 152, 156–158, 194; Андреева Л.А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в российской истории // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295.

70. У великой могилы / Под ред.: М. Рафес, М. Модель, А. Яблоньский. М.: Издание газеты «Красная звезда», 1924. С. 253.

знательном самопожертвовании, добровольном мученичестве вождя говорил и Н. И. Бухарин⁷¹.

Заключение

Раннесоветский феномен революционного мученичества (поставшийся как непосредственно религиозной традицией, так и опосредованной ею традицией мученичества революционного радикализма) возник как следствие острого гражданского противостояния и ожесточенной борьбы представлений и идеологий. Насилие стало главной и практически единственной формой выстраивания взаимоотношений государственных новообразований на территории бывшей Российской империи, армий, политических сил и партий, обычных граждан. В создаваемом культе красных мучеников (впрочем, как и у оппонентов большевиков) количество жертв среди «своих» и жестокость врага становились доказательством его неправоты, а поведение мучеников перед лицом смерти — аргументом истинности защищаемой идеи. Таким образом, «предъявление» огромного количества мучеников в первые постреволюционные годы служило апологии идеи революции и являлось важным средством мобилизации новых борцов. В то же время феномен революционного мученичества, культ павших выполняли и более широкие культурно-идеологические задачи. Они фактически творили новую, раннесоветскую сакральность, переопределяли отношение к жизни и смерти, их смысл и пределы, артикулируя эти вопросы, однако в привычных категориях религиозного дискурса, его образов, ритуалов, языка, тесно и неразрывно сплетенных с системой чувствования широких масс. Оформление феномена мученичества сопровождалось созданием соответствующей «инфраструктуры» — мартириумов и ритуалов почитания, составлением мартирологов с биографиями, свидетельствами и описаниями мученичества, складыванием конвенциональных тропов описания.

С окончанием гражданской войны, «героического периода» и с утратой надежд на скорую мировую революцию многие из указанных особенностей недооформленного раннесоветского культа стираются, уходит пафос сакрального дискурса, вдохновлявшийся опытом религиозного чувствования (чему способствовали и антирелигиозные кампании). Уже в начале 1930-х годов

71. Там же. С. 250.

большевики с удивлением и горечью обнаруживают заброшенность прежних мартириумов — многочисленных братских могил (кроме самых знаковых и известных) и равнодушие к ним организаций и граждан. Многоименные мартиронологи уходят в прошлое. Число героев редуцируется, а спектр их типов, напротив, расширяется — во многом за счет категории героев социалистического труда, постепенно с конца 1920-х к середине 1930-х годов занявших первостепенное место в иерархии советских типов героев, а также героев-воинов и героев — политических деятелей, вождей. Герой-мученик, герой-жертва занимает более скромные этажи в этой иерархии⁷². Кроме того, временная дистанция и необходимость следовать диктуемым идеологическим шаблонам размывают подробности мученичества, их биографии спрямляются и деяния обретают скорее символическую, чем реальную индивидуальную форму.

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Республики Татарстан.

Ф. Р-98. Оп. 1. Д. 62, Д. 128.

Ф. Р-100. Оп. 1. Д. 1369; Д. 1530.

Ф. Р-326. Оп. 1. Д. 355.

Ф. Р-732. Оп. 1. Д. 126.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГА СПИ).

Ф. 17. Оп. 60. Д. 300, Д. 341, Д. 676.

Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ).

Ф. 1230. Оп. 1. Д. 458.

Литература

Андреева Л.А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в российской истории // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295.

Арон Р. Опиум интеллектуалов / Пер. с франц. Л. Боровиковой. М.: Издательство АСТ, 2015.

Биография тов. Урицкого (К годовщине со дня смерти) // Коммунистический Интернационал. 1919. № 4. С. 547–550.

72. См.: Гюнтер Х. Архетипы советской культуры. С. 744–746. В описании культа «коминтерновцев» в СССР 1930-х годов Кевина Моргана мы видим, что ипостаси мученика и жертвы к этому времени уже разведены, поскольку от героя-мученика требовалось больше, чем просто стойкость. См.: Morgan, K. (2017) *International Communism and the Cult of the Individual: Leaders, Tribunes and Martyrs under Lenin and Stalin*, p. 196. London: Palgrave Macmillan.

- Богданов А. А. Очерки организационной науки. Расхождение и схождение форм // Пролетарская культура. М., 1920. № 15–16. С. 6–38.
- Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. 4-е изд. М.: «Добросвет», «Издательство «КДУ»», 2011.
- Братская могила: Биографический словарь умерших и погибших членов Московской организации Р. К. П. / Московский комитет Р. К. П., Губернское Бюро Комиссии по Истории Октябрьской Революции и РКП Истпарт. М.: Московский рабочий, вып. 1. 1922; вып. 2. 1923.
- Бухарин Н. Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. 1919. № 5. Сентябрь. С. 711–712.
- Гюнтер Х. Архетипы советской культуры // Соцреалистический канон / Сб. ст. под общ. ред. Х. Гюнтера и Е. Добренко. СПб.: Академический проект, 2000. С. 743–784.
- Джентиле Э. Политические религии. Между демократией и тоталитаризмом / Пер. с итал. Ф. Станжевского. СПб.: Владимир Даль, 2021. [<https://tinyurl.com/2p9b9ubf>, доступ от 31.01.2021]
- Зиновьев Г. Леон Тышко (Иогихес) // Коммунистический Интернационал. 1919. № 5. С. 713–714.
- Зритель. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 18 июня.
- Зыгмонт А. “Dulce et decorum est”: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 143–171.
- К. В. И. Памяти Евгения Левинэ // Коммунистический Интернационал. 1919. № 6. С. 925–926.
- Как палачи Носке расправлялись с пролетарской революцией. Неопубликованные снимки с трупa Карла Либкнехта // Коммунистический Интернационал. 1925. № 4(41). С. 70–71.
- Коларов В. У могилы тов. Ленина // Правда. 1924. 24 января.
- Красная Голгофа: сборник, посвященный памяти товарищей, погибших за рабоче-крестьянское дело / Под ред. И. Жуковского и З. Мокина. Благовещенск: Ред. газ. «Амурская Правда», 1920.
- [М.] В. Володарский (1891–1918) // Коммунистический Интернационал. 1919. № 3. С. 349–352.
- Малышева С. Ю. «На миру красна»: инструментализация смерти в Советской России. М.: Новый хронограф, 2019.
- Малышева С. Ю. Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927). Казань: Рутен, 2005.
- Мейлицев Г., Сидорова И. Гаврош Красного Петрограда // Белые ночи: очерки, зарисовки, документы, воспоминания / Сост. И. И. Слобожан. Л.: Лениздат, 1973. С. 285–319.
- Милкич И. Димитрий Тузович (1881–1914) // Коммунистический Интернационал. 1920. № 14. С. 2984–2986.
- Могильнер М. Б. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX в. как предмет семиотического анализа. М.: Новое литературное обозрение, 1999.
- Мороз Е. В. Религиозно-критическая концепция тоталитаризма в зарубежной историографии 30-х годов XX века // Вестник Кемеровского государственного университета. 2012. № 4-1 (52). С. 88–94.

- Наши мертвецы. Карл Либкнехт // Коммунистический Интернационал. 1919. № 1. Вклейка между с. 80–81.
- Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг. / Комиссия по истории Октябрьской революции и РКП(б). Вып. 1. М.: Госиздат, 1922.
- Памятник борцам пролетарской революции, погибшим в 1917–1921 гг.: [биографический справочник] / Истпарт, Отдел ЦК РКП (б) по изучению истории Октябрьской революции и РКП (б); сост.: Л. Лежава и Г. Русаков. 3-е изд., испр. и доп. М.-Л.: Государственное издательство, 1925.
- Правила № 198/Б/197/мв Народного комиссариата внутренних дел и Народного комиссариата здравоохранения «Об устройстве кладбищ и порядке погребения» 7/11 июня 1929 г. // Бюллетень Народного комиссариата внутренних дел. 1929. № 23–24. С. 458–462.
- Славянова З. М. Памяти Парижской Коммуны. Инсценировка исторических событий, лиц, речей парижских коммунаров 71 года / С предисл. проф. Сингалевича. Казань, 1922.
- Смирнова А. А. Национальные похороны жертв Февральской революции и деятели русской культуры // Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры и искусств. 2016. № 4 (29). С. 27–32.
- Стеклов Ю. У свежей могилы // Известия ВЦИК Советов. 1919. 18 марта. № 59 (611). С. 1.
- Тов. Тибор Самуэли // Коммунистический Интернационал. 1919. № 7–8. Вклейка между с. 1128–1129.
- Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России. СПб.: Академический проект, 1997.
- У великой могилы / Под ред.: М. Рафес, М. Модель, А. Яблоньский. М.: Издание газеты «Красная звезда», 1924.
- Фридлиндер К. Несколько аспектов shellshock’a в России 1914–1916 // Россия и Первая мировая война (Материалы международного научного colloquium). СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 315–325.
- Чертилина М. И. Похороны жертв Февральской революции в Петрограде 23 марта 1917 г. в кинофотодокументах РГАКФД // Отечественные архивы. 2011. № 1. С. 45–51.
- Шугаев. «Гибель шестнадцати» // Красная Татария. 1924. 28 июня.

Archival materials

- Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Tatarstan [State Archive of the Republic of Tatarstan].
- F. R-98. Op. 1. D. 62, D. 128.
- F. R-100. Op. 1. D. 1369, D. 1530.
- F. R-326. Op. 1. D. 355.
- F. R-732. Op. 1. D. 126.
- Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv literatury i iskusstva [Russian State Archives of Literature and Art].
- F. 1230. Op. 1. D. 458.
- Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv sotsial’no-politicheskoi istorii [Russian State Archive of Social and Political History].
- F. 17. Op. 60. D. 300, D. 341, D. 676.

Literature

- Andreeva, L. A. (2018) "Sekuliarnaia sviatost': kul't revoliutsionnykh muchenikov v rossiiskoi istorii" ["Secular sanctity: cult of revolutionary martyrs in Russian history"], *Dialog so vremenem* 64: 278–295.
- Aron, R. (2015) *Opium intellektualov* [The Opium of the Intellectuals]. M.: Izdatel'stvo AST.
- Behrenbeck, S. (1996) *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag.
- Bellah, R. N. (1967) "Civil Religion in America", *Dædalus* 96(1): 1–21.
- "Biografiia tov. Uritskogo (K godovshchine so dnia smerti)" ["Biography of Comrade Uritsky (on the Anniversary of His Death)"] (1919), *Kommunisticheskii Internatsional*, 4: 547–550.
- Bodriar, Zh. (2011) *Simvolicheskii obmen i smert'* [A Symbolic Exchange and Death]. M.: "Dobrosvet", "Izdatel'stvo "KDU".
- Bogdanov, A. A. (1920) "Ocherki organizatsionnoi nauki. Raskhozhdenie i skhozhdenie form" ["Essays on Organizational Science. The Divergence and Convergence of Forms"], *Proletarskaia kul'tura* 15–16: 6–38.
- Bohmann, G. (2009) "Politische Religionen" (Eric Voegelin und Raymond Aron) — ein Begriff zur Differenzierung von Fundamentalismen?", *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 34(1): 3–22.
- Bratskaia mogila: biograficheskii slovar' umershih i pogibshikh chlenov Moskovskoi organizatsii RKP* [Brothers' Grave: Biographical Index of the Dead and Deceased Members of the Moscow Organization of the Russian Communist Party], Vyp. 1–2 (1922–1923). M.: Moskovskii rabochii.
- Bukharin, N. (1919) "Tibor Samueli" [Tibor Samueli], *Kommunisticheskii Internatsional* 5: 711–712.
- Chertilina, M. I. (2011) "Pokhorony zhertv Fevral'skoi revoliutsii v Petrograde 23 marta 1917 g. v kinofotodokumentakh RGAKFD" ["Funeral of victims of the February Revolution in Petrograd on March 23, 1917 in film and photo documents of the Russian State Archive of Film and Photo Documents"], *Otechestvennye arkhivy* 1: 45–51.
- Clark, K. (1995) *Petersburg, Cruisible of Cultural Revolution*. London; Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Dzhentile, E. (2021) *Politicheskie religii. Mezhdue demokratie i totalitarismom* [Political Religions. Between Democracy and Totalitarianism]. SPb.: Vladimir Dal' [https://tinyurl.com/2p9b9ubf, accessed on 19.02.2022].
- Figs, O., Kolonitskii, B. (1999) *Interpreting the Russian Revolution. The Language and Symbols of 1917*. New Haven; London: Yale University Press.
- Fridlender, K. (1999) "Neskol'ko aspektov shellshock'a v Rossii 1914–1916" [Several Aspects of Shellshock in Russia 1914–1916], in *Rossia i Pervaia mirvaia voina (Materialy mezhdunarodnogo nauchnogo kollokviuma)*, pp. 315–325. SPb.: Dmitrii Bulanin.
- Geldern, von J. (1993) *Bolshevik Festivals, 1917–1920*. Berkeley, London: University of California Press.
- Gentile, E., Mallett, R. (2000) "The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism", *Totalitarian Movements and Political Religions* 1(1): 18–55.
- Giunter, Kh. (2000) "Arkhetipy sovetskoi kul'tury" [Archetypes of Soviet Culture], in Kh. Gunter. E. Dobrenko (red.) *Sotsrealisticheskii kanon*, pp. 743–784. Spb.: Akademicheskii proekt.

- Halfin, I. (2000) *From Darkness to Light. Class, Conscionsness and Salvation in Revolutionary Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Herz, D. (1996) "Der Begriff der „politischen Religionen“ im Denken Eric Voegelins", in H. Maier (hrsg.) *Totalitarismus und Politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, ss. 191–209. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Hildebrandt, M. (2005) "Einleitung: Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt- und Konfliktpotenzial von Religionen", in M. Hildebrandt, M. Brocker (hrsg.) *Unfriedliche Religionen? Das politische Gewalt — und Konfliktpotenzial von Religionen*, ss. 9–35. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- K. V. I. (1919) "Pamiati Evgeniia Levine" [In Memory of Eugen Levine], *Kommunisticheskii Internatsional* 6: 925–926.
- "Kak palachi Noske raspravlialis' s proletarskoi revoliutsiei. Neopublikovannye snimki s trupa Karla Libknekhtha" [How Noske's executioners massacred the proletarian revolution. Unpublished photos of Karl Liebknecht's cadaver] (1925), *Kommunisticheskii Internatsional* 4(41): 70–71.
- Kolarov, V. (1924) "U mogily tov. Lenina" [At the tomb of Comrade Lenin], *Pravda*, January 24.
- Lezhava, L., Rusakov, G. (eds.) (1925) *Pamiatnik bortsam proletarskoi revoliutsii, pogibshim v 1917–1921 gg.* [biograficheskii spravochnik] [Monument to fighters of the proletarian revolution, who died in 1917–1921 [biographical guide]. M.-L: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.
- [M.] (1919) "V. Volodarskii (1891–1918)" [V. Volodarskii (1891–1918)], *Kommunisticheskii Internatsional*, 3: 349–352.
- Maier, H. (1995) "Totalitarismus" und "Politische Religionen". Konzepte des Diktaturvergleichs, *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 43(3): 387–405.
- Malysheva, S. (2015) "Helden oder Blutopfer: Der Umgang der Zeitgenossen mit den Gefallenen des Ersten Weltkriegs in Russland" ["Heroes or Victims of a "Bloody Tribute"? How Contemporaries Viewed at the Dead of the First World War and Rationalised their Death"], *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 63(4): 599–618.
- Malysheva, S. Iu. (2019) "Na miru krasna": instrumentalizatsiia smerti v Sovetskoi Rossii ["Is Good among People": The Instrumentalization of Death in Soviet Russia]. M.: Novyi khronograf.
- Malysheva, S. Iu. (2005) *Sovetskaia prazdnichnaia kul'tura v provintsii: prostranstvo, simvoly, istoricheskie mify (1917–1927)* [Soviet Festival Culture in the Province: Space, Symbols, and Historical Myths (1917–1927)]. Kazan': Rutén.
- Meilitsev, G., Sidorova, I. (1973) "Gavrosh Krasnogo Petrograda", in I. I. Slobozhan (ed.) *Belye nochi: ocherki, zarisovki, dokumenty, vospominaniia* ["The Gavroche of Red Petrograd", in I. I. Slobozhan (ed.) *White Nights: Essays, Sketches, Documents, Memoirs*], pp. 285–319. L: Lenizdat.
- Millich, I. (1920) "Dimitrii Tutsuvich (1881–1914)" [Dimitrii Tutsuvich (1881–1914)], *Kommunisticheskii Internatsional*, 14: 2984–2986.
- Minkova, Ju. (2018) *Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Mogil'ner, M. B. (1999) *Mifologiya "podpol'nogo cheloveka": radikal'nyi mikrokosm v Rossii nachala XX veka kak predmet semioticheskogo analiza* [Mythology of the "Underground Man": Radical Microcosm in Early 20th Century Russia as a Subject of Semiotic Analysis]. M: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Morgan, K. (2017) *International Communism and the Cult of the Individual: Leaders, Tribunes and Martyrs under Lenin and Stalin*. London: Palgrave Macmillan.

- Moroz, E. V. (2012) "Religiozno-kriticheskaia kontseptsiiia totalitarisma v zarubezhnoi istoriografii 30-kh godov XX veka" [The Religious-Critical Concept of Totalitarianism in Foreign Historiography in the 1930s], *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 4-1(52): 88–94.
- "Nashi mertvetsy. Karl Libknekt" [Our Dead. Karl Liebknecht] (1919), *Kommunisticheskii Internatsional*, 1: between 80–81.
- Pamiatnik bortsam proletarskoi revoliutsii, pogibshim v 1917–1921 gg.* Vyp. 1 [Monument to fighters of the proletarian revolution, who died in 1917–1921. Issue 1] (1922). M.: Gosizdat.
- Pinnow, K. M. (2010) *Lost to the Collective: Suicide and the Promise of Soviet Socialism, 1921–1929*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Pravila N 198/B/197/mb Narodnogo komissariata vnutrennikh del i Narodnogo komissariata zdравookhraneniia "Ob ustroistve kladbishch i poriadke pogrebeniia" 7/11 i iunია 1929 g. [Regulations N 198/B/197/mb of the People's Commissariat of Internal Affairs and the People's Commissariat of Health "On the arrangement of cemeteries and the order of burial" 7/11 June 1929] (1929), *Biulleten' Narodnogo komissariata vnutrennikh del* 23–24: 458–462.
- Rafes, M., Model', M., Iablon'skii, A. (eds.) (1924) *U velikoi mogily*. Moscow: Izdanie gazety "Krasnaia Zvezda".
- Schechter, R. (2014) "Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution", in *Janes D., Houn A. (eds) Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, pp. 152–178. Oxford: Oxford University Press.
- Schwendimann, U. (2000) "Der Tod als Ode an das System. Textsortenmutationen als Bestandteil verbaler Propaganda — am Beispiel von Texten über den Tod", in D. Weiss (hrsg.) *Der Tod in der Propaganda: (Sowjetunion und Volksrepublik Polen)*, ss. 1–12. Bern: Peter Lang.
- Shigaev (1924) "Gibel' shestnadsati" [The deaths of sixteen], *Krasnaia Tatariia*, June 28.
- Slavianova, Z. M. (1922) *Pamiat Parizhskoi Kommuny. Instsenirovka istoricheskikh sobytii, lits, rechei parizhskikh kommunarov 71 goda* [In Memory of the Paris Commune. Staging of historical events, faces, speeches of the Paris Commune of 71]. Kazan'.
- Smirnova, A. A. (2016) "Natsional'nye pokhorony zhertv Fevral'skoi revoliutsii i deiateli russkoi kul'tury" [National Funeral for the Victims of the February Revolution and Russian Cultural Figures], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury i iskusstv* 4(29): 27–32.
- Steinberg, M. D. (2007) "A Path of Thorns": The Spiritual Wounds and Wandering of Worker-Poets", in M. D. Steinberg, H. J. Coleman (eds) *Sacred Stories: Religion and Spirituality in Modern Russia* (Indiana-Michigan Series in Russian and East European Studies), pp. 304–329. Bloomington: Indiana University Press.
- Steinberg, M. D. (2002) *Proletarian Imagination: Self, Modernity, and the Sacred in Russia, 1910–1925*. Ithaca: Cornell University Press.
- Steindorff, L. (1994) *Memoria in Altrussland: Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*. Stuttgart: Steiner.
- Steklov, Iu. (1919) "U svezhei mogily" [At the fresh grave], *Izvestiia VTsIK Sovetov* 59(611): 1.
- Stites, R. (1989) *Revolutionary Dreams. Utopian Vision and Experimental Life on the Russian Revolution*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- "Tov. Tibor Samuely" [Comrade Tibor Szamuely] (1919), *Kommunisticheskii Internatsional* 7–8: between 1128–1129.

- Tumarkin, N. (1997) *Lenin zhiv! Kul't Lenina v Sovetskoi Rossii* [Lenin Lives! The Lenin Cult in Soviet Russia]. Sankt-Petersburg: Akademicheskii proekt.
- Voegelin, E. (1993) *Die politischen Religionen*. Muenchen: Fink.
- Vondung, K. (1971) *Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion des Nationalsozialismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zhukovskii, I. and Mokin, Z. (eds) (1920) *Krasnaia Golgofa: sbornik, posviashchennyi pamiat' tovarishchei, pogibshikh za raboche-krest'ianskoe delo* [Red Calvary: a collection dedicated to the memory of comrades who died for the workers' and peasants' work]. Blagoveshchensk: Amurskaia Pravda.
- Zinoviev, G. (1919) "Leon Tyshko (Iogikhes)" [Leon Tyshko (Iogikhes)], *Kommunisticheskii Internatsional* 5: 713–714.
- Zritel' (1924) "Gibel' shestnadsati" [The deaths of sixteen], *Krasnaia Tatariia*, June 18.
- Zygmunt, A. (2019) "'Dulce et decorum est': fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmax XVIII–XX vekov" ["Dulce et decorum est": The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the Eighteenth to Twentieth Centuries], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 18(3): 143–171.

ТАИСИЯ РАБУШ

Образы военнослужащих-«афганцев» в общественном сознании и государственной пропаганде СССР и России: от героев к мученикам

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-89-118>

Taisiya Rabush

Images of Soviet Warriors-Internationalists in Afghanistan in the Public Consciousness and State Propaganda in the USSR and in Russia: from Heroes to Martyrs

Taisiya Rabush — St. Petersburg State University of Industrial Technology and Design (St. Petersburg, Russia). taisarabush@mail.ru

The practice of glorification and “civil canonization” of heroes of revolutions and wars in Soviet Russia started in the first years after the 1917 Revolution and continued throughout the entire period of the existence of the USSR. In the article, the author uses specific examples to consider how these practices were carried out in public discourse, first in the USSR, and then in Russia, in relation to Soviet military — participants in the war in Afghanistan (1979–1989). The author explores the transformation of the image of the Afghan veterans in the 1980s, which included some elements of martyrdom. The author relies primarily on the materials of late Soviet military journalism. Then the article deals with the post-Soviet practices of glorification of the Afghan veterans and their relationship with the continuity of the cult of the veterans of the previous wars, especially the Great Patriotic War. The author concludes that in the modern public discourse, the characteristics of Christian martyrs are directly transferred to the image of the “Afgantsy”, which was not the case in the Soviet period when their exploits were mainly placed within the revolutionary narratives and secular martyrdom.

Keywords: Afghan war, Afghanistan, Afghan veterans, death in war, martyrdom, warriors-martyrs.

СОБЫТИЯ, развернувшиеся на территории России и некоторых сопредельных стран после падения династии Романовых — две революции 1917 года, гражданская война, борьба с внешней интервенцией — принесли с собой в числе прочих радикальных изменений, затронувших практически все сферы жизни людей, также и изменения в культурной и духовной сфере. В первые же десятилетия существования СССР, провозгласившего атеизм одной из составных частей своей идеологии, возникает тенденция героизации образов и действий участников войн (включая гражданские войны), которая в некотором роде подменила собой культ мучеников, столетиями ранее существовавший у христианских народов России. Примеры такой героизации и даже «гражданской канонизации»¹ представили Февральская и Октябрьская революции 1917 года и Гражданская война 1917–1922 годов: можно вспомнить памятник на Марсовом поле (Санкт-Петербург) жертвам Февральской революции 1917 года, украшенный стихотворениями авторства народного комиссара просвещения РСФСР А. В. Луначарского или образы героев Гражданской войны, знакомые с малых лет даже советским детям — 26 бакинских комиссаров, сожженный японцами в паровозной топке (по распространенной версии) Сергей Лазо, погибший от смертельного ранения матрос Железняк (А. Г. Железняков)² и т. д. Как отмечает в связи с этим российский исследователь А. И. Зыгмонт,

после революции 1917 г. и Гражданской войны культ мучеников... в СССР становится более диффузным и секуляризируется — хотя советским авторам и приходилось выкорчевывать из себя христианские корни³. ...Поскольку в случае СССР... традиция мученичества

1. Под этим термином автор понимает явление, в котором образ героя войны / военного конфликта приобретает мифические черты и прославляется примерно так же, как и мученик в христианстве — а прилагательное «гражданская» употреблено в противовес прилагательному «церковная», используемому применительно к канонизации христианских мучеников.
2. Подобно тому, как составлялись жития христианских мучеников, уже в ранний советский период возникают произведения, посвященные героям Гражданской войны в России: «Баллада о двадцати шести» поэта Сергея Есенина, посвященная 26 бакинским комиссарам; созданная в 1930-е годы на слова М. Голодного песня «Партизан Железняк»; изданный в 1920 г. в Благовещенске сборник «Красная Голгофа» и т. д. Примеры глорификации погибших участников Великой Отечественной войны еще более многочисленны.
3. Зыгмонт А. И. Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности // Шаги-Steps. 2021. Т. 7. № 2. С. 254.

эволюционировала со временем и испытывала множество влияний, конечные секулярные концепции мученичества оформились там в результате выхолащивания и сознательной нейтрализации как прошлого, так и внешнего⁴.

Подобные практики известны и в предшествующие исторические эпохи — например, «гражданская канонизация» образов участников Великой Французской революции 1789–1794 годов, или участников Первой мировой войны⁵, или российских народников и революционеров в XIX века⁶. Как пример изучения феномена героизации и последующей «гражданской канонизации» участников войн, военных конфликтов и революций можно привести ряд научных работ — это, например, статья, посвященная терроризму и гражданскому мученичеству в европейской политической культуре⁷; исследование на тему мученичества в национализмах в Новое и Новейшее время⁸; исследование о секулярном мученичестве в Британии и Ирландии⁹, о мученичестве героев Великой Французской революции¹⁰ и т. д.

В СССР своего рода «пика» эти практики достигли в годы Великой Отечественной войны — достаточно вспомнить, например, 28 панфиловцев, Зою Космодемьянскую, погибшего осенью 1942 года в Сталинграде Михаила Паникаху, членов подпольной организации «Молодая гвардия», фотографию авторства М. Альперта «Комбат» и прочие многочисленные примеры. Они отнюдь не завершились и после Великой Отечественной, наиболее ярко найдя свое выражение в СССР периода холодной войны в явлении

4. Там же. С. 257–258.

5. Jenkins, P. (2014) *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. London: HarperOne.

6. Андреева Л. А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в Российской империи // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295.

7. Баранов А. С. Терроризм и гражданское мученичество в европейской политической культуре Нового и Новейшего времени // Общественные науки и современность. 2004. № 1. С. 77–88.

8. Зыгмонт А. И. “Dulce et decorum est”: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 143–171.

9. Outram, Q., Laybourn, K. (2018) *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

10. Schechter, R. (2014) “Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution”, in D. Janes, A. Houen (eds) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, pp. 152–178. New York: Oxford University Press.

героизации советских солдат и офицеров, проходивших военную службу в Афганистане в составе ограниченного контингента советских войск в период советского военного присутствия¹¹ в этой стране в 1979–1989 годах. В настоящей статье будет рассмотрена эволюция общественного мнения и пропагандистского официального дискурса по отношению к воинам-«афганцам» с начала 1980-х годов и до настоящего времени, причем, как будет показано далее, мы увидим, что в СССР афганцев героизировали в рамках советской секулярной идеи, а в постсоветской России это явление эволюционировало до идеи мученичества религиозного. В дальнейшем автор отталкивается от обоснованной выше посылки, что идея мученичества в советской идеологии стала секулярной и в соответствии с этим им и рассматривается феномен воинов-«афганцев».

Стоит обозначить, кого автор будет понимать под мучениками в контексте рассматриваемого вопроса, и в данном случае хотелось бы обратиться к определению, данному в статье Г. Галликсона: «Определение мученичества, будь то сакрального или секулярного, зависит от трех подразумеваемых... условий: 1) человек должен предвидеть опасность, которая ему или ей грозит; 2) человек должен хотеть умереть, но вместе с тем и хотеть жить; 3) противник должен предпринимать активные действия. Эти условия отличают смерть мученика от других видов смерти»¹². К секулярным мученикам этот же исследователь относит людей, принявших смерть в процессе отстаивания (защиты) нерелигиозных убеждений¹³. Вместе с тем, А. И. Зыгмонт специально поднимает вопрос о том, можно ли вообще говорить о секулярном мученичестве как о явлении, отмечая: «Первым и самым главным выводом нужно признать то, что хотя понятие “секулярное мученичество” и имеет право на существование, обращаться к нему следует

11. Термин «советское военное присутствие» применительно к периоду пребывания советских войск в Афганистане в 1979–1989 годах предложен российским ученым В. М. Топорковым, например, здесь: *Топорков В. М.* Об оценке ввода советских войск в Афганистан и их участия в боевых действиях по защите правившего режима в 1979–89 годы // *Черные дыры в российском законодательстве*. 2014. № 5. С. 143–145. И автор этой статьи склоняется к тому, чтобы считать этот термин наилучшим из описывающих участие СССР в афганском вооруженном конфликте в 1980-е гг. на данный момент развития исторической науки.

12. Gullickson, G. (2008) “Emily Wilding Davison: Secular Martyr?”, *Social Research* 75(2): 478–479.

13. *Ibid.*, p. 477.

с осторожностью и по итогам тщательного анализа»¹⁴. Одновременно, о чем шла речь выше, А. И. Зыгмонт отмечает, что в случае СССР все же можно говорить о секулярном мученичестве — в отличие, например, от героев Великой Французской революции или от современных борцов за независимость Палестины и прочих многочисленных примеров, где при более пристальном рассмотрении четко проявляется религиозный компонент, — которое, «зародившись в более или менее тесной связи с религией... в конечном счете теряет почти все свои религиозные коннотации и становится чисто гражданским — хотя в случае СССР сильно при этом “бледнеет”»¹⁵. То есть в СССР происходит секуляризация идеи мученичества и образов мучеников соответственно.

Начало героизации советских военнослужащих в Афганистане в первой половине 1980-х годов

До 1985 года — то есть до года, когда Генеральным секретарем ЦК КПСС стал М. С. Горбачев и был взят курс на перестройку советской общественно-политической системы — в Советском Союзе на государственном уровне замалчивался сам факт того, что находящиеся в Афганистане советские войска принимают участие в боевых действиях на территории этой страны. Российская исследовательница социологии вооруженных конфликтов с участием России в XX веке Е. С. Сениявская отмечает, что первоначально «события в Афганистане вообще не признавались войной, а чем-то вроде гуманитарной помощи дружественному афганскому народу», но при этом некоторые военнослужащие в Афганистане получали государственные награды, которые присваивались за участие в «учениях» или в боях с «условным противником»¹⁶.

Приведем два примера, показывающих то, как в Советском Союзе в первой половине 1980-х годов писали про деятельность советских военных в Афганистане. Так, в книге публицистического жанра «Афганистан: борьба и созидание» можно прочесть следующее:

14. Зыгмонт А. И. Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности. С. 259.

15. Там же. С. 253.

16. Сениявская Е. С. Противники России в войнах XX века: Эволюция «образа врага» в сознании армии и общества. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006. С. 232–233.

На очередном учении парашютно-десантной роте, которой командует гвардии старший лейтенант А. Журавлев, пришлось действовать совместно с подразделением афганской армии. Условия выдались на редкость сложные. Большая высота. Нехватка кислорода... Но приказ есть приказ, он не делает скидок на погоду.

...Афганскому подразделению в трудной обстановке не удалось пробиться на горный хребет. Согласованный боевой порядок был нарушен, отработанный заранее стремительный охват опорного пункта «противника» оказался под угрозой срыва.

...Но в бою, даже в учебном, принято думать только о победе и ради нее не жалеть себя. Так было в годы Великой Отечественной войны... О войне старший лейтенант Журавлев знает не только из газет и кинофильмов. Его отец Георгий Иванович в сорок первом служил пограничником в Белоруссии, с первых дней участвовал в боях, был ранен, контужен. Но в рассказах отца, даже в те минуты, когда он говорил об отступлении, слышалась вера в победу и любовь к армии... И сейчас в семье фронтовика Георгия Ивановича Журавлева три офицера.

...Получая в наследство от отцов и дедов громкую славу, сегодняшние поколения советских воинов считают своим долгом свято исполнять их советы и наставления... И противник условный, и огонь не настоящий, а в атаку идут по-фронтовому.

...Замыслив охват «противника», командир роты, чтобы отвлечь его внимание, использовал дымовую завесу... Опорный пункт «противника» был взят¹⁷.

Другой описанный в этой книге эпизод не менее показателен:

О своей службе Петр рассказывает так, будто она до краев наполнена романтикой... «Ну получили задачу. Махнули на высотку, ударили оттуда по “противнику”, и дело с концом».

...Отец Петра Лучшева был кадровым военным, участвовал в Великой Отечественной войне. Сын не сразу пошел его дорогой. Поначалу работал слесарем-сборщиком... Подошла пора — ушел в армию. Здесь-то и решил накрепко связать свою судьбу с военной службой: поступил в школу прапорщиков.

...Мы попросили Лучшева рассказать о каком-нибудь учении, где его минометчикам пришлось особенно трудно. Он согласился.

17. Афганистан: борьба и созидание / сост. О.Г. Чернета. М.: Воениздат, 1984. С. 126–128.

...На разборе взвод гвардии прапорщика П. Лучшева был назван в числе отличившихся... Ведь Петр Лучшев все свои силы и знания отдает делу повышения боевой готовности вверенного ему подразделения. Наглядное тому доказательство — медаль «За отвагу»¹⁸, которой гвардии прапорщик П. Лучшев награжден за безупречную службу, за высокие показатели в боевой и политической подготовке¹⁹.

Разумеется, никаких «учений» и никакого вероятного «противника» не было — и противник, и бой в двух этих случаях были совершенно реальными, а свою награду упоминаемый в приведенном выше отрывке старший прапорщик получил совсем не за учебный бой. Тем не менее можно убедиться в том, что даже в первой половине 1980-х годов, несмотря на официальный цензурный запрет на освещение боевой деятельности советских военнослужащих в Афганистане, авторам все же удавалось эзоповым языком писать о ней, причем уже тогда четко прослеживается желание провести параллели между подвигами «отцов» в Великой Отечественной войне и храбростью «сыновей» в Афганистане. В газете «Красная звезда» (главное официальное издание Министерства обороны СССР) также поднималась тема службы упоминаемого выше старшего лейтенанта Журавлева, и заголовок статьи был весьма «говорящий», подчеркивающий связь между подвигом поколения ветеранов Великой Отечественной и поколения советских военнослужащих в Афганистане²⁰.

Интересно и то, что в первой половине 1980-х годов, когда тема боевой деятельности советских военнослужащих в Афганистане была официально запрещена к публикации силами советской цензуры, выходили в свет публицистические произведения — в небольшом количестве, но все же такое своеобразное явление имело место — на тему подвига молодых афганцев, сражающихся против реакционных сил и за победу достижений Апрельской революции. Так, это книга военного журналиста В. Н. Снегирева «Опаленный порохом рассвет»²¹ и «Горячие секунды жизни. Аф-

18. Этой медалью награждали не за успешно проведенные учения, а за доблесть, проявленную в ходе боевых действий.

19. Там же. С. 136–138.

20. Дынин И. Эстафета мужества // Красная звезда. 1984. 6 мая.

21. Снегирев В. Н. Опаленный порохом рассвет. М.: Молодая гвардия, 1984.

ганистан: молодые герои революции» Г.Н. Бочарова²². По мнению автора, это явление аналогично феномену героизации героев Гражданской войны 1917–1922 годов в России как молодых мучеников, сражающихся и погибающих за новое будущее своей страны²³.

Практики глорификации советских воинов-«афганцев» в прессе и в публицистике: вторая половина 1980-х годов

В 1985 году был издан документ «Перечень сведений, разрешаемых к открытому опубликованию, относительно действий ограниченного контингента советских войск на территории ДРА²⁴ (в соответствии с постановлением ЦК КПСС № П 206/2 от 7 июня 1985 года)», позволивший публиковать в открытой печати некоторые сведения касательно участия советских войск в боевых действиях на территории Афганистана. В частности — что интересует автора в рамках настоящей темы — было разрешено описывать «присвоение советским военнослужащим звания Герой Советского Союза, с показом их мужества и героизма, проявленных при оказании интернациональной помощи ДРА, без приведения сведений об участии подразделений и частей, где они служили, в боевых действиях» и публиковать «сведения с описанием боевых подвигов, героизма и мужества советских воинов, проявленных при проведении боевых действий на территории ДРА, и факты их награждения»²⁵. Сравнительно с предыдущими годами это был настоящий информационный прорыв. Практика героизации советских военнослужащих, воюющих в Афганистане (и особенно погибших там), уже начавшаяся ранее, становится еще более масштабной и продолжается вплоть до вывода оттуда советских войск (на рубеже 1980-х — 1990-х годов эта практика сменилась на противоположную).

22. Бочаров Г.Н. Горячие секунды жизни: Афганистан: молодые герои революции. М.: Молодая гвардия, 1980.

23. Здесь можно вспомнить упоминаемый в предисловии сборник «Красная Голгофа».

24. Демократическая Республика Афганистан.

25. Перечень сведений, разрешаемых к открытому опубликованию, относительно действий ограниченного контингента советских войск на территории ДРА (в соответствии с постановлением ЦК КПСС № П 206/2 от 7 июня 1985 г.) // Свердловская областная организация «Российский союз ветеранов Афганистана» [<http://old.rs-va-ural.ru/library/mbook.php?id=268>, доступ от 15.01.2021].

Перейдем к конкретным примерам того, как осуществлялась эта практика, и обратимся прежде всего к произведениям советской печати второй половины 1980-х годов. Невозможно процитировать все газетные статьи на эту тему, но примеры автора не единичны. Что хотелось бы подчеркнуть особо: благодаря смягчению цензуры стало возможным писать не только о нейтральных фактах по типу «пункт противника был захвачен», «рота готова к учебному бою», но и описывать собственно участие военнослужащих в боевых действиях, а также конкретные случаи военного подвига. Причем описание военных подвигов стало нередко акцентироваться на физически реализуемом акте героизма солдата или офицера, приобретая черты мученичества — «закрывал своим телом гранату», «заслонил в бою командира», «прикрывал собой товарищей» и т.д. При этом, как и ранее, проводятся параллели между подвигами советских военнослужащих в Афганистане и подвигами советских военных в годы Великой Отечественной войны.

Так, в статье «Двадцать весен сержанта» читаем:

Улица, на которой он жил и вырос, носит имя пулеметчика Ханпаши Нурадилова, который в годы Великой Отечественной войны уничтожил 920 фашистов. Она тянется через все селение Ачхой-Мартан и выходит к подножию величественных Кавказских гор. Теперь с ней пересекается улица имени Сулеймана Хачукаева.

...Легкий ветерок колышет траву у подножия беломраморного памятника. По камню слова: «Хачукаев Сулейман Ахметович. Погиб при исполнении служебных обязанностей».

...Подразделение под командованием лейтенанта Ермакова и его заместителя сержанта Хачукаева продвигалось в горах, среди неприступных скал, непроглядных ущелий... Трудно было держать верное направление. Но это были отлично подготовленные, смелые люди, они спешили на выручку и вышли точно к месту посадки вертолета... Уходили, предпринимая все меры предосторожности. И все же не избежали засады.

...Сулейман засек ближние огневые точки и мысленно представил себе, как их уничтожить.

Приготовив гранаты, он скомандовал открыть огонь и тут же громко закричал: «Всем отходить! Прикрываю!» С этими словами он бросился на врагов, ловко метнул три гранаты, упал. Дал веером очередь из автомата. Метнулся в сторону и опять хлестнул очередью. Дерзкий маневр обескуражил душманов и позволил нашим

бойцам сменить позицию. Раненый Сулейман остался вблизи душманов. Они с криками бросились к нему, и тогда он опять встретил их гранатами, опять хлестнула очередь. Несколько раз советский солдат отбивал огнем душманов, прикрывая собой товарищей. В этом неравном бою Сулейман Хачукаев погиб, до конца исполнив воинский долг²⁶.

В статье с названием «Шагнули в бессмертие» можно увидеть подобное процитированному выше:

Они совершили подвиги на земле Афганистана. Старший лейтенант Владимир Задорожный накрыл телом бандитскую гранату и спас товарищей. Ефрейтор Александр Корявин в бою заслонил собой командира. Коммунист и комсомолец. Офицер и солдат.

...Листаю страницы со скупыми строками боевых донесений, перебираю в памяти встречи и беседы с людьми, знавшими Задорожного и Корявина, и все ярче высвечиваются детали подвигов советских воинов, подвигов во имя исполнения наших высоких, благородных интернациональных задач, подвигов, подтверждающих непрерывную героическую связь поколений советского народа.

...Ведя прицельный огонь из автомата, офицер уничтожил несколько душманов. Казалось, победа уже близка, бандиты сломлены, но тут в сторону наших солдат полетели вражеские гранаты с другой высоты. Одна из них, описав дугу, шлепнулась прямо в расположении КНП, в двух шагах от Владимира. Времени на размышление у него уже не было. Видя, что взрыва не избежать офицер сделал решительный шаг вперед, накрыл гранату своим телом...

...Старший лейтенант Владимир Задорожный, ефрейтор Александр Корявин... Оба они, офицер и солдат, сделали свой последний шаг осознанно... Эти шаги — шаги в бессмертие²⁷.

Другие статьи, отрывки из которых автор не будет цитировать, поскольку это заняло бы чрезмерный объем — «Высота мужества» в газете «Комсомольская правда» от 6 апреля 1985 года, «У сыновей отцовская отвага. На земле Афганистана» в журнале «Знаменосец» за № 5 от 1985 года; «Звезда Капшука» и «Ровесники, надевшие ордена» в газете «Комсомольская правда» от 12 янва-

26. Чакхиев С. Двадцать весен сержанта (Рассказ о советском комсомольце, героически погибшем в бою с душманами) // Советская Россия. 1985. 7 сентября.

27. Земсков М. Шагнули в бессмертие // Правда. 1985. 19 октября.

ря и, соответственно, 13 августа 1986 года; «Час до бессмертия. Твои герои, Родина»²⁸ в газете «Красная звезда» от 21 сентября 1987 года, «Бой у высоты 3234»²⁹ в газете «Известия» от 17 января 1988 года — тоже посвящены подвигу и в ряде случаев смерти советских военных в Афганистане при исполнении воинского долга, и конечно, подобных статей еще больше, и они отнюдь не заканчиваются на приведенных автором примерах.

Итак, по-прежнему отмечается четко выраженная тенденция провести параллели между героическим подвигом воинов-«афганцев» и военных (нередко отцов и дедушек этих воинов), воевавших и/или погибших в Великой Отечественной войне. Более того: на взгляд автора, заголовки типа «Шагнули в бессмертие» или «Час до бессмертия» имеют прямые аллюзии с христианским обещанием вечной жизни для мучеников за веру. Можно открыть, например, акафист погибшим также в советский период, но в отличие от героев революций или героев Великой Отечественной войны погибшим за свои религиозные убеждения, отстаивая их перед лицом представителей новой советской власти — акафист новомученикам и исповедникам российским, и прочитать: «Вся́ красная мира сего́ презревше, святи́ и новомученицы Российстии, вослед Господу крестным путем последовали есте́ и по заповеди евангельстей мзду́ многу на Небесех обрели́ есте́»³⁰.

Этот же сюжет имеет место и в песенном творчестве ветеранов Афганистана — так, в песне «Синяя река» группы «Голубые берега» в первом куплете есть строчки:

Один среди черных гремящих скал,
Один против сотни взбешенных душман,

28. О старшем лейтенанте К. Павлюкове, военном летчике, самолет которого был сбит зенитно-ракетным комплексом «Стингер». Офицер подорвал гранатами себя и моджахедов, направлявшихся к нему с целью взятия в плен.

29. Оборонительный бой в рамках военной операции «Магистраль». На ту же тему статья «Клятва тридцати девяти» в «Красной звезде» от 29 октября 1988 года, где ее автор, военный корреспондент подполковник А. Олийник, пишет: «Комсомольцы-десантники достойно выполняют свой воинский и интернациональный долг на земле Афганистана. Сегодня мы публикуем очерк об одном бое на безымянной высоте, в котором ярко проявилась преемственность традиций фронтовиков — самоотверженность и беспримерное мужество воинов восьмидесятых».

30. Акафист новомученикам и исповедникам Церкви Русской [<https://azbyka.ru/days/saa/594>, доступ от 15.01.2021].

Один раскаленный в бою пулемет,
Ребятам своим прикрывает отход.
Последний патрон, и гранату на грудь,
Чтоб вместе со взрывом в безмолвье шагнуть³¹.

И здесь очевидны отсылки к христианской идее вечной жизни, которая в случае с христианскими мучениками наступает в результате претерпевания ими физических мучений за веру и религиозные убеждения, а в случае с «мучениками» — советскими военными в Афганистане — в результате перенесения физических мучений ради спасения жизней сослуживцев и достойного выполнения воинского долга. Интересно и то, что сама идея бессмертия применительно к героически погибшим на войне активно применялась в публичном дискурсе в атеистическом, светском советском государстве. Впрочем, религиозная составляющая сохранялась даже в позднесоветских идеях секулярного мученичества: «“чистейшим” кейсом секулярного мученичества следует полагать КНР, тогда как все остальные в большей или меньшей степени смешиваются с религиозными образами, идеями и практиками»³².

Героизация действий советских военнослужащих в Афганистане нашла свое отражение не только в прессе, но и в позднесоветской публицистике. В целом здесь наблюдаются явления, аналогичные происходящим в прессе того же периода — в том числе и акцентирование внимания на телесных актах героизма военнослужащих, приводящих к их гибели в бою. Публицистические произведения второй половины 1980-х годов о советских военных в Афганистане в ряде случаев посвящены подвигу отдельных военнослужащих — например, книги об уже упоминавшемся выше летчике К. Павлюкове³³, политруке А. Демакове³⁴, лейте-

31. Во многих случаях исполнители этой песни заменяют слово «безмолвье» на «бессмертье», что показательно.

32. *Зыгмонт А. И.* Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности. С. 259–260.

33. *Бессчетнов Е. И.* Притяжение высоты. Документальная повесть о Герое Советского Союза К. Павлюкове, погибшем в Афганистане. Барнаул: Алтайское книжное изд-во, 1989. *Бессчетнов Е. И.* Взлетная полоса. Повесть о Герое Советского Союза К. Павлюкове, погибшем в Афганистане. М.: Молодая гвардия, 1990.

34. *Светиков В. Н.* Последняя граната. Документальная повесть о Герое Советского Союза А. Демакове, погибшем при исполнении интернационального долга в Афганистане. М.: Советская Россия, 1987.

нанте А. Стовбе³⁵, старшем сержанте Н. Чепике³⁶. История подвига Александра Демакова сходна с концом жизни и подвигом Константина Павлюкова:

«Держись, Саша!» — кричал по радиации ставший ему другом командир роты старший лейтенант Федяшин. В ответ — молчание. И вдруг: «Командир... ранен в четвертый раз... Одна граната осталась... Передайте всем, погибаю как советский человек!»

Бездыханное тело Александра Демакова нашли среди множества душманских трупов. Последней гранатой он подорвал себя и бандитов³⁷.

В описании последних минут жизни офицера автор книги использовал и явные аллюзии с событиями Великой Отечественной войны:

Перед его глазами висел над близкими горами апельсиновый шар солнца, вокруг него раскинулся цветущий гранатовый сад... Был ли у него тот миг, о котором в годы войны писал Константин Симонов: «В час, когда последняя граната уже занесена в твоей руке и в краткий миг припомнить разом надо все, что у нас осталось вдалеке...»?³⁸

Прямые отсылки к событиям 1941–1945 годов видим и в книге «Подвиг Николая Чепика»:

Николай с детства рос в той особой атмосфере, в которой героическое прошлое народа, его подвиг в годы Великой Отечественной войны не существовали само по себе, как это часто бывает с прошлым. Здесь прошлое жило наряду с настоящим, было его живой частью, духовной опорой... Понятия «Брестская крепость», «Ха-

35. *Дмитренко А. М.* Аист. Художественно-документальная повесть. Киев: Дніпро, 1986; *Дмитренко А. М.* Александр Стовба. Москва: Политиздат, 1986.

36. *Бочаров Г. Н.* Подвиг Николая Чепика. М.: Молодая гвардия, 1986; *Зубковский Б. М., Ярохин А. П.* Николай Чепик. Минск: Беларусь, 1986.

37. *Светиков В. Н.* Последняя граната. Документальная повесть о Герое Советского Союза А. Демакове, погибшем при исполнении интернационального долга в Афганистане. С. 90.

38. Там же. С. 89.

тынь»³⁹ входили в сознание Николая одновременно с понятиями «Родина», «мать», «хлеб», «работа», «борозда», «совесть»⁴⁰... В Пуховичском районе, где вырос Коля, в годы войны действовало много бригад и партизанских отрядов. Бригадой «Пламя» руководил Герой Советского Союза Евгений Федорович Филиппских. Коля знал его биографию. В боях за эту землю погиб Герой Советского Союза Василий Федорович Токарев. Коля знал о его подвиге. Среди героев-партизан в их районе особая, трогательная слава окружала имя героически погибшей комсомолки Любы Гайдученок — Коля бывал у ее памятника, поставленного молодежью Пуховичского района, не раз. Коля, как и другие ребята... постоянно приходил на встречи с замечательным рассказчиком, заслуженным учителем БССР, ветераном 48-й армии Виктором Григорьевичем Орловым...

Все это впитывалось, усваивалось, крепло в сознании, в сердце Коли, с малых лет находилось в тесной, незримой связи с настоящим⁴¹.

Бочаров замечает:

Мы вдруг осознаем: разница между теми, кто в 41-м году шагнул на передовую, и теми, кого мы встречаем на заставах сражающегося с контрреволюцией Афганистана, меньше, чем принято думать.

А может, ее нет и вовсе⁴².

Интересно явление героизации А. Стовбы, поскольку помимо того, что ему и его деятельности в Афганистане были посвящены книги, выдержавшие несколько переизданий, — уже после гибели офицера публикуются несколько книг его стихотворений⁴³ (одна из которых имеет красноречивое название «Подвига полет бессмертный»). Среди поэтических произведений Александра Стовбы — стихотворение в честь Александра Матросова⁴⁴, «Обыкновенный день войны», «Мы отцов не забыли традиции», и другие стихотворения на патриотическую и героическую тему.

39. Жители Хатыни и ряда соседних деревень были подвергнуты по-настоящему мученической гибели.

40. Бочаров Г.Н. Подвиг Николая Чепика. С. 66.

41. Там же. С. 69–70.

42. Там же. С. 146.

43. Стовба А.И. Мама, я вернусь... Стихи. Киев: Радянська школа, 1987; Стовба А.И. Подвига полет бессмертный. Стихи. М.: Воениздат, 1988.

44. Красноармеец, погибший в 1943 г. в возрасте 19 лет на территории Псковской области. Закрыв грудью амбразуру немецкого дзота.

В этот период было также издано немалое количество «сборных» книг, рассказывающих о разных случаях военного подвига советских солдат и офицеров в Афганистане: «В горах Афганистана. О мужестве советских воинов»⁴⁵, «Верность долгу: о воинах-интернационалистах Кабардино-Балкарии»⁴⁶, «Горячая земля: советские воины в ДРА»⁴⁷ и другие⁴⁸; сборники документальных повестей «Мужество: На земле Афганистана»⁴⁹, «Путь на Саланг»⁵⁰, «Жаркий месяц саратан»⁵¹, «Вершины»⁵², «Памятник в Кабуле. Очерки о советских воинах-интернационалистах»⁵³. Некоторые из них имели несколько переизданий (за промежуток в 4–6 лет), что указывает на распространение описываемого в начале статьи феномена «гражданской канонизации» на участников войны в Афганистане. Таким образом, во второй половине 1980-х годов в советской военной публицистике появляется и достигает расцвета своеобразный литературный жанр, посвященный описанию подвига советских военнослужащих в ДРА. Впрочем, расцвет этого жанра был ограничен по времени не более чем 5–6 годами. На большую популярность этой темы также указывает факт издания методических пособий по вопросам освещения подвига советских воинов-интернационалистов в Афганистане,

45. В горах Афганистана. О мужестве советских воинов / сост. И.А. Пономарев. Ленинград: Лениздат, 1990.
46. Верность долгу: о воинах-интернационалистах Кабардино-Балкарии / сост. Б.А. Латыш. Нальчик: Эльбрус, 1989.
47. Студеникин П.А., Тараненко И.И. Горячая земля: советские воины в ДРА. М.: Знание, 1986.
48. Время выбрало нас. Сборник примеров героических поступков воинов-интернационалистов / авт.-сост. С. Сметанников. Душанбе, б. и., 1988; Выполняя интернациональный долг / сост. В.Н. Овсянников, А.Б. Соловьев. М.: Политиздат, 1986.
49. Дынин И.М. Мужество: На земле Афганистана. Саратов: Приволжское книжное издательство, 1987. Эта книга издана в серии «Верны подвигу отцов». Позже были изданы схожие книги с участием этого же автора: Звезды славы боевой. На земле Афганистана. Очерки / сост. И.М. Дынин. М.: Воениздат, 1988 и Звезды подвига. На земле Афганистана / сост. И.М. Дынин. М.: Воениздат, 1991.
50. Путь на Саланг: О советских воинах, отличившихся при выполнении интернационального долга в Афганистане. Очерки. М.: Изд-во ДОСААФ СССР, 1987.
51. Светиков В.Н. Жаркий месяц Саратан. Документальные повести и очерки о советских воинах-интернационалистах в Афганистане. М.: Изд-во ДОСААФ СССР, 1988.
52. Светиков В.Н. Вершины. Документальная повесть. М.: Молодая гвардия, 1989.
53. Олейник А.М. Памятник в Кабуле. Очерки о советских воинах-интернационалистах. М.: Молодая гвардия, 1988.

созданных по типу брошюр «в помощь лектору»⁵⁴ (как правило, региональных).

Хотелось бы обратить внимание еще на одну деталь общественной жизни того периода. Во второй половине 1980-х годов, с началом процесса перестройки, в СССР начинается в некотором роде религиозное возрождение — ранее закрытые церкви и монастыри открываются и возвращаются РПЦ, в 1988 году было довольно торжественно отмечено 1000-летие крещения Руси. То есть практики героизации служивших (или еще служащих) в Афганистане советских солдат и офицеров, с одной стороны, продолжали уже сложившиеся в СССР практики героизации и «гражданской канонизации» участников революций 1917 года, Гражданской войны 1917–1922 годов, Великой Отечественной войны 1941–1945 годов и т.д.; а с другой стороны — совпали по времени с массовым возвращением повседневной религиозности и ее официальным санкционированием.

Итак, вторая половина 1980-х годов стала временем появления жанра военной публицистики, основной целью которого было создание ореола героизации вокруг образов советских военнослужащих в Афганистане — особенно тех, которые погибли при исполнении ими воинского долга. Также продолжается тенденция их глорификации и в советской прессе, которая, как показал автор выше, началась уже в первой половине 1980-х годов, то есть тогда, когда освещение событий в Афганистане в СМИ было под запретом цензуры. И в прессе, и в публицистике многочисленны параллели между подвигом советских военнослужащих в Афганистане и героизмом их отцов, защищавших страну в годы Великой Отечественной войны. Смягчение цензурных запретов на освещение фактов участия советских войск в боевых действиях в Афганистане повлекло за собой не только публикации с описаниями этой стороны их деятельности — достаточно частым явлением стало описание именно мученических сторон воинского подвига, приводящих к физической гибели военного. Также неоднократно обращения к идее бессмертия героически погибших.

54. Подвиг воинов-киевлян при выполнении интернационального долга в Республике Афганистан. Метод. рекомендации в помощь лектору и пропагандисту / подгот. К. В. Севастьянов. Киев: Общество «Знание» УССР, 1989; Кошкин А. П. Героизм, проявленный воинами из Узбекистана при выполнении воинского долга в Республике Афганистан. Ташкент: Политическое управление Краснознаменного Туркестанского военного округа, 1988.

Но тем не менее, нельзя говорить о том, что в советский период участников войны в Афганистане напрямую называли мучениками в религиозном значении этого слова. Данное существительное можно применить к воинам-«афганцам» скорее в том смысле, что в Советском Союзе оно изменило свое значение, перейдя из христианства в нерелигиозную светскую сферу и претерпев секуляризацию.

Советские участники войны в Афганистане в общественном дискурсе и государственной пропаганде после распада СССР и до настоящего времени: от героизации и глорификации — к мученичеству религиозному

После вывода из Афганистана советских войск в общественном дискурсе СССР появилась новая тенденция, противоположная практикам героизации советских участников войны в Афганистане второй половины 1980-х годов, которую упоминаемая выше исследовательница Е. С. Сениявская охарактеризовала следующим образом:

Начиная с 1987 г. ...было признано, что в этой стране фактически ведется война, но преобладала героизация в ее освещении, в духе революционного романтизма. Формула «интернациональный долг» наполнилась иным смыслом, включившим военную помощь революционному афганскому народу против внутренней контрреволюции и иностранных бандформирований... Однако вскоре на этот «романтический» этап наложился третий — критический, переходящий в прямое очернительство роли Советской Армии и СССР в целом во внутриафганском конфликте... Было принято решение о выводе советских войск, которое началось 15 мая 1988 г. и официально завершилось 15 февраля 1989 г. В этот период пошел поток критических публикаций в средствах массовой информации⁵⁵.

Собственно, о том, что накануне вывода советских войск из Афганистана и вскоре после этого в советском общественном дискурсе стала превалировать критическая позиция в отношении и участия СССР в этой войне, и самих участников военного конфликта,

55. Сениявская Е. С. Противники России в войнах XX века: Эволюция «образа врага» в сознании армии и общества. С. 234.

и об их дегероизации⁵⁶ пишет в статье, посвященной освещению советского участия в афганском вооруженном конфликте 1979–1989 годов в советской прессе и специалист по истории журналистики Н. С. Авдониной⁵⁷. Фраза, применяемая в отношении ветеранов Афганистана и особенно инвалидов этой войны «Я вас туда не посылал», стала своего рода «символом» общественного восприятия участников афганского военного конфликта советским обществом на рубеже 1980-х — 1990-х годов. Чтобы не уделять много времени иллюстрациям и анализу образа военнослужащих-«афганцев» в позднесоветском и российском общественном дискурсе этого периода, отмечу, что наиболее полно эта тема — дегероизация воинов-«афганцев» — проявляется в публицистическом произведении писательницы С. А. Алексиевич «Цинковые мальчики»⁵⁸, раскрываясь там очень ярко.

После распада СССР в скором времени уже российская армия стала участницей нового кровопролитного военного конфликта, причем на территории своей же страны — Чеченской войны. Возродились ли в 1990-е годы и позже проявляемые в советском общественном дискурсе 1980-х годов практики героизации воинов-«афганцев», и если да, то в каком формате? На этот вопрос можно дать положительный ответ: период своего рода очернения всего, что было связано с участием СССР в афганском вооруженном конфликте 1979–1989 годов, пришедшийся на самый конец 1980-х годов и на начало 1990-х годов, был совсем кратким, и уже в 1990-е годы и позже начинают возрождаться тенденции героизации участников войн советского исторического периода, особенно Великой Отечественной войны 1941–1945 годов. Эта новая тенденция хорошо прослеживается, например, в изданной в 2000-е годы книге «Немеркнущая слава: от воинов-интернационалистов до миротворцев»⁵⁹. Возобновляется издание отдельных произведений, посвященных подвигу в Афганистане конкретных военнослужащих, но преимущественно это происходит на региональном уровне — можно привести в пример книгу о воинах-«афганцах»

56. Именно этот термин использован Н. С. Авдониной.

57. Авдониная Н. С. Исполнившие интернациональный долг. Образ «афганца» в советских средствах массовой информации // Свободная мысль. 2015. № 5 (1653). С. 203.

58. Алексиевич С. А. Цинковые мальчики. М.: Молодая гвардия, 1991.

59. Гаврилов В. А., Слинкин М. М., Азаров В. А. Немеркнущая слава: от воинов-интернационалистов до миротворцев. М.: Звонница-МГ, 2004.

Чувашии⁶⁰; книгу о погибшем в Афганистане в 1982 году сержанте Владимире Сузове⁶¹; статьи в краеведческом сборнике, изданном к 70-летию района Республики Башкортостан «Земля Мелеузовская: былое, будни, будущее»⁶² про земляков-«афганцев» («Они выполняли приказ Родины», «Два ордена Виктора Шлычкова», «Бессмертный подвиг саперов», «Дань уважения героям и павшим, и живым»). В то же время хочется отметить, что во второй половине 1980-х годов публицистические произведения аналогичной тематики издавались на всесоюзном или как минимум на республиканском (БССР, УССР, УзССР и др.) уровнях, то есть имели больший масштаб распространения.

Этот дискурс героизации, частично отринутый на рубеже 1980-х — 1990-х годов, проникает и в исторические исследования — так, в статье «Жертвенность как подвиг и ценность воинского служения» автор рассуждает о заявленной в заголовке своей работы теме, не упуская возможности обратиться к примерам военного прошлого:

Примеров жертвенного отношения к выполнению воинского долга со стороны русского воинства множество. Вспомним подвиги русских чудо-богатырей А. В. Суворова, мужество солдат Отечественной войны 1812 года, героические действия защитников крепости Осовец в годы Первой мировой войны, беспримерный героизм защитников Брестской крепости в июне 1941 г., действия советских партизан и подпольщиков в тылу врага, силу воли не смирившихся с неволей воинов в застенках фашистских концлагерей смерти⁶³.

На последних страницах он вспоминает о подвиге 6-й роты 76-й псковской воздушно-десантной дивизии в 2000 году в Чечне и о российских военнослужащих в Сирии, как бы проводя линии из героического исторического прошлого России в (почти) настоящее через войну в Афганистане, определяя ее в роли своего рода связующего звена.

60. Белебенцев Д. Н. Герои сражений мирного времени. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2005.

61. Перебова В. М. Любим, помним, скорбим. Документальный очерк о Владимире Сузове. Красноярск: Поликом, 2009.

62. Земля Мелеузовская: былое, будни, будущее / сборник статей. Уфа: Китап, 2000.

63. Петрий П. В. Жертвенность как подвиг и ценность воинского служения (незабытые страницы Афганистана) // Военный академический журнал. 2019. № 4(24). С. 36.

Возрождается позднесоветская тенденция героизации и «гражданской канонизации» советских участников войны в Афганистане и в российской современной прессе. Например, заголовок напечатанной в 2014 году в «Комсомольской правде» статьи «И тогда он разжал пальцы и взорвал себя вместе с врагами»⁶⁴ или газетной статьи «Последний бой гвардии младшего сержанта Кочковского»⁶⁵ напрямую отсылают к образам советской публицистики и прессы второй половины 1980-х годов и указывают на факты мученичества советских солдат в Афганистане. Автор статьи «И тогда он разжал пальцы...» пишет:

Тогда, чтобы защитить раненых, сержант Сергей Власов приказал им укрыться под небольшим мостом, а сам вместе с парнишкой из Ленинграда стал прикрывать их. Сережа был ранен в голову и истратил все патроны. В момент, когда враги подошли к нему, он разжал пальцы погибшего товарища и взял гранату, которой подорвал себя вместе с неприятелем. За свой подвиг уральский паренек был посмертно награжден орденом Красной Звезды⁶⁶.

Подзаголовок этой же статьи «Взорвал себя последней гранатой» посвящен Герою Советского Союза Юрию Исламову:

...Юра ранен, но продолжал стрелять. Потом его ранило второй раз, очередью из автомата. Когда он упал, «духи» подумали, что он мертв, и подошли к нему. И тогда Юра рванул «лимонкой» и себя, и их⁶⁷.

Более того, в 2000-е годы и позже возникает тенденция напрямую называть советских военнослужащих-«афганцев» — особенно погибших — мучениками, используя уже не косвенные, а непосредственные и самые прямые аналогии с христианскими мучениками, поскольку религиозный язык в качестве ква-

64. Свечков Д. 25 лет выводу советских войск из Афганистана: «И тогда он разжал пальцы и взорвал себя вместе с врагами» // Комсомольская правда. 15.02.2014. [<https://www.ural.kp.ru/daily/26195-5/3082342/>, доступ от 15.01.2021].

65. Бужан Д. Последний бой гвардии младшего сержанта Кочковского // Новое время. 15.02.2014. [<http://novovremya.ru/?module=articles&action=view&id=8476>, доступ от 15.01.2021].

66. Свечков Д. 25 лет выводу советских войск из Афганистана: «И тогда он разжал пальцы и взорвал себя вместе с врагами».

67. Там же.

зи идеологического в постсоветской России пришел на смену советскому. Для подтверждения этого автор обратится к некоторым интернет-источникам, поскольку эта тенденция в XXI веке фиксируется именно в них. Так, на новостном портале Красноармейского района Челябинской области в заметке «Красные тюльпаны в честь мучеников афганской войны принесли жители Красноармейского района» рассказывается о том, как жители Канашевского поселения района почтили память погибших в Афганистане:

15 февраля в селе Канашево была инициирована патриотическая акция «Красный тюльпан». Эти цветы в противовес «черным тюльпанам», самолетам, в которых отправляли тела погибших солдат на Родину, на центральную площадь принесли дети и их педагоги. Для этого ученики 3 класса под руководством Татьяны Вечерко своими руками смастерили десятки тюльпанов, символизирующих погибших воинов в Афганистане.

...Лариса Дуняшина, директор ДК, рассказала собравшимся о значении «красного тюльпана» в Афганской войне⁶⁸, о жутких убийствах и казнях пленных солдат моджахедами, отметила доблесть, смелость и преданность наших воинов Родине⁶⁹.

Эта же тема — мученичества советских военнослужащих в Афганистане, причем в буквальном понимании этого слова — поднимается и в других случаях. Прямо советские военные названы мучениками, например, в публикации «Советские солдаты — мученики Афганистана»⁷⁰ на сайте Макеевского Союза ветеранов Афганистана. А в публикации «Советские солдаты — мученики Афганистана. Что делали воины-афганцы с пленными душмана-

68. Рассказ о значении «красного тюльпана» в афганской войне представляется довольно сомнительной темой для беседы с учениками третьего класса — поскольку речь идет о разновидности пыток, которым афганские мятежники подвергали попавших к ним в плен военнослужащих Советской Армии и афганской правительственной армии и которые известны под обобщающим названием «красный тюльпан». Например, в одном из вариантов такой пытки речь о надрезании кожи «по кругу» в районе талии человека, с тем чтобы потом сдернуть эту кожу вверх.

69. Старикова О. Красные тюльпаны в честь мучеников афганской войны принесли жители Красноармейского района // Маяк. Новости Красноармейского района Челябинской области. 15.02.2019. [<https://mayak-74.ru/news/obshestvo/03315>, доступ от 15.01.2021].

70. Советские солдаты — мученики Афганистана // Макеевский Союз ветеранов Афганистана [https://makafgan.io.ua/s912026/sovetskie_soldaty_mucheniki_afganistana], доступ от 15.01.2021].

ми»⁷¹ красочно описываются физические мучения, которым афганские мятежники подвергали попавших к ним в плен советских военнослужащих. Автор приведет из нее только одну, но показательную цитату:

Все ли ислам принимали? По-разному было. У нас один парень в лагере, Лёхой звали, наотрез отказался в мусульманство перейти: ему крестик мама перед армией надела. Замучили его, забили насмерть. Так никто об этом и не узнает, что он за веру смерть принял. А ведь если правильно рассудить, Лёха же святой⁷².

Можно вспомнить схожий с приведенным в цитате случай из событий чеченской войны, произошедший с рядовым Евгением Родионовым, который, согласно наиболее распространенной версии, попал в засаду, был пленен, отказался принять ислам и был насмерть замучен чеченскими боевиками. До сих пор имеют место дискуссии по вопросу о возможности православной канонизации Евгения.

Таким образом, с нулевых годов возрождается явление героизации воинов-«афганцев», причем с сохранением прежних свойственных этому явлению черт — например, проведение прямых параллелей между боевой доблестью советских военных в Афганистане и подвигом советских военных в годы Великой Отечественной войны; акцент делается на особо яркие подвиги, имеющие в себе как составную часть физическое мучение человека, приводящее к его смерти (взорвал себя последней гранатой, прикрыл ценой жизни отход товарищей и т.п.). Вместе с тем появляется и совершенно новая тенденция — называть советских военнослужащих в Афганистане мучениками в христианском смысле этого слова. Что интересно, в этом новом значении мучениками называют всех погибших в Афганистане советских военных, не

71. Зотов Г. Советские солдаты мученики Афганистана. Что делали воины-афганцы с пленными душманами // Kemerovobarberwanted.ru. 14.09.2020 [<https://kemerovobarberwanted.ru/stepanova-natalya/sovetskie-soldaty-mucheniki-afganistana-chto-delali-voiny-afgancy-s/>, доступ от 15.01.2021]. Автор статьи очевидно допустил путаницу — в публикации речь не про обращение воинов-афганцев (независимо от того, употреблять ли это слово в кавычках как обозначение советского военнослужащего в Афганистане или без кавычек как обозначение военнослужащего афганской армии) с пленными представителями афганских антиправительственных группировок, а наоборот — про обращение последних с попавшими в плен советскими военнослужащими.

72. Там же.

зависимо от их этнической принадлежности — ведь в Афганистане в немалом количестве воевали и представители проживающих в СССР исторически мусульманских народов (узбеки, таджики, казахи, татары, народы Дагестана и т.д.). Тем не менее, определение «мученики» начинает применяться ко всем ним обобщенно в его христианском значении.

Выводы

Практики героизации советских военнослужащих, проходивших службу в Афганистане, появляются в советском публичном дискурсе уже в первой половине 1980-х годов и становятся своего рода продолжением культурного феномена практик героизации и «гражданской канонизации» участников войн и революций, появившегося в первые годы советской власти — так, параллели между подвигами советских военных в Великой Отечественной войне и боевой деятельностью советских военнослужащих в Афганистане были (и есть) весьма распространены. Реализовались эти практики преимущественно в советских СМИ и публицистике. Несмотря на фактически существующий до середины 1985 года цензурный запрет освещать боевую деятельность советских войск в Афганистане, журналистам и публицистам удавалось обходить его, рассказывая про боевую деятельность солдат и офицеров ограниченного контингента эзоповым языком. А вторая половина 1980-х годов, когда были частично сняты запреты на публикацию сведений об участии советских войск в боевых действиях на территории Афганистана, характеризуется формированием целого публицистического жанра, посвященного подвигам (и смерти) советских солдат и офицеров в Афганистане.

Особое распространение в СМИ и публицистике во второй половине 1980-х годов получают сюжеты, описывающие ситуации подвигов советских воинов, приводящие к их смерти и, как правило, сопровождающиеся физическими мучениями совершающего подвиг человека — «накрыл гранату своим телом», «последней гранатой подорвал себя и бандитов», «в бою заслонил собой командира». А многочисленные примеры названий публикаций по типу «Подвига полет бессмертный», «Час до бессмертия», «Шагнули в бессмертие» и т.п. имеют прямые аллюзии с обещаниями рая для мучеников за христианскую веру. Хотя напрямую, в религиозном смысле этого слова, советские участники войны в Афганистане в 1980-е годы не назывались мученика-

ми — они мученики в том же смысле, как и сожженный в топке паровоза герой Гражданской войны 1917–1922 годов Сергей Лазо или советские партизаны, насмерть замученные немцами в годы Великой Отечественной войны. То есть феномен и понятие мученичества в Советском Союзе уже в первые десятилетия его существования из сферы религиозной переместилось в сферу светскую, секуляризировалось, приобретая иное значение в сравнении с изначальным религиозным⁷³.

После небольшого «отката» в 1990-е годы тенденция героизации советских военнослужащих, принимавших участие в афганском военном конфликте 1979–1989 годов, возрождается снова уже в российском публичном дискурсе и приобретает более прямолинейные черты, выражающиеся в том, что наряду с возрождением прочих элементов (параллели с подвигом военных в Великой Отечественной войне, привлечение внимания к героическим действиям, приводящим к гибели военнослужащего) начинают проводиться и прямые параллели между явлением христианского мученичества и подвигом советских военнослужащих в Афганистане в 1980-е годы. То есть погибших в Афганистане советских солдат и офицеров в XXI веке впервые называют мучениками буквально. И связать это возможно с возродившейся с начала 2000-х в российском обществе тенденцией особого обращения к героическим событиям прошлого и усилением роли церкви в формировании общественного дискурса.

Библиография / References

- Авдонина Н. С. Исполнившие интернациональный долг. Образ «афганца» в советских средствах массовой информации // Свободная мысль. 2015. № 5 (1653). С. 189–206.
- Акафист новомученикам и исповедникам Церкви Русской [https://azbyka.ru/days/saa/594, доступ от 15.01.2021].
- Алексиевич С. А. Цинковые мальчики. М.: Молодая гвардия, 1991.
- Андреева Л. А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в Российской империи // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295.
- Афганистан: борьба и созидание / сост. О. Г. Чернета. М.: Воениздат, 1984.
- Баранов А. С. Терроризм и гражданское мученичество в европейской политической культуре Нового и Новейшего времени // Общественные науки и современность. 2004. № 1. С. 77–88.

73. Об этом см. подробнее: Зыгмонт А. И. Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности.

- Белебенцев Д. Н.* Герои сражений мирного времени. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2005.
- Бессчетнов Е. И.* Притяжение высоты. Документальная повесть о Герое Советского Союза К. Павлюкове, погибшем в Афганистане. Барнаул: Алтайское книжное изд-во, 1989.
- Бессчетнов Е. И.* Взлетная полоса. Повесть о Герое Советского Союза К. Павлюкове, погибшем в Афганистане. М.: Молодая гвардия, 1990.
- Бочаров Г. Н.* Горячие секунды жизни: Афганистан: молодые герои революции. М.: Молодая гвардия, 1980.
- Бочаров Г. Н.* Подвиг Николая Чепика. М.: Молодая гвардия, 1986.
- Бужан Д.* Последний бой гвардии младшего сержанта Кочковского // Новое время. 2014. 15 февраля. [<http://novovremya.ru/?module=articles&action=view&id=8476>, доступ от 15.01.2021].
- В горах Афганистана. О мужестве советских воинов / сост. И. А. Пономарев. Ленинград: Лениздат, 1990.
- Верность долгу: о войнах-интернационалистах Кабардино-Балкарии / сост. Б. А. Латыш. Нальчик: Эльбрус, 1989.
- Время выбрало нас. Сборник примеров героических поступков воинов-интернационалистов / авт.-сост. С. Сметанников. Душанбе, б. и., 1988.
- Выполняя интернациональный долг / сост. В. Н. Овсянников, А. Б. Соловьев. М.: Политиздат, 1986.
- Гаврилов В. А., Слинкин М. М., Азаров В. А.* Немеркнущая слава: от воинов-интернационалистов до миротворцев. М.: Звонница-МГ, 2004.
- Дмитренко А. М.* Аист. Художественно-документальная повесть. Киев: Дніпро, 1986.
- Дмитренко А. М.* Александр Стомба. Москва: Политиздат, 1986.
- Дынин И. М.* Мужество: На земле Афганистана. Саратов: Приволжское книжное издательство, 1987.
- Дынин И.* Эстафета мужества // Красная звезда. 1984. 6 мая.
- Звезды славы боевой. На земле Афганистана. Очерки / сост. И. М. Дынин. М.: Воениздат, 1988.
- Звезды подвига. На земле Афганистана / сост. И. М. Дынин. М.: Воениздат, 1991.
- Земля Мелеузовская: былое, будни, будущее / сборник статей. Уфа: Китап, 2000.
- Земсков М.* Шагнули в бессмертие // Правда. 1985. 19 октября.
- Зотов Г.* Советские солдаты мученики Афганистана. Что делали воины-афганцы с пленными душманами // Kemerovobarberwanted.ru. 14.09.2020 [<https://kemerovobarberwanted.ru/stepanova-natalya/sovetskie-soldaty-mucheniki-afganistana-chto-delali-voiny-afgancy-s/>, доступ от 15.01.2021].
- Зубковский Б. М., Ярохин А. П.* Николай Чепик. Минск: Беларусь, 1986.
- Зыгмонт А. И.* “Dulce et decorum est”: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 143–171.
- Зыгмонт А. И.* Существует ли “секулярное мученичество”? К вопросу о демаркации проблемных феноменов жертвенности // Шаги-Steps. 2021. Т. 7. № 2. С. 244–267.
- Кошкин А. П.* Героизм, проявленный воинами из Узбекистана при выполнении воинского долга в Республике Афганистан. Ташкент: Политическое управление Краснознаменного Туркестанского военного округа, 1988.

- Олейник А.М.* Памятник в Кабуле. Очерки о советских воинах-интернационалистах. М.: Молодая гвардия, 1988.
- Перебоева В.М.* Любим, помним, скорбим. Документальный очерк о Владимире Сузове. Красноярск: Поликом, 2009.
- Перечень сведений, разрешаемых к открытому опубликованию, относительно действий ограниченного контингента советских войск на территории ДРА (в соответствии с постановлением ЦК КПСС № П 206/2 от 7 июня 1985 г.) // Свердловская областная организация «Российский союз ветеранов Афганистана» [<http://old.rsva-ural.ru/library/mbook.php?id=268>, доступ от 15.01.2021].
- Петрий П.В.* Жертвенность как подвиг и ценность воинского служения (незабытые страницы Афганистана) // Военный академический журнал. 2019. № 4(24). С. 35–38.
- Подвиг воинов-киевлян при выполнении интернационального долга в Республике Афганистан. Метод. рекомендации в помощь лектору и пропагандисту / подгот. К.В. Севастьянов. Киев: Общество «Знание» УССР, 1989.
- Путь на Саланг: О советских воинах, отличившихся при выполнении интернационального долга в Афганистане. Очерки. М.: Изд-во ДОСААФ СССР, 1987.
- Светиков В.Н.* Последняя граната. Документальная повесть о Герое Советского Союза А. Демакове, погибшем при исполнении интернационального долга в Афганистане. М.: Советская Россия, 1987.
- Светиков В.Н.* Жаркий месяц саратан. Документальные повести и очерки о советских воинах-интернационалистах в Афганистане. М.: Изд-во ДОСААФ СССР, 1988.
- Светиков В.Н.* Вершины. Документальная повесть. М.: Молодая гвардия, 1989.
- Свечков Д.* 25 лет выводу советских войск из Афганистана: «И тогда он разжал пальцы и взорвал себя вместе с врагами» // Комсомольская правда. 15.02.2014 [<https://www.ural.kp.ru/daily/26195.5/3082342/>, доступ от 15.01.2021].
- Сенявская Е.С.* Противники России в войнах XX века: Эволюция «образа врага» в сознании армии и общества. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2006.
- Снегирев В.Н.* Опаленный порохом рассвет. М.: Молодая гвардия, 1984.
- Советские солдаты — мученики Афганистана // Макеевский Союз ветеранов Афганистана [https://makafgan.io.ua/s912026/sovetskie_soldaty_mucheniki_afganistana, доступ от 15.01.2021].
- Старикова О.* Красные тюльпаны в честь мучеников афганской войны принесли жители Красноармейского района // Маяк. Новости Красноармейского района Челябинской области. 15.02.2019 [<https://mayak-74.ru/news/obshestvo/03315>, доступ от 15.01.2021].
- Стовба А.И.* Мама, я вернусь... Стихи. Киев: Радянська школа, 1987.
- Стовба А.И.* Подвига полет бессмертный. Стихи. М.: Воениздат, 1988.
- Студеникин П.А., Тараненко И.И.* Горячая земля: советские воины в ДРА. М.: Знание, 1986.
- Топорков В.М.* Об оценке ввода советских войск в Афганистан и их участия в боевых действиях по защите правившего режима в 1979–89 гг. // Черные дыры в российском законодательстве. 2014. № 5. С. 143–145.
- Чакхиев С.* Двадцать весен сержанта (Рассказ о советском комсомольце, героически погибшем в бою с душманами) // Советская Россия. 1985. 7 сентября.

- Akafist novomuchenikam i ispovednikam Tserkvi Russkoi* [Akathist to the new martyrs and confessors of the Russian Church] [<https://azbyka.ru/days/caa/594>, accessed on 15.01.2021].
- Alexievich, S. A. (1991) *Tsinkovyie mal'chiki* [Zinc boys]. Moscow: Molodaya gvardiya.
- Andreeva, L. A. (2018) "Sekuliarnaia sviatost': kul't revoliutsionnykh muchenikov v Rossiiskoi imperii" [Secular Sainthood: The Cult of Revolutionary Martyrs in the Russian Empire], *Dialog so vremenem* 64: 278–295.
- Avdonina, N. S. (2015) "Ispolnivshye internatsional'nyi dolg. Obraz "afgantsa" v sovetskikh sredstvakh massovoi informatsii" [Fulfilled their international duty. The image of the "Afghan" in the Soviet mass media], *Svobodnaya mysl'* 5(1653): 189–206.
- Baranov, A. S. (2004) "Terrorizm i grazhdanskoe muchenichestvo v evropeiskoi politicheskoi kul'ture Novogo i Noveishego vremeni" [Terrorism and civil martyrdom in the European political culture of the New and Modern times], *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'* 1: 77–88.
- Belebentsev, D. N. (2005) *Geroi srazhenii mirnogo vremeni* [Heroes of peacetime battles]. Cheboksary: Chuvashskoe knizhnoye izdatel'stvo.
- Besschetnov, E. I. (1989) *Pritiazhenie vysoty. Dokumental'naia povest' o Geroe Sovetskogo Soiuz K. Pavliukove, pogibshem v Afganistane* [The attraction of heights. A documentary story about the Hero of the Soviet Union K. Pavlyukov, who died in Afghanistan]. Barnaul: Altayskoye knizhnoye izdatel'stvo.
- Besschetnov, E. I. (1990) *Vzletnaia polosa. Povest' o Geroe Sovetskogo Soiuz K. Pavliukove, pogibshem v Afganistane* [Runway. The story of the Hero of the Soviet Union K. Pavlyukov, who died in Afghanistan]. Moscow: Molodaya gvardiya.
- Bocharov, G. N. (1980) *Goriachiye sekundy zhizni: Afganistan: molodye geroi revoliutsii* [Hot seconds of life: Afghanistan: young heroes of the Revolution]. Moscow: Molodaya gvardiya.
- Bocharov, G. N. (1986) *Podvig Nikolaia Chepika* [Feat of Nikolai Chepik]. Moscow: Molodaya gvardiya.
- Buzhan, D. (2014) "Poslednii boy gvardii mladshego serzhanta Kochkovogo" [The last battle of the guard of junior sergeant Kochkovoi], *Novoye vremya*, 15 February [<http://novovremya.ru/?module=articles&action=view&id=8476>, accessed on 15.01.2021].
- Chakhkiev, S. (1985) "Dvadsat' vesen serzhanta (Rasskaz o sovetskom komsomol'tse, ger-oiskii pogibshem v boiu s dushmanami)" [Twenty springs of the sergeant (A story about a Soviet Komsomol member who died heroically in a battle with dushmans)], *Sovetskaia Rossiia*, 7 September.
- Cherneta, O. G. (comp.) (1984) *Afganistan: bor'ba i sozidanie* [Afghanistan: struggle and creation]. Moscow: Voenizdat.
- Dmitrenko, A. M. (1986) *Aist. Khudozhestvenno-dokumental'naia povest'* [Stork. Feature-documentary story]. Kiev: Dnipro.
- Dmitrenko, A. M. (1986) *Aleksandr Stovba* [Alexander Stovba]. Moscow: Politizdat.
- Dynin, I. (1984) "Estafeta muzhestva" [Relay of courage], *Krasnaya zvezda*, 6 May.
- Dynin, I. M. (1987) *Muzhestvo: Na zemle Afganistana* [Courage: On the land of Afghanistan]. Saratov: Privolzhskoye knizhnoye izdatel'stvo.
- Dynin, I. M. (comp.) (1988) *Zvezdy podviga. Na zemle Afganistana* [Stars of feat. On the land of Afghanistan]. Moscow: Voenizdat.
- Dynin, I. M. (comp.) (1991) *Zvezdy slavy boyevoi. Na zemle Afganistana. Ocherki* [Battle glory stars. On the land of Afghanistan. Essays]. Moscow: Voenizdat.

- Gavrilov, V. A., Slinkin, M. M., Azarov, V. A. (2004) *Nemerknushchaia slava: ot voynov-internatsionalistov do mirotvortsev* [Unfading glory: from the warriors-internationalists to peacekeepers]. Moscow: Zvonitsa-MG.
- Gullickson, G. (2008) "Emily Wilding Davison: Secular Martyr?", *Social Research* 75(2): 461–484.
- Jenkins, P. (2014) *The Great and Holy War: How World War I Became a Religious Crusade*. London: HarperOne.
- Koshkin, A. P. (1988) *Geroizm, proyavlennyi voynami iz Uzbekistana pri vypolnenii voynskogo dolga v Respublike Afganistan* [The heroism shown by the soldiers from Uzbekistan in the performance of their military duty in the Republic of Afghanistan]. Tashkent: Politicheskoye upravleniye Krasnoznamennogo Turkestanskogo voyennogo okruga.
- Latysh, B. A. (ed.) (1989) *Vernost' dolgu: o voynakh-internatsionalistakh Kabardino-Balkarii* [Fidelity to duty: about the warriors-internationalists of Kabardino-Balkaria]. Nal'chik: El'brus.
- Oliynik, A. M. (1988) *Pamiatnik v Kabule. Ocherki o sovetskikh voynakh-internatsionalistakh* [Monument in Kabul. Essays on Soviet warriors-internationalists]. Moscow: Molodaya gvardiia.
- Outram, Q., Laybourn, K. (2018) *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ovsyannikov, V. N., Solov'yev, A. B. (eds) (1986) *Vypolnyaya internatsional'nyy dolg* [Fulfilling an international duty]. Moscow: Politizdat.
- Pereboeva, V. M. (2009) *Lyubim, pomnim, skorbim. Dokumental'nyy ocherk o Vladimire Suzove* [We love, we remember, we grieve. A documentary essay about Vladimir Suzov]. Krasnoyarsk: Polikom.
- Perechen' svedenii, razreshaemykh k otkrytomu opublikovaniyu, otnositel'no deystvii ogranichenno kontingenta sovetskikh voisk na territorii DRA (v sootvetstvii s postanovleniem TSK KPSS № P 206/2 ot 7 iyunia 1985 g.) [The list of information allowed for open publication regarding the actions of a limited contingent of Soviet troops on the territory of the DRA (in accordance with the decree of the Central Committee of the CPSU No. P 206/2 dated June 7, 1985)], *Sverdlovskaya oblastnaya organizatsiya "Rossiyskii soiuz veteranov Afganistana"* [<http://old.rsva-ural.ru/library/mbook.php?id=268>, accessed on 15.01.2021].
- Petriy, P. V. (2019) "Zhertvennost' kak podvig i tsennost' voynskogo sluzheniia (nezabytye stranitsy Afganistana)" [Sacrifice as a feat and the value of military service (unforgotten pages of Afghanistan)], *Voennyi akademicheskii zhurnal* 4(24): 35–38.
- Ponomarev, I. A. (ed.) (1990) *V gorakh Afganistana. O muzhestve sovetskikh voynov* [In the mountains of Afghanistan. On the courage of Soviet soldiers]. Leningrad: Lenizdat.
- Put' na Salang: O sovetskikh voynakh, otlichivshikhsia pri vypolnenii internatsional'nogo dolga v Afganistane. Ocherki [Path to Salang: About Soviet soldiers who distinguished themselves in fulfilling their international duty in Afghanistan. Essays] (1987). Moscow: izd-vo DOSAAF SSSR.
- Schechter, R. (2014) "Terror, Vengeance, and Martyrdom in the French Revolution", in D. Janes, A. Houen (eds) *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives*, pp. 152–178. New York: Oxford University Press.
- Senyavskaya, E. S. (2006) *Protivniki Rossii v voynakh XX veka: Evoliutsiia «obraza vraga» v soznanii armii i obshchestva* [Russia's enemies in the wars of the twentieth century: Evolution of the "enemy image" in the minds of the army and society]. Moscow: "Rossiiskaia politicheskaya entsiklopediia" (ROSSPEN).

- Sevast'yanov, K.V. (prep.) (1989) *Podvig voinov-kiyevlian pri vypolnenii internatsional'nogo dolga v Respublike Afganistan. Metod. rekomendatsii v pomoshch' lektoru i propagandistu* [Feat of Kiev soldiers while fulfilling their international duty in the Republic of Afghanistan. Method. recommendations to help the lecturer and propagandist]. Kiev: Obshchestvo "Znaniye" USSR.
- Smetannikov, S. (1988) *Vremia vybralo nas. Sbornik primerov geroicheskikh postupkov voinov-internatsionalistov* [Time has chosen us. Collection of examples of heroic deeds of warriors-internationalists]. Dushanbe, b.i.
- Snegirev, V.N. (1984) *Opalennyi porokhom rassvet* [Dawn scorched by gunpowder]. Moscow: Molodaia gvardiia.
- "Sovetskiye soldaty — mucheniki Afganistana" [Soviet soldiers — martyrs of Afghanistan], *Makeevskii Soiuz veteranov Afganistana* [https://makafgan.io.ua/s912026/sovetskie_soldaty_mucheniki_afganistana], accessed on 15.01.2021].
- Starikova, O. (2019) "Krasnye tiul'pany v chest' muchenikov afganskoi voiny prinesli zhiteli Krasnoarmeiskogo raiona" [Red tulips in honor of the martyrs of the Afghan war were brought by residents of the Krasnoarmeisky district], *Maiak. Novosti Krasnoarmeiskogo raiona Cheliabinskoi oblasti*. 15 February [<https://mayak-74.ru/news/obshchestvo/03315>], accessed on 15.01.2021].
- Stovba, A.I. (1987) *Mama, ia vernus'... Stikhi* [Mom, I'll be back... Poems]. Kiev: Radyans'ka shkola.
- Stovba, A.I. (1988) *Podviga polet bessmertnyi. Stikhi* [Flight is immortal of feat. Poems]. Moscow: Voenizdat.
- Studenikin, P.A., Taranenko, I.I. (1986) *Goriachaya zemlia: sovetskie voiny v DRA* [Hot land: Soviet soldiers in the DRA]. Moscow: Znaniye.
- Svechkov, D. (2014) "25 let vyvodu sovetskikh voysk iz Afganistana: "I togda on razzhals pal'tsy i vzorval sebja vmeste s vragami" [25 years of the withdrawal of Soviet troops from Afghanistan: "And then he unclenched his fingers and blew himself up together with the enemies"]", *Komsomol'skaia Pravda*. 15 February [<https://www.ural.kp.ru/daily/26195.5/3082342/>], accessed on 15.01.2021].
- Svetikov, V.N. (1987) *Poslednyaya granata. Dokumental'naya povest' o Geroe Sovetskogo Soiuza A. Demakove, pogibshem pri ispolnenii internatsional'nogo dolga v Afganistane* [The last grenade. A documentary story about the Hero of the Soviet Union A. Demakov, who died in the fulfilling of his international duty in Afghanistan]. Moscow: Sovetskaia Rossiia.
- Svetikov, V.N. (1988) *Zharkii mesiats Saratan. Dokumental'nyye povesti i ocherki o sovetskikh voynakh-internatsionalistakh v Afganistane* [The hot month of Saratan. Documentary stories and essays about Soviet warriors-internationalists in Afghanistan]. Moscow: izd-vo DOSAAF SSSR.
- Svetikov, V.N. (1989) *Vershiny. Dokumental'naya povest' [Vertices. A documentary story]*. Moscow: Molodaya gvardiya.
- Toporkov, V.M. (2014) "Ob otsenke vvoda sovetskikh voysk v Afganistan i ikh uchastiia v boevykh deistviakh po zashchite pravivshego rezhima v 1979–89 gg." [On the assessment of the entry of Soviet troops into Afghanistan and their participation in combat operations to protect the ruling regime in 1979–89], *Chernyye dyry v rossiiskom zakonodatel'stve* 5: 143–145.
- Zemlia Meleuzovskaia: byloe, budni, budushchee* [Meleuzovskaya land: past, everyday life, future] (2000). Ufa: Kitap.
- Zemskov, M. (1985) "Shagnuli v bessmertie" [Stepped into immortality], *Pravda*, 19 October.
- Zotov, G. (2020) "Sovetskie soldaty mucheniki Afganistana. Chto delali voiny-afgantsy s plennymi dushmanami" [Soviet soldiers — martyrs of Afghanistan. What did the

- Afghan warriors do with the captured Dushmans], *Kemerovobarberwanted.ru*, 14 September [https://kemerovobarberwanted.ru/stepanova-natalya/sovetskie-soldaty-mucheniki-afganistana-chto-delali-voiny-afgancy-s/, accessed on 15.01.2021].
- Zubkovsky, B. M., Yarokhin, A. P. (eds) (1986) *Nikolai Chepik* [Nikolay Chepik]. Minsk: Belarus.
- Zygmunt, A. I. (2019) “Dulce et decorum est”: fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmax XVIII–XX vekov” [“Dulce et decorum est”: the phenomenon of martyrdom in Western nationalisms of the 18th — 20th centuries], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 18(3): 143–171.
- Zygmunt, A. I. (2021) “Sushchestvuyet li “sekulyarnoe muchenichestvo”? K voprosu o demarkatsii problemnykh fenomenov zhertvennosti” [Is there “Secular Martyrdom”? On the Issue of Demarcating the Problematic Sacrificial Phenomena], *Shagi-Steps* 7(2): 244–267.

МАКСИМ АЛОНЦЕВ, НИКИТА СМАГИН

«Каждый день — Ашура»? Трансформация нарратива мученичества в общественно-политическом дискурсе современного Ирана

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-119-149>

Maksim Alontsev, Nikita Smagin

“Every Day Is Ashura?”: Transformation of the Martyrdom Narrative in Iranian Socio-Political Discourse

Maksim Alontsev — HSE University (Moscow, Russia). malontsev@hse.ru

Nikita Smagin — TASS Agency (Teheran, Iran). smagin53ntn@gmail.com

This article deals with the transformations of the narrative of martyrdom in the official and unofficial Iranian discourse in recent decades. The narrative's origin goes back to the Battle of Karbala (680 CE) which became the starting point in the separation of the Shī'a branch of Islam and provided a basis for a set of commemorative practices and the development of the cult of martyrs. The two most prominent public intellectuals of the 1960–1970s — ‘Alī Sharī‘atī and Murtaḏa Muṭahharī — developed a new, consistent narrative of Shī'a rituals and symbols, which is called the “Karbala paradigm” in recent scholarship. The “Karbala paradigm” emerged as a powerful ideological tool during the Islamic Revolution of 1979, the Iran-Iraq war, and the post-war reconstruction of Iran. The adaptability of Shī'a rituals and symbols sustained by the current Iranian regime's monopoly on their interpretation became the reason not only for the active use of the mobilization potential of the “Karbala paradigm” but also for its routinization. However, the reaction to the most recent murders of Qāsem Suleimānī and Abu Mahdī al-Muhandis showed a dynamic development of the cult of the “new martyrs” within the old paradigm.

Keywords: ‘Alī Šarī‘atī, cult of martyrs, Ḥusayn ibn ‘Alī, Islamic Revolution, Islamic Republic of Iran, Karbala paradigm, Murtaḏa Muṭahharī.

В МАРТЕ 2019 года генерал-лейтенант Касем Сулеймани (1957–2020), командующий спецподразделением «Ал-Кудс» в составе Корпуса стражей исламской революции (КСИР), получил из рук Верховного лидера Исламской республики Иран аятоллы Али Хаменеи орден «Зу-л-Фикар» (*nišān-i zū-l-fiqār*) — высшую военную награду Ирана, пережившую несколько иранских правителей и даже смену формы правления, которую, однако, не вручали с 1979 года. В своей речи Хаменеи не только отметил заслуги Сулеймани в борьбе с терроризмом и «противостоянии лживым империалистическим силам», но и выразил пожелание, чтобы «если пожелает Бог Всевышний [...] его жизнь завершилась мученичеством (*šahādat*). Конечно же, не сейчас — его ждут годы работы ради Исламской республики»¹. Подобное пожелание в адрес живого человека, хоть и выглядит весьма неожиданным и даже парадоксальным (а в свете обстоятельств скорой смерти Сулеймани приобретает оттенок предзнаменования), весьма точно отражает значение института мученичества для шиитского направления в исламе и важность риторики мученичества для современного иранского общественно-политического дискурса. Шиитские образы и символы играли ключевую роль в антишахской пропаганде во время Исламской революции 1979 года и в предреволюционных событиях, а идеологическая история Исламской республики Иран подчеркивает не просто их важность, но их многогранность и адаптивность.

Данная статья посвящена анализу тех трансформаций, которые претерпел нарратив мученичества в Исламской республике Иран в последние десятилетия. Своими корнями институт мученичества в шиитском направлении ислама уходит в первые десятилетия существования этой религии и связан с важнейшими политическими и религиозными фигурами той эпохи. В 680 году Хусейн, сын Али — двоюродного брата и зятя пророка Мухаммада, которого шииты считают законным наследником пророка и лидером мусульманской общины, — выступил против халифа из династии Омейядов Йазида I (645–683) и заявил о своих претензиях на престол. Во главе небольшой процессии он направился в Куфу, жители которого объявили о своей верности ему,

1. Xāminayī, A. (2019) “Bayānāt dar Marāsīm-i I’tā-yi Nišān-i ‘Ālī-yi zū-l-Fiqār bi Farmādiḥ-i Nūr-yi Qudṣ-i Sipāh-i Pāsdārān-i Inqilāb-i Islāmī”, *Khamenei.ir*. 10 March [https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=41943, accessed on 12.12.2020].

однако по дороге был перехвачен в месте под названием Кербела отрядом халифских войск, во много раз превосходящим его соратников по численности. После неудачных переговоров завязался бой, в котором Хусейн и сопровождающие его были убиты — причем Хусейну были нанесены многочисленные раны. Битва при Кербеле считается не только ключевым событием, оформившим разделение в исламе на две ветви, которые позже получили наименования сунниты и шииты, но и одной из поворотных точек в раннемусульманской истории. Эти события в мусульманской историографии стали называться «второй фитной» (ар. *fitna* «вражда, раздор»)², а из-за смерти Хусейна, который приходился внуком пророку Мухаммаду, и многих членов его семьи получили весьма негативную окраску: сам факт острого конфликта заставил многих мусульман отступить от активного вовлечения в политику.

От Кербелы до Пехлеви

Битва при Кербеле, окружавшие ее события и ее многочисленные детали и подробности стали отправной точкой в развитии шиитского учения. Уже через несколько лет после смерти Хусейна и его сподвижников начинают проводиться «собрания скорби» (*majālis at-ta'zīya*) — изначально они проходят в домах членов семьи пророка, которых шииты почитают как имамов, подлинных руководителей мусульманской общины. С приходом к власти Аббасидов в 750 году, возводивших свою родословную к дяде пророка Мухаммада Аббасу и активно использовавших прошиитские настроения для обоснования собственной легитимности, траурные мероприятия, посвященные членам «дома Пророка» (*ahl al-bayt*), приобретают публичный характер³. Уже на ранних этапах мусульманской истории траурные мероприятия, проводившиеся на десятый день месяца *мухаррам* и получившие название Ашурра (*ʿAšūra*), приобретают элементы ритуала. Историк Ибн Касир (1300–1373) описывает процессию в Багдаде⁴ в 963 году, участни-

2. «Первой фитной» именуется противостояние Али и Му'авийи, первого омейядского халифа и отца Йазида, за титул халифа.
3. Ayoub, M. (1987) "ĀŠŪRĀ", *Encyclopaedia Iranica* [<https://iranicaonline.org/articles/asura>, accessed on 13.12.2020].
4. Ряд ученых считает неслучайным, что первое дошедшее до нас описание Ашурры фиксируется именно в Месопотамии и связывает ритуалы Ашурры с вавилонскими процессиями в честь бога Таммуза (см. Halm, H. (1997) *Shi'a Islam: From Re-*

ки которой «плакали, стонали и били себя по голове»⁵. Известный своими шиитскими симпатиями географ Ахмад ал-Йакуби (ум. 897/8) сообщает, что когда в Куфу привезли плененных женщин, сопровождавших Хусейна, то ее жители, увидев состояние пленниц, «начали плакать и стучать себе в грудь от тоски»⁶. Со временем эти элементы ритуала становятся неотъемлемой частью траурных процессий.

С воцарением династии Сефевидов (1501–1722) шиитский ислам стал государственной религией на территории Иранского нагорья и прилегающих земель, а шиитские ритуалы получили там широкое распространение. Обширная шиитская литература, создававшаяся под патронажем правителей, не только создает детальные описания событий при Кербеле, делая их центральным эпизодом мусульманской истории, но и указывает на связь этих событий с Ираном. Один из ключевых шиитских ученых периода Сефевидов Мухаммад Бакир Маджлиси (1628/29–1699) в своем многотомном сборнике хадисов «Моря светов» (*Biḥār al-anwār*), ставшим чрезвычайно влиятельным сочинением, закрепляет постулат о том, что дочь последнего правителя Ирана из династии Сасанидов Йездигерда III была женой Хусейна и матерью его сына Зайн ал-‘Абидина, которого большинство шиитов почитает как следующего имама⁷. Этот эпизод из жизни Хусейна призван продемонстрировать «особую связь» иранской царской власти и шиизма — совмещение родословных Сасанидов и «дома Пророка» должно подчеркнуть важность шиитского учения для иранцев, указать на иранскую природу почитания потомков Мухаммада⁸.

ligion to Revolution, Allison Brown (trans.), p. 41. Princeton: Marcus Wiener Publishers). Существуют также теории, указывающие на доисламские иранские корни Ашурь — Э. Йаршатер в своей статье демонстрирует связь шиитских ритуалов с иранскими обычаями оплакивания смерти Сийавуша (см. Yarshater, E. (1979) “Ta’ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran”, in P. Chelkowski (ed.) *Ta’ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, pp. 91–93. New York: New York University Press).

5. Ibn Kaṭīr, Abū’l-Fadā’, Ḥassān ‘Abd al-Mannān (ed.) (2004) *Al-Bidāya wa an-Nihāya*, s. 1740 Bayrūt: Bayt al-Afkar ad-Diwalīya.
6. al-Ya‘qūbī, Aḥmad, Sayyid Muḥammad Ṣādiq Baḥr al-‘Ulūm (ed.) (1964) *Ta’rīx al-Ya‘ūbī*, j. 2, s. 231. Najaf.
7. Majlisī, Bāqir Muḥammad (2008) *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Axbār al-A‘imma al-Aḥbār*, j. 45–46, s. 294. Bayrūt: Mu‘assasa al-‘Ilmī al-Maṭbū‘āt.
8. М. А. Амир-Моеззи отмечает, что в течение столетий историю о Шахрбану, ее происхождении и замужестве приводили только «этнические иранцы или иранизированные имамиты» (см. Amir-Moezzi, M. A. (2011) *The Spirituality of Shi‘i Islam: Beliefs and Practices*, p. 99. London: I. B. Tauris).

Государственная поддержка связанных с Ашурой мероприятий (в т.ч. проповедей, повествующих о событиях при Кербеле, — *rawza-x'ānī* и мистерий — *ta'zīya*) продолжилась и во времена правления Каджаров (1795–1925). Для проведения различных церемоний выделялись специальные сооружения (*takīya*, *husaynīya*), которые в XIX в. стали важнейшими институтами больших и малых населенных пунктов Ирана⁹. Патронаж шиитских ритуалов и институтов создавал одну из основ политической легитимности Каджаров¹⁰, однако при этом правящая династия была не единственным бенефициаром своей политики. Поддержка шиитских религиозных деятелей, институтов и церемоний приводила к тому, что духовенство приобретало политическое влияние и становилось одной из важнейших составляющих «каджарского пакта» (по определению В. Мартин)¹¹.

Политика правителей из династии Пехлеви (1925–1979) в области поддержки шиитских ритуалов до определенной степени видится продолжением политики их предшественников Каджаров, при этом все более важными основами легитимности новой власти становятся государственный национализм и модернизация. Оба монарха Пехлеви создавали свой образ «благочестивых верующих», например, совершая паломничества к шиитским святыням в Кербеле, Наджафе или Мешхеде. В то же время Пехлеви проводили политику секуляризации и вестернизации. Частью этой политики было создание образа «модернизированного Ирана» — это выражалось, в частности, в запрете наиболее радикальных ритуалов самоистязания при Реза-шахе (1925–1941)¹². Это начинание было поддержано его сыном и наследником Мухаммадом Резой (1941–1979), который на раннем этапе правления сделал шиитскую идентичность одним из важных столпов своей легитимности: во время выступления в Куме в 1967 году он заявил, что «ни один человек не сделал столько ради Бога или

9. Calmard, J. (1979) “Le Patronage des Ta'zīyeh: Éléments pour une Étude Globale”, in P. Chelkowski (ed.) *Ta'zīyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York: New York University Press.
10. Aghaie, K.S. (2004) *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, pp. 45–46. Seattle: University of Washington Press.
11. Martin, V. (2005) *The Qajar Pact: Bargaining, Protest and the State in Nineteenth-Century Persia*, pp. 8–28. London: I. B. Tauris.
12. Aghaie, K.S. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, pp. 52–55.

непогрешимых имамов, сколько сделал я»¹³. К. С. Агаи утверждает, что именно отход Мухаммада Резы от религиозных основ легитимации его правления в 1960–70-е годы и привел к кризису легитимности¹⁴, сделавшему возможной Исламскую революцию 1979 года.

Революционное мученичество и «парадигма Кебелы»

Современный нарратив мученичества в иранском официальном дискурсе основывается на концепциях двух крупнейших идеологов 1960–70-х годов — шиитского богослова и мыслителя Муртазы Мутаххари (1919–1980) и социолога Али Шариати (1933–1977). Оба они, будучи непримиримыми идеологическими соперниками, использовали многоаспектность историй о мученичестве Хусейна для создания собственного нарратива, отражавшего их мировоззрение и ориентированного на современную им политическую обстановку. Согласно «исламскому марксисту» Шариати, которого ряд исследователей считают главным идеологом Исламской революции¹⁵, мученичество является неотъемлемой частью революционной идеологии. Хусейн, выступая с оружием в руках против Омейядов, делал это не ради противостояния незаконному и несправедливому правителю, но сознательно обрекая себя на мученическую смерть¹⁶. Шариати, называя Хусейна «наследником Адама», развивает шиитскую идею о центральной роли мученичества при Кербеле для мировой истории: во времена первого пророка Адама существовал только один порядок — установленный Богом. Он рассматривает убийство Кабилем Хабила (библ. Каин и Авель) как момент разделения человечества на две группы. Одна из этих групп ассоциируется с «многобожием» (*širk*): «И этот Кабил правит на протяжении всей истории». Другая — с исламом: «Хабил был человеком ислама, идеальным и истинным человеком, который был принесен в жертву»¹⁷.

13. Ibid., p. 64.

14. Ibid., p. 59.

15. Abrahamian, E. (1989) *Radical Islam: the Iranian Mojahedin*, p. 103. London: I. B. Tauris; Dabashi, H. (1993) *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, p. 10. New York: New York University Press.

16. Šarī'atī, 'A (2010) *Ḥusayn Vāriṭ-i Ādam*, s. 177. Tihrān, Intiṣārāt-i Qalam.

17. Ibid., s. 280.

Шариати рассматривает возникновение ислама как революцию, а Мухаммада называет «освободителем... рабов, угнетенных и притесняемых в Иране и Руме царем и кесарем»¹⁸. Хусейн выступает против рода Омейядов, потому что несет на себе «долг джихада» (*mas'ūliyat-i jihād*)¹⁹, который начал его отец Али и пал в этой борьбе первой жертвой²⁰. Для Шариати мученическая смерть не является поражением, но представляет собой добровольный выбор воина за веру: «В нашей культуре мученичество — это не смерть, которую враг приносит воину за веру (*mujāhid*). Это добровольная смерть, которую борец выбирает самостоятельно, будучи в сознании, обладая рассудком и разумением»²¹. Одним из ключевых его постулатов становится переосмысление самой сути важных для ислама понятий, а стало быть, и самой сути этой религии. Ислам в понимании Шариати является революционной идеологией, борец за веру — воином революции, а мученик — идеалом революционного самопожертвования. Эти установки философа нашли свое отражение в лозунге, имевшем ключевое значение для революционного дискурса: «Каждое место — Кербела, каждый день — Ашура, каждый месяц — мухаррам»²².

Идеологический оппонент Шариати, один из главных критиков марксизма и близкий соратник Рухоллы Хомейни Муртаза Мутаххари развивал тему событий Кербелы и мученичества Хусейна в прочитанном им в учебном заведении «Хосейнийе-йе Эршад» в 1968 году цикле лекций, позже изданных в виде книги «Эпос о Хусейне» (*Ḥamāsa-yi Ḥusaynī*). Он сравнивает Хусейна с богатырями из иранского эпоса (Рустамом и Исфандийаром), говоря, что среди людей принято почитать героев, которые имеют связь с народом. Однако, утверждает Мутаххари, если Рустам является героем нации (*qahramān-i millat*), — в его поединке с Афрасйабом иранец всегда сопереживает Рустаму, а не иноземцу Афрасйабу, — то история о Хусейне является общечеловеческим эпосом (*ḥamāsa-yi insānīyat*)²³. Это событие мирового мас-

18. Ibid., s. 38.

19. Ibid., s. 169.

20. Ibid., s. 148.

21. Ibid., s. 237.

22. Abrahamian, E. (2008) *A History of Modern Iran*, p. 145. Cambridge: Cambridge University Press.

23. Muṭahharī, M. *Ḥamāsa-yi Ḥusaynī*, j.1. s. 17. Bunyād-i 'Ilmī va Farhangī-yi Ustād-i Šahīd-i Muṭahharī [http://portal.motahari.ir, accessed on 15.12.2020].

штаба, которое Мутаххари называет «священной революцией» (*inqilāb-i muqaddas*): Хусейн выступает не просто против Йазида как незаконного и неблагочестивого правителя (Мутаххари неоднократно указывает на нарушение им установлений ислама), но и против тирании, лицемерия, лжи и обмана и руководствуется исламским принципом «побуждения к одобряемому и запрета порицаемого»²⁴.

Мутаххари делает акцент именно на этической составляющей мученичества Хусейна, указывая, что настоящая революция выражается в том числе в изменении нравов. Самопожертвование Хусейна, которое он считал своей обязанностью (и которое, стало быть, является обязанностью каждого человека), было направлено на пропаганду (*tablīg*) истинного ислама. В представлении Мутаххари действия Хусейна — его спокойствие и выдержка перед лицом врага, решение взять женщин и детей с собой в опасный поход, принятие мученической смерти — делают его образцом для других проповедников ислама²⁵. Таким образом, выступление Хусейна является актом самопожертвования ради пропаганды истинной веры, противниками которой являлись Омейяды, и примером для современников Мутаххари.

Воззрения Мутаххари и Шариати, несмотря на терминологические и идеологические различия, имеют важное общее место: Хусейн представляется ролевой моделью человека, восстающего против деспотической власти шаха и против мирового империализма. Важно отметить, что оба они создают внутренне непротиворечивый нарратив, при этом адаптируя события ранней мусульманской истории для собственных целей и расставляя необходимые для их идеологических установок акценты. Подобная адаптивность «парадигмы Кербелы» отмечалась многими исследователями. Сам этот термин впервые появился в работе Майкла М. Дж. Фишера, который определил его как «обеспечивающий модель жизни и мнемоническое правило для размышлений о том, как жить»²⁶. В дальнейшем обсуждение «парадигмы Кербелы» в качестве универсальной

24. Muṭahhārī, M. *Yāddāshā-yi Ustād Muṭahhārī*, j. 4, s. 581. Bunyād-i ‘Ilmī va Farhangī-yi Ustād-i Šahīd-i Muṭahhārī [http://portal.motahari.ir, accessed on 15.12.2020].

25. Muṭahhārī, *Hamāsa-yi Ḥusaynī*, j.2, s. 223–226.

26. Fischer, M. (1980) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, p. 21. Cambridge: Harvard University Press.

описательной модели продолжалось в работах антропологов М. Хегланд²⁷ и М. Гилсенана, рассматривающего ритуалы Ашур-ры сквозь призму «революционных и квиетистских» типов благочестия²⁸. Политические аспекты этого явления рассматриваются в работах К. С. Агаи²⁹ и Л. Диб³⁰, в которых постулируется переход от «традиционных» и «искупительных» интерпретаций к «модерным» и «революционным», выраженным, в частности, в идеологии Шариати. Такой подход оспаривается в статье Э. Шанто, которая критикует возникающую при подобном рассмотрении дихотомию между «искуплением» и «революцией». По словам Э. Шанто, дихотомическая интерпретация парадигмы Кербелы приводит к «деполитизации спасения» и «десакрализации революции»³¹.

Парадигма Кербелы делает мученическую смерть Хусейна и его сподвижников событием мирового масштаба. Соперничество шиитского имама и превосходящих сил халифа Йазид становится не просто политическим конфликтом, но противостоянием, определившим дальнейший ход истории. Мировой масштаб трагедии при Кербеле обуславливает ее универсализм: неравная борьба Хусейна и Йазидов видится сразу в нескольких плоскостях. В политическом контексте она становится противостоянием угнетенного и узурпатора, в социальном контексте — историей о попытке восстановить справедливость, в личном — призывом к индивидуальному искуплению страданий мученика. Марк Юргенсмейер в монографии о религиозном насилии вводит понятие «вселенской войны» (*cosmic war*), события мирового масштаба, выходящего за пределы человеческого опыта. Образы этой войны, по определению автора, придают религиозному противостоянию метафизический характер борьбы добра со злом и могут быть использованы как в личном, так и в социальном кон-

27. Hegland, M. E. (1983) "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village", in N. R. Keddie (ed.) *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, pp. 218–236. New Haven: Yale University Press.

28. Gilson, M. (2000) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*, p. 61. New York: I. B. Tauris.

29. Aghaie, K. S. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*.

30. Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.

31. Szanto, E. (2013) "Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi'a Mourning Rituals", *Journal of Shi'a Islamic Studies* 6(1): 78.

тексте³². Более того, Юргенсмейер подчеркивает, что в терминах «вселенской войны» религиозное насилие в сознании верующего является не разрушением, а восстановлением порядка в противостоянии с хаосом³³.

Мобилизационный эффект парадигмы Кербелы, при помощи которого Рухолла Хомейни (1902–1989), лидер Исламской революции, и его последователи консолидировали своих сторонников, после победы революции использовался для построения нового государства — шиитские символы играли важную роль в этом процессе³⁴. Хомейни апеллировал к идеалам мученичества как одной из движущих революционных сил еще во время событий 1978 года: «Вы, поднявшиеся на ноги и жертвующие своим имуществом и жизнью ради ислама, стоите в ряду мучеников Кербелы. Вы являетесь последователями этого движения»³⁵. Важно отметить, что после победы революционеров обращения Хомейни к парадигме Кербелы заметно участились — в своем обращении по случаю первой годовщины революции он назвал мучеников «светом революции»: «Мученики — свет нашей революции, а пострадавшие сестры и братья — основа нашей исламской революции»³⁶.

Начавшаяся в сентябре 1980 года ирано-иракская война потребовала колоссальной мобилизации человеческих ресурсов для Ирана, фактически оказавшегося в условиях международной изоляции после захвата заложников в посольстве США в Тегеране 4 ноября 1979 года. Уже на раннем этапе войны тема

32. Juergensmeyer, M. (2000) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, p. 146. Berkeley: University of California.

33. Ibid., p. 159.

34. Согласно новой Конституции Ирана, Хомейни официально именовался «лидером» (*rahbar*) революции, однако при обращении к нему и его упоминании чаще всего использовали слово «имам» (ар. *imām*, «стоящий впереди»), одновременно отсылающее и к непогрешимости почитаемых шиитами 12 имамов, и к «имаму времени» (*imām-i zamān*), с приходом которого, согласно шиитской эсхатологии, начнется Страшный Суд (см. Martin, V. (2003) *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*, p. 153. London and New York: I. B. Tauris). См., например, высказывание представителя Хомейни в КСИР Фазлаллаха Махдизаде Махаллати: «Наша революция происходит из Кербелы Хусейна, а наш имам (Хомейни — М.А., Н.С.) — Хусейн нашей эпохи» (см. Ostovar, A. (2016) *Vanguard of the Imam. Religion, Politics, and Iran's Revolutionary Guards*, p. 134. Oxford: Oxford University Press).

35. Xumaynī, R. (1999) *Ṣaḥīfa-yi Imām: Majmūʿa-yi Āṭār-i Imām Xumaynī*, s. 12. Tihṛān: Muʾassasa-yi Tanẓīm va Našr-i Āṭār-i Imām Xumaynī.

36. Ibid., s. 13.

мученичества солдат и самопожертвования их родственников в войне за веру стала одной из основных в обращениях и проповедях Хомейни: «Я прошу всевышнего Бога смилостивиться над дорогими сердцу мучениками этой навязанной войны»³⁷. Они пожертвовали себя ради ислама и обрели место подле Господа всевышнего пред его обширной милостью и достигли вечного счастья и вящей славы. Благословения и соболезнования родственникам погибших! Вы исполнили свой долг перед великим исламом и всевышним Богом и обучили нас пути верности и самопожертвования»³⁸.

Мученическая смерть, согласно Хомейни, выделяет погибшего среди простых верующих, ставя его в один ряд с членами «дома Пророка»: «Господь одарит милых сердцу безымянных мучеников ополчения (*basī*) благом соседства с людьми дома [Пророка] (*мир им!*), рискующих жизнью — исцелением, пленников и пропавших без вести — возвращением домой»³⁹. Игравшему важную роль в военных операциях ополчению необходим был постоянный приток добровольцев (среди которых было много молодых людей) — это влияло как на визуальную пропаганду⁴⁰, так и на послания Хомейни: «Чем ближе был господин мучеников (*да приветствует его Бог!*) в день Ашуры к своему мученичеству, тем сильнее он был озарен. Молодые люди, [находившиеся с] ним, спешили стать мучениками. Все знали, что через несколько часов они станут мучениками. Они соревновались, ведь они понимали, куда они идут, они понимали, для чего пришли сюда. Они осознавали: мы пришли сюда исполнить обязанность, [возложенную] Богом, мы пришли защитить ислам»⁴¹.

Важнейшим элементом нарратива Кербелы, использовавшимся в антишахской пропаганде, было выступление Хусейна против

37. «Навязанная война» — *jang-i taḥmīlī*, одно из принятых в иранском официальном дискурсе названий ирано-иракской войны.

38. Xumaynī, R. (2011) *Iḡār va Šahādat dar Maktab-i Imām Xumaynī*, s. 116. Tih-rān: Mu'assasa-yi Tanzīm va Našr-i Ātār-i Imām Xumaynī.

39. Ibid., s. 121.

40. С 1979 года (особенно в период Ирано-иракской войны) изображения «молодого Мухаммада» активно использовались в пропаганде — широкими тиражами печатались почтовые открытки, плакаты, наклейки и т.д. (см. Gruber, C. (2016) "Prophetic Products: Muhammad in Contemporary Iranian Visual Culture", *Material Religion* 12(3): 282–289).

41. Ibid., pp. 243–244.

незаконного и неблагочестивого правителя Йазида (как говорилось выше, это было одним из главных постулатов двух крупных теоретиков 1960–70-х годов — Шариати и Мутаххари). После ликвидации монархии происходит «глобализация» этого сюжета, а в роли Йазида выступает не шах, а «Америка» и «сионизм»: «Я надеюсь, что уважаемые господа, которые наблюдали примеры преступлений свергнутого шаха на [кладбище] Бехешт-е Захра⁴² на красной подушке мучеников, окропленной кровью ислама, и видели лишь небольшой пример безжалостных преступлений Америки, донесут теперь до людей мира угнетаемый крик иранской нации и сведут на нет пропаганду против нашей нации, оплачиваемую щедрой рукой Америки и сионизма»⁴³. В своих выступлениях Хомейни также апеллирует к стойкости представителей духовенства, принявших мученическую смерть, но не отказавшихся от борьбы с иранской монархией и «иностранцами», которые противостоят «человечности» Ирана: «Один Модаррес⁴⁴ был как целая группа. Он, будучи старым человеком, в одиночку противостоял силе Реза-шаха, этой силе Шайтана, противостоял Советам, которые хотели напасть на Иран. Они, иностранцы, боятся человека»⁴⁵.

Начиная с первых лет существования Исламской республики, в официальных выступлениях мученичество превращается в составляющую национальной идентичности иранцев. В эмоциональной речи, посвященной убийству Мутаххари, Хомейни называет мученичество важнейшим событием в жизни верующего, освобождающим его из «темницы этого мира». Он называет иранцев приверженцами «школы единобожия» (*maktab-i tawhīd*), главной целью которой является мученическая смерть: «Наши юноши ищут мученической смерти, а наши ученые, преисполненные своими обязательствами, стремятся встретить ее первыми. Пусть те, кто не верят в Бога и в день воздаяния, боятся смер-

42. Кладбище в Тегеране, на котором захоронены погибшие в ходе Исламской революции. Название кладбища «Рай пречистой» (*bihišt-i Zahrā*) отсылает к прозвищу Фатимы, дочери Мухаммада, супруги Али и матери Хусейна.

43. Humaṣnī, R. *Itār va Šahādat dar Maktab-i Imām Humaṣnī*, s. 166.

44. Хасан Модаррес (1870–1937) — религиозный и политический деятель Ирана, один из главных противников отстранения от власти Каджаров и воцарения династии Пехлеви. Странные обстоятельства его смерти стали основанием для того, чтобы называть его мучеником (в Тегеране, например, существует больница мученика Модарреса).

45. Ibid., s. 323.

ти, пусть они боятся мученичества. Мы и последователи школы единобожия не страшимся мученичества, мы не боимся его!»⁴⁶. Хомейни утверждает, что пролитая кровь мучеников оживляет идеалы революции и придает силу революционному движению, и обращается к своим врагам: «Проливайте же кровь — наша жизнь будет продолжаться! Убивайте нас — наша нация пробудится еще сильнее! Мы не боимся смерти, а вам не извлечь из нее выгоды!»⁴⁷. В этом отрывке стремление принять мученическую смерть становится не просто критерием, отделяющим истинно верующих от тех, «кто не верят в Бога и день воздаяния». Это стремление, по мнению Хомейни, является доблестью иранской нации, помогающей ей в борьбе с ее врагами. Эта установка, делающая мученичество неотъемлемой частью иранской идентичности, отражена, например, в популярном ныне лозунге «Мы — нация мученичества».

Мобилизационный потенциал ключевых понятий исламского вероучения использовался не только в борьбе с внешними врагами, но и для построения институтов нового государства. В своем обращении к нации в июне 1979 года Хомейни заявил, что «после сокрушения стены большого Шайтана за ней оказалось множество стен разрушенных построек»: «Мы должны со всем усердием нации восстановить эти разрушения. У нас нет другого выхода, кроме как обратиться к нации за помощью в созидании (*sāzandagī*), чтобы мы восстановили все разрушенное в нашем государстве за времена Пехлеви. [...] Мы должны назвать этот джихад созидательным джихадом (*jihād-i sāzandagī*), и в нем должны принять посильное участие все слои населения — женщины и мужчины, старые и молодые, профессора и студенты, инженеры и специалисты, жители городов и деревень, — и восстановить разрушенный Иран!»⁴⁸.

Концепция «созидательного джихада» активно использовалась в послереволюционный период, например, для сбора урожая в 1979 году, как добровольческая инициатива, а через некоторое время приобрела институализированные формы и широкий размах в сельской местности — с помощью местного населения в разных районах проходило строительство дорог,

46. Xumaynī, R. (1999) *Ṣaḥīfa-yi Imām: Majmū‘a-yi Ātār-i Imām Xumaynī*, j. 7, s. 182.

47. Ibid., j. 7, s. 183.

48. Ibid., j. 8, s. 178.

школ и больниц, водопровода и ирригационных сооружений⁴⁹. Представители движения «созидательного джихада» играли важную роль в поддержке вооруженных сил Ирана, за что были охарактеризованы Хомейни как «создатели окопов без окопов» (*sangarsāzān-i bī-sangar*)⁵⁰. Уже в послевоенное время к концепции «созидательного джихада» прибегали для восстановления инфраструктуры страны. Важно отметить, что парадигма Кербелы использовалась для стимулирования перехода от военной к мирной жизни: Али Хаменеи, занявший пост верховного руководителя Ирана после смерти Хомейни, в своем выступлении в октябре 1989 года заявил, что имам Али был не только борцом за веру, но и успешным землевладельцем, и в мирные периоды стремился к преумножению своего состояния⁵¹. Данный пример показывает, что многогранность героев ранней шиитской истории позволяет использовать их в качестве непререкаемого авторитета как в военное, так и в мирное время. Эта тенденция продолжает набирать силу в течение 1990-х годов. Парадигма Кербелы в период послевоенного восстановления Ирана и либерализации политической жизни используется для решения текущих задач. В ходе церемоний и проповедей в месяце мухаррам, организация и проведение которых находится под контролем Министерства культуры и исламской ориентации, поднимаются вопросы планирования семьи, потребления наркотиков, соблюдения норм исламского приличия и т.д. К. С. Агаи сообщает, что в 1997 году присутствовал на проповеди, на которой говорилось, что политический активизм является продолжением традиций Хусейна, а проповедник призывал слушателей к голосованию на выборах⁵².

Анализ объектов мемориальной культуры, связанных с Ирано-иракской войной, демонстрирует сдвиг к расширительному толкованию понятия «мученик». Так, например, отдельная секция Музея мучеников в Тегеране, основными экспонатами которого являются личные вещи погибших солдат, посвящена представителям других конфессий. К. Грубер сообщает, что в этой

49. Keddie, N., Richard, Y. (2006) *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, p. 286. Yale: Yale University Press.

50. Lob, E. (2020) *Iran's Reconstruction Jihad Rural Development and Regime Consolidation after 1979*, p. 90. Cambridge: Cambridge University Press.

51. Abrahamian, E. *A History of Modern Iran*, p. 183.

52. Aghaie, K.S. *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*, p. 135.

секции размещены вещи христиан, зороастрийцев и иудеев, погибших в войне, а сами стенды выполнены «в намеренно экуменической и политически корректной манере»: если в случае с мусульманами на них часто присутствует Коран и четки, то среди личных вещей зороастрийцев можно увидеть копии Авесты, а иудеев — звезду Давида и другие элементы иудейской параферналии⁵³. Этот и другие подобные примеры демонстрируют отчетливое расширение толкования понятия «мученик», размывая его конфессиональные коннотации и усиливая коннотации национальные.

Рутинизация парадигмы и новые мученики

Государственная поддержка религиозных церемоний Ашур в эпоху Исламской республики выходит на новый уровень — финансированием траурных мероприятий, проповедей, мистерий и т.д. занимается Министерство культуры и исламской ориентации Ирана (известное как «Министерство вакфов»), а также его региональные отделения. Активно развивается мемориальная культура — в честь мучеников (как крупнейших политических деятелей близкого и далекого прошлого, так и локальных героев) называют улицы, парки, школы и больницы. Повсеместность, регулярность и всеохватность шиитской символики и ритуалов, которые становятся частью социальной жизни, приводит к их рутинизации и стандартизации. В современном Иране помимо «национальных» и общемусульманских праздников ежегодно отмечается 11 памятных дат (являющихся официальными выходными днями), которые связаны с почитанием шиитских имамов и членов «дома Пророка», смерть которых, несмотря на зачастую естественные ее причины, также официально именуется «мученичеством» (*šahādat*). К каждому из этих дней приурочены специальные мероприятия, проводимые под патронажем государственных организаций⁵⁴.

Еще одним важным аспектом современного официального дискурса является все более расширяющееся определение самого понятия «мученик». В первые годы существования Ислам-

53. Gruber, C. (2012) "The Martyrs' Museum in Tehran: Visualizing Memory in Post-Revolutionary Iran", *Visual Anthropology* 25:1-2: 85.

54. Daniel, E., Mahdi, A. (2006) *Culture and Customs of Iran*, pp. 180–185. Westport: Greenwood Press.

ской республики этот термин применялся исключительно к погибшим во время революционных событий и Ирано-иракской войны, жертвам политических убийств и террористических актов. Однако с течением времени «мучениками» стали называть религиозных деятелей, умерших при странных обстоятельствах (например, упомянутого выше Хасана Модарреса). Дискурсивное объединение различных деятелей в контексте идеи мученичества можно увидеть на примере фрагмента речи Али Хаменеи: «Мученическая смерть людей вроде мученика Бехешти⁵⁵ демонстрирует правоту и справедливость революции и ее сторонников. Конечно, в тот день должен был стать мучеником не только Бехешти. То есть этот план распространялся не только на Бехешти. Господин Хашеми⁵⁶, я и господин Бахонар⁵⁷ тоже должны были быть убиты тогда. Все эти знаменитые люди, совместно работавшие на благо революции, должны были оказаться на поле мученичества и не могли избежать этого»⁵⁸. Риторика Хаменеи в данном случае демонстрирует неизбежность мученичества для всех героев революции, и в то же самое время он «заочно» включает в ряды мучеников себя и бывшего тогда президентом Ирана Али Акбара Хашеми Рафсанджани.

Фигура Рафсанджани, одного из самых могущественных людей Исламской республики, и его смерть от естественных причин в 2017 году также связаны с тенденцией «размывания» самого понятия мученичества⁵⁹. Подобный вывод можно сделать на основании анализа мемориальных практик. Напри-

55. Мухаммад Бехешти (1928–1981) — один из ближайших сторонников Хомейни, глава судебной системы Исламской республики, был убит в результате теракта.

56. Али Акбар Хашеми Рафсанджани (1934–2017) — один из крупнейших иранских политиков, четвертый президент Ирана.

57. Мухаммад Бахонар (1933–1981) — премьер-министр Ирана, был убит в результате теракта.

58. Xāminayī, A. (1990) Bayānāt dar Dīdār-i ba A'zā-yi Sitād-i Barguzārī-yi Marāsim-i Haftum-i Tir. *Khamenei.ir*. 20 July [https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2322, accessed on 14.12.2020].

59. А. Афсаруддин указывает, что в первые столетия существования ислама понятие «мученичества» не имело отчетливых военных коннотаций. Приводимые ею высказывания ранних мусульманских авторитетов подтверждают этот тезис: в них мучениками называются утонувшие, умершие от падения с высоты, от чумы или во время родов, растерзанные дикими животными и т.д. См.: Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, pp. 125–126. Oxford: Oxford University Press. Схожая эволюция прослеживается в использовании термина «джихад»: широкий спектр ранних значений этого слова значительно сужается в пользу «военного» толкования (см. Ibid., p. 177).

мер, в январе 2021 года незадолго до годовщины смерти Сулеймани в Тегеране были вывешены плакаты с фотографиями самого Сулеймани, погибшего вместе с ним Махди ал-Мухандиса, а также убитого физика Мохсена Фахризаде. Примечательно, что вместе с этими плакатами с фотографиями «официально признаваемых» мучеников в городе также появились выполненные в схожей стилистике плакаты с изображением Рафсанджани. На данном примере мы можем наблюдать, как включение важной политической фигуры в дискурсивный ряд мучеников должно, по всей видимости, подтверждать значимость этой фигуры.

Несмотря на рутинизацию шиитской символики и ритуалов, парадигма Кербелы все еще демонстрирует свой потенциал для мобилизации населения в военных конфликтах. Участие иранских подразделений в сирийском военном конфликте (начиная с 2011 и по настоящее время) легитимируется официальными источниками как защита шиитских святынь и борьба за чистоту ислама и называется «Оборона святыни Зейнаб⁶⁰». Идея защиты шиитских святынь от неверных была также одним из идеологических обоснований продолжения Ирано-иракской войны. Более того, визуальная пропаганда на раннем этапе войны представляла находившуюся на территории Ирака Кербелу как промежуточный пункт на пути к истинной цели — Иерусалиму. Об этом свидетельствует важный лозунг ранних лет войны «Путь к Иерусалиму лежит через Кербелу»: Ирано-иракская война, таким образом, была представлена солдатам КСИР как не просто конфликт с соседом, но война религиозная, в которой они противостоят «империализму и сионизму», подобно тому, как Хусейн противостоял Йазиду. А. Остовар описывает один из военных плакатов, сопровождаемый этим лозунгом, где пункт назначения иранских солдат отмечен на карте региона звездой Давида (ср. использование этого же символа в Музее мучеников, описанное выше)⁶¹. При этом цель «освобожде-

60. Зейнаб бинт Али (626–682) — сестра Хусейна, сопровождавшая его в походе, окончившемся битвой при Кербеле, и доставленная вместе с другими пленными женщинами ко двору халифа Йазид. Почитается шиитами как член «дома Пророка» и защитница малолетнего сына Хусейна, ставшего следующим шиитским имамом. Согласно шиитской традиции, ее усыпальница находится на окраинах Дамаска. Отметим, что на территории усыпальницы также находится могила Али Шарияти.

61. Ostovar, A. (2016) *Vanguard of the Imam. Religion, Politics, and Iran's Revolutionary Guards*, pp. 134–136.

ния Иерусалима» осмыслялась как «бóльшая победа», которая может быть достигнута после «меньшей победы» — свержения Саддама Хусейна⁶². Иранские плакаты последних лет войны демонстрируют временный отказ от главной цели и даже выражают некий пессимизм относительно скорого достижения промежуточного результата: на популярном изображении 1986 года фотография солдат армии Ирана сопровождается надписью «Кербела ждет...»⁶³.

С окончанием войны цель «возвращения Кербелы» приобрела все более метафорический характер — по итогам конфликта границы государств не изменились. Параллельно с налаживанием ирано-иракских отношений росли и религиозные контакты между шиитскими общинами двух стран: в Ираке, помимо Кербелы, находится еще один важный культовый центр Наджаф, где похоронен Али, а в иранском Мешхеде расположена усыпальница восьмого шиитского имама Резы. Именно паломничество в Кербелу, традиционно совершаемое на 40-й день после смерти Хусейна (т.н. «Арбаин», араб. *Arbaʿīn*, «сорок»), становится событием мирового масштаба, выстраивающим связь между шиитами Ирана и главной святыней шиизма. Об этом, в частности, говорил Хаменеи в своей речи 2020 года по случаю Арбаина, подчеркивая не только общеисламский, но и общемировой контекст этого события: «Сегодня мир ислама наблюдает одно из подтверждений силы — марши на Арбаин, *и приготовьте для них, сколько можете, силы*»⁶⁴. Марш на Арбаин — это сила ислама, сила истины, сила фронта исламского сопротивления, в котором многомиллионное собрание людей отправилось к Кербеле, к Хусейну, апогею славы самопожертвования и мученичества, у которого должны учиться все свободные люди мира. Важность первого Арбаина была в том, что он был могучим вестником Ашуры. Со дня Ашуры до дня Арбаина, когда, согласно одному сообщению, люди дома [Пророка] возвращались в Кербелу, эти сорок дней были днями власти истины в мире, омраченном правлением Омейядов и Суфийанидов»⁶⁵.

62. Ibid., pp. 109–110.

63. Ibid., pp. 137–138.

64. Коран, 8:60.

65. Xāminayī ʿA. (2019) Bayānāt dar Marāsīm-i Dānišāmūxtagī-yi Dānišjūyān-i Dānišgāh-i Imām Ḥusayn. Khomeinei.ir. 13 October [https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=43767, accessed on 17.12.2020].

Паломники в этом выступлении Хаменеи уподобляются потомкам Мухаммада, которые, согласно шиитской традиции, были основоположниками посещения могилы Хусейна и продолжают противостоять современным «Омейядам и Суфийанидам» — противникам истинной веры. Впрочем, «путем Хусейна» в современном мире идут не только паломники, но и «защитники святыни Зейнаб». Специальный представитель Хаменеи в батальоне «Ашура», участвующем в конфликте в Сирии, ‘Абд ар-Рахим Сарайи указывает на преемственность их миссии делу мученика: «Поистине эти притесняемые мученики целеустремленно направились в Сирию для защиты алавитской святыни, чтобы сохранить ценности, цели и задачи движения Ашуры и мучеников Кербелы»⁶⁶. Парадигма Кербелы превращает не только ритуальные мероприятия, но и участие в военных конфликтах в события планетарного масштаба, уподобляя их участников героям ранней мусульманской истории.

В этом смысле интересным кажется рассмотрение идеологической и ритуальной составляющей мирных маршей на Арбаин и военных операций в Сирии в контексте концепции «возрождающего насилия» (*rebounding violence*) антрополога Мориса Блоха⁶⁷ и ее применения в исследовании «национальных мифов»⁶⁸. «Возрождающее насилие», согласно М. Блоху, — это двухэтапный символический механизм, на первом этапе которого человек теряет свою автономность или волю, подвергаясь насилию на физическом или метафорическом уровне. Однако, претерпевая насилие, человек проходит особого рода инициацию — черпает силу из трансцендентного измерения, превращаясь из жертвы в охотника⁶⁹. Мученичество Хусейна и его соратников при таком рассмотрении становится первым этапом «возрождающего насилия»: их насильственная смерть легитимирует борьбу «движения Ашуры» против современных «Омейядов и Суфийанидов». В статье Радека Члупа национальный миф Чехии рассматривается в контексте концепции «возрождающего насилия»: автор подчеркивает моральный аспект мифа о «национальном поражении».

66. IRNA (2019) “Šuhadā-yi Mudāfa‘-i Ḥaram Rāh-i Karbalā Raftand”, *Iranian National News Agency*. 21 August [https://www.irna.ir/news/83916497, accessed on 20.12.2020].

67. Bloch, M. (1992) *Prey Into Hunter*. Cambridge: Cambridge University Press.

68. Chlup, R. (2021) “National Myths and Rebounding Violence”, *Nations and Nationalism*, pp. 1–17. Wiley Online Library.

69. Bloch, M. *Prey Into Hunter*, pp. 14–18.

Члуп указывает, что физическое поражение чехов (акт претерпевания насилия) в противостоянии с немцами интерпретируется как их моральная победа, легитимирующая их право на создание собственного государства⁷⁰. Схожая риторика Хаменеи, представляющего Хусейна как бесспорного авторитета, «у которого должны учиться все свободные люди мира», несомненно должна указывать на моральное превосходство «движения Аштуры» над их соперниками.

Обстоятельства убийства Касема Сулеймани и Абу Махди ал-Мухандиса 3 января 2020 года — ликвидация их американскими вооруженными силами, участие обоих убитых в военных конфликтах, высочайший статус Сулеймани внутри Ирана — послужили причинами оживления культа мучеников в Иране. Похоронные мероприятия продлились несколько дней — тело Сулеймани было доставлено из Багдада в Кербелу и Наджаф, после чего было отправлено в иранские города Ахваз, Мешхед, Тегеран, Кум и, наконец, его родной город Керман. Во всех городах в погребальных процессиях приняло участие огромное число людей: сообщается, что в Тегеране собралось более миллиона человек, а в Кермане случилась давка, в которой погибло несколько десятков присутствовавших, которые тоже были названы «мучениками»⁷¹. Считается, что эти погребальные процессии стали самыми массовыми после смерти Хомейни в 1989 году.

Сулеймани быстро занимает важное место в иранском «пантеоне мучеников» — так, например, его портреты появляются на улицах иранских городов уже в первые дни после его смерти. Говоря о судьбе убитого генерала, Хаменеи выделяет его на фоне иранских мучеников, но в то же самое время говорит о неотвратимости его мученической смерти, что, опять же, напоминает нам о неизбежности мученичества Хусейна: «У нас есть множество мучеников — и среди полководцев, и среди простых людей. Но мученика, смерть которого пришла от рук самых скверных людей в этом мире — от американцев, которые гордятся тем, что принесли ему мученическую смерть, — у нас нет. Я не могу вспомнить другого такого мученика, как Хадж Касем: его джи-

70. Chlup, R. “National Myths and Rebounding Violence”, p. 11.

71. BBC Persian (2020) “Tašayyu‘-i Qāsim Sulaymānī dar Kirmān”, *BBC Persian*, 6 January [https://www.bbc.com/persian/iran-51020174, accessed on 20.12.2020]; Fox News (2020) Satellite images show Soleimani funeral crowds thronging streets of Tehran. *Fox News*. 6 January [https://www.foxnews.com/science/satellite-images-soleimani-funeral-throng-tehran, accessed on 20.12.2020].

хад был великим джихадом, Бог Всевышний сделал его мученичество великим мученичеством. [...] Если бы Хадж Касем умер в своей постели, от несчастного случая или от той самой хвори — его часто беспокоили боли в груди, — то это все равно вызвало бы скорбь. Но Хадж Касем должен был стать мучеником именно таким образом»⁷².

Особое положение Сулеймани на фоне «простых мучеников» находит свое подтверждение в мемориальной культуре. Уже через несколько месяцев после смерти генерала во многих городах Ирана начали появляться памятные доски и знаки, а также бюсты и статуи Сулеймани, которые подвергаются критике в том числе и из-за дискуссионного статуса антропоморфических предметов искусства среди специалистов по мусульманскому праву⁷³. Примечательно, что в течение года, прошедшего со смерти Сулеймани, в иранских СМИ началось формирование явления, которое можно назвать «протоагиографией» мученика. Агиографические сочинения имеют богатую историю в мусульманском мире и, в частности, получили широкое распространение среди последователей суфийского учения. В шиитском мире агиография получила широкое распространение: литературные практики почитания имамов были реализованы посредством особого жанра произведений, ставших основой для выражения народного благочестия⁷⁴.

Не вдаваясь в подробности функционала и композиции агиографических сочинений, отметим две их важные для настоящей работы составляющие. Героем агиографии является в широком смысле авторитетный религиозный деятель, снискавший особый статус и выделенный Богом среди простых верующих благодаря его духовным доблестям и достохвальным качествам — в мусульманском мире подобные люди именовались «друзьями Божиими» (*awliyā*). Такой статус подкреплялся в т.ч. и способ-

72. Xāminayī ‘A. (2020) “Bayānāt dar Manzil-i Sipahbad-i Šahīd-i Hāj Qāsim Sulaymānī”, *Khameinei.ir*, 3 January [https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44574, accessed on 21.12.2020].

73. BBC Persian (2021) “Mujassimahā-yi Qāsim Sulaymānī ki bā’it-i šarṣārī šud”, *BBC Persian*, 3 January [https://www.bbc.com/persian/iran-features-55521477, accessed on 17.01.2021].

74. О практиках «рассказов о чудесах» в современных шиитских общинах в Индии см., например, Bard, A. (2015) “Hearing Mo’jizat in South Asian Shi’ism”, in Orsini F., Schofield K. (eds.) *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India*, pp. 137–166. Cambridge, UK: Open Book.

ностью «друга Божьего» творить чудеса (*karāmāt*)⁷⁵ — именно рассказы о чудесах подвижника занимают большую часть агиографии. Образ мучеников как «друзей Божиих» часто встречался в выступлениях и обращениях Хомейни в период Исламской революции и Ирано-иракской войны: «Дорогие сестры и братья! Будьте терпеливы и не показывайте слабости! Ваш путь — это путь к Богу и друзьям Божиим. Ваша кровь, пролитая на этом пути, — это кровь, пролитая пророками, имамами и их благочестивыми сподвижниками. Вы присоединитесь к ним — это не только не принесет вам печали, но наделит вас великой радостью»⁷⁶.

В настоящий момент мы наблюдаем становление Касема Сулеймани как нового «друга Божьего» — в течение последнего года в иранской прессе появлялись различные истории (зачастую нравоучительного характера), в которых родные Сулеймани или его сослуживцы рассказывали о его высоких качествах. Осенью и зимой 2020 года Зейнаб Сулеймани, его дочь, дала несколько интервью, в которых рассказала о «человечности» генерала, его «братской любви» к соратникам, а также о том, что он, будучи окружен врагами, был готов принять мученическую смерть⁷⁷. Другая история, рассказывающая о «человечности» Сулеймани, принадлежит помощнику спикера иранского меджлиса, который вспоминал, как, даже занимаясь важнейшими международными делами, Сулеймани был чуток к окружающим: так однажды, узнав, что помощник спикера любит инжир, генерал прислал ему целую коробку инжира⁷⁸. Помимо описания нравственности и морали Сулеймани некоторые истории повествуют и о своего рода «чудесах», случавшихся в жизни генерала. Так, бывший пилот авиакомпании «Махан» рассказал, как Сулеймани с «запрещенным грузом» добирался до Дамаска на самолете гражданской авиации, который был посажен в Ираке для проверки. Еще в воз-

75. О суфийской агиографии как наиболее распространенной и изученной в исламоведении и чудесах «друзей Божиих» см., например, Renard, J. (2008) *Friends of God. Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press.

76. Хумайни, Р. *Itār va Šahādat dar Maktab-i Imām Xumaynī*, s. 39.

77. IRNA (2020) “Zaynab Sulaymānī: Mīrāt-i Hāj Qāsim Sulaymānī Ijāza-yi Tadāvum-i Iṣḡālgarī Isrā’īl-rā Namīdahad”, *Iranian National News Agency*, 30 December [https://www.irna.ir/news/84166714/, accessed on 11.01.2021].

78. Mashreq News (2020) “Rivāyat-i az Mā’mūriyat-i Muhimmī ki Hāj Qāsim bar ‘Uhda Dāšt”, *Mashreq News*, 19 January [https://mshrgn.ir/1032911, accessed on 12.01.2021]

духе Сулеймани обменялся одеждой с бортпроводником и спрятался в кабину пилота. Проверку, по словам пилота, проводили «сотрудники ФБР», снимавшие всех пассажиров на камеру, однако в кабину пилота они не заглянули. После этого пилот дал взятку сотруднику иракской разведки, чтобы избежать досмотра «запрещенного груза»⁷⁹.

Новые интерпретации

Мансур Моаддель в своей монографии убедительно доказывает, что важным фактором кризиса легитимности Мухаммада Резы Пехлеви, последнего шаха Ирана, была его неспособность к эффективному участию в шиитском дискурсе, который взяла под свой контроль религиозная оппозиция⁸⁰. Успешно используя шиитские символы и ритуалы, власть не позволяла эксплуатировать их оппозиционным группам — и лишь в 1970-е годы оформилась оппозиционная сила, опиравшаяся на парадигму Кербелы. После Исламской революции новая власть сделала шиитские ритуалы и символы основой своей легитимности, а отсутствие в иранском обществе институализированного стремления к ревизии этой основы подчеркивает успешность такого решения. При этом события последних 15 лет показывают, что соперники действующей власти могут довольно эффективно (в краткосрочной перспективе) оспаривать государственную монополию на толкование шиитской идеологии и использовать парадигму Кербелы в антиправительственных выступлениях.

Президентские выборы 2009 года в Иране, на которых действующему на тот момент консервативному президенту Махмуду Ахмадинежаду (р. 1956) противостоял Мир-Хусейн Мусави (р. 1941), позиционировавшийся как реформист, завершились ширококомасштабными протестами несогласных с их итогами. По итогам первого тура, в котором, согласно официальным результатам, убедительную победу одержал Ахмадинежад, сторонники Мусави, заявившего о своей уверенной победе, вышли на улицы. В течение следующих месяцев в Тегеране и других городах Ирана прошли массовые демонстрации в поддержку Мусави, требовавшие

79. BBC Persian (2020) *Xalbān-i Māhān: bā Qāsim Sulaymānī Bār-i Mamnū'a bi Sūriya Burdīm*. *BBC Persian*. 18 June [<https://www.bbc.com/persian/iran-53097786>, accessed on 20.12.2020].

80. Moaddel, M. (1993) *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*. New York: Columbia University Press.

не только пересчета голосов, но и глобальных изменений внутри самой Исламской республики⁸¹. Эти выступления были жестоко подавлены властями — несколько десятков человек были убиты, несколько тысяч были заключены под стражу, а более ста человек казнены.

Интересно, что среди большого набора лозунгов достаточно разнородного движения, требовавших честного подсчета голосов, расширения политических и социальных прав и свобод, одним из самых популярных был слоган «О Хусейн, Мир-Хусейн» (*Yā Husayn Mīr Husayn*), отсылающий к распространенному шиитскому восклицанию «О Хусейн» (*Yā Husayn*), звучащему на траурных шествиях. К слову, одна из последних крупных демонстраций «Зеленого движения» (название они получили из-за активного использования зеленой символики, тоже имеющей как общемусульманские, так и специфически шиитские коннотации⁸²) произошла именно во время Ашур, а одним из поводов стала смерть находившегося в опале крупного религиозного деятеля Хусейна Али Монтазери (1922–2009). Протестующие использовали как традиционные для мероприятий, проводимых под патронажем государства, знамена и лозунги, так и реинтерпретированные для конкретной ситуации. В частности, один из главных лозунгов шествий — «Это месяц крови, Йазид будет свергнут!»⁸³ (*Īn māh māh-i xūn-ast, Yazīd sarnagūn-ast*) — указывал на действующего главу Ирана Хаменеи⁸⁴. Хотя по официальным сведениям в ходе выступлений погибло несколько десятков человек, представители самих протестующих заявляют о «72 мучениках», апеллируя к знаковому для шиитского вероучения числу — именно такое количество соратников Хусейна погибло под Кербелой⁸⁵.

81. Dabashi, H. (2011) *The Green Movement in Iran*, pp. 23–41. London: Routledge.

82. В шиитских мистериях в зеленый цвет облачены Хусейн и его сторонники.

83. Отдельно стоит отметить, что данный лозунг использовался во времена Исламской революции в отношении династии Пехлеви.

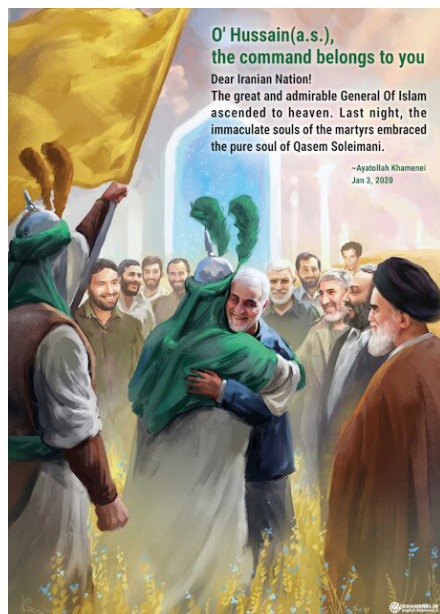
84. BBC Persian (2009) “Tajammu‘-i havādārān-i Āyatallāh Xāminayī dar Muqābal-i Bayt-i Āyatallāh Munṭazarī dar Qum”, *BBC Persian*, 22 November [https://www.bbc.com/persian/iran/2009/12/091222_op_qom_montazeri_pro_government_rally, accessed on 15.01.2021].

85. Payk-i Īrān (2009) “Āsāmī va Šaxšiyyāt-i Daqīq-i 72 Šahīd-i Junbiš-i Sabz”, *Payk-i Īrān*, 4 September. [<https://www.peykeiran.com/Content.aspx?ID=6167>, accessed on 20.01.2021].

«Зеленое движение» подчеркнуло эффективность шиитских ритуалов и символов для легитимации собственных политических требований: парадигма Кербелы в данном случае была обращена против государства, до того времени обладавшего монополией на интерпретацию этого нарратива. Протестующим в краткосрочной перспективе удалось выстроить собственный нарратив с опорой на парадигму Кербелы: один из лидеров движения Мир-Хусейн Мусави, помещенный под домашний арест, был уподоблен имаму Хусейну, а погибшие в ходе выступлений обрели ореол мученичества. В то же самое время противники движения в лице действующей власти уподоблялись незаконному правителю Йазиду. Парадоксальный параллелизм между событиями 2009 и 1978–79 годов состоит в том, что революционные лозунги, которые использовала религиозная оппозиция, установившая в итоге собственную власть, на этот раз были обращены против нее самой.

Сохранение властью монополии на интерпретацию нарратива Кербелы приводит не только к рутинизации шиитских ритуалов и символов, но и к их высмеиванию и травестированию за рамками официального дискурса. Доминирование в официальном дискурсе образа «мученика Сулеймани» и зачастую поспешное стремление подчеркнуть его статус при помощи объектов материальной культуры вызывает ответную реакцию. В частности, критике и высмеиванию подвергаются художественные достоинства многочисленных бюстов и статуй Сулеймани, возведенные за последний год. Например, живущий в эмиграции сатирик Хади Хорсанди в своей колонке предложил, чтобы в годовщину мученичества «генерала великого мистика» было открыто «училище исламской скульптуры», в которой создавали бы только статуи Сулеймани, чтобы в будущем они «случайно не были похожи на изваяния Омара Шарифа»⁸⁶. Кроме того, уже в первые дни после смерти генерала иранские официальные лица и ведущие СМИ страны опубликовали множество изображений «Сулеймани в раю». На примере одного из таких изображений, приведенного на официальном сайте Али Хаменеи мы рассмотрим, как происходит травестирование официального дискурса за его пределами.

86. Xursandī, H. (2020) "Sālrūz-i Sardār-i Ḥamāsa-āfarīn-i Bad-mujassam, *Independent Persian*, 31 December. [<https://tinyurl.com/2p8m95x7>, accessed on 20.01.2021].



**Рисунок 1. Сулеймани
обнимает Хусейна в раю.
Источник: Khamenei.ir**

**Рисунок 2. Сулеймани
обнимает Йазида в аду.
Источник: Alhurra.com**

На рисунке 1 изображен Касем Сулеймани в окружении других мучеников, уже находящихся в раю. За его спиной можно увидеть убитого вместе с ним ал-Мухандиса, а крайний справа на этом изображении — Рухолла Хомейни. Сулеймани находится в объятиях Хусейна, одежда в духе иконографической традиции и воплощения ее в рамках шиитских мистерий: лица Хусейна и его знаменосца скрыты, они носят головные уборы зеленого цвета (как и все положительные персонажи мистерий) и перья. В то же самое время на рисунке 2, который является карикатурным изображением, распространявшимся оппозиционными иранскими ресурсами, мы видим травестирирование официального дискурса. Языки пламени указывают на то, что местом действия является ад, а Сулеймани и ал-Мухандис находятся в окружении известных диктаторов (к числу которых автор карикатуры, по всей видимости, относит и Хомейни). Человек, заключающий Сулеймани в объятия, а также его оруженосец маркированы красным цветом — в мистериях это цвет врагов Хусейна. Драматургия изображений подсказывает, что на рисунке 2 Сулеймани обнимает Йазида.

Выводы

Шиитские ритуалы и символы, ставшие основой легитимности Исламской республики Иран в момент ее основания, все еще обладают мощным мобилизационным потенциалом и в наше время. Своими корнями современная интерпретация этих ритуалов и символов уходит в 1960–70 годы, когда свое «революционное» понимание мученичества разрабатывали два главных публичных интеллектуала того времени — Али Шариати и Муртаза Мутаххари. Отстранение действующей на тот момент власти от шиитского дискурса привело к кризису ее легитимности и институализации религиозной оппозиции, взявшей на вооружение парадигму Кербелы, — Исламская революция 1979 года прошла под лозунгами свержения незаконного и несправедливого правителя. Новая власть монополизировала право на интерпретацию нарратива Кербелы, а отсутствие как устойчивого альтернативного нарратива, так и институализированных попыток оспорить эту интерпретацию подтверждает успешность данной монополии.

Важным свойством парадигмы Кербелы является ее адаптивность — мы можем наблюдать, как на протяжении десятилетий

иранская власть интерпретировала нарратив Кербелы, ориентируясь на текущие события. Воспеванию мучеников — героев революции, павших в борьбе с врагами ислама, пришел на смену призыв к созидательному джихаду ради построения нового будущего. Подвиги воинов и мучеников Ирано-иракской войны, возвращавших шиитские святыни, сменились призывами к послевоенному восстановлению и участию в построении новой экономики страны. Развитие общественной жизни привело к тому, что Хусейн стал ролевой моделью для людей, исполняющих свой гражданский долг.

Государственная монополия на интерпретацию нарратива Кербелы и государственная поддержка религиозных мероприятий стала причиной рутинизации шиитских ритуалов и символов. При этом происходит расширение значения основополагающих для этого нарратива понятий: так, в ряды «мучеников», павших за защиту ислама, включаются представители других конфессий или люди, избежавшие насильственной смерти. Расширительное толкование парадигмы Кербелы продолжается и сейчас — мучениками называются врачи, умершие от COVID-19⁸⁷.

Протесты 2009 года показали, что оппозиционные силы могут создать собственный нарратив Кербелы, оспорив монополию власти. В этом смысле примечательным являются два факта. Во-первых, даже спустя 30 лет иранский протест против власти говорит языком Исламской революции, обращая символы и лозунги тридцатилетней давности против тех, кто их создал. Во-вторых, успешное апеллирование оппозиции к парадигме Кербелы демонстрирует ее многофункциональность и устойчивость. Эта устойчивость подтверждается событиями последних лет, когда после смерти Касема Сулеймани и Абу Махди ал-Мухандиса произошел новый расцвет культа мучеников, разнообразных практик их почитания с применением всех современных технологий. Пока еще рано делать выводы, однако последние события показывают, что в число «новых муче-

87. О «мучениках здравоохранения» (*šuhadā-yi salāmat*) говорил, например, министр здравоохранения Ирана С. Намаки, отмечая, что они «осознавали опасность смертоносного вируса», но все же «подобно мотылькам, бросались в огонь и кружили над пациентами» (см. Tasnim News (2020) “Šuhadā-yi Salāmat bā Āgāhi az Xatarāt-i Vīrūs-i Kurūnā Dil bi Ātaš Zadand”, *Tasnim News*, 9 November [https://tn.ai/2386195, accessed on 20.01.2021]).

ников» входит и убитый в ноябре 2020 года высокопоставленный физик Мохсен Фахризаде. При этом развитие технологий и средств связи подрывает государственную монополию на нарратив Кербелы: за пределами официального дискурса в условиях ограниченного контроля государства над размещаемой в интернете информацией возникают новые интерпретации, подчас радикально изменяющие интерпретации официальные или общепринятые.

Библиография / References

- Abrahamian, E. (1989) *Radical Islam: the Iranian Mojahedin*. London: I. B. Tauris.
- Abrahamian, E. (2008) *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Aghaie, K. S. (2004) *The Martyrs of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. Seattle: University of Washington Press.
- Amir-Moezzi, M. A. (2011) *The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices*. London: I. B. Tauris.
- Ayoub, M. (1987) "ĀŠŪRĀ", *Encyclopaedia Iranica* [<https://iranicaonline.org/articles/as-ura>, accessed on 25.02.2022].
- Bard, A. (2015) "Hearing Mo'jizat in South Asian Shi'ism", in Orsini F., Schofield K. (eds.) *Tellings and Texts: Music, Literature and Performance in North India*, pp. 137–166. Cambridge, UK: Open Book.
- Bloch, M. (1992) *Prey into hunter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Calmard, J. (1979) "Le Patronage des Ta'ziyeh: Éléments pour une Étude Globale", in P. Chelkowski (ed.) *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, pp. 121–130. New York: New York University Press.
- Chlup, R. (2021) "National Myths and Rebounding Violence", *Nations and Nationalism*, pp. 1–17. Wiley Online Library.
- Dabashi, H. (1993) *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press.
- Dabashi, H. (2011) *The Green Movement in Iran*. London: Routledge.
- Daniel, E., Mahdi, A. (2006) *Culture and Customs of Iran*. Westport: Greenwood Press.
- Deeb, L. (2006) *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press.
- Fischer, M. (1980) *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gilsenan, M. (2000) *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. New York: I. B. Tauris.
- Gruber, C. (2012) "The Martyrs' Museum in Tehran: Visualizing Memory in Post-Revolutionary Iran", *Visual Anthropology* 25(1-2): 68–97.
- Gruber, C. (2016) "Prophetic Products: Muhammad in Contemporary Iranian Visual Culture", *Material Religion*, 12(3): 259–293.

- Halm, H. (1997) *Shi'a Islam: From Religion to Revolution*, Allison Brown (tr.). Princeton: Marcus Wiener Publishers.
- Hegland, M. E. (1983) "Two Images of Husain: Accommodation and Revolution in an Iranian Village", in N. R. Keddie (ed.) *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, pp. 218–236. New Haven: Yale University Press.
- Ibn Kaḡīr, Abu'l-Fadā' (2004) *Al-Bidāya wa an-Nihāya*. Taṣḥīḥ Ḥassān 'Abd al-Mannān. Bayrūt: Bayt al-Afkar ad-Diwāliyya.
- Juergensmeyer, M. (2000) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California.
- Keddie, N., Richard Y. (2006) *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*. Yale: Yale University Press.
- Lob, E. (2020) *Iran's Reconstruction Jihad Rural Development and Regime Consolidation after 1979*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Majlisī, Bāqir Muḥammad (2008) *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Axbār al-A'imma al-Aḥār*. Bayrūt: Mu'assasa al-'Ilmī al-Maṭbū'āt.
- Martin, V. (2003) *Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran*. London and New York: I. B. Tauris.
- Martin, V. (2005) *The Qajar Pact: Bargaining, Protest and the State in Nineteenth-Century Persia*. London: I. B. Tauris.
- Mashreq News (2020) Rivāyat-i az Mā'mūriyat-i Muhimmī ki Hāj Qāsim bar 'Uḥda Dāšt. *Mashreq News*. 19 January [https://mshrgh.ir/1032911, accessed on 12.01.2021]
- Moaddel, M. (1993) *Class, Politics, and Ideology in the Iranian Revolution*. New York: Columbia University Press.
- Muṭahharī, M. *Ḥamāsa-yi Husaynī*. Bunyād-i 'Ilmī va Farhangī-yi Ustād-i Šahīd-i Muṭahharī [http://portal.motahari.ir, accessed on 15.12.2020].
- Muṭahharī, M. *Yāddāsthā-yi Ustād Muṭahharī*. Bunyād-i 'Ilmī va Farhangī-yi Ustād-i Šahīd-i Muṭahharī [http://portal.motahari.ir, accessed on 15.12.2020].
- Ostovar, A. (2016) *Vanguard of the Imam. Religion, Politics, and Iran's Revolutionary Guards*. Oxford: Oxford University Press.
- Renard, J. (2008) *Friends of God. Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press.
- Šarī'atī, 'A (2010) *Ḥusayn Vāriṭ-i Ādam*. Tihrān, Intiṣārat-i Qalam.
- Szanto, E. (2013) "Beyond the Karbala Paradigm: Rethinking Revolution and Redemption in Twelver Shi'a Mourning Rituals", *Journal of Shi'a Islamic Studies* 6(1): 75–91.
- Xāminayī 'A. (2019) Bayānāt dar Marāsīm-i Dānišāmūxtagī-yi Dānišjūyān-i Dānišgāh-i Imām Ḥusayn. *Khameinei.ir*. 13 October [https://farsi.khameinei.ir/speech-content?id=43767, accessed on 17.12.2020].
- Xāminayī 'A. (2020) Bayānāt dar Manzil-i Sipahbad-i Šahīd-i Hāj Qāsim Sulaymānī. *Khameinei.ir*. 3 January [https://farsi.khameinei.ir/speech-content?id=44574, accessed on 21.12.2020].
- Xāminayī, A. (1990) Bayānāt dar Didār-i ba A'ẓā-yi Sitād-i Barguzārī-yi Marāsīm-i Haftum-i Tir. *Khameinei.ir*. 20 July [https://farsi.khameinei.ir/speech-content?id=2322, accessed on 14.12.2020].
- Xumaynī, R. (1999) *Šaḥīfa-yi Imām: Majmū'a-yi Āṭār-i Imām Xumaynī*. Tihrān: Mu'assasa-yi Tanẓīm va Našr-i Āṭār-i Imām Xumaynī.

- Xumaynī, R. (2011) *Iṭār va Šahādat dar Maktab-i Imām Xumaynī*. Tihrān: Mu'assasa-yi Tanẓīm va Našr-i Āṭār-i Imām Xumaynī.
- al-Ya'qūbī, Aḥmad. (1964). *Ta'rīx al-Ya'ūbī*, Sayyid Muḥammad Šādiq Baḥr al-'Ulūm (ed.). Najaf.
- Yarshater, E. (1979) "Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran", in P. Chelkowski (ed.) *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, pp. 88–94. New York: New York University Press.

СВЕТЛАНА РЫЖАКОВА, ЕВГЕНИЯ РЕНКОВСКАЯ

Смерть за идеалы и почитание за смерть: к вопросу о мученичестве и его возможных моделях в культуре Индии

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-150-175>

Svetlana Ryzhakova, Evgeniya Renkovskaya

Death for Ideals and Veneration for Death: Martyrdom and Its Possible Models in Indian Culture

Svetlana Ryzhakova — Institute of Ethnology and Anthropology,
Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). SRyzhakova@gmail.com

Evgeniya Renkovskaya — Institute of Linguistics, Russian Academy
of Sciences (Moscow, Russia). jennyrenk@gmail.com

This article is an attempt to analyze the problem of understanding and defining the phenomenon of martyrdom in relation to the history and culture of India. The application of the concept of “martyrdom” to different (in particular, non-Abrahamic) religions and to different societies poses a number of problems related to the cross-cultural conceptualization of this phenomenon and the application of the very term “martyrdom” or its analogues to those cultures where such a concept was initially absent. Being originally Christian, the concept of martyrdom undergoes all kinds of transformations and modifications as applied to different contexts. We therefore start with defining some key criteria of the phenomenon. First, it is the presence of external forces and circumstances causing the death of a martyr; second, it is a reference to some good ideas or goals for which the martyr died; third, it is a posthumous memory and veneration, directly related to the death of a martyr who thus becomes a role model. The authors single out three possible models of martyrdom, known in the history and culture of India: shahadat — suffering and death for one’s beliefs,

Работа выполнена в рамках проекта РНФ № 22-28-00505: «Особые миры» Индии: малые народы и социальные группы. Этнокультурные стратегии сохранения и сглаживания различий (руководитель С. И. Рыжакова).

both religious and political, underlying the modern Indian national “pantheon” of martyrs; the kshatriya model, associated with military ethics; and the vernacular model, which underlies the formation of locally worshiped deities and deified heroes.

Keywords: martyrdom, *shahadat*, *shahid*, sacrificial death, castes, cults, India.

Введение

ПРИМЕРЫ мученической и жертвенной гибели во имя какой-либо идеи — религиозной, национальной, политической, или комплекса этих идей — хорошо известны в устной истории, разного рода нарративах, легендах, преданиях большинства народов и сообществ Индии, а также в политической истории страны. Многие случаи можно объединить категорией «героической смерти», одна из особенностей которой заключается в относительно свободном выборе: героизм начинается с осознанности действия, с принятия решения, с такого поведения, которое приводит человека к гибели, но сохраняет и защищает его определенные моральные ценности. Важно, однако, разобраться в принципах и способах интерпретации: как в данной культуре и сообществе понимаются и классифицируются различные случаи страданий, мучений и гибели.

В индийском дискурсивном пространстве существует целый ряд способов размышления о жертвенной смерти в целом и мучениях, приводящих к гибели, в частности — как о разновидности ритуала¹, как об историческом событии, произошедшем в определенных обстоятельствах², как о конструктах, представленных в литературных или фольклорных нарративах³. В индийской истории и культуре широко распространены элементы того,

1. См., в частности: Settar, S. (1989) *Inviting Death. Indian Attitude towards the Ritual Death*. Leiden: Brill; Vallely, A. (2018) “Dying Heroically. Jainism and the Ritual Fast to Death”, in M. Kitts (ed.) *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*, p. 182–204. Oxford: Oxford University Press.
2. Deol, H. (2000) *Religion and Nationalism in India. The Case of the Punjab*, p. 189. London and New York: Routledge.
3. См.: Schombucher, E., Zoller, C. P. (eds) (1999) *Ways of Dying. Death and Its Meaning in South Asia*. New Delhi: Manohar; Ramaswamy, S. (2008) “Maps, Mother/Goddesses, and Martyrdom in Modern India”, *The Journal of Asian Studies* 67(3): 819–853; Storm, M. (2013) *Head and Heart: Valour and Self-Sacrifice in the Art of India*. London: Routledge.

что обычно понимают под «мученичеством» в рамках христианской цивилизации и на Западе в целом⁴, хотя нередко отличаются их мотивация, рационализация, социальное основание и культурное обрамление. Тем не менее, изобилие и распространенность форматов, в которых в той или иной форме содержатся физические страдания, мучения, жертвенность и гибель требуют специального анализа.

Настоящая статья посвящена проблеме понимания и определения феномена мученичества применительно к истории и культуре Индии. В ходе работы мы использовали материалы наших полевых этнографических и лингвистических исследований 2014–2020 годах в штатах Керала, Раджастан, Химачал-Прадеш.

Применение понятия «мученичество» к разным религиям (в частности неавраамическим) и к различным обществам ставит перед исследователем ряд проблем, связанных с разным пониманием этого феномена в разных культурах, а также о применении этого термина и его аналогов к тем культурам, где такой концепт изначально отсутствовал. Будучи по происхождению христианским концептом, мученичество наследуется исламом, при этом в исламе концепт сильно расширяется и трансформируется. Например, если для официального признания человека мучеником в христианстве необходимы неоспоримые доказательства того, что потенциальный мученик не изменил своим религиозным убеждениям в момент гибели (например, определенное поведение или признания, сделанные человеком), то понимание мученичества в исламе охватывает большее количество форматов: от гибели непосредственно за веру вплоть до гибели последователя ислама за любое благое дело и вообще его преждевременной смерти⁵. Из сугубо религиозной сферы мученичество в дальнейшем переносится в светский контекст, и мучениками начинают называть героически погибших за Родину или за ту или иную идеологическую парадигму. В современных языках известны многочисленные переносные употребления понятия «мученик» — например, «мученик науки» и др. Таким образом, изначальный концепт претерпевает всевозможные трансформации и расширения в зависимости от сферы употребления.

4. См. в частности: Moss, C. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. New York, Oxford: Oxford University Press; Зыгмонт А. И. «Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 173–171.
5. Али-заде А. А. Шахид // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007.

Культура Индии формировалась не изолированно от остального мира, на нее оказали огромное влияние как многолетнее владычество мусульманских династий, так и европейские христианские колонизаторы: в культуре и тех, и других понятие мученичества на тот момент уже присутствовало. В формировании концепта мученичества в Индии важен и языковой фактор. На большинство новоиндийских языков Индии значительно повлиял фарси, бывший когда-то официальным языком Империи Великих Моголов, откуда были заимствованы большие пласты лексики и, в частности, арабское слово *śahīd* ‘мученик’. Английский язык в современной Индии является не только одним из двух официальных языков, используемых на государственном уровне, но и наиболее статусным языком, и слово *martyr* ‘мученик’ активно функционирует в англоязычном дискурсе Индии, в частности, применительно к исконно индийским реалиям. Таким образом, понятие мученичества в Индии известно уже довольно давно.

С другой стороны, хотелось бы рассмотреть проблему мученичества в Индии с культурологической точки зрения и не ограничиваться теми случаями, которые в индийском дискурсе могут быть названы соответствующими заимствованными терминами. С учетом постоянных трансформации и модификации изначального концепта мученичества в разных культурных контекстах, нам представляется целесообразным выделить некоторые общие компоненты, лежащие в основе этого культурного явления. Мы исходим из следующих критериев мученичества: во-первых, наличие внешних сил и обстоятельств, причиняющих смерть; во-вторых, наличие благих (с точки зрения конкретного социума) идеи или цели, за которые погиб субъект; в-третьих, посмертная память и почитание, непосредственно связанные с мученической смертью, при которых мученик прославляется за верность идее и/или как образец для подражания.

В таком понимании мученичество следует отличать от обычной насильственной смерти, от добровольной жертвенной смерти в ритуальных целях, столь распространенной в Индии, и от протестного суицида⁶. Так, в статье “Martyr” энциклопедии Merri-

6. К этому типу можно отнести несколько разновидностей смертей, включая самоубийство от отчаяния. См., например, работу, посвященную одной из животрепещущих тем современной Индии, самоубийству крестьян, доведенных до отчаяния: Бочковская А. Многомерность отчаяния: о самоубийствах фермеров Видарбхи // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / научный редактор И. П. Глушкова. М.: Наталис, 2012. С. 340–368.

am-Webster “Encyclopedia of World Religions”⁷ как вариант мученичества указывается, в частности, состояние бодхисаттвы в буддизме — существа, добровольно отказавшегося от обретения нирваны, с целью оставаться в мире и помогать другим живым существам духовно совершенствоваться и двигаться по пути Освобождения. Например, в известной джатаке Sasa-Jataka № 316 из палийского канона о бодхисаттве-зайце идет речь именно о добровольном принятии гибели: чтобы оказать почтение уважаемому гостю, заяц принял решение отдать свое тело, чтобы из него было приготовлено блюдо. *Деха-дана*, дар своего тела, индийская религиозно-культурная категория и один из типов даров, при том, что почти всякое социальное и культурное действие человека может интерпретироваться как принесение или получение того или иного дара⁸. Тем не менее, мы не считаем, что и бодхисаттву, и тех, кто совершает *деха-дану* можно отнести к категории «мучеников», известной в западном контексте и восходящей к христианской модели: ведь здесь речь идет о добровольных обетах, дарах или жертвах.

Многие тибетские иммигранты в Индии почитают мучениками тибетцев (в частности тибетских монахов), совершивших публичное самосожжение в знак протеста против китайской власти в Тибете. Случаи самосожжения в основном фиксируются в самом Тибете, но некоторые из них произошли также в Индии и Непале⁹. Согласно утверждению Антонио Терроне, «в тибетской общине в изгнании в Индии совершивших самосожжение прославляют и увековечивают как мучеников и национальных героев, о чем свидетельствует их обозначение как *rawó* — это слово в тибетском языке означает одновременно «герой» и «мученик»»¹⁰. Тибетская община в Дхарамсале даже установила памятник таким людям, прославляя их за акты самоотверженного патриотизма. Сами совершившие самосожжение до этого сравнивали свои действия с поступком Будды, «который отдал свое тело голодной ти-

7. Doniger, W. (ed.) (1999) “Martyr”, in *Merriam-Webster’s Encyclopedia of World Religions*, pp. 695–696. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster, Incorporated.

8. Acharya, K. (1993) *Purāṇic Concept of Dāna*. Delhi: Nag Publishers.

9. “International campaign for Tibet”, *Self-immolation fact sheet* [https://savetibet.org/tibetan-self-immolations/, accessed on 12.08.2021].

10. Terrone, A. (2017) “10. Nationalism Matters: Among Mystics and Martyrs of Tibet”, in Ch.-t. Kuo (ed.) *Religion and Nationalism in Chinese Societies*, pp. 299–300. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 279–308.

грице», а свои горящие тела — с «лампами, рассеивающими тьму страны снегов»¹¹. Буддийский подход о становлении бодхисаттвой сочетается в случае подобных самосожжений с ярко выраженным национализмом. Однако такие действия достаточно сложно причислять к актам мученичества, поскольку данные поступки носят сугубо добровольный характер, кроме того, они поддерживаются и классифицируются как мученичество далеко не всеми тибетцами¹².

В этой статье мы делаем попытку анализа моделей насильственных смертей, известных в истории и культуре Индии, которые можно было бы определить понятием «мученичество» и которые соответствуют выделенным нами выше критериям. Большинство конкретных случаев мученической гибели в Индии, как нам представляется, попадают в одну из следующих трех моделей: *шахадат* — страдания и гибель за свои убеждения, как религиозные, так и политические, положенная в основу современного индийского национального пантеона мучеников; кшатрийская модель, базирующаяся на социальной этике; наконец, культово-вернакулярная, лежащая в основе формирования местных почитаемых божеств.

Модель *шахадат*

В настоящее время в Индии наиболее популярными на официальном уровне терминами для обозначения мученика и мученичества являются соответственно понятия *шахид* ‘мученик’ и *шахадат* (*śahādat*, также *шахиду* [*śahīdī*]) ‘мученичество’, неизменно употребляемые в политическом дискурсе. Понятие *шахид* стало известно в Южной Азии в целом и в Индии, в частности, с распространением ислама, и вслед за термином в индийской культуре прочно закрепился и его довольно широкий комплекс значений.

Арабское слово *šahid*, буквально означающее ‘свидетель’, как религиозный термин, вероятнее всего возникло под влиянием христианского понятия мученичества и первоначального значения греческого слова *μάρτυς* ‘свидетель’, ставшего термином,

11. Ibid.

12. Stefanicki, R. (2014) “Tibetans Divided Over Cult of Martyrs”, *Inter Press Service News Agency* [<http://www.ipsnews.net/2014/05/tibetans-divided-cult-martyrs/>, accessed on 12.08.2021].

обозначающим мученика. Если в современном понимании мученичества семантический компонент какого бы то ни было свидетельства не выражен, то, по общепринятому мнению, изначально этот термин относился к апостолам, как к реальным свидетелям жизни и воскрешения Христа¹³. Позднее, с началом гонений на христиан, этот термин стал применяться к тем, кто принял смерть за свою приверженность христианству.

При этом сам концепт в исламе отличается от христианского. Если изначально шахидом считался человек, погибший при странных или необычных обстоятельствах¹⁴, то с течением времени границы этого понятия сузились, и шахидом стал называться человек, погибший за правое дело¹⁵.

В современной Индии шахидами называют в основном тех, кто пострадал и отдал свою жизнь за Родину, начиная, прежде всего, с борцов за независимость Индии от британской колониальной власти. Им посвящено множество памятников; так, в столице штата Манипур, Импхале, это монумент Шахид минар¹⁶, находящийся в центре города, недалеко от крепости Кангла. Существуют отмечаемые на официальном уровне Дни шахидов, главный из которых приурочен к дате одного из самых известных убийств XX века — смерти М. К. Ганди 30 января 1948 года в Дели от руки Натхурама Годсе, члена политической партии *Хинду Махасабха*. Главной мотивацией этого убийства стало «слишком благоприятное» — с точки зрения Годсе и его соратников — отношение Ганди к мусульманам в ходе раздела Индии, хотя личная индуистская религиозность Ганди никем не оспаривается. Широко распространена легенда, что последними словами Ганди стали

13. Cross, F. L. (ed.) (2005) "Martyr", in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press. Насколько нам известно, в настоящее время эта точка зрения оспаривается, существуют и другие мнения, см., в частности, возведение этого термина к греческому институту поручительства при священной клятве, где *мартнос* — тот, кто карает нарушителей (например, Зевс), а в христианстве сдвиг от карателя к жертве гонений прослеживается в Евангелии от Луки и Откровении, но окончательно закрепляется только в середине II века н.э.; Kitts, M. (2018) "The Martyrs and Spectacular Death: From Homer to the Roman Arena", *Journal of Religion and Violence* 6(2): 267–294.

14. Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. New York: Oxford University Press.

15. Али-заде А. А. Шахид.

16. Высокая стела, установленная в парке Бир Тикенджажит в Импхале, памятник воинам народа мейтхей и других народов Манипура, борцам за независимость, сражавшимся с британцами в 1891 году.

слова обращения к Богу: «О, Рам!»¹⁷. Помимо дня смерти Ганди Днями шахида считаются годовщины казни (1931) революционера Бхагата Сингха (часто официально именуемого Шахид Бхагат Сингх) и гибели (в 1959) индийских полицейских на индо-китайской границе в ходе столкновений с китайскими войсками. В разных штатах Индии существуют и другие памятные дни почитания шахидов: так, 19 мая в Бенгалии — это *Шохид Дибос (Shôhid Dibôs 'День шахида')* или *Language Martyrs Day*, когда чествуют убитых в долине Барака в Ассаме в 1960–61 годах в рамках Движения за бенгальский язык, а 19 ноября в Махараштре отмечают день рождения рани Лакшмибай, правительницы княжества Джханси, участвовавшей в Восстании сипаев (1857).

Именно по отношению к таким шахидам — борцам за родину — в официальном дискурсе Индии на английском языке используется слово *martyr*. Так, в 2019 году премьер-министр Индии Нарендра Моді объявил о выходе пятитомного словаря “*Dictionary of Martyrs: India’s Freedom Struggle (1857–1947)*”¹⁸, содержащего имена официально признанных героев национально-освободительных движений, начиная с Сипайского восстания 1857–1859 вплоть до обретения Индией независимости в 1947 году, и краткие биографические сведения о них¹⁹.

Помимо общеиндийского политического дискурса, термины *шахид* и *шахадат* используются и в изначальном религиозном смысле — среди последователей ислама. При этом в неисламском религиозном контексте они почти не употребляются. Исключение составляет сикхизм. Тема мученичества, *шахиди* — одна из ведущих в истории сикхов с конца XVII века²⁰; это прекрасно демонстрирует экспозиция Музея сикхов в районе Чандни-чоук в Дели,

17. Правда, согласно относительно недавнему признанию очевидцев, в действительности этого, похоже, не было, а был просто возглас «Ох!»; см. Times of India (2018) “Never said ‘Hey Ram’ weren’t Bapu’s last words: Gandhi’s PA”, *Times of India*, January 30 [https://tinyurl.com/3sk67w9d, accessed on 27.02.2022].

18. The Ministry of Culture of India (2010–2018) *Dictionary of Martyrs: India’s Freedom Struggle (1857–1947)*. Vol. I–V. New Delhi: Indian Council of Historical Research & Manak publications Pvt. Ltd.

19. “Release of Dictionary of Martyrs of India’s Freedom Struggle (1857–1947) by Shri Narendra Modi, Prime Minister on 07 March 2019”, *Ministry of Culture, Government of India* [https://www.indiaculture.nic.in/release-dictionary-martyrs-indias-freedom-struggle1857-1947-shri-narendra-modi-prime-minister-07, доступ от 12.08.2021]; *Dictionary of Martyrs. Azadi ka Amrit Mahotsav (75 years of Independence)* [https://pib.gov.in/amritmahotsav/dictionary_book.aspx, доступ от 12.08.2021].

20. Fenech, L. E. (1997) “Martyrdom and the Sikh Tradition”, *Journal of the American Oriental Society* 117(4): 623–642.

где подробно описаны и представлены жесткие казни сикхских гуру, результатом чего и стало решение десятого гуру Гобинда Сингха создать *хальсу* как вооруженное сообщество сикхов. Поминание убитых и замученных шахидов регулярно встречается в молитвах сикхов *ардас* (*ardās*). Распространение изначально исламских терминов в сикхизме обусловлено тем, что сикхизм возник в конфессионально смешанной индуистско-мусульманской среде, где формировался своеобразный культурный, социальный и лингвистический пласт, в котором заметно взаимовлияние ислама (по большей части, суфизма) и индуистских культов, мировоззрения и повседневных обычаев и традиций²¹.

Несмотря на то, что понятие «шахид» широко распространено в политическом дискурсе всей Индии, и особенно северной ее части, в последние годы наблюдается тенденция к отказу от этого термина и его применения в светском контексте из-за его религиозных и, прежде всего, исламских коннотаций. Особенно явно эта тенденция проявляется в южных штатах Индии. Так, в штате Керала для обозначения мученика используется санскритское слово *рактасакиши* (*raktasākṣi*), букв. ‘свидетель крови’. Это слово, другое значение которого — ‘свидетель убийства’, становится термином в южноиндийском христианстве по аналогии с мучениками-‘свидетелями’ в мировом христианстве и дальше распространяется на светские контексты. В штатах Карнатака и Махараштра популярен другой санскритизм — *хутатма* (*hutātmā*), ‘душа, принесенная в жертву’. В языке телугу распространено обозначение — *амара вируду* (*amara vīruḍu*) ‘бессмертный герой’, а в тамильском — *вират тияги* (*vīrat tiyāki*), ‘героический жертвующий’, оба также являются санскритизмами. Как можно заметить, в светском дискурсе Южной Индии многие термины, пришедшие на замену понятию «шахид», несут в себе семантический компонент героизма и/или жертвенности, а религиозные коннотации в них уже полностью отсутствуют.

Другое мученичество в Индии: варианты и проблемы

Как было показано выше, концепты «шахид» и «шахадат» на территории Индии остаются основными для ислама и сикхизма,

21. См: Jawandha, N.S. (2010) *Glimpses of Sikhism*, pp. 42–43. New Delhi: Sanbun Publishers; Khan, A. (2015) *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority Movement in South Asia*, pp. 22–27. Bloomington: Indiana University Press.

а также часто встречаются в национальной политической риторике. Поэтому следующая наша задача — проследить и проанализировать случаи, которые можно было бы классифицировать как мученичество в других индийских религиях, не испытавших влияния ислама, а также в неисламском социуме. Кроме того, нам представляется важным поставить вопрос о том, существуют ли в современном индийском обществе модели, отличные от модели *шахадат*, которые можно было бы считать мученичеством.

Одним из общих мест в индологической литературе является утверждение об относительно неконфликтном сосуществовании различных культов, религиозных групп и направлений, объединяемых в рамках индуизма, джайнизма, буддизма, сикхизма (именуемых иногда дхармическими религиями, или религиями индийского корня), а на самом деле состоящих из гораздо большего числа течений и традиций. Это качество индийской цивилизации подмечали и публицисты, журналисты, писатели, в частности, Ромен Роллан в сочинении «Жизнь Рамакришны» (1929).

Причину такого — возможно, кажущегося — религиозного миролюбия объясняет, в частности, концепция религиозного инклюзивизма, известная в работах католических теологов, но благодаря работам Пауля Хакера²² введенная в индологическую литературу: заимствование чужих идей и верований и включение их в свою доктрину на иерархически подчиненном положении. Хакер рассматривал индийский инклюзивизм как интеллектуальную практику и полемическую стратегию, использовавшуюся в ходе конкурентной борьбы между различными религиозными традициями, и противопоставлял его толерантности, которую считал феноменом европейской культуры. Хакер подчеркивает односторонний характер присвоения чужой идеи и включения ее в свою систему на подчиненной позиции; это столь сильный акцент на иерархическом и полемическом свойствах инклюзивизма — пишет Евгения Десницкая, — что не всегда получается убедительно. Последующие исследователи критиковали Хакера: само понятие инклюзивизма всем очень понравилось, но при этом с интерпретациями Хакера мало кто был согласен. Сейчас понятие инклюзивизма используется широко, но «как правило, интерпретируется в достаточно обобщенном и интуитивно понят-

22. Hacker, P. (1983) "Inklusivismus", in *Inklusivismus: eine Indische Denkform*, pp. 11–28. Wien, Leiden: Institut für indologie der Universität Wien, Sammlung De Nobili; Brill.

ном виде — как стратегия по объединению в рамках единой доктрины учений, относящихся к различным историческим периодам и имеющих различное происхождение»²³.

В истории индуизма подмечена сильная тенденция сравнивать, сопоставлять, регулярно подновлять и взаимно адаптировать различные идеи, культы, обряды, подверстывать одни под другие, соединять, включать одни как составные части других, формируя таким образом весьма сложные системы и многослойные нарративы.

Противоречия между представителями разных религиозных направлений (если только не учитывать сложную и конфликтную историю противостояния ислама и местных религий) чаще всего не касались большинства мирян: этнические сообщества Индии имеют конфессиональные конфигурации, складывавшиеся на протяжении столетий. Здесь существует множество культов и практик, занимающих промежуточное положение между, скажем, индуизмом и сикхизмом, индуизмом и джайнизмом, шиваизмом и вишнуизмом и так далее. В этой связи концепт мученичества в том виде, как он сформировался в христианстве, не получает своего исторического, социального и идеологического основания. При этом отдельные случаи противостояния общин, разумеется, были. Известны примеры мгновенного, быстрого коллективного реагирования на какое-либо значимое трагическое событие, когда представители одного сообщества проявляют в отношении другого агрессию, вплоть до убийств; так, многие сикхи Дели до сих пор помнят погромы и насилия, случившиеся после убийства премьер-министра Индии Индиры Ганди в октябре 1984 года. Страданиям подверглись мирные люди, не имевшие никакого отношения к этому событию, и зачастую поддерживавшие политику правительства, хотя военная операция «Голубая звезда» в Амритсаре в июне того же года огорчила и даже оскорбила многих сикхов. Вне такого рода политических событий отношения между сикхами и индуистами оставались добрососедскими.

Фрески XVII века около водоема Золотой Лилии в храме Минакши в Мадураи, а также в шиваитском храме Тируведагам в Тамилнаду изображают джайнов, посаженных на колья: это предполагаемое событие произошло в царстве Пандья, в царствование

23. См.: Десницкая Е. А. Инклюзивизм как категориальное средство в работах Пауля Хакера и Герхарда Оберхаммера // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 191–200.

Арикесари Маравармана (VII век), который оставляет джайнизм и обращается в шиваизм. Согласно тамильским шиваитским текстам («Перия Пуранам», текст Секкилара, первой половины XII века, текст Намбияндара Намби XI века), восемь тысяч тамильских джайнов были тогда посажены на колья²⁴. Это один из довольно редких примеров столь массовой казни и кроющегося за ней возможного противостояния общин. Правда, согласно мнению большинства историков, едва ли это событие имело место в действительности, оно не подтверждается другими источниками²⁵. Во всяком случае, кажется примечательным отсутствие какой-либо памяти об этом событии и почитания убиенных среди джайнских общин Южной Индии.

Религиозное противостояние мусульман и представителей множества местных религиозных направлений и традиций, прежде всего в северных областях субконтинента, породило серьезные конфликты и перемены. Любопытно, однако, что это не привело, по-видимому, к формированию вернакулярной идеи мученичества; очевидно, концепт мученичества долгое время не был свойственен дхармическим религиям, и погибшие за веру особыми заслугами не отмечались. Наоборот, в дхармических религиях считается, что лучшая карма в следующем рождении или освобождение от перерождений обеспечивается последовательным проживанием земных воплощений. Более того, безвременно погибшие в народных представлениях индийцев часто становятся *бхутами* (*bhūt*), *претами* (*pret*) или другими представителями нечистой силы. Поэтому, насколько нам известно, погибших за отказ сменить веру в рамках, по крайней мере, таких крупных религий Индии, как индуизм, джайнизм и буддизм, в целом мучениками считать не принято.

Что касается индийского христианства, то в нем феномен мученичества несомненно присутствует и ровно в том понимании, в каком он существует в западном христианстве. Среди мучеников, непосредственно связанных с Индией, есть и урожденные индийцы, и погибшие в Индии европейские миссионеры. Первым наиболее известным христианином в Индии, принявшим мученическую смерть, является апостол Фома, по преданию, вы-

24. Hudson, D. D. (1989) "Violent and Fanatical Devotion among the Nāyaṇārs: A Study in the Periya Purāṇam of Cekkīlār", in A. Hildebrandt (ed.) *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, pp. 373–404. Albany: State University of New York Press.

25. Doniger, W. (2013) *On Hinduism*, p. 145. New Delhi: Aleph.

сидившийся в 52 году н.э. на сушу Малабарского побережья около современного городка Парур в Керале. Согласно широко распространенному представлению, Фома обратил в христианство семь местных брахманских семей и основал здесь небольшую общину. Он совершил довольно продолжительное путешествие, достиг другого морского побережья, где и был убит на холме Паранги-малаи (ныне Холм Святого Фомы) около современного города Ченнаи (Мадрас): его убийство должно было предотвратить массовое обращение в христианство. Гробница святого апостола Фомы — правда, в настоящее время уже без мощей, которые были перемещены — почитается и поныне.

Известно, что переход в ислам и христианство в Индии очень часто был инспирирован социальными обстоятельствами: группы, занимающие самые низкие ступени в брахманической варно-кастовой иерархии стремились из нее выйти, приняв иную религию. Внутри других групп, которые оставались индуистами, нередко формировались и иногда укреплялись особые версии о своем происхождении, особая система ценностей и контр-нарративы. Межкастовые конфликты известны в истории Индии, хотя завершались по-разному — в одних случаях они рассасывались, в других приводили к формированию более-менее сплоченных низкостатусных сообществ, выдвигающих свои требования и достигающих определенных целей. Тем не менее, всякое повышение общественного положения и статуса в Индии шло по пути санскритизации (по известному термину, предложенному впервые в работе М. Н. Шриниваса, и затем закрепившемуся в индийской антропологии²⁶), то есть заимствования обычаев и практик более высоких групп. Случаи насилия, например, над брахманами жестоко карались, тогда как даже убийство человека, чей статус — шудра, или неприкасаемый, с точки зрения законнической литературы дхармашастр не представляет значительной проблемы. Таким образом, в Северной Индии едва ли можно говорить о мученичестве в случае межкастовых конфликтов и гибели в них: это рассматривается как правомерное наказание, узаконенный порядок или же как злосчастное происшествие, происходящее из-за дурной кармы того, кто пострадал. При этом в Южной Ин-

26. Srinivas, M.N. (1952) *Religion and Society among the Coorgs of South India*, p. 32. Oxford, UK: Oxford University Press; Charsley, S. (1998) "Sanskritization: The career of an anthropological theory", *Contributions to Indian Sociology* 32(2): 527.

дии внутри отдельных низкостатусных с брахманической точки зрения сообществ бывают случаи, инспирированные межкастовой рознью и столкновениями, которые могли бы быть классифицированы как мученичество. Однако системным явлением это не становится.

Кшатрийская модель

Если в рамках определенной культурной модели погибших в бою за свою страну и народ причисляли и причисляют к мученикам, то вполне можно ожидать того, что в исторической перспективе павшие в битве воины могли также почитаться особым образом. Часто при наличии в социальной структуре общества отдельного воинского сословия, у последнего за определенный исторический период вырабатывается особый воинский кодекс, основанный на представлениях о сословной чести воинов и содержащий ценности и правила кодифицированного поведения²⁷, в частности, касающиеся возможной гибели воина в битве. Такие кодексы существовали у воинских сословий многих народов мира, как, например, у японцев и адыгов²⁸. Поэтому в рамках исследования концепта мученичества мы считаем нужным рассмотреть кшатрийскую модель мученичества.

Эта модель мученичества изначально формировалась в кастовых сообществах кшатрийской варны (как правило, аристократического и воинского сословия), а также в сообществах, ассоциирующих себя с кшатриями, и непосредственно связана с кшатрийской дхармой. Кшатрийская дхарма, а также связанная с ней социальная этика представляют собой своего рода воинский кодекс, предписывающий, помимо всего прочего, самопожертвование и гибель в битве в случае необходимости. Поэтому мученическая смерть для кшатриев является одним из элементов правильной модели социального поведения. Во многих случаях такая смерть расценивалась даже выше, чем победа над врагом и возвращение воина с триумфом домой.

27. В целом это специально проанализировано историком Евгенией Ваниной и описано в разделе «Люди меча» в книге: *Ванина Е. Ю. Средневековое мышление. Индийский вариант*. М.: Восточная литература, 2007. С. 167–200.

28. См.: Книга Самурая: Юдзан Дайдодзи Будосёсинсю. Ямамото Цунэтомо Хагакурэ. Юкио Мисима Хагакурэ Нюмон / перевод на русский Котенко Р. В., Мищенко А. А. СПб: Евразия, 1998; *Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет*. Нальчик: Эльбрус, 1978.

Мотивы воинской чести и героической гибели в бою встречаются в литературе и фольклоре многих регионов Индии. В тамильской поэзии даже упоминаются случаи специального посмертного разрезания и уродования тел погибших на поле битвы, чтобы создать видимость более продолжительной и самоотверженной борьбы погибшего перед смертью²⁹. При этом можно утверждать, что наибольшее влияние на культуру современной Индии оказал многоуровневый комплекс представлений о воинской чести, сформировавшийся у такого воинско-кастового образования как раджпуты; он же является наиболее известным и хорошо описанным на настоящий момент³⁰. В рамках этого комплекса представлений известны различные форматы мученической смерти: в мужском и женском исполнении, индивидуальные и коллективные. Широкую известность приобрели форматы коллективной гибели, такие как *шака* и *джаухар*. Оба они применялись раджпутами в случае невозможности защитить крепость от вторжения врага. В такой ситуации мужчины выходили на последнюю битву (*шака*), в которой из-за неравенства сил обычно не могли победить, а только погибнуть. Женщины же, нередко вместе с детьми и стариками совершали *джаухар* — массовое самосожжение; они закрывали двери и сходились в центр крепости, к углублению, в котором разжигали костер. Этими событиями знаменита, в частности, крепость Читтор. Перед гибелью женщины оставляли на стенах отпечатки ладоней, окрашенных красным порошком или пастой.

Индивидуальные формы мученичества у раджпутов непосредственно связаны с посмертным почитанием мучеников как вернакулярных божеств. В случае женщин такой формой мученической смерти является обряд *самы* — самосожжение вдовы на погребальном костре умершего мужа. После смерти такая женщина становится *самы-мата* (*satī-mātā*) — богиней-покровительницей своего клана. Мужчины, погибшие героической смертью, также становятся местнотимыми божествами, *вирами* (*vīr* ‘герой’) — хранителями клана или местности. В зависимости от типа героической смерти выделяются несколько кате-

29. Blackburn, S. H. (1978) “The Folk Hero and Class Interests in Tamil Heroic Ballads”, *Asian Folklore Studies* 37(1): 131–149.

30. На русском языке этому посвящены, в частности, работы этнографа Елены Успенской: Успенская Е. Н. Кодекс чести воина-раджпута в средневековой Индии // Этикет у народов Южной Азии. СПб: Петербургское востоковедение, 1999. С. 137–145.

горий *ви́ров*: *джунджхар* (*jūṁjhār* ‘борец’) или *бхомия* (*bhomiā*, букв. ‘относящийся к земле’) — воин, потерявший в бою голову, но продолжавший какое-то время сражаться без головы; *сагас* (*sagas*, этимология не ясна) — воин, вероломным образом убитый не во время битвы, а, например, зарезанный во время отдыха или молитвы в храме, отравленный ядом и др.³¹

Кшатрийскую модель мученичества отличают строгая кодифицированность и каноничность. Многие героические божества даже не сохранили индивидуальных имен и обозначаются категориальными названиями — *джунджхар*, *бхомия*, *сати-мата* и др. На месте их гибели, в чхаттри — памятных павильонах — или других местах сооружаются определенные памятные знаки: камни-стелы, посвященные сати или войнам, изображения конных воинов-джунджхаров, отпечатки женских ладоней на стенах крепостей как знак совершения джаухара и др.

Очевидно, что мотив сражения героя без головы несомненно является метафорой героической гибели, при этом такая метафора используется в литературе и фольклоре довольно часто. Именно так оборвалась жизнь широко известного в штатах Раджастан и Химачал-Прадеш божества-вира Гоги Чаухана (Гога-джи или Гуга-джи), в регионе Чамба его также называют Мундликкх (от *мунда* ‘голова’ и *ликх* ‘линия’), апеллируя к обстоятельствам смерти. Аналогичную смерть встретил и другой раджастанский божественный герой — Пабуджи³². В различных источниках подобная кончина приписывается и другим героям: например, гуджаратскому правителю Чампраджу Вале³³ и радже королевства Чамба Раджу Сингху в битве при Нерти (конец XVIII века)³⁴. Интересно, что мотив воина, сражающегося без головы, выходит далеко за рамки кшатрийского сословия и встречается применительно к мусульманским и сикхским героям. Известен сюжет о мусульманском святом Миране Са-

31. Harlan, L. (2003) *The Goddesses' Henchmen Gender in Indian Hero Worship*. Oxford University Press.

32. Kamphorst, J. (2008) *In Praise of Death. History and Poetry in Medieval Marwar (South Asia)*, pp. 73, 151–152. Leiden University Press.

33. “Valiant Chapraj Vala”, *Explorewithinblog*, 24.03.2019 [<https://explorerwithinblog.wordpress.com/2019/03/24/valiant-chapraj-vala/>], accessed on 12.08.2021].

34. Tarun, G. (2013) “Nerti — The Lost World of Kangra Folklore | Har Gaon Ki Kahani”, *Loop-Whole* 03.10.2013 [<http://www.tarungoel.in/2013/10/03/nerti-the-lost-worlrd-of-kangra-folklore-har-gaanv-ki-kahani/>], accessed on 12.08.2021].

хибе, который теряет голову в битве и продолжает драться без нее против войск индуистского раджи из Тхару³⁵. Аналогичную смерть, согласно некоторым источникам, встретили также известные сикхи Баба Дип Сингх³⁶ (а также его соратники Бхаи Махит Сингх и Баба Наудх Сингх³⁷), Баба Гурбакш Сингх³⁸, Баба Дхарам Сингх³⁹ и др.

Посмертная память и почитание героически погибших предков весьма выгодны семьям и кланам, члены которых как раз и становятся «репутационными предпринимателями» — теми, которые сознательно продвигают почитание определенных людей в качестве мучеников из личного интереса (термин Гэри А. Файна)⁴⁰. Прежде всего, наличие среди предков погибших в бою воинов или сати повышает престиж клана. Помимо престижа присутствует и материальный интерес: места сати и памятные камни воинам становятся святынями и привлекают паломников и жертвователей. Кроме того, семья, имеющая в роду героического предка, вплоть до Независимости Индии могла рассчитывать на существенные преимущества при получении различных льгот, денежных субсидий и пр. от местного сюзерена. Так, далеко не секрет, что по этим причинам на протяжении веков многих вдов тем или иным способом склоняли или принуждали к сати. Несмотря на то, что в настоящее время сати считается противозаконной практикой, отдельные случаи сати были отмечены уже в ХХI веке (2002, 2006 годы)⁴¹. Аналогично Линдси Харлан описывает появление современных *джунджхаров* и приводит в книге характеристики двух человек, посмертно считающихся *джунджхарами*⁴². Оба они вели криминальный образ жизни

35. Rose, H. A. (1919) *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. Vol. 1. Lahore, Printed by the superintendent, Government Printing, Punjab.

36. Deol, H. *Religion and Nationalism in India*, p. 189.

37. “Itihas Damdami Taksal (Sankhep)”, *Sikh Wiki. Encyclopedia of the Sikhs* [[https://www.sikhiwiki.org/index.php?title=Itihas_Damdami_Taksal_\(Sankhep\)&oldid=64216](https://www.sikhiwiki.org/index.php?title=Itihas_Damdami_Taksal_(Sankhep)&oldid=64216), accessed on 29.08.2021].

38. Ibid.

39. “Borawal”, *Panjpedia* [<https://panjpedia.org/en/wiki/english-borawal-village-mansa-punjab>, accessed on 12.08.2021].

40. См. статью А. Зыгмонта в этом номере журнала.

41. BBC (2006) “India wife dies on husband’s pyre”, BBC news, 22 August [http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/5273336.stm, accessed on 25.02.2022].

42. Harlan, L. *The Goddesses’ Henchmen Gender in Indian Hero Worship*.

(разбой, контрабанда), при этом один погиб при столкновении с полицией, а второй — в мотокатастрофе. Никакого отсечения головы, как и никакого героизма в их жизни и гибели в этих историях не наблюдается, однако приверженность раджпутскому образу жизни путем неподчинения (как закону, так и правилам дорожного движения) в глазах местной общины приравнивает их к героям древности.

Можно утверждать, что описанная нами кшатрийская модель соответствует трем критериям мученичества, сформулированным во введении. Смерть в таких случаях безусловно насильственная, воины идут на нее, помимо других причин, ради достойного выполнения своей дхармы. Но важно еще и то, что, по утверждению Линдси Харлан⁴³, именно мученическая смерть определяет трансформацию погибших в божеств, обретение ими соответствующей силы, которая становится основанием посмертного почитания и поклонения. Таким образом, можно говорить о том, что в доисламский период для Индии была характерна подобная модель мученичества, и в определенной мере она сопоставима с моделью *шахадат*.

Культово-вернакулярная модель

Наряду с кшатрийской моделью мученичества можно выявить еще одну модель, которую условно можно обозначить как «культово-вернакулярную». Она основана на локальных представлениях о том, что умерший человек может стать после смерти новым местнотимым божеством — *девтой* (*devtā*). Во многих регионах Индии существует сходный сценарий признания кого-то из умерших новым божеством: являясь во сне или во время медиумных практик, недавний умерший прямо заявляет о том, что ему теперь следует поклоняться как божеству, и община, следуя его словам, создает новый культ. Само признание умершего девтой напрямую не предполагает мученической смерти, причина смерти в таком случае может быть любая — вплоть до смерти по старости. При этом погибшие (умершие насильственной смертью или по другим причинам, отличным от естественных) в представлении индийцев с большей вероятностью будут соприкасаться с миром живых. Часто погибшие становятся *бхутами*,

43. Ibid.

злыми духами, тем или иным способом вредящими людям. Однако в некоторых случаях, если умерший вел правильный образ жизни и умер во время какого-либо благого деяния или с добрыми намерениями, он может стать *девтой*. Так, в деревне Наггар (округ Куллу, Химачал-Прадеш) нами был записан нарратив о строителе дворца раджи (*Naggar castle*), которого раджа заставлял работать день и ночь. Днем этот человек строил сам дворец, а ночью — окружающие постройки и, когда строительство было завершено, скончался от чрезмерной нагрузки. После этого он стал являться окружающим и сообщать, что стал *девтой* и теперь ему нужно поклоняться, что вскоре община и начала делать⁴⁴.

В качестве еще одного примера можно привести достаточно известное в Раджастане божество — Риктия Бхеру, место почитания которого находится в деревне Маласи в округе Суджангарх района Чуру. По словам одного из наших собеседников, жителя деревни Маласи, история происхождения этого божества насчитывает уже около 700 лет.

Один молодой человек из касты джатов по имени Риктирам (Риктия, как его называют) из деревни Хирод (что в округе Навалгарх района Джунджуну) женился на девушке родом из деревни Маласи. Риктирам был веселым и добродушным, и родственники жены нередко над ним подшучивали, пользуясь его покладистым нравом, подчас весьма жестоко. Он все терпел и слыл «мужем-подкаблучником». Жена часто гостила в деревне у своих родных. Однажды, когда он пришел забирать ее из Маласи, ее братья и сестры решили опять подшутить над ним, схватили и потащили к колодцу, подвесили, держа на руках, головой вниз. Кто-то в шутку разжал руки — и парень упал, погиб. Вскоре здесь сложился культ, люди стали почитать дух погибшего как *девту*-хранителя места. Его классифицируют как *бхеру-джи*, или *бхайрава*, то есть защитника; Риктия Бхеру обрел популярность далеко за пределами своей округи, сюда приезжают люди из других районов Раджастана⁴⁵. Здесь регулярно проводят *джадулу* — обряд первой стрижки волос у детей.

44. Полевые материалы Е. А. Ренковской (д. Наггар, округ Куллу, Химачал-Прадеш, 2014).

45. Полевые материалы С. И. Рыжаковой (Mal_03 PF 1.03.2018 Маласи, Раджастан).

Интересно, что в отличие от сюжетов мученичества, характерных для Северной Индии, одним из центральных сюжетов мученичества в Южной Индии является кастовый вопрос: мучениками часто предстают люди из низких каст, убитые представителями высоких каст. К вернакулярным культовым случаям мученичества можно отнести ряд историй, распространенных в Северном Малабаре (штат Керала), связанных с традицией *калияттам* (*тейям*)⁴⁶. В некоторых случаях речь идет о людях, трансформировавшихся после смерти в божеств, и периодически являющихся в мир посредством особых медиумов. Тейямами могут стать невинные жертвы, люди из низких социальных слоев и представители низких каст, те, кто в своей земной жизни сталкивался с унижением и жестокостью и подвергся мученической смерти⁴⁷. Материалы наших полевых исследований показывают антикастовые настроения в жизнеописаниях героев, ставших божествами после такого рода гибели. При этом в дальнейших историях божеств уже далеко не всегда говорится о расплате за эти несправедливые действия, и едва ли можно говорить об их нравоучительном характере. Представление медиума в рамках обряда оказывается одновременно и служением им, и сохранением и трансформацией исторической памяти о них. Само представление истории таких *тейямов* обладает, видимо, целительной силой, действует умиротворяюще на все общество, состоящее из разных каст и статусных групп, в обычной жизни весьма сильно разделенных.

Примером истории появления такого *тейяма* может служить история Палантая Каннана, или Вишнумурти⁴⁸. Палантай Каннан был мальчиком из касты *тийя*⁴⁹, убитым человеком из касты

46. См. подробнее: Рыжакова С. И. Одержимость, служение, лицедейство: о границах культового и художественного в традициях колам (дайва-нема) Южной Каннады и калияттам (тейям) Северной Кералы (Индия) // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 213–246.

47. Chandran, T. V. (2006) *Ritual as Ideology. Text and Context in Teyyam*, p. 40. New Delhi: IGNCА, D. K. Printworld (P) Ltd.

48. Ashley W., Holloman, R. (1990 (1993)) "Teyyam", in F. P. Richmond, D. L. Swann, P. B. Zarrilli (eds) *Indian Theatre: Tradition of Performance*, p. 140. Delhi: Motilal Banarsidas Publishers Private Ltd.

49. Тийя (Thiyua) — одна из каст Северного Малабара в составе современного индийского штата Керала, обычно идентифицируемая с более крупной и широко расселенной в центральной и южной Керале кастой ежава (Ezhava); см. Gough, E. K. (1961) "Tiyyar: North Kerala", in D. M. Schneider, E. K. Gough (eds) *Matrilineal Kinship*, p. 405. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. Традиционный круг занятий тийя — сельскохозяйственные работы, сбор коко-

куруп (одной из совокупности каст *наиров*)⁵⁰ за нарушение кастовых порядков. С одной стороны, такую смерть можно интерпретировать как законное наказание, с другой — как вопиющую несправедливость, а убитого — как мученика. Предание гласит, что после этого события семья *курупа* стала нищать и терпеть всякие бедствия. Наконец, хозяину во сне явился бог Вишну и велел устроить почитание *тейяма* в честь этого мальчика, который стал *тейямом* Вишнумурти⁵¹.

Еще один *тейям* — Поттан *тейям*, буквально «глухонемой», «дурачок» — почитается повсеместно в Северном Малабаре. В своей земной жизни это был человек из очень низкой касты *пулайя*, и однажды он случайно столкнулся на дороге с брахманом. Тот потребовал от него немедленно убираться, но неприкасаемый вступил с ним в дискуссию о несправедливости кастовой сегрегации, за что и был убит брахманом. После гибели он был возведен в число божеств и начал интерпретироваться как воплощение Шивы, принимающего облик неприкасаемого — *чандалы*⁵².

Как можно видеть из примеров, в отличие от кшатрийской модели, случаи мученичества в культово-вернакулярной модели окказиональны и не имеют никакого единого формата. Их объединяет то, что новопочитаемые *девты* становятся известны по факту своей, часто необычной, смерти, и считается, что смерть наступила в процессе или в результате осуществления какого-либо доброго дела: постройки дворца, спора о несправедливости кастовой системы и др. Чаще всего дело обстоит так, что низшие касты начинают почитать «своих» умерших в качестве компенсации за обиды, нанесенные им со стороны представителей высших

совых орехов, изготовление алкогольного напитка тодди, также ткачество и врачевание. Тийя, как и ежава, относят к категории «другие отсталые классы» (Other Backward Classes).

50. Наиры (наяры; Nairs, Nayars) — совокупность каст Кералы, занимающих достаточно привилегированное место (хотя и гораздо ниже брахманов) в кастовой системе; к наирам принадлежат некоторые местные княжеские семьи и многие землевладельцы. Традиционные занятия наиров охватывают широкий спектр деятельности, включая военную службу, медицину, науки, литературу и искусства. Наирам посвящено множество антропологических исследований; среди относительно ранних см.: Fuller, Ch. J. (1976) *The Nayers Today*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

51. Chandran, T. V. *Ritual as Ideology. Text and Context in Teyyam*, pp. 5–6. Также об этом свидетельствуют полевые материалы С. И. Рыжаковой (N_3 PF 30.02.2015, Каннур, Керала).

52. Полевые материалы С. И. Рыжаковой (Namb_3 PF 28.02.2015, Аликур, Керала).

каст, и в ряде случаев такое почитание приводит к определенной мобилизации. Со временем такие *девты* могут становиться объектом почитания и для других каст, и даже для представителей других религиозных деноминаций.

Некоторые итоги

При всем обилии разнообразных форм мученической гибели совершенно точного аналога всего комплекса мученичества, в том виде как он сложился в христианстве, в индийском обществе (за исключением индийцев-христиан), пожалуй, нет. Однако в расширительном понимании этот термин вполне охватывает целый ряд моделей и форматов физических страданий, гибели и последующих за этим форм почитания умерших.

До того как в Индии появилась пришедшая вместе с исламом модель мученичества *шахадат*, там существовали свои автохтонные модели, которые сопоставимы с понятием мученичества в тех культурах, где это понятие уже существует. Кшатрийская и культово-вернакулярная модели объединены тем, что обе образованы на базе индуизма и локальных традиций, и мученики после смерти переходят в класс божеств и покровителей, который в индуизме является открытым множеством. Кроме того, если в кшатрийской модели причисление погибшего к божествам определяется сословной этикой, выполнением дхармы и непосредственно самой гибелью, то в культово-вернакулярной модели это определяется только гибелью, как правило, за какие-либо добрые начинания, что может быть «подверстано» в нарративе о трагическом событии постфактум. Культово-вернакулярная модель является надсословной, надкастовой и надсистемной. Она способна соединять общеиндуистские, локальные, мусульманские, христианские представления и практики.

В целом можно сказать, что для индуистского общества характерна очень тонкая грань между большим уважением, почитанием и ритуализированным религиозным поклонением. Очень часто вокруг любых высоко почитаемых в обществе людей в сообществе складывается своеобразный личный культ. Видимо, этот же культурный механизм срабатывает и в случае перехода людей, погибших мучительной смертью, героев, боровшихся за определенные идеалы, и в целом тех, кто стал жертвой обстоятельств, злого умысла или судьбы в класс местночтимых, а в некоторых случаях и более широко известных и почитаемых божеств.

Библиография / References

Полевые материалы

Полевые материалы Е. А. Ренковской:

д. Наггар, округ Куллу, Химачал-Прадеш, 2014.

Полевые материалы С. И. Рыжаковой:

Mal_03 PF 1.03.2018 Маласи, Раджастан.

N_3 PF 30.02.2015, Каннур, Керала.

Namb_3 PF 28.02.2015, Аликур, Керала.

Литература

Али-заде А. А. Шахид // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007.

Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик: Эльбрус, 1978.

Бочковская А. Многомерность отчаяния: о самоубийствах фермеров Видарб-хи // Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение / научный редактор И. П. Глушкова. М.: Наталис, 2012. С. 340–368.

Ванина Е. Ю. Средневековое мышление. Индийский вариант. М.: Восточная литература, 2007.

Десницкая Е. А. Инклизивизм как категориальное средство в работах Пауля Хакера и Герхарда Оберхаммера // Вопросы философии. 2021. № 7. С. 191–200.

Зыгмонт А. И. «Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 173–171.

Книга Самурая: Юдзан Дайдодзи Будосёсинсю. Ямамото Цунэтомо Хагакурэ. Юкио Мисима Хагакурэ Ньюмон / перевод на русский Котенко Р. В., Мищенко А. А. СПб: Евразия, 1998.

Рыжакова С. И. Одержимость, служение, лицедейство: о границах культового и художественного в традициях колам (дайва-нема) Южной Каннады и калияттам (тейям) Северной Кералы (Индия) // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 213–246.

Успенская Е. Н. Кодекс чести воина-раджпута в средневековой Индии // Этикет у народов Южной Азии. СПб: Петербургское востоковедение, 1999. С. 137–145.

Field materials

Field materials collected by Evgeniya Renkovskaya:

Naggar village, Kullu district, Himachal Pradesh, 2014.

Field materials collected by Svetlana Ryzhakova:

Mal_03 PF 1.03.2018 Malasi, Rajasthan.

N_3 PF 30.02.2015, Kannur, Kerala.

Namb_3 PF 28.02.2015, Alikur, Kerala.

Literature

Acharya, K. (1993) *Purāṇic Concept of Dāna*. Delhi: Nag Publishers.

Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God. Jihād and Martyrdom in Islamic Thought*. New York: Oxford University Press.

- Ali-zade, A. A. (2007) "Shakhid" [Shahid], *Islamskii entsiklopedicheskii slovar'*. M.: Ansar.
- Ashley W., Holloman, R. (1990 (1993)) "Teyyam", in F.P. Richmond, D.L. Swann, P.B. Zarrilli (eds) *Indian Theatre: Tradition of Performance*, p. 131–150. Delhi: Motilal Banarasidas Publishers Private Ltd.
- Bgazhnokov, B. Kh. (1978) *Adygskiy etiket* [Adyghe etiquette]. Nalchik: Elbrus.
- Blackburn, S. H. (1978) "The Folk Hero and Class Interests in Tamil Heroic Ballads", *Asian Folklore Studies* 37(1): 131–149.
- Bochkovskaya, A. (2012) "Mnogomernost' otchayaniia: o samoubiistvakh fermerov Vidarbhi" [The Multidimensional Despair: On the Suicides of Vidarbha Farmers], in I. P. Glushkova (ed.) *Smert' v Makharashtre. Voobrazhenie, vospriyatie, voploshchenie*, pp. 340–368. M.: Natalis.
- "Borawal", *Panjpedia* [<https://panjpedia.org/en/wiki/english-borawal-village-mansa-punjab>, accessed on 12.08.2021].
- Chandran, T. V. (2006) *Ritual as Ideology. Text and Context in Teyyam*, p. 40. New Delhi: IGNCA, D. K. Printworld (P) Ltd.
- Charsley, S. (1998) "Sanskritization: The career of an anthropological theory", *Contributions to Indian Sociology* 32(2): 527–549.
- Cross, F. L. (ed.) (2005) "Martyr", in *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. New York: Oxford University Press.
- Deol, H. (2000) *Religion and Nationalism in India. The Case of the Punjab*. London and New York: Routledge.
- Desnitskaya, Ye. A. (2021) "Inkliuzivizm kak kategorial'noe sredstvo v rabotakh Paulia Hakera i Gerkharda Oberkhammera" [Inclusiveism as a categorical means in the works of Paul Hacker and Gerhard Oberhammer], *Voprosy filosofii* 7: 191–200.
- Dictionary of Martyrs. Azadi ka Amrit Mahotsav (75 years of Independence)* [https://pib.gov.in/amritmahotsav/dictionary_book.aspx, доступ от 12.08.2021].
- Doniger, W. (ed.) (1999) "Martyr", in *Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religions*, pp. 695–696. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster, Incorporated.
- Fenech, L. E. (1997) "Martyrdom and the Sikh Tradition", *Journal of the American Oriental Society* 117(4): 623–642.
- Fuller, Ch. J. (1976) *The Nayars Today*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Glushkova, I. P. (ed.) (2012) *Smert' v Makharashtre. Voobrazhenie, vospriyatie, voploshchenie* [Death in Maharashtra. Imagination, perception, embodiment]. Moscow: Natalis.
- Gough, E. K. (1961) "Tiyyar: North Kerala", in D. M. Schneider, E. K. Gough (eds) *Matrilineal Kinship*, p. 405. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Hacker, P. (1983) "Inklusivismus", in *Inklusivismus: eine Indische Denkform*, pp. 11–28. Wien, Leiden: Institut für indologie der Universita't Wien, Sammlung De Nobili; Brill.
- Harlan, L. (2003) *The Goddesses' HENCHMEN Gender in Indian Hero Worship*. Oxford University Press.
- Hudson, D. D. (1989) "Violent and Fanatical Devotion among the Nāyanārs: A Study in the Periya Purāṇam of Cekkīlār", in A. Hildebeitel (ed.) *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism*, pp. 373–404. Albany: State University of New York Press.

- "Itihas Damdami Taksal (Sankhep)", *Sikh Wiki. Encyclopedia of the Sikhs* [https://www.sikhiwiki.org/index.php?title=Itihas_Damdami_Taksal_(Sankhep)&oldid=64216, accessed on 29.08.2021].
- Jawandha, N. S. (2010) *Glimpses of Sikhism*. New Delhi: Sanbun Publishers.
- Kamphorst, J. (2008) *In Praise of Death. History and Poetry in Medieval Marwar (South Asia)*. Leiden University Press.
- Khan, A. (2015) *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim minority Movement in South Asia*, Bloomington: Indiana University Press.
- Kitts, M. (2018) "The *Martys* and Spectacular Death: From Homer to the Roman Arena", *Journal of Religion and Violence* 6(2): 267–294.
- Kotenko, R. V., Mishchenko, A. A. (eds) (1998) *Kniga Samuraia: Iudzan Daidodzi Budososhinsu. Yamamoto Tsunetomo Khagakure. Yukio Misima Khagakure Nyumon* [Samurai Book: Yuzan Daidoji Budoseshinshu. Yamamoto Tsunetomo Hagakure. Yukio Mishima Hagakure Nyumon]. SPb: Yevraziia.
- Moss, C. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Ramaswamy, S. (2008) "Maps, Mother/Goddesses, and Martyrdom in Modern India", *The Journal of Asian Studies* 67(3): 819–853.
- Rose, H. A. (1919) *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. Vol. 1. Lahore, Printed by the superintendent, Government Printing, Punjab.
- Ryzhakova, S. I. (2017) "Oderzhimost', sluzhenie, litsedeistvo: o granitsakh kul'tovogo i khudozhestvennogo v traditsiakh kolam (dayva-nema) Iuzhnoi Kannady i kaliattam (teyyam) Severnoi Keraly (India)" [Spirit — possession, service, acting: on the boundaries of the cult and the artistic in the tradition of kolam (daiva-nema) of South Kannada and kalyattam (teyam) of North Kerala (India)], *Antropologicheskii forum* 34: 213–246.
- Schombucher, E., Zoller, C. P. (eds) (1999) *Ways of Dying. Death and Its Meaning in South Asia*. New Delhi: Manohar.
- Settar, S. (1989) *Inviting Death. Indian Attitude towards the Ritual Death*. Leiden: Brill.
- Srinivas, M. N. (1952) *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Storm, M. (2013) *Head and Heart: Valour and Self-Sacrifice in the Art of India*. London: Routledge.
- Terrone, A. (2017) "10. Nationalism Matters: Among Mystics and Martyrs of Tibet", in Ch.-t. Kuo (ed.) *Religion and Nationalism in Chinese Societies*, pp. 279–308. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- The Ministry of Culture of India (2010–2018) *Dictionary of Martyrs: India's Freedom Struggle (1857–1947)*. Vol. I–V. New Delhi: Indian Council of Historical Research & Manak publications Pvt. Ltd.
- Uspenskaya, Ye. N. (1999) "Kodeks chesti voina-radzhputa v srednevekovoi Indii" [The code of honor of the Rajput warrior in medieval India], in *Etiket u narodov Iuzhnoi Azii*, pp. 137–145. SPb: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Valley, A. (2018) "Dying Heroically. Jainism and the Ritual Fast to Death", in M. Kitts (ed.) *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*, pp. 182–204. Oxford: Oxford University Press.
- Vanina, Ye. Yu. (2007) *Srednevekovoe myshlenie. Indiiskii variant* [Medieval thinking. Indian version]. M.: Vostochnaia literatura.

- Zygmunt, A. I. (2019) “‘Dulce et decorum est’: fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmax XVIII–XX vekov” [‘Dulce et decorum est’: The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th — 20th centuries], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 18(3): 143 –171.
- Zygmunt, A. I. (2022) “Muchenichestvo kak reputatsionnyi proekt: kto i kak «delает» muchenikov” [Martyrdom as a Reputation Project: Who and How “Makes” Martyrs]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 40(1).

АНДРЕЙ АКИНЬШИН

Феномен христианского мученичества в Японии в XVI–XVII вв.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-176-197>

Andrey Akinshin

The Phenomenon of Christian Martyrdom in Japan in the 16th and 17th Centuries

Andrey Akinshin — Russian State University for The Humanities
(Moscow, Russia). strangerlorin@gmail.com

This article examines the history of the so-called “Christian century” (1549–1639), the period between the arrival of the Jesuit missionaries and the last Christian revolt before the final ban on the foreign religion, which ended with the persecution and martyrdom of Japanese Christians. The article shows the beginning of the Jesuit mission in Japan, their strategies and certain errors, as well as their activities in the time of persecution. The article then illustrates how the spread of Christianity in Japan at its different stages was related to the local politics. The persecution and extermination of Christianity in the country should be analyzed in this context. The unique feature of the Japanese Christian Martyrdom was the Christians’ explicit willingness to die as martyrs. This attitude is explained with the reference to some elements of the Japanese traditional mentality, which might be consistent with some Christian concepts.

Keywords: Christianity, Japan, martyrdom, Society of Jesus, religion.

Феномен христианского мученичества в Японии в XVI– XVII вв.

ИССЛЕДОВАНИЕ феномена японского мученичества трудно найти в современной европейской литературе, несмотря на то, что источники с описанием примеров мученичества сохранились. Эти источники были созданы после «закрытия» Японии в XVII веке на основании ежегодных писем

и отчетов европейских миссионеров Ордена иезуитов, а также после «открытия» Японии в 1853 году, когда были вновь пересмотрены и найдены все письма очевидцев и отцов-миссионеров — не только иезуитов, но и членов других католических монашеских орденов. Данная работа написана на основании писем и документов реальных участников событий гонений и мученичеств христиан в Японии, найденных Леоном Пажесом. Также мы основывались на исторических документах, собранных в Музее 26 мучеников в Нагасаки; на сборнике П. Сеферино с примерами мученичеств и пыток христиан-доминиканцев; на работах исследователей «христианского столетия» — Масахару Анэсаки, Йоханнес Лорес и Джоржа Элисона¹.

Всего японских мучеников, согласно первым спискам, которые были составлены отцами-иезуитами Педро Морехона (1562–1634) и Антонио Франсиско Кардима (1596–1659) до 1640 года на основании архивов при Колледже иезуитов в Макао, — 1450 имен². После открытия Японии в 1854 года исследователи (Масахару Анэсаки и др.) расширили эти списки³. Позднее Йоханнес Лорес (1951) пришел к окончательному выводу, что 3171 христианин был казнен, а 874 замучены в тюрьме или убиты при попытке бежать от властей. Итого получилось, что 4045 японских христиан являются мучениками, пострадавшими за христианскую веру. К ним, возможно, следует добавить еще 33 тысячи убитых в восстании Симабара (1637–1638)⁴, которое проходило под христианскими знаменами и лозунгами. Это неокончательные цифры, потому что точную статистику отследить невозможно по причине уничтожения многих документов этого периода властями Японии. Тем не менее, такое количество жертв можно сравнить с антихристианскими гонениями в Парфянской и Сасанидской державах во II–VII веках, когда было убито более 20 тысяч христиан⁵.

1. Anesaki, M. (1930) *A Concordance to the History of Kirishitan Missions (Catholic Missions in Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries)*. Tokyo: Office of the Academy; Laures, J. (1951) “Die Zahl der Christen und Martyrer im alten Japan”, *Monumenta Nipponica* 7(1–2): 84–101; Elison, G. (1973) *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. London: Harvard East Asian Monographs.
2. Cardim, A. (1646) *Fasciculus e Iapponicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine compositus*. Romae.
3. Anesaki, M. *A Concordance to the History of Kirishitan Missions (Catholic Missions in Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries)*, p. 17.
4. Laures, J. “Die Zahl der Christen und Martyrer im alten Japan”, pp. 99–100.
5. Sozomen, H., Walford, E. (ed.) (2018) *The Ecclesiastical History of Sozomen*, p. 59. Merchantville, NJ: Evolution Publishing.

В этой статье будут рассмотрены причины и социально-экономические предпосылки, которые повлияли на решение правительства Японии проводить политику искоренения христианства и гонений против японских христиан. Будут показаны используемые миссионерами стратегии обращения и ошибки, которые были допущены миссионерами Ордена Иисуса. Мы покажем, что понятие «мученичество» не было искажено и было объяснено методической литературой, составленной отцами-миссионерами на эту тему. Далее мы рассмотрим поведение японских христиан во время мученичества в Нагасаки и постараемся показать, что отцы-миссионеры с помощью литературы и бесед сумели сформировать определенные установки, которые определили поведение японских христиан во время гонений. Мы также рассмотрим особенности менталитета японцев, объясняющие их восприимчивость к идее мученичества и иным традициям христианства.

История христианской миссии в Японии до первых мучеников

Христианство в Японию пришло 15 августа 1549 года вместе с миссионером-иезуитом Франциском Ксаверием (1506–1552)⁶. С ним были иезуиты брат Хуан Фернандес (1525–1567), отец Косме де Торрес (1510–1570) и крещенный в Индии японец Андзиро (Павел Санта-Фе)⁷, который стал первым переводчиком этой миссии, а также еще два японца. Японец Андзиро, беглый самурай из Кагосимы, сыграл очень важную роль в решении Франциска Ксаверия поехать в Японию с целью основать там христианскую миссию. Рассказ Андзиро о стране и религиях содержал сведения, которые очень напоминали христианство. Например,

существует три религии, у которых есть монастыри...те, кто в монастырях — не женятся, живут на милостыню...они носят длинные одежды с длинными рукавами... монахи и постятся много раз в год. Члены этой религии не едят животной пищи, чтобы закалить свое тело и искоренить все греховные желания...когда они молитву читают последний раз, бьют в колокол, и тогда они все встают на колени и молятся...молятся на языке, который не понимают простые

6. Канонизирован Римским папой Григорием XV 12 марта 1622 года.

7. Имя, которое Андзиро получил во время крещения.

люди... проповедуют, что существует один верховный бог, создатель всех вещей; и что существует чистилище, ад и рай⁸.

Франциск Ксаверий, выслушав Андзиро, даже сделал предположение, что, возможно, Япония уже была знакома с христианством, но со временем, без отцов, верующие запутались и только и ждут, чтобы пришли новые проповедники и наставили их на путь истинный⁹. Такой вывод был сделан Ксаверием, потому что в своих описаниях Андзиро при описании буддийских ритуалов использовал христианскую терминологию. Так, Дайнити Нёрай (Великий Будда Солнца, он же Вайрочана на санскрите) был описан, как «единственный Бог» и «Создатель всех вещей»¹⁰. Иезуиты первоначально получили неверную информацию о религиях японцев. Подобная путаница возникла отчасти в связи с тем, что Андзиро принадлежал к буддийской школе Сингон. Одной из особенностей этой школы является постулат о том, что каждый предмет является частью вселенского Будды-Вайрочаны, он первопричина всех вещей, тогда как остальные школы японского буддизма отрицают концепцию бога-творца.

Франциск Ксаверий пробыл в Японии всего два года с 1549 по 1551 год. Он старался изучить психологию, этику и мировоззрение японцев, японские религиозные отношения и возможности ранней христианской миссии в Японии и подготовил рекомендации, в которых описывал свои выводы, примеры бесед и диспутов, помогая таким образом своим последователям верно понимать местное население и успешно обращать его в христианство¹¹. Диспуты, беседы и проповеди были очень эффективны в деле обращения японцев. Японцы заинтересовались этим учением, потому что были любознательны и имели слабость к выстроенным логическим схемам¹², а вдобавок португальские товары, оружие, корабли и сами португальцы, которых до этого они не встречали, вызывали у них огромный интерес.

8. Coleridge, H.J. (1921) *The Life and Letters of Francis Xavier*. Vol. 4, pp. 206–210. London. Burns, Oates & Washbourne.

9. Ibid.

10. Schurhammer, G. (1973) *Francis Xavier: His Life and Times. The Jesuit Historical Institute*. Vol. 2, p. 277. Rome.

11. Ibid, pp. 277–280.

12. Coleridge, H.J. (1782) *The Life and Letters of Francis Xavier*. Vol. 2, p. 300. London.: Burns, Oates & Washbourne.

На первом этапе становления христианства в Японии отцы-иезуиты использовали для объяснения своих постулатов веры буддийские термины, поэтому японцы путали христианство с религиозными школами буддизма. При переводе христианских текстов были сделаны серьезные ошибки. Например, были использованы буддийские термины для объяснения некоторых христианских понятий, так как в японском языке нет слов, точно выражающих монотеистическую христианскую концепцию. Так Хотокэ (Будда), стал синонимом Бога, Дзёдо (Чистая земля) — небес, термин Буппо (Закон Будды) использовался в смысле Закона Божьего или религии в целом, а со (буддийский монах) — как обозначение католического священника¹³. В результате «христианская догма» звучала как «христианско-буддийская догма», а «рай» — как «Чистая Земля Будды Амитабхи». Абсолютный бог, понятия о котором в Японии не существовало, передавался как Дайнити-нерай, главным атрибутом которого является «всепроникающий свет» из терминологии буддийской школы Сингон. Позднее Ксаверий понял разницу, и Дайнити-нерай был заменен латинским словом Deus, но оказалось, что Deus на японском звучало, как «Дай Усо» — «Великая ложь», что привело к враждебному отношению буддистов к новой религии и стремлению разными способами подавить христиан как своих соперников.

А вот путаницы в трактовке терминов «мученичество» и «христианский мученик» не было. Слова «мученичество» и «мученик» не заменялись буддийскими терминами, а обозначались португальскими словами *martírio* (марутириё, мученичество) и *martír* (марутиро, мученик). Только в начале XX века слово мученичество было переведено на японский язык с помощью слова дзюнкё, которое обозначает доказательство приверженности вере путем выбора страдания или смерти, а мученики стали пониматься как свидетели веры. Современные японские исследователи подтверждают, что это слово ранее не употреблялось и впервые в литературе встречается только в 1923 году.¹⁴

Когда Франциск Ксаверий вступил на берег Японии, страна находилась в состоянии постоянных внутренних конфликтов. Даймё — наиболее крупные феодалы — постоянно воевали друг с другом, и в результате к концу XV века многие старые и влиятельные

13. *Китагава Д.* Религия в истории Японии. СПб.: Наука, 2005. С. 191.

14. *Сато Ё.* Изучение мученичества в христианстве. Киото: Университет Киото Сангё, 2004.

феодалы были свергнуты. На смену им пришли новые феодалы, менее сильные, часто ранее находившиеся в зависимости от них. Япония была разделена, увеличилось количество самоуправляемых деревень, городов с собственными системами обороны и управления. В борьбу вступили не только феодалы, но и последователи различных религиозных обществ. Император жил в уединении и бедности, и был бессильно контролировать своих подданных. Страна находилась в состоянии полного хаоса, деструктивные тенденции внутреннего кризиса всей японской системы усилились и стали появляться во всех сферах общественной жизни страны, как в социально-экономической и политической, так и в духовной. В этот момент наущно встал вопрос о необходимости создания централизованного государства. Только объединение могло решить все проблемы, которые возникли в стране.

Это удалось сделать трем сильным лидерам, вставшим на путь унификации государства. Это были Ода Нобунага (1534–1582), Тоётоми Хидэёси (1536–1598) и Токугава Иэясу (1543–1616). Ода Нобунага начал покровительствовать христианству и до конца своей жизни помогал отцам-иезуитам. Иезуиты нашли поддержку у этого лидера неслучайно. Японская миссия изначально не поддерживалась материально со стороны Португалии и не получала денежную помощь из Европы, но иезуиты контролировали всю торговлю с Японией и имели процент от торговых сделок. Нобунага быстро понял ценность и силу огнестрельного оружия, поэтому торговля с португальцами, через посредничество отцов-иезуитов, ему была очень выгодна и вела к военным победам, а также помогала в противостоянии феодальной мощи буддийских храмов, которые постоянно выступали против него.

После смерти Ода Нобунага к власти приходит Тоётоми Хидэёси, который продолжил политику объединения государства и до 1587 года, так же как и его предшественник, в интересах торговли, не препятствовал христианству. Но 24 июля 1587 года он публикует свой первый эдикт об изгнании миссионеров-иезуитов, хотя «португальцы могут заниматься своей торговлей без всякого страха и любой, кто прибудет из Индии и Китая и не будет действовать против синто и буддизма, может находиться здесь»¹⁵.

15. Эдикт Хидэёси об изгнании миссионеров-иезуитов // Музей 26 мучеников в Нагаокаки [<http://www.26martyrs.com/>], доступ от 18.02.2022] (на японском).

Джорж Элисон считает, что эдикт 1587 года был частью программы Тоётоми Хидэёси по перестройке Японии и созданию централизованного государства¹⁶. Также у Хидэёси не мог не вызывать беспокойство тот факт, что к этому времени город-порт Нагасаки, подаренный иезуитам христианином-даймё Омуре Сумитада (1533–1587), превратился в хорошо вооруженный порт с мощной крепостью¹⁷. Все население этого города было христианским. В город стекались все гонимые с других территорий христиане, а также те, кто был недоволен политикой правительства. Торговля в этом городе проходила под руководством и контролем отцов-иезуитов.

Эдикт 1587 года выполнялся, однако, не строго. Количество новообращенных в Японии росло и к 1597 году составило, по словам о. Органтино, около 300 тыс. человек¹⁸, хотя о. Коэльо называет цифру в 200 тыс.¹⁹ Исследователь христианской культуры в Японии Йоханнес Лорес считает, что к 1597 году японских христиан в стране было не менее 265 тысячи.²⁰ И если в 1562 году в Японии было 2 отца-священника и 6 братьев-монахов, то к 1597 году на территории Японии находилось уже 43 отца и 82 брата, из них было 44 японца²¹. С 1593 года в Японию начинают прибывать миссионеры других орденов — францисканцы, доминиканцы и августинцы, которые конфликтовали и боролись за влияние не только с иезуитами, но и между собой.

Мученичество в Нагасаки и история христианских гонений

В 1597 году произошло событие, которое привело к первому мученичеству. Капитан испанского корабля Матиас де Рандитьо попытался угрожать Хидэёси тем, что за морем испанцы и португальцы подготавливают почву для дальнейшего завоевания Японии конкистадорами, что идеально повторяло слова настро-

16. Elison, G. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*.

17. Навлицкая Г. Б. Нагасаки. М.: Наука, 1979.

18. Laures J. "Die Zahl der Christen und Martyrer im Alten Japan", p. 86.

19. Ibid.

20. Ibid.

21. Количество иезуитов в Японии // Музей 26 мучеников Нагасаки [http://210.136.236.116/26Martyrscom_old/assets/jesuitsnumbers2.html, доступ от 19.02.2022] (на японском).

енных против христианства буддийских монахов²². Все это Хидэёси больше игнорировать не мог, и 5 февраля 1597 года приговорил к смерти в Нагасаки 6 францисканцев, 15 неофитов францисканцев, трех иезуитов по ошибке; итого 24 христианина, среди которых было 3 подростка. По дороге начальник конвоя присоединил еще двух неофитов францисканцев из японских христиан, которые сопровождали арестованных, за то что они старались помочь осужденным и ободрить их. Были казнены все 26 человек²³. Хидэёси не хотел трогать иезуитов потому, что считал их главным промежуточным и очень важным звеном в торговле с Макао. Он понимал, что пока не может без них обойтись, но уже видел, что необходимо найти и подготовить им замену, чтобы не зависеть от западных миссионеров в торговых отношениях.

3 января 1597 года заключенных провели по северной части Киото. Отсюда начался их зимний путь в Нагасаки длиной 1000 километров, который они преодолели за месяц²⁴. Хидэёси хотел, чтобы о таком суровом наказании могло узнать как можно больше японцев, и это послужило бы предупреждением для них. Палач отрезал им часть левых ушей для того, чтобы, когда они шли, кровь стекала по их щекам, и это зрелище вызывало бы дополнительный страх у христиан и толкало многих к отречению от веры. Затем их посадили в телеги, по трое в каждую, и повезли по улицам города. На каждой телеге был плакат со следующими словами:

Тайкосама²⁵ приговорил этих людей к смерти, так как, хотя они и прибыли как послы из Филиппин, но ослушались его приказов и стали проповедовать христианскую веру. Поэтому они сами и японцы, ставшие их последователями, будут распяты в Нагасаки²⁶.

22. Акинъшин А. О. Начало движения христианского мученичества в Японии: казнь 26 мучеников в Нагасаки // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2017. Т. 20. С. 198–204.

23. Музей 26 мучеников в Нагасаки [<http://www.26martyrs.com/>, доступ от 18.02.2022] (на японском).

24. Карта // Музей 26 Мучеников в Нагасаки [http://210.136.236.116/26Martyrscom_old/1martyrs-road.html, доступ от 18.02.2022] (на японском).

25. Тоётоми Хидэёси.

26. “Fróis. L. Trans. of Luís Fróis letters concerning Jesuit missionaries in Japan, ca. 1605”, in *MS Japan 3.1. Houghton Library. Harvard University*. Cambridge. Mass, pp. 102–103.

Они страдали от холода, но их дух не был сломен, об этом говорит письмо Фомы Кодзаки, четырнадцати лет. Он был со своим отцом Михаилом Кодзаки, плотником и помощником францисканцев в строительстве церквей. 19 января 1597 года во время дороги к месту казни Фома пишет письмо своей матери в Михара. Он пишет, что надеется, что его мать и его братья, Манциус и Филипп, которые, как и он, были христианами, присоединятся к нему в раю.

Хотя для этого нужны священники, но если вы глубоко сожалеете о содеянных грехах и глубоко верите в час вашей смерти и помните многочисленные благословения Иисуса Христа, то вы будете спасены²⁷.

Это письмо было найдено после распятия в одежде его отца²⁸, сейчас оно хранится в музее 26 мучеников в Нагасаки²⁹.

Казнь 26 мучеников была организована так, чтобы повторить все моменты казни Иисуса Христа на Голгофе. Это стало возможно, потому что губернатор города Нагасаки Тэрадзава Хиротака был в отъезде. Вместо него организацией казни руководил его брат Тэрадзава Хандзабуро. Один из мучеников, иезуит Павел Мики, был его близким другом. Хандзабуро часто слушал его проповеди и сочувствовал христианам³⁰. Миссионеры этим воспользовались и попросили его перенести казнь на два дня, на пятницу, так как именно в пятницу распяли Иисуса Христа на Голгофе, и изменить место казни в сторону на 50 метров, потому что первоначально место казни было назначено там, где обычно казнят преступников. Также они просили допустить к мученикам отцов для причастия и казнь мучеников провести через распятие на кресте, чтобы мучеников пронзили копьями, как Христа. Страх перед Хидэёси победил, и Хандзабуро не рискнул поменять дату казни, но пошел на уступки по другим пунктам. Он разрешил отцу Пассио и отцу Родригесу³¹ совершить обряд при-

27. Fróis. L. / trans. Yuuki D. Музей 26 мучеников в Нагасаки [http://210.136.236.116/26Martyrscom_old/1st.thomas-letter.html, доступ от 18.02.2022] (на японском).

28. Ibid.

29. Музей 26 мучеников в Нагасаки.

30. Возможно, был тайно был крещен в 1595 году. См.: Yuuki, D.S.J. (1997) *The Twenty-Six Martyrs Hill*, p. 77. Tokio: Enderle Book.

31. Некоторое время был личным переводчиком Тоётоми Хидэёси.

частия трем иезуитам, мученики были распяты на кресте, и было изменено место казни³². В результате казнь прошла на вершине холма Нисидзака, в чистом и просторном месте, хорошо видимом с моря³³.

Проповедовал на казни Павел Мики, который родился в Ава, префектура Такосима. Ему было 33 года, об этом он говорил во время своей проповеди: «Мне тридцать три года, я в том же возрасте, в котором страдал наш Господь»³⁴. Павел Мики был из числа второго поколения христиан. Его отец был военным командиром и христианином с одобрения Ода Нобунага. Он погиб в Бунго³⁵ в битве с даймё Сацума, где воевал на стороне Тоётоми Хидэёси. Своего сына в возрасте 10-12 лет он отдал на воспитание отцу Органтино. В 1587 года после богословского обучения у иезуитов и прохождения новициата в колледже в Амакуса, Павел Мики вступил в Орден иезуитов и проповедовал христианское учение по всей Японии³⁶. На кресте он произнес свою последнюю проповедь:

Все, кто здесь присутствует, — послушайте! Я не прибыл из Филиппин, я японец по рождению, я брат «Общества Иисуса». Я не совершал преступлений, и единственная причина, по которой я был приговорен к смерти, заключается в том, что я учил доктрину Господа нашего Иисуса Христа. Я счастлив умереть за это, и вижу свою смерть как великое благословение Господне. Я хочу отдельно отметить и показать со всей возможной ясностью, что человек не может прийти к спасению путем, отличным от христианского. Христианская религия учит нас прощать наших противников и всех тех, кто приносит нам вред. Я не питаю ненависти к Тайкосама³⁷, на самом деле, я хотел бы, чтобы он, как и все японцы, стал бы христианином³⁸.

32. “Fróis. L. 1597. Translation of Luís Fróis letters concerning Jesuit missionaries in Japan, ca. 1605”, pp. 102–103.

33. На месте казни 26 мучеников в 1962 году был открыт музей и возведен скульптором Фунакоси Ясутакэ (1912–2012) памятник из гранита и бронзы.

34. Yuuki, D.S.J. *The Twenty-Six Martyrs Hill*, p. 41.

35. Сейчас префектура Оитана острове Кюсю.

36. Yuuki, D.S.J. *The Twenty-Six Martyrs Hill*, p. 41.

37. Должность Тоётоми Хидэёси переводится как «господин тайко» (главный советник императора).

38. Frois L.S.J. [http://210.136.236.116/26Martyrscom_old/1st.-paul-s-sermon.html], доступ от 18.02.2022] (на японском).

Отец Органтино попытался предпринять попытку освободить японских иезуитов, схваченных по ошибке, но не получилось. Павел Мики, узнав об этом, написал о. Педро Гомесу (Pedro Gómez, 1535–1600): «Пожалуйста, не беспокойтесь о нас троих и о наших приготовлениях к смерти... потому что по божественной доброте мы идем туда с радостью и счастьем»³⁹. Когда мученики взошли на место казни, все 26 крестов, сделанные специально под рост каждого из мучеников, уже были на месте. Затем каждый из них был прикован к кресту⁴⁰. Для отца Петра Крестителя (Бласкес), которого так называли при жизни, руководителя францисканских мучеников, колец не хватило⁴¹, тогда он попросил, чтобы его руки прибили гвоздями, как у Христа. Все 26 крестов подняли одновременно. Никто из 26 мучеников не отрекся от своей веры, хотя любому было достаточно вслух сказать об этом, чтобы спасти свою жизнь.

На примере описания казни 26 мучеников в Нагасаки можно сделать вывод, что все японские мученики были проинструктированы миссионерами-францисканцами и отцами-иезуитами, как себя вести во время подвига христианского мученичества. В результате получилось яркое зрелище, подготовленное отцами-миссионерами, которое поразило толпу зрителей. Луиш Фройш пишет, что

всех, кто посетил казнь, нельзя было больше держать под контролем, они прорвались сквозь стражу и двинулись в сторону крестов, где пропитывали в крови мучеников куски ткани, собирали освященные их кровью комки земли. Раздирали одежду и кимоно мучеников, веря в их святость. Охранники пытались их разогнать, и кровь раненых начала смешиваться с кровью мучеников⁴².

Это говорит о том, что толпа была осведомлена о святости останков мучеников в христианской традиции. Так, эта казнь вместо того, чтобы напугать японцев и показать, что будет, если они станут христианами, вызвала в японских христианах желание пройти путь мученичества.

39. Ibid.

40. Fróis. L. 1597, pp. 121–125.

41. Ibid.

42. Yuuki, D.S.J. *The Twenty-Six Martyrs Hill*, p. 77.

В 1598 году Тоётоми Хидэёси умирает, его место занимает Токугава Иэясу, который завершил объединение страны. До 1612 года Токугава Иэясу не запрещал иезуитам, францисканцам, доминиканцам и августинцам заниматься миссионерской, образовательной и общественной деятельностью⁴³. Причина была опять же в том, что он был заинтересован в международной торговле. Однако в течение этого времени он предпринял ряд действий, в результате которых нашел замену иезуитам как посредникам в торговле. К этому времени торговля с конкурирующими между собой испанцами, голландцами и англичанами существенно возросла и имела весьма обнадеживающие перспективы. Также неуклонно росла активность японских судов, получивших лицензию на внешнюю торговлю (сюинсэн). При этом роль Португалии и Испании во внешней торговле снижалась⁴⁴. Токугава окончательно победил наследника Тоётоми Хидэёси — Тоётоми Хидэёри (1593–1615) — и разработал законы, по которым страна существовала до середины XIX века. Одной из важных задач своей политики, направленной на мирное существование сёгуната Токугава, он видел в искоренении христианства в Японии. Осуществление этой задачи сёгунат Токугава достиг кровавыми гонениями миссионеров и японских христиан и их полным изгнанием из страны.

После смерти Иэясу его сын Токугава Хидэтада (1579–1632), который был сёгуном в 1616–1623 годах, а затем внук, Токугава Иэмицу (1604–1651), сёгун в 1623–1651 годах, начинают гонения и преследования христиан, которые приобретают самые жестокие и бесчеловечные формы. Убивали японских христиан через распятия, обезглавливания и медленные сожжения, все это сопровождалось изощренными пытками. В документах упоминаются «ямы со змеями, клеймение, разрезание бамбуковой пилой, ампутация, раздавливание конечностей, удушение, окунание в кипящую серную воду»⁴⁵. Даже голландцы признавали, что более ужасных пыток не было в истории христианства. Японский ис-

43. Китагава Дж. М. Религия в истории Японии / пер. с англ. Н. М. Селиверстова. СПб.: Наука, 2005. С. 200–201.

44. Мальшев Б. А. Христианство в Японии: этапы становления и развития // Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность. М.: Ключ-С, 2016. С. 101.

45. Charlevoix, P.-F.-X. (1860) *Historia del Japón y sus misiones*, pp. 290–310. Valladolid: Juan de la Cuesta.

торик Анэсаки считает, что жестокость пыток и преследований японских христиан не имели аналогов в Японии⁴⁶.

Властями было замечено, что вероотступничество, как пример, влияет на сознание японских христиан гораздо больше, чем показательные казни, поэтому сёгунат принял решение, начиная с 1617 года, перед казнями использовать длительное тюремное заключение, чтобы у христиан было времени отказаться от веры.

Камеры заключенных были похожи на птичьи клетки, все стены которых были сделаны из бамбуковых палочек. Они были такими тесными, что заключенные не могли ни лежать, ни даже двигаться. Их пища состояла из чаши черного риса и куска сардины, а иногда бульона из листьев редьки⁴⁷.

Заключенные не имели возможности помыться и переодеться, поэтому «они были черными от червей, и в камерах стояла непереносимая вонь»⁴⁸.

Крупный акт мученичества произошел в 1619 года. Когда в октябре 1619 года сёгун Токугава Хидэада проходил через Фусими после посещения Киото, столицы империи, он узнал, что в тюрьме Киото содержится очень много христиан. Он в ярости приказал немедленно сжечь всех христиан заживо. Они должны были быть распяты и сожжены на крестах, как урок для непокорных верующих. 7 октября всех повезли на телегах к месту казни. На той, которая возглавляла процессию, был установлен плакат с надписью: «Сёгун, повелитель всей Японии, хочет и приказывает, чтобы все эти люди были сожжены заживо как христиане»⁴⁹. Мученичество 1619 года отличалось тем, что в нем участвовали беременные женщины и матери с детьми, многие из них — многодетные⁵⁰.

Женщины-христианки в Японии составляли около 20 процентов из числа мучеников. В миссионерских документах женщины-христианки предстают не только благочестивыми и набож-

46. Anesaki, M. (1963) *History of Japanese Religion*. Charles E. Rutland. Vt. & Tokyo, p. 250. Japan: Tittle Company. Rutland.

47. Andres de Parra. A Short Account of the Great and Rigorous Martyrdoms which Took Place in Japan in the Year 1622 (Madrid, 1624). Madrid, 1624. [https://archive.org/stream/MN5081ucmf_2/MN5081ucmf_2_djvu.txt , accessed on 19.02.2022].

48. Crasset, J. (1715) *Histoire de l'eglise du Japon*, pp. 375–377. Paris: Montalant.

49. Pages, L. (1869) *Histoire De La Religion Chretienne Au Japon Depuis 1598 Jusqu'a 1651. Pte. Texte*, Vol. 1, pp. 398–430. Paris: C. Douniol.

50. Ibid.

ными, но обладающими истинным призванием к религиозному служению. Эти женщины самыми разными способами участвовали в распространении религии. Это была и помощь больным и нищим в миру, и формирование монашеских общин, помогавшим миссионерам в проповеди и распространении христианства на их землях, и создание приютов для верующих беженцев во время гонений. С помощью женщин христианская вера распространялась не только в ширину, но и в глубину японского общества, прививаясь на уровне отдельных семей⁵¹.

12 апреля 1638 года было подавлено Симабарское восстание, которое проходило под христианскими лозунгами и флагами. Причины, которые привели к этому восстанию, имели как социально-экономические, так и политические корни, которые заключались в недовольстве японских христиан репрессивной антихристианской политикой. В этом восстании участвовало около 30 тысяч человек. Все они были убиты. «Не осталось никого, кроме тех, кто бежал, а потом был пойман и предан смерти»⁵². Всего пострадало 37 тыс. японцев⁵³. После того как Симабарское восстание было подавлено, христианство окончательно ушло в «подполье», а страна в 1641 году была официально закрыта для иностранцев до середины XIX века.

Японское мученичество: влияние миссионеров и особенности японского менталитета

Японская миссия была призвана подготовить японских христиан ко всем аспектам религиозной жизни, и не стоит считать, что японцев готовили исключительно к смерти за веру, однако для целей нашей статьи мы сосредоточимся на тех текстах и поучениях, которые напрямую формировали установку на страдания и возможное мученичество за веру. Инструкции и религиозная литература сыграли свою роль и повлияли на мировоззрение японских христиан. Евангелия, религиозные книги, которые ведут к появлению и героизации самой идеи мученичества, начинают распространяться на ранней стадии Миссии иезуитов. Отец

51. Акиншин А. О. Роль женщин-христианок во время «Христианского столетия» в Японии. Грация Хосокава Тамако // Известия Иркутского государственного университета. 2017. Том 21. С. 162–168.

52. Pagès, L. *Histoire De La Religion Chretienne Au Japon Depuis 1598 Jusqu'a 1651. Pte. Texte*, Vol. 1, pp. 840–845.

53. Laures, J. “Die Zahl der Christen und Martyrer im Alten Japan”, pp. 99–100.

Луиш Фройш (1532–1597), первый биограф Миссии, прибывший в Японию в 1563 году и автор первой Истории Японии, пишет, что в 1570-х годах японские христиане читают о жизни Святого мученика Себастьяна, в которой приводятся примеры, наставления и утешения, которыми в своем преследовании, страхе и муке утешались первохристиане⁵⁴.

После появления типографского станка публикуется христианская агиография, в которой мученическая смерть имела первостепенное значение. В 1591 году были опубликованы агиографические сказания на японском языке (Сантосу но Госагё), состоящие из Деяний Святых и жизнеописаний 39 мучеников Иерусалима и Рима, а также 171-страничного трактата о мученичестве под названием «Марутириё но котовари»⁵⁵. В 1593 году была напечатана книга «О крещении и подготовке к смерти». Отец Пасио упомянул в ежегодном письме 1598 года, что отец Гомес⁵⁶ написал и напечатал по-японски буклет, в котором он сначала дал определение мученичества, его душеспасительный смысл и как именно оно может происходить, а затем описал, как подготовить свою душу к такому испытанию, если оно неизбежно. Эта книга была распространена среди всех японских христиан⁵⁷. Кроме того, в 1615 году распространялись «Рекомендации о мученичестве» (Марутириё но сусумэ)⁵⁸, а в 1622 году — Инструкции к Мученичеству (Марутириё но кокорё)⁵⁹.

Содержание «Рекомендаций о мученичестве» также можно найти в работе Икуо Хигасибаба⁶⁰. В этих «Рекомендациях» даются ответы на многие вопросы, например, почему преследователи не получают наказания, насколько греховно поддаваться их воле и отказываться от христианской веры. Утверждается, что муче-

54. Frois, L. (1981) *Historia de Japam: Historia de Japam*, pp. 35–41. Lisboa: Ministipio dacultura e coordenacao cientifica. Secretaria de Estado da Cultura. Biblioteca nacional.

55. Anesaki, M. (1931) "Writings on Martyrdom in Kirishitan", *Proceedings of the Imperial Academy* 7(8): 291. Цит. по: Morris, J.H. (2018) "Anti-Kirishitan Surveillance in Early Modern Japan", *Surveillance & Society* 16(4): 410–431.

56. Pacheco, S.J. (1973) *El hombre que forjó a Nagasaki*, p. 47. Vida del P. Cosme de Torres, S.J. Madrid: Editorial Apostol de la prensa, S.A.

57. Ibid, p. 46.

58. Анэсаки М. Кириситан Сюмон но Хакугаи то Сэнпуку. (Kirishitan shūmon no haku-gai to senpuku). Токио: Добункан, 1925. С. 173–228.

59. Там же. С. 229–239.

60. Higashibaba, I. (2001) *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Brill's Japanese Studies Library. Vol. 16, pp. 92–94. Leiden. Boston: Brill.

ники получают славу небес, а отрекшиеся теряют надежды на достижение спасения в загробной жизни. Даются наставления, как правильно, с позиций христианской церкви, пройти путь мученичества. Так, согласно Рекомендациям, в условиях репрессий мученичество для верных японских христиан становится единственно возможным путем к спасению, и под влиянием новых японских переводов священных и религиозных христианских книг у них все более формируется мотивация идти этим путем.

Жестокость по отношению к японским христианам со стороны японского правительства отцы-миссионеры объясняли национальным характером японцев. Например, визитатор Ордена иезуитов о. Алессандро Валиньяно писал в 1583 году:

Они (японцы) — самая воинственная раса, когда-либо жившая на земле. Начиная с пятнадцатилетнего возраста все юноши и мужчины, богатые и бедные, постоянно носят меч и кинжал. Они переживают об убийстве человека меньше, чем об убийстве животного. Они убьют человека не только по малейшему предлогу, но и просто, чтобы попробовать лезвие меча. Их жестокость безмерна, часто матери, когда рожают ребенка, ставят свою ногу на грудь ребенка и убивают его просто потому, что не смогут его воспитать. Точно так же многие мужчины убивают себя⁶¹.

Можно сделать предположение, что на такое презрительное отношение к смерти повлияли дух, взгляды и философия самураев, военно-феодального сословия. Они составляли всего 7–8 процентов населения Японии, и тем не менее влияние морально-этических представлений самурайства объясняется тем, что за сто лет они смогли стать правящей элитой Японии и оставались таковой вплоть до 1868 года.⁶² Достойная смерть является одной из главных целей самурая, поэтому начиная с XII века практикуется сэппуку или харакири⁶³. Это японский ритуал, который делает смерть символической и совершенной. Он заключается в том, что самурай вспарывает мечом свой живот, тем самым сохраняя свою честь или доказывает свою верность своему господину.

61. Valignano, A., Alvarez-Taladriz, J. L. (ed.) (1954) *Sumario de las cosas de Japon* (1580). Tokyo: Sophia: University.

62. Маслов А.А. Дзэн самурая. Ростов-на-Дону: Феникс, 2005. С. 37.

63. Слово *сэппуку* со временем стало ассоциироваться только с истинно самурайским ритуалом самоубийства, в то время как *харакири*, по сути — с любым самоубийством посредством вспарывания живота.

Кодексом идеального поведения самурая является бусидо (путь воина), который был опубликован только в XVII веке и составлен двумя самураями Дайдодзи Юдзан (1636–1730) и Ямамото Цунэтомо (1659–1719). До этого кодекс самурая существовал только в устной форме под названием кюба-но мити («путь стрелы и коня»). В бусидо совмещены идеалы прошлого и настоящего. В Кодексе дается определение главного, что определяет сознание самурая, и это суть бусидо: быть готовым к смерти.

Если каждое утро и каждый вечер ты будешь готовить себя к смерти и сможешь жить так, словно твое тело уже умерло, ты станешь подлинным самураем. Тогда вся твоя жизнь будет безупречной, и ты преуспеешь на своем поприще⁶⁴.

Безупречная жизнь подразумевает безупречную смерть. «В ситуации “или-или” без колебаний выбирай смерть»⁶⁵. Если человек в битве проиграл, но продолжает жить, он проявил малодушие. Он поступает недостойно. Если он не достиг цели и умер, в этом нет ничего позорного. Такая смерть и есть Путь Самурая⁶⁶. Собственно, достойная смерть является одной из главных целей самурая. В бусидо также определены три первостепенных качества: верность, справедливость и отвага. Но самое важное для самурая помнить, что эти качества, а также абсолютную преданность надо посвящать, вплоть до самой смерти, своему господину. Только после этого он сможет уйти из этой жизни с чувством выполненного долга и не опозорив своих предков. То есть мотивация ритуальной смерти сэппуку была взята в основу Кодекса.

Первые распространяемые среди японских христиан книги были «Подражание Христу»⁶⁷ Фомы Кемпийского и «Подражание Страстям Христовым» Федора Студита⁶⁸. Воскресение Иисуса Христа, мученичество его апостолов, которые прошли тем же крестным путем, вызывали у японских христиан желание подра-

64. Ямамото Ц. Хагакурэ — Сокрытое в листе. М.: Эксмо-Пресс, 2016. С. 16.

65. Там же. С. 86.

66. Там же. С. 3.

67. Фома Кемпийский. Подражание Христу. [https://fictionbook.ru/author/foma_kempiyiskiy/o_podrajanii_hristu/read_online.html, доступ от 19.02.2022].

68. Федор Студит. Поучение 56. На память святых сорока мучеников. О подражании страстям Христовым // Преподобный Феодор Студит. Огласительные поучения и завещание. М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. С. 140.

жать Христу и его ученикам. Джордж Элисон делает вывод, что возвышение самоотверженного идеала и акцент на бескомпромиссном моральном кодексе, были точками совпадения в идеях бусидо и христианства⁶⁹. Доктрина, которая ставит верность Богу выше верности правительству, выше сыновней почтительности, не могла не восприниматься бакуфу (государственной властью) как опасная для японцев, воспитанных на идеях бусидо «пути воинов», который подразумевает верность и преданность своему господину до самой смерти. Можно предположить, что психология самурая — раз выбрав свой путь, не отказываться от него, даже под страхом смерти — и стала тем духовным фундаментом, на котором базировался выбор в пользу мученичества. Следует учитывать, что в Японии у каждого крестьянина был спрятан меч и переход из крестьянского класса в военное сословие до периода Токугава был возможным, и примером такого изменения статуса является Тоётоми Хидэёси, который происходил из крестьянской среды. Из этого можно сделать вывод о том, что самурайские представления о чести, достоинстве и высшем долге — дух бусидо, подготавливали не только новообращенных самураев, но и крестьян к идее христианского мученичества и могли влиять на их поведение во время пыток и казней.

На романтизированное отношение японцев к смерти также влияли вероучение синто и буддизм. В синто большое распространение получил культ предков и вера в то, что души предков могут посещать живых и заботиться о них. Поклонение предкам в Японии стало ритуальным, и в сознании японцев границы между миром мертвых и живых размыты: души умерших продолжают существовать, и живые могут поддерживать контакт с ними. Такое восприятие мира в целом позволило японцам уменьшить страх смерти до минимума по сравнению с теми культурами, где жизнь и смерть разделяет непреодолимая пропасть.

Большое распространение в Японии получили некоторые эзотерические варианты буддизма, в которых смерть связана с просветлением. Культы Будды Амитабхи (Амиды) и бодхисаттвы Кшитигарбхи (Дзидзо) могут быть обоснованно названы учениями, в которых «самоубийство» и «смерть» играют главную роль. На ритуализации смерти была создана целая религиозная культура, которая состояла из различных церемоний, иконописи и текстовых источников. На протяжении долгой истории форми-

69. Elison, G. *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*, p. 38.

ровалось представление о том, что высшее проявление веры — самопожертвование через самоубийство.

Отношение к христианскому мученичеству в Японии долгое время было неоднозначным, только со второй половины XX века правительство Японии признало сам факт антихристианских репрессий, тем самым встав не на сторону «палачей», а на сторону пострадавших японских христиан. Это совпало со столетием канонизации 26 мучеников Нагасаки в 1962 году. По всей стране на всех местах мученичества были построены памятники или установлены кресты, стелы, доски с напоминанием об этом.

Римско-католическая церковь в 1862 году канонизировала 26 мучеников Нагасаки. В 1867 году беатифицированы еще 205 мучеников. В 1987 году были канонизированы 16 мучеников, принадлежавших к доминиканскому ордену, погибших между 1633 и 1637 годами. В 1989 году были беатифицированы два мученика-августинца, которые были замучены в 1632 году в Нагасаки. В 2007 году Папа Бенедикт XVI беатифицировал еще 188 японских мучеников. 7 февраля 2017 году был отдельно беатифицирован самурай Такаяма Укон (1552–1615). Итого на сегодняшний день японскими католическими мучениками признаны 438 человек, из них 396 блаженных и 42 святых. В это число входят 152 мученика из числа японцев.

* * *

В заключение мы хотели бы подчеркнуть, что такое количество актов осознанного мученичества, которые произошли в Японии в XVI–XVII веках, является, по-видимому, уникальным — нехарактерным для других стран христианской миссии или для нехристианских культур. Анализируя причины этого феномена, мы предположили, что он мог быть подготовлен особым, свойственным японскому мировоззрению «романтизированным» отношением к смерти, глубоко укоренившимся в этических и моральных нормах японского общества.

Большое и важное значение для распространения христианства и популяризации мученичества также сыграла деятельность европейских отцов-миссионеров, которые через проповеди, беседы и литературу сумели донести японским христианам суть мученичества как такового, как важнейшего элемента христианской традиции

Наконец, важно иметь в виду и исторический контекст описанных событий: на массовые гонения и обречение на мучениче-

ство христиан, а также на возможность распространения христианства в Японии повлияли как социально-политические факторы, так и целенаправленная политика правительства, направленная на объединение Японии и ограничение вмешательства европейских миссионеров и европейских держав в целом.

Библиография / References

- Акиншин А. Роль женщин-христиан во время «Христианского столетия» в Японии. Грация Хосокава Тамако // Известия Иркутского государственного университета. Том 21. Иркутск: ФГБОУ ВО ИГУ. 2017.
- Акиншин А. Начало движения христианского мученичества в Японии: казнь 26 мучеников в Нагасаки // Известия Иркутского государственного университета. Том 23. Иркутск: ФГБОУ ВО ИГУ. 2018.
- Китагава Д. Религия в истории Японии. СПб: Наука, 2005.
- Мальшев Б. Христианство в Японии: этапы становления и развития // Христианство в Южной и Восточной Азии: история и современность. М.: Ключ-С, 2016.
- Навлицкая Г. Нагасаки. Москва: Наука, 1979.
- Нитобэ И. Такэсидо (Бусидо. Душа Японии) / пер. Масахиро Сато. 2008.
- Фома Кемпийский. Подражание Христу [https://fictionbook.ru/author/foma_kempiyskiyi/o_podrazanii_hristu/read_online.html, доступ от 05.05.2021].
- Федор Студит. Поучение 56. На память святых сорока мучеников. О подражании страстям Христовым // Преподобный Феодор Студит. Огласительные поучения и завещание. М.: Издательство московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.
- Ямамото Ц. Хагакурэ-Сокрытое в листе. М.: Эксмо-Пресс, 2016.
- Akin'shin, A. (2017) "Nachalo dvizheniia khristianskogo muchenichestva v Iaponii: kazn' 26 muchenikov v Nagasaki" [The Beginning of the Christian Martyrdom Movement in Japan: 26 Martyrs Executed in Nagasaki], *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* 20: 198–204.
- Akin'shin, A. (2017) "Rol' zhenshchin-khristianok vo vremia «Khristianskogo stoletii» v Iaponii. Gratsiia Hosokawa Tamako" [The Role of Christian Women during "Christian Age" in Japan. Gracia Hosokawa Tamako], *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* 21: 162–168.
- Andres de Parra (1624) *A Short Account of the Great and Rigorous Martyrdoms which Took Place in Japan in the Year 1622*. Madrid. [https://archive.org/stream/MN5081ucmf_2/MN5081ucmf_2_djvu.txt, accessed on 05.05.2021]
- Anesaki, M. (1931) "Writings on Martyrdom in Kirishitan", *Proceedings of the Imperial Academy* 7(8): 291–293.
- Anesaki, M. (1963) *History of Japanese Religion*. Charles E. Rutland. Vt. & Tokyo. Japan: Tittle Company. Rutland.
- Anesaki, M. (1930) *A Concordance to the History of Kirishitan Missions (Catholic Missions in Japan in the Sixteenth and Seventeenth Centuries)*. Tokyo: Office of the Academy.
- Morris, J. H. (2018) "Anti-Kirishitan Surveillance in Early Modern Japan", *Surveillance & Society* 16(4): 410–431.

- Anesaki, M. (1925) *Kirishitan shūmon no hakugai to senpuku*. Tokyo. Dobunkan.
- Boux, D. (1862) *Histoire des vingt-six martyrs du Japon: Crucifiés a Nangasaqui, le 5 fevrier 1597 avec un aperçu historique sur les chretientes du Japon depuis cette epoqe jusqu'a nos jours*. Paris: Librairie catholique de Perisse freres.
- Cardim, A. (1646) *Fasciculus e Iapponicis floribus, suo adhuc madentibus sanguine compositus*. Romae.
- Cerefino, P. P. (1989) *Witnesses of the Faith in the Orient: Dominican Martyrs of Japan, China, and Vietnam*. Provincial Secretariat of Missions. Dominican Province of Our Lady of the Rosary.
- Charlevoix, P.-F.-X. (1860) *Historia del Japón y sus misiones*. Valladolid: Juan de la Cuesta.
- Coleridge, H. (1921) *The Life and Letters of Francis Xavier. Volume 4*. London. Burns, Oates & Washbourne.
- Crasset, J. (1715) *Histoire de l'eglise du Japon / Par le r. p. Crasset de la Compagnie de Jesus*. Paris: Montalant.
- Elison, G. (1973) *Deus Destroyed: The Image of Christianity in Early Modern Japan*. London: Harvard East Asian Monographs.
- Fedor Studit (1998) "Pouchenie 56. Na pamiat' sviatykh soroka muchenikov. O podrazhanii strastiam Khristovym" [Instruction 56. On the memory of saint forty martyrs. On the imitation of The Passion of the Christ], Prepodobnyi Feodor Studit. *Oglasitel'nye pouchenia i zaveshchanie*. M.: Izdatel'stvo moskovskogo podvor'ia Sviato-Troitskoi Sergievoy Lavry.
- Foma Kempiskii. *Podrazhanie Khristu* [Imitating the Christ] [https://fictionbook.ru/author/foma_kempiyskiyi/o_podrajanii_hristu/read_online.html, accessed on 05.05.2021].
- Frois, L. (1981) *Historia de Japam: Historia de Japam*. Lisboa: Ministfipio dacultura e ordenagao cientifica. Secretaria de Estado da Cultura. Biblioteca nacional.
- "Fróis, L. Trans. of Luís Fróis letters concerning Jesuit missionaries in Japan, ca. 1605", in *MS Japan 3.1. Houghton Library. Harvard University*. Cambridge. Mass.
- Higashibaba, I. (2001) *Christianity in Early Modern Japan: Christian Belief and Practice*. Brill's Japanese Studies Library. Vol. 16. Leiden. Boston: Brill.
- Iamamoto, Ts. (2016) *Khagakure-Sokrytoe v listve* [Khakagure — Hidden in the Leaves]. M.: Eksmo-Press.
- Kitagava, D. (2005) *Religia v istorii Iaponii* [Religion in history of Japan]. Spb: Nauka.
- Laures, J. (1951) "Die Zahl der Christen und Martyrer im Alten Japan", *Monumenta Nipponica* 7(1–2): 84–101.
- Malyshev, B. (2016) "Khristianstvo v Iaponii etapy stanovleniia i razvitiia" [Christianity in Japan: setup and development], in *Khristianstvo v Iuzhnoi i Vostochnoi Azii: istoriia i sovremennost'*. M.: Kliuch-S.
- Navlitskaya, G. (1979) *Nagasaki* [Nagasaki]. Moskva: Nauka.
- Nitobe, I. (2008) *Takesido (Busido. Dusha Iaponii)* [Takeshido. Bushido. Soul of Japan].
- Pages, L. (1869) *Histoire De La Religion Chretienne Au Japon Depuis 1598 Jusqu'a 1651*. Pte. Texte. vol. 1. Paris: C. Douniol.
- Satou, Y. (2004) *The Martyrdom in Christianity*. Kyoto: Kyoto Sangyo University.
- Schurhammer, G. (1973) *Francis Xavier: His Life and Times*. The Jesuit Historical Institute. Rome. Vol. 2.

- Sozomen, H., Walford, E. (eds) (2018) *The Ecclesiastical History of Sozomen*. Merchantville, NJ: Evolution Publishing.
- Valignano, A., Alvarez-Taladriz, J. L. (ed.) (1954) *Sumario de las cosas de Japon* (1580). Tokyo: Sophia: University.
- Yuuki, D.S.J. (1997) *The Twenty-Six Martyrs Hill*. Tokio: Enderle Book.

АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ

Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-198-225>

Aleksei Zygmont

Martyrdom as a “Reputational Project”: Who and How “Makes” the Martyrs

Aleksei Zygmont — Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). alekseizygmont@gmail.com

The article deals with the theoretical and empirical development of a model within the framework of the constructivist theory of martyrdom: the analysis of martyrdom as a “reputational project”. Within this general theory, martyrdom is considered not as an objective event of someone’s violent death for certain beliefs, but as its interpretation — a post-factum created narrative anchored in the collective memory of the community. This means that martyrs are rather “made” than “appear”. The author’s conceptualization of martyrdom as a reputational project focuses on the individual or collective subject of this narrative (a “reputational entrepreneur” in the terminology of sociologist Gary A. Fine); on the raw material, symbolic and human resources available to them, as well as specific situational prerequisites for the project to succeed or fail. The article proposes a three-part typology of entrepreneurs and exemplifies each type with case studies. These are (1) “autobiographical” entrepreneurs, who initiate a project concerning themselves; (2) “biographers”, who initiate a project concerning someone else; (3) “diffuse” entrepreneur, which is a collective entity. Finally, the article analyzes the cases where a reputational project was initiated but failed or turned out to be unclaimed, leaving a person unrecognized as a legitimate martyr. Stemming from some case studies, the author makes

Статья подготовлена в рамках выполнения научно-исследовательской работы государственного задания РАНХиГС.

assumptions on why some such projects succeed, while others failed, and also, why some martyrs become more popular than others. At the end of the article, there is a list of the main prerequisites and circumstances that affect the outcome of the project: the quality of the original hagiographic data; its conformity with an established religious tradition; the presence or absence of a decent “cause,” for which the martyr allegedly died; the request from a community; the entrepreneur’s personality; and possible contestations from opponents or deniers of martyrdom. Particular attention is paid to problematic phenomena beyond religious traditions or on their margins, like “political” martyrdom.

Keywords: martyrdom, “political” martyrdom, constructivism, reputation entrepreneurship, reputation project, Gary A. Fine, sacrifice.

ЧТО такое мученичество и кого считать мучеником? У верующих, которые отвечают на оба вопроса сами или доверяются религиозным лидерам и общинам, особенных затруднений с ответом нет. Другое дело — исследователи, вынужденные учитывать широкий спектр «проблемных» форм жертвенности, относительно которых мнения расходятся. Условно эти формы можно свести к трем типам: это «политические» мученики начиная с мучеников Французской революции XVIII века или «президентов-мучеников» США и заканчивая мучениками движений за права женщин и черных; мученики-террористы — христианские борцы с абортами в той же Америке, которые за свою деятельность были казнены или сели в тюрьму, джихадисты, воинствующие сикхи в Индии¹; с другой стороны — жертвы геноцидов, из которых одни признаны мучениками (как жертвы Мец Егерн), а относительно других шли и продолжают бурные дебаты (как в случае с Шoa)². Следует ли исследователю пытаться определять мученичество с учетом всех этих форм, отбросить что-то как «ложное» мученичество или довериться самим верующим?

1. См.: Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошлю пред тобою». Религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: Новое литературное обозрение, 2022. С. 180–192.
2. Общую постановку вопроса см. в: Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима. Архив и свидетель. М.: Европа, 2012. С. 26–32.

Поскольку исследовательского консенсуса на этот счет нет, работающих с ним ученых можно разделить на два лагеря: это *эссенциалисты* и *конструктивисты*. В рамках первого подхода, как следует из его названия, исследователи рассматривают мученичество как объективное событие — смерть при некоторых обстоятельствах — и стремятся очертить его с помощью дефиниции. Я. В. ван Хентен и Ф. Авемари, например, пишут, что «мученик — это тот, кто в предельно враждебной ситуации предпочел выполнению требований властей (как правило, языческих) насильственную смерть»³. К сожалению, такой подход является ограниченным, поскольку описывает ограниченное число смертей иудеев и христиан, да и то лишь в первые века н. э., и редкие исключения уже в Новое время вроде преследований христиан в Японии в XVI–XVII веках. Другие авторы выводят не определение, а набор объективных критериев. А. Дроудж и Дж. Тейбор — наиболее авторитетные представители такого подхода — выделяют таких критериев пять: смерть должна произойти в ситуации угнетения и гонений; решение умереть должно считаться необходимым, благородным и героическим; мученик должен стремиться к гибели; его смерть должна быть полезной, а сам он должен ждать посмертного воздаяния⁴. Или, Г. Галликсон выводит три других: потенциальный мученик должен осознавать близкую опасность; готовиться, но не стремиться к смерти; наконец, инициатива должна исходить не от него, а от противника, то есть «гонителя»⁵.

Недостатки эссенциалистского подхода сводятся к тому, что он является, еще раз, ограниченным (не позволяет охватить многие современные и проблемные кейсы), аисторическим (проецирует концепт мученичества равно на период до I века н. э. и на чуждые ему контексты вроде индуизма) и произвольным (поощряет исследователя самостоятельно «назначать» мучеников или «отказывать» в мученичестве субъектам, ко-

3. van Henten, J. W., Avemarie, F. (2002) *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, p. 3. London, New York: Routledge.
4. Droge, A., Tabor, J. (1992) *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, p. 75. San Francisco: Harper San Francisco.
5. Gullickson, G. (2008) “Emily Wilding Davison: Secular Martyr?”, *Social Research* 75(2): 478–479.

торые ему или ей не нравятся). Отправляясь от этой критики, конструктивистский подход рассматривает мученичество, по словам Д. Боярина, как «литературную форму, жанр»⁶. Иначе говоря, мученичество не происходит объективно, а создается в качестве нарратива о чьей-либо смерти; это не событие, а рассказ, история, феномен почитания. П. Миддлтон пишет, что «мучеников не выявляют, а делают»⁷; или в другой работе: «мученичество — это нарратив, который создает или воспроизводит идентичность определенной группы, выдвигая фигуру ее идеального представителя, который по собственной воле или вопреки ей умер за ее ценности»⁸. По определению М. Фаррара, это «социально-политический процесс, оформление специфического нарратива касательно жизни и смерти кандидата»⁹. В целом не будет ошибкой сказать, что с начала 1990-х годов конструктивистский подход стал в исследованиях мученичества доминирующим¹⁰.

Утверждая, что мученичество — это рассказанная кем-то за чем-то история или что мучеников «делают», мы сразу же сталкиваемся с рядом трудных вопросов: кто рассказывает эти истории и «делает» мучеников? Зачем это им? Ведают ли они, что творят и какие механизмы приводят в действие — или это занятие кажется им естественным исходя из их идеологических и религиозных верований?

Позволим себе чуть поспорить с Миддлтоном и учеными, делающими акцент на группе и коллективной идентичности: вычислить конкретного человека, выступающего в роли «творца

6. Boyarin, D. (1999) *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, p. 116. Stanford: Stanford University Press.
7. Middleton, P. (2006) *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*, p. 12. London: T&T Clark.
8. Middleton P. (2014) "What Is Martyrdom?", *Mortality: Promoting Interdisciplinary Study of Death and Dying* 19(2): 130.
9. Farrar, M. (2018) "David Oluwale: Making his Memory and Debating his Martyrdom", in Q. Outram, K. Laybourn (eds) *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*, p. 228. Palgrave Macmillan.
10. См., напр.: Weiner, E., Weiner, A. (1990) *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*. Atlanta, GA: Scholars Press; Castelli, E. A. (2004) *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York, Chichester: Columbia University Press; Grig, L. (2004) *Making Martyrs in Late Antiquity*. London: Duckworth; Hickerson, M. L. (2005) *Making Women Martyrs in Tudor England*. London: Palgrave Macmillan; Moss, C. (2013) *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented the Story of Martyrdom*. New York: Harper One.

мучеников», бывает подозрительно легко. Хотя из-за нехватки информации сделать это получается не всегда, а нарратив в любом случае должен получить одобрение сообщества, которое воплотит его в культовой практике и создаст артефакты коммеморации — тексты, украшенную могилу либо кенотаф, произведения искусства, медали, почтовые марки или названия улиц, — суть от этого не меняется. Поэтому для работы с этой темой мы предлагаем обратиться к идее «репутационного предпринимательства» (*reputational entrepreneurship*), представленной в работах американского социолога Гэри А. Файна. В том же русле социального конструктивизма он утверждает, что репутации значимых личностей — позитивные, негативные либо специфические, вроде «национального героя», — хотя и основаны на реальных фактах, не проистекают из них объективно, а создаются конкретными людьми в определенных социальных условиях и для некоторого сообщества, то есть аудитории. Согласно определению Файна, такой предприниматель — это «заинтересованный опекун» репутации, который пытается контролировать ее средствами мотивации, нарративных приемов и институционального оформления¹¹. Сам социолог апробировал эту концепцию в двух основных работах: сборнике статей «Сложные репутации: коллективная память о плохом, неумелом и противоречивом» (2001) и книге «Прилипчивые репутации: политики коллективной памяти в Америке середины столетия» (2012)¹². Среди рассмотренных им примеров есть и один мученик — аболиционист Джон Браун, который станет одним из главных примеров и в нашей статье.

Ключевое слово в этом определении — «пытается»: дело в том, что предприятие — иначе говоря, «проект», — может окончиться полной либо относительной неудачей. Если возобновить разговор о мученичестве, причины могут быть самые разные: нехватка информации о потенциальном мученике и его смерти; неспособность найти или выдумать «дело» (*cause*),

11. Fine, G.A. (2001) *Difficult Reputations: Collective Memories of the Evil, Inept, and Controversial*, p. 63. Chicago: University of Chicago Press.

12. Ibid.; Fine, G.A. (2012) *Sticky Reputations: The Politics of Collective Memory in Mid-century America*. New York, London: Routledge. Опыт приложения этой концепции к исследованиям мученичества см. также в статье: DeSoucey, M., Pozner, J., Fields, C. et al. (2008) "Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom", *Cultural Sociology* 2(1): 105–108.

за которое он якобы пострадал; отсутствие аудитории, которую убеждают в наличии факта мученичества, или попросту недоверие, инертность и безразличие с ее стороны; оспаривание этого факта и противодействие репутационному проекту со стороны конкурентов; отсутствие у предпринимателя таланта и вкуса и множество других. В нашем случае борьба за репутацию — это столкновение нарративов, постулирующих смерть человека как «мученичество», «самоубийство» или «убийство» (как говорил Дж. Буш-младший про террористов в Палестине: «они не мученики, а убийцы»¹³, или Владимир Путин про врагов России: «мы как мученики попадем в рай, а они просто сдохнут»)¹⁴. В этой связи примечательно, что мы ничего не знаем о *возможных* мучениках, в отношении которых репутационный проект не был инициирован, но много — о тех, в отношении которых он окончился неудачей.

Цель настоящей статьи — попытаться более полно интегрировать концепцию репутационного предпринимательства в исследования мученичества и представить несколько пробных эмпирических описаний. С одной стороны, указание на фигуру предпринимателя позволит доказать, что мученики не «возникают» сами по себе, а «идентифицируются» по итогам комплексного социального процесса, в основе которого лежит вполне конкретный (что не всегда значит — корыстный) интерес определенных людей. С другой — эмпирический анализ позволит нам выявить предпосылки успеха тех или иных репутационных проектов, очертить трудности, с которыми они могут столкнуться, и ответить на важнейший вопрос: почему некоторые проекты терпят крах. Одни кейсы (Игнатий Антиохийский, Дж. Браун, мученицы школы «Колумбайн» К. Бернал и Р. Скотт, неудавшийся в итоге проект Кирилла Александрийского в отношении монаха Аммония, У. Гардинг, Д. Олувале) будут рассматриваться в деталях, другие — только обозначаться для расширения иллюстративного охвата. Хотя некоторые из них — чисто хри-

13. “Bush: A Murderer Is not a Martyr”, *CNN News*. April 17, 2002 [<https://edition.cnn.com/2002/ALLPOLITICS/04/17/bush.anti-terrorism/>, accessed on 19.02.2022].

14. Путин — о последствиях ядерного удара по России: «Мы как мученики попадем в рай, а они просто сдохнут» // Новая газета. 18 октября 2018 [<https://novayagazeta.ru/news/2018/10/18/146054-putin-posle-inostrannogo-yadernogo-udara-my-kak-mucheniki-popadem-v-ray-a-oni-prosto-sdohnut-dazhe-ne-uspev-raskayatsya>, доступ от 19.02.2022].

стианские, а другие нет, различие между условно «религиозным» и столь же условно «секулярным» мученичеством для нас не столь важно: главное — историческая причастность к самому этому феномену, как он развивался с I-II веков н.э. и до наших дней¹⁵. Исходя из теоретических предпосылок исследования, особое внимание мы будем уделять проблемным случаям мученичества если не за пределами, то на границе традиционной христианской или любой другой парадигмы. Именно здесь, на этой мутной границе, лучше всего просматриваются творчество предпринимателей, реакция аудитории на их притязания и оспаривание со стороны оппонентов.

«Осевой» моделью нашего анализа будет деление репутационных предпринимателей на три типа: это (1) «автобиографы», (2) «биографы» и (3) «диффузный», или «коллективный» тип. Рассмотрим их по порядку.

Мученичество как рассказ о себе: «автобиографический» тип

Первый вариант, который мы условно называли «автобиографическим», подразумевает, что человек инициирует проект в отношении самого себя — и, если сейчас мы знаем его или ее как мученика, достигает успеха. Чаще всего это происходит, когда человек в тюрьме и ждет казни, либо — имея на то, быть может, самые веские основания, — опасается репрессий или убийства и рефлексировал над собственной жизнью, призванием и неизбежной или возможной смертью. Именно к этому типу, если только весь его корпус не является поздним псевдоэпиграфом¹⁶, относится Игнатий Антиохийский — апостольский муж и вероятный автор одной из ранних версий богословия мученичества. В 107 году под надзором римских солдат, которых он за жестокость называл «леопардами», епископа препроводили в Рим на казнь — на съедение диким зверям. По дороге он писал христианским общинам наставительные письма, из которых особенную известность получило его послание римской церкви, где он

15. О сложностях этого различения см. нашу статью: Зыгмонт А. И. Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных форм жертвенности // Шаги/Steps. 2021. № 2. С. 31–58.

16. Обзор соответствующих версий см. в: Lookadoo, J. (2020) “The Date and Authenticity of the Ignatian Letters: An Outline of Recent Discussion”, *Currents of Biblical Research* 19(1).

рассуждает о собственной близящейся кончине. Поскольку римские христиане порывались подкупить стражу, чтобы его спасти, он просит их воздержаться: «Ибо ни я уже не буду иметь такого удобного случая достигнуть Бога, ни вы — ознаменовать себя лучшим делом, если будете молчать»¹⁷. И далее излагает свой взгляд на то, что такое мученичество и почему он так страстно к нему стремится: «Я пишу Церквам и всем сказываю, что добровольно умираю за Бога. [...] Оставьте меня быть пищею зверей и посредством их достигнуть Бога. Я пшеница Божия: пусть измельют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым. [...] Молитесь о мне Христу, чтобы я посредством этих орудий сделался жертвою Богу. [...] Дайте мне быть подражателем страданий Бога моего»¹⁸.

В этом и других пассажах Игнатия мы видим зарождение богословия мученичества: это добровольная смерть, отречение от мирского ради небесного, жертва, соединение с Богом, подражание Христу — буквальное в страданиях и метафорическое в образе пшеницы, которую нужно перемолоть и испечь в уподобление «хлебу», то есть Телу Христову в Евхаристии. В конечном счете до Игнатия таких интерпретаций никто не предлагал, однако же у него был епископский авторитет, адресат в виде сплоченной общины и ясный образец — Крестная смерть Христа, которая была и впредь будет главной референцией для христианского мученичества¹⁹. Кроме того, его слова о «добровольной смерти» отсылают к обширнейшей греческой и затем римской традиции, которая началась еще в V веке до н. э. со смерти Сократа, описанной в «Федоне» Платона, и жила в рефлексии киников, стоиков, иудеев, неоплатоников и т. д.²⁰ Поэтому его слова не могли вызвать ни удивления, ни обвинений в суицидальных наклонностях; как указывают Дроудж и Тейбор, надежным основанием для добровольной смерти всегда был «знак от божества» — а именно на него постоянно ссылается Игнатий. Эти символические ресурсы позволили ему не только об-

17. Ep. Ign. ad Rom., 2 (Послание святого Игнатия к римлянам // Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007. С. 417).

18. Ep. Ign. ad Rom., 4–5 (Послание святого Игнатия к римлянам. С. 419–420).

19. См., напр.: Moss, C. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. New York, Oxford: Oxford University Press.

20. См. уже упомянутые и бесценные в плане этой традиции работы: Droge, A., Tabor, J. *A Noble Death*; van Henten, J. W., Avemarie, F. *Martyrdom and Noble Death*.

основать свою казнь как мученичество — то есть «свидетельство» в принятии насильственной смерти²¹, — но и создать нарратив, который закрепился в традиции и десятки раз использовался впоследствии²². Эти замечания остаются справедливыми и в том случае, если, как считают некоторые исследователи, послания Игнатия — документ не начала, а второй половины II века; если же это псевдоэпиграф, мы имеем дело не с «автобиографическим», а «биографическим» репутационным проектом, специфику которого рассмотрим далее. Решать этот труднейший вопрос здесь и сейчас не представляется, во всяком случае, возможным и даже нужным.

Иной важный пример этого рода — уже упомянутый Джон Браун (1800–1859), мученик аболиционистов и, позднее, — северян в эпоху Гражданской войны в США, который был одним из первых идеологов и деятелей вооруженной борьбы за освобождение рабов. Он удивительным образом ладил с квакерами, которые играли в движении значимую роль, но отстаивали принципы ненасилия. Изначально его борьба развернулась в Канзасе, где соперничали между собой северяне и южане: в частности, он считается организатором нападения на поселение плантаторов Поттаватоми-Крик от 24 мая 1856 года. Во главе отряда стояли трое из пяти его сыновей, было убито пять человек. В мае 1859 года, окончательно разочаровавшись во властях и законных способах борьбы, он превратил скромную ферму в штате Мэриленд в боевой штаб, откуда во главе отряда из восемнадцати человек совершил налет на военный арсенал Харперс-Ферри, надеясь захватить оружие, раздать его рабам и бежать. В итоге им пришлось засесть в арсенале, на штурм которого вскоре прибыли регулярные войска под командованием Роберта Эдварда Ли — тогда еще полковника и будущего генерала конфедератов в близящейся Гражданской войне.

Брауна взяли в плен, судили и приговорили к повешению за измену штату, убийство белых и подстрекательство к бунту черных. Однако до казни он провел сорок два дня в тюрьме го-

21. Об эволюции этого понятия см.: Kitts, M. (2018) “The *Martyrs* and Spectacular Death: From Homer to the Roman Arena”, *Journal of Religion and Violence*, 6(2): 268–272.

22. Подробнее см.: Friend, W. H. C. (1965) *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, pp. 178–209. Oxford: Blackwell; de Ste. Croix, G. E. M. (2006) *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. New York: Oxford University Press.

рода Чарльз-Таун, штат Виргиния. Под давлением прессы ему было дано право вести переписку и принимать у себя гостей — и он пользовался им настолько активно, что за полтора месяца у него перебывало восемьсот человек сторонников и врагов, а сам он превратился из «кроважидного фанатика», каким его многие считали, в мученика и героя. Характерно, что на манер Сократа или Игнатия он также отверг предложение друзей бежать или просить о помиловании. В письме семье он пишет: «запечатав свидетельство [*testimony*] пред Богом и человечеством своею кровью, я сумею намного лучше поспособствовать тому делу [*cause*], к коему приложил так много сил»²³ — и далее напоминает о страданиях Иисуса Христа, к которому очевидно себя приравняет. В частности, он повторяет его слова о мучителях, которые «не ведают бо, что творят» и «не моя воля, но Твоя да будет», а еще в одном месте присваивает Христу собственное звание, называя «капитаном свободы и спасения»²⁴. Или в других письмах: «великое утешение — пребывать в уверенности, что мне дано умереть за нечто значительное [*cause*]; а не просто, как все, отдавая природе должное»²⁵; «Христос даровал мне не только верить в него, но и ради него пострадать»²⁶. Сознательно подражая первым христианским мученикам, он пишет о необычайном спокойствии, готовности «узреть то, чего не видели глаза, и услышать то, чего не слышали уши», что он вовсе не замечает вокруг себя тюрьмы с ее решетками и что в жизни еще не испытывал такой радости²⁷. Хотя он и не называет себя мучеником прямо, но использует такие технические термины, как «свидетельство» [*testimony*] и «жертва» [*sacrifice*], которые для его адресатов несомненно отсылают к мученической традиции.

Вместе с тем, полагая себя «орудием Провидения», настроен он был воинственно. Так, в послании некой «Леди-квакер-

23. Sanborn, F. B. (ed.) (1985) *The Life and Letters of John Brown, Liberator of Kansas, and Martyr of Virginia*, p. 586. Boston: Roberts Brothers. Здесь и далее подборкой цитат из писем Дж. Брауна мы обязаны работе: Naveh, E. J. (1992) *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.*, p. 24. New York: New York University Press.

24. Sanborn, F. B. (ed.) *The Life and Letters of John Brown*, p. 590.

25. Ibid., p. 609.

26. Ibid., p. 598.

27. Ibid., p. 609–610.

ше» он пишет: «Вы знаете, как Христос однажды дал меч Петру, — думаю, что и в моем случае он вложил в мои руки клинок на то время, кое полагал наилучшим, и затем милосердно отнял его у меня»²⁸. Эти два ключевых мотива — жертвенность и милитантность — сплелись также в его последних словах перед казнью: «Я, Джон Браун, теперь совершенно уверен, что преступления этой греховной страны не искупить иначе как кровью. Я думаю отныне, что напрасно тешил себя мыслью, что такое можно осуществить без огромного кровопролития». Если в первом случае понятие «искупления кровью» отсылает к нему самому и его товарищам, то во втором «кровопролитие» очевидно касается его врагов из числа рабовладельцев.

Именно это сочетание двух мотивов вкупе с идентификацией рабовладения как корня всех зол и указанием на фигуру врага «гонителя» (южан-рабовладельцев) и определило успех брауновского проекта у широкой северной аудитории. В итоге с самого начала в 1861 году Гражданской войны в США Браун превращается в одного из героев Севера, а посвященная ему песня *John's Brown Body* («Тело Джона Брауна») трансформируется в *Battle Hymn of the Republic* («Боевой гимн Республики») ²⁹. Этому гимну будет уготована долгая история, не окончившаяся до сих пор: после знаменательного теракта 11 сентября он завершал поминальную службу в Вашингтонском кафедральном соборе Петра и Павла и прозвучал сразу после того, как президент Буш объявил «войну против терроризма»³⁰.

Иных примеров предприятий такого рода меньше, чем других типов проектов, но их также немало. Превращая свои арест и казнь в театрализованные представления, — за что их нередко критиковали язычники, — многие христиане II–III веков тоже были собственными репутационными предпринимателями, но не в текстовой, а в деятельно-перформативной форме. В конце концов, «свидетельство» должно осуществляться публично, с объявлением себя христианином, формальным отказом принести жертву богам либо императору, зачастую — с насмеш-

28. Ibid., p. 582.

29. См.: Hall, F. H. (1916) *The Story of the Battle Hymn of the Republic*. New York: Harper; Stutler, B. B. (1960) *Glory, glory, hallelujah! The Story of "John's Brown Body" and "Battle Hymn of the Republic"*. C. J. Krehbiel Co.

30. Stauffer, J., Soskis, B. (2013) *The Battle Hymn of the Republic: A Biography of the Song that Marches On*, pp. 4–5. Oxford University Press.

ками над судьями и благочестивыми каламбурами³¹. На этом фоне выделяются *acta et passiones*³², при написании и редактировании которых использовались оставленные мучениками автобиографические записи: это прежде всего «Страсти Перпетуи и Фелицитаты», но также «Мученичество Пиония» или «Мученичество Монтана и Луция»³³. Однако сомнительно, чтобы эти заметки, в которых мученики описывают обстоятельства своего ареста, предшествующие казни события и, нередко — сны и видения, оставались ради того, чтобы позже их прочли другие христиане. В этом — их отличие от писем Игнатия и Джона Брауна: если те сознательно обращались к внешней аудитории, представляя свою неизбежную смерть как мученичество, то мать грудного ребенка Вибия Перпетуя вряд ли стремилась к такому, рассказывая, что, когда ей не отдали сына, тот не захотел молока, а у нее самой не случилось обычного в таких случаях воспаления и боли в грудях³⁴.

Из более современного и менее «классического» материала можно привести пример мученика Французской революции XVIII века Жан-Поля Марата, который последовательно выставлял себя страдальцем и жертвой в журнале «Друг народа», а на заседания Национального конвента в 1792–1793 году приходил с пистолетом, чтобы «в случае чего» приставить его к груди и доказать тем самым свою готовность умереть за Отечество³⁵. Оба обстоятельства, несомненно, сыграли немалую роль в его последующем апофеозе (буквально — «обожествле-

31. Например, запутывая судей относительно «господина» [κύριος], о котором говорят: судьи имеют в виду императора, а христиане — Иисуса Христа и Бога-Отца. Или, будущий мученик Папил в «Мученичестве Карпа, Папила и Агатоники» заявил проконсулу, что у него есть дети: тот понял это буквально и обвинил его во лжи, но тот имел в виду «детей в Боге» (Mart. Carpi lat., 28–32). О мученичестве как «шоу» или спектакле см. также: Bowersock, G. (1995) *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press; Potter, D. (1993) "Martyrdom as Spectacle", in R. Scodel (ed.) *Theatre and Society in the Classical World*, pp. 53–88. Ann Arbor: The University of Michigan Press; Sales-Carbonell, J. (2014) "Roman Spectacle Buildings as a Setting for Martyrdom and Its Consequences in the Christian Architecture", *Journal of Ancient History and Archeology* 1(3): 8–21.

32. Об этом различии см.: *Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования* / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А.Д. Пантелева. СПб: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017. С. 24–25.

33. Там же. С. 213, сноска № 22.

34. Pass. Perp., 6, 8 (Страсти Перпетуи и Фелицитаты // Ранние мученичества. С. 220).

35. См.: Schama, S. (1989) *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*, p. 733. New York: Alfred A. Knopf.

нии»). Или, мученица суфражистского движения Эмили У. Дэвисон в открытых письмах в газеты сравнивала соратниц с первыми христианками, а собственный тернистый путь уподобляла Крестному пути и Голгофе: «Положить жизнь свою за друзей — достойно, самоотверженно, удивительно! Но воспроизвести трагедию Голгофы для будущих поколений — в этом заключена наивысшая жертва Воительницы», к каковой жертве она изъявляла готовность³⁶. Исследователь М. Юргенсмейер рассказывает об обычае юных террористов-смертников в Палестине записывать накануне миссии «прощальное» видео с торжественными речами: «Завтра будет день встречи... с Господом Вседержителем. [Он и его товарищи] прольют свою кровь за дело Бога, из любви к родной земле, за вольность и славу своего народа, чтобы Палестина оставалась мусульманской»³⁷. В дальнейшем эти записи расходятся в палестинском подполье и используются, с одной стороны, как свидетельства об их мученичестве, а с другой — для воодушевления и привлечения новых «живых бомб».

Мученичество как рассказ о другом: «биографический» и «диффузный» типы

«Биограф» — самый частый и незаметный тип репутационного предпринимателя. Это свидетель или третье лицо, которое рассказывает историю мученичества как нечто самоочевидное, хотя в действительности *идентифицирует* чью-либо смерть в таком качестве и конструирует соответствующий нарратив, снабжая его тропами, образцами и референциями. Как ни вызывающе это прозвучит, но первый «проект» такого рода был инициирован в отношении самого Иисуса из Назарета, который стал «искупительной жертвой» благодаря авторам Евангелий, апостолу Павлу и автору Послания к Евреям. Именно созданная ими и христианским богословием «репутация» и составляет разрыв между Христом как Богочеловеком-Спасителем и «историческим Иисусом», которого активно искали в XIX–XX веках

36. Цит. по: Gullickson, G. "Emily Wilding Davison: Secular Martyr?", p. 473. См. также: Collette, C. P. (2013) *In the Think of the Fight: The Writing of Emily Wilding Davison, Militant Suffragette*. Ann Arbor, MI: Michigan University Press.

37. Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошло пред тобою». С. 149.

и продолжают искать до сих пор³⁸. В дальнейшем эту эстафету подхватило раннее христианство: у всех дошедших до нас *acta* и *passiones* был автор или редактор — как правило, нам неизвестный. Исключением мог бы стать Тертуллиан, за которым одно время подозревали редактуру «Страстей Перпетуи и Фелицитаты», но сегодня эта гипотеза считается несостоятельной³⁹. Невиданных масштабов этот проект достигает в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского, перед которым стояла задача представить историю Церкви как историю мучеников, на чьей крови она стоит. Именно это имеет в виду К. Мосс, когда пишет, что гонения — созданный им «миф»⁴⁰. Учитывая совсем еще недавнюю легализацию христианства и благосклонность самого императора Константина, такой дидактический по сути проект был просто необходим. Позднее этот жанр неоднократно воспроизводился под тем же или иным названием: как пример можно привести «Церковную историю народа англов» Беды Достопочтенного или «Деяния и памятники» Джона Фокса, более известные как «Книга мучеников». Все это, разумеется, не означает, что христиане не жертвовали собой добровольно — во многих случаях так и было. Это значит лишь то, что в отсутствие предпринимателей и восприимчивой аудитории их смерть могла бы остаться незамеченной или предстать богохульным фанатизмом — как и произошло с донатистами благодаря Оптату Милевийскому и Августину⁴¹.

Мотивы «биографов» могут быть разными: искреннее благочестие или приверженность идеологии, личная выгода, корыстный расчет или по-человечески понятное горе — а потом уже выгода и расчет. Рассмотрим в качестве примера случай двух юных мучениц, погибших во время стрельбы в школе «Колумбайн» в 1999 году — Кесси Бернал и Рэйчел Скотт.

38. Смысл этого проекта раскрывается, например, в работах: *Дженкинс Ф.* Войны за Иисуса. Как церковь решала, во что верить. М.: Эксмо, 2012; *Эрман Б.* Как Иисус стал Богом. М.: Эксмо, 2016.

39. См.: Ранние мученичества. С. 241–242 и литературу, которую рекомендует составитель сборника А.Д. Пантелеев в сноске № 148.

40. Moss, C. *The Myth of Persecution*.

41. См.: Shaw, Brent, D. (2011) *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, pp. 718–720. Cambridge University Press; Ployd, A. (2018) “*Non poena sed causa: Augustine’s Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom*”, *Augustinian Studies* 49(1): 25–44.

В обоих случаях репутационными предпринимателями выступили родственники девушек: в первом случае — мать, во втором — отец и младший брат. Итак, спустя несколько месяцев после трагедии — в октябре 1999 года — Мисти Бернал выпустила книгу «Она ответила “да”: невероятное мученичество Кесси Бернал»⁴². Название отсылает к продержавшейся некоторое время легенде о смерти девушки: один из стрелков, 17-летний Дилан Б. Клиболд, якобы спросил у нее, верит ли она в Бога, та ответила «да», и тут же была застрелена. Эта легенда основана на крайне сбивчивых и противоречивых показаниях троих выживших — Дж. Лэппа, К. Скотта и Э. Тодда. Ни один из них не видел сцены, а только слышал пресловутый разговор, прячась при этом в другом конце библиотеки. Когда Крейга Скотта (младшего брата Рэйчел) привели на место происшествия и спросили, откуда доносился женский голос, он указал в ту сторону, где пряталась еще одна жертва, Валин Шнурр. Двое из этих троих свидетелей в какой-то момент заявляли, что слышали два одинаковых разговора — с Бернал и Шнурр. Однако же ученицы, находившиеся рядом с Кесси и все видевшие — Э. Уайант и Б. Паскуале, — утверждали, что никакого разговора с ней не было. Исследователь Дж. Уотсон, первым описавший борьбу между «защитниками» и «отрицателями» мученичества, пришел к выводу, что разговора все-таки быть не могло⁴³. Шнурр также выжила и утверждала, что «разговор о Боге» произошел именно с ней⁴⁴, но ей никто не поверил и все заявили, что она подделывается под Кесси и хочет опорочить ее подвиг.

В итоге благодаря матери и огромному возбуждению евангелических пасторов Кесси стала христианской мученицей с полным набором иконических мотивов — порочная юность, обращение и исповедание веры. Хотя изначально проект был инициирован Мисти Бернал, потом его взяла в свои руки Церковь, и опроверг-

42. Bernall, M. (1999) *She Said Yes: The Unlikely Martyrdom of Cassie Bernall*. Farmington, PA: Plough Publishing House.

43. Watson, J. (2002) *The Martyrs of Columbine: Faith and the Politics of Tragedy*, pp. 117–128. Palgrave Macmillan. См. также: Larkin, R.W. (2007) *Comprehending Columbine*. Philadelphia: Temple University Press.

44. Как пересказывает эту беседу первый и главный «отрицатель», журналист Дейв Каллен, раненная из дробовика в руку и торс (34 раны), Валин Шнурр молилась: «Господи, Господи, не дай мне умереть». Клиболд спросил: «Бог? Так ты веришь в Бога?» — «Верю, да». — «А че так?» — «Просто верю и все. Меня так воспитали родители». Стрелок уже передернул затвор, но потом на что-то отвлекся, и девушка выжила. См.: Cullen, D. (2009) *Columbine*. New York: Twelve.

нуть что-либо стало уже невозможно. Немалую роль сыграли телевидение и газеты: после того как в течение нескольких месяцев они излагали версию с Кесси, все, включая выживших учеников, поверили именно им.

Что касается Рэйчел Скотт, ее личный «миф» пошел по линии не только церковной, но и социально-политической. Когда началась стрельба, она обедала рядом с другим учеником — Ричардом Кастальдо, и погибла первой. Из-за ранений он остался парализован, но потом в газетном интервью пересказал разговор, который приписывали Бернал или Шнурр. Ее репутационный проект был инициирован уже на похоронах 24 апреля, когда несколько пасторов заявили, что она «отдала жизнь за Господа Иисуса Христа» и поэтому является «воином», «подхватившим факел, который с первых дней существования Церкви орошен был кровью мучеников»⁴⁵. Но факел подхватил скорее ее отец, Даррелл Скотт, написавший в соавторстве книгу «Слезы Рэйчел»⁴⁶, посвященную вере и добродетелям его дочери, а также ее дневниковым записям и двухстраничному эссе «Моя этика: мои правила жизни». В 2001 году он основал организацию *Rachel's Challenge*, миссия которой заключается в создании в школах атмосферы добра, продвижении ценности сострадания и предотвращении подростковых суицидов⁴⁷. После этого Рэйчел посмертно получила ряд престижных наград, а ее брат после очередной школьной стрельбы выступал перед Национальным советом США и жал руку президенту Дж. Бушу-младшему. Даррелл Скотт опубликовал дневники дочери, написал еще несколько книг и ездил с их презентациями по всей стране, так что в итоге ее мученичество получило общенациональное признание.

Несмотря на очевидное сходство между случаями Бернал и Скотт, масштабы их почитания сильно отличаются — но почему? Какие обстоятельства были благоприятными во втором случае и не сошлись — в первом? В связи с репутационными предпринимателями речь идет прежде всего о ресурсах: материальных, символических, человеческих. Бернал написала книгу быстрее,

45. Watson, J. *The Martyrs of Columbine*, pp. 52–53.

46. Nimmo, B., Scott, D. Rabey, S. (2000) *Rachel's Tears: The Spiritual Journey of Columbine Martyr Rachel Scott*. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers.

47. См. сайт организации: *Rachel's Challenge* [<https://rachelschallenge.org>, accessed on 19.02.2022].

но в одиночку — хотя и при поддержке писателей и журналистов; Даррел Скотт скооперировался с Бет Ниммо и Стивом Рэйби и опубликовал не одну книгу, а несколько, не считая юбилейного переиздания первой в 2010-м и множества книг об обучении, мотивации и поощрении учащихся, а также комиксов, в которых персонаж Рэйчел, опять же, вдохновляет детей⁴⁸. История Кейси Бернал основывалась на единственном нарративе — «разговоре о Боге», который сразу же был опротестован и, по факту, — почти обесценен «отрицателями», так что ее матери приходилось стоять на своем и объясняться с издателем. Аналогичная история была и у Рэйчел Скотт, но никакого влияния на проект не оказала и вскоре была списана со счетов; гораздо большее значение в том случае получили ее дневники и подростковое эссе про сострадание. Старшие Бернал и Скотт равно получили поддержку со стороны евангелических церквей, однако Даррел Скотт, сам некогда бывший пастором, вероятно, мог располагать ею в большей мере и к тому же основал светскую организацию, что позволило культу его дочери выйти на принципиально новый уровень — в отличие от случая Кесси. Кроме того, ему удалось превратить жизнь и мысли Рэйчел не просто в «агиографию», а в композицию целей, этических принципов и духовных практик, что привлекало на собрания *Rachel's Challenge* множество известных спикеров и распространяло ее влияние на большое число американских школ.

Слабость «автобиографического» предпринимательства заключается в том, что оно может задать репутации мученика один лишь начальный импульс, тогда как основную работу приходится брать на себя «биографам». Это правило относится и к приведенным примерам: Браун обязан своим «мученичеством» прежде всего журналисту Джеймсу Редпасу, который в 1860 году опубликовал распроданную 40-тысячным

48. См.: *The Journals of Rachel Scott: A Journey of Faith in Columbine High* (2009). Nashville, TN: Thomas Nelson; Scott, D., Rabey, S. (2001) *Chain Reaction: A Call to Compassionate Revolution*. Nashville, TN: Thomas Nelson; Scott, D. (2008) *Rachel Smiles: The Spiritual Legacy of Columbine Martyr Rachel Scott*. Nashville, TN: Thomas Nelson; Scott, D., Marzano, R. J. (2014) *Awaken the Learner: Finding the Source of Effective Education*. Bloomington: Marzano Research; Marzano, R. J., Scott, D., Boogren T. H., et al. (2016) *Motivating & Inspiring Students: Strategies to Awaken the Learner*. Bloomington: Marzano Research. Комиксы под названиями «Рэйчел и Адам» и «Рэйчел и новенькая» (позднее — «Рэйчел и Эмбер») опубликованы в 2018–2019 годах.

тиражом книгу «Публичная жизнь Джона Брауна»⁴⁹, а также предводителям аболиционистов (У. Л. Гаррисону, У. Филлипсу, Ф. Дугласу) и философам-трансценденталистам (Г. Д. Торо и Р. У. Эмерсону)⁵⁰. Французские «мученики свободы» Марат и Л.-М. Лепелетье обязаны своей славой Робеспьеру и якобинцам, сочинявшим в их честь речи и гимны; Дэвисон — предводительнице «Женского общественно-политического союза» Эммелин Панкхёрст. Помимо этого, репутационные предприниматели-«биографы» неизменно играют ключевую роль в «национальном» мученичестве, набиравшем популярность в XVIII–XXI веках.⁵¹ Кроме Марата и Лепелетье, своим апофеозом Робеспьеру обязаны революционеры, погибшие при штурме Бастилии и Тюильри, а также юный герой Жозеф Бара, чью историю «Неподкупный» выдумал от начала и до конца; мотивы почитания президента Линкольна заложил аболиционистский лидер Уэнделл Филлипс; «житие» первого ирландского революционера Теобальда Вольфа Тона начал он сам, но дописал и отредактировал этот текст уже его сын — Уильям Теобальд Вольф Тон, а спустя более века к его призраку будет регулярно взывать Патрик Пирс — один из идеологов Пасхального восстания 1916 года в Дублине. Над оформлением культа основателя «Испанской фаланги» Хосе Антонию Примо де Риверы работал Франко, культ нацистского поэта Хорста Весселя инициировал, видимо, лично Геббельс, мученичество И. Моцы и В. Марина прославили лидер «Железной гвардии» Кодрану, а также, не в последнюю очередь, историк религии и писатель Мирча Элиаде⁵².

49. Redpath, J. (1860) *The Public Life of Capt. John Brown*. Thayer and Eldridge. См. также: Fine, G. A. *Difficult Reputations*, p. 103.

50. См. об этом в биографиях Брауна: Oates, S. B. (1972) *To Purge this Land with Blood: A Biography of John Brown*. Harper & Row; Abels, J. (1971) *Man on Fire: John Brown and the Cause of Liberty*. The Macmillan Company.

51. Подробнее см. нашу статью: Зыгмонт А. И. «Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Vol. 18. № 3. С. 173–171.

52. О некоторых из этих кейсов см.: Moran, S. F. (1994) *Patrick Pearse and the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916*. Catholic University of America Press; Anderson, P. (2011) “In the Name of the Martyrs: Memory and Retribution in Francoist Southern Spain, 1936–45”, *Cultural and Social History* 8(3): 355–370; Siemens, D. (2013) *The Making of Nazi Hero: The Murder and Myth of Horst Wessel*. London, New York: I. B. Tauris.

Наконец, о «диффузном» — иначе, «коллективном» — предпринимателе можно говорить в случаях, когда после чьей-либо гибели схожие проекты иницируются множеством людей одновременно, даже если на общем фоне и выделяется более влиятельный «биограф». Если ненадолго выйти из христианского универсума, то именно о таком коллективном проекте, по-видимому, идет речь в связи с почитанием Хусейна у мусульман-шиитов или гуру Гобинда Сингха у сикхов. Еврейские общины в Европе традиционно считали жертв антисемитского насилия совершившими «освящение Имени» (*Киддуш ха-Шем*) — но такое решение принималось коллективно⁵³. Если же обратиться к уже упомянутым случаям, то римские власти боялись, что останки мучеников заберут не конкретные люди, а любые христиане; на следующий день после убийства Линкольна 14 апреля 1865 года в церквях были произнесены сотни проповедей, в которых он единогласно объявлялся мучеником и христоподобной фигурой, искупившей нацию кровью⁵⁴. Несмотря на всю свою инициативу, Робеспьер произнес о Марате и Лепелетье немало речей, но не сочинил ни единого гимна — тогда как их за считанные дни и недели написали несколько десятков, если не сотен, другие их почитатели. Когда же о множестве одновременных проектов речь не идет, на коллективного предпринимателя в виде «широкой аудитории» направлены любые усилия автобиографов и биографов; без народного почитания, распространения слухов, благочестивых легенд и рассказов о чудесах их предприятие может быстро сойти на нет или засохнуть наподобие безжизненного гербария.

«Неудачный» репутационный проект

Примечательным образом, повторим, мы ничего не слышали и не знаем о тех *возможных* мучениках, в отношении которых репутационный проект иницирован не был. Однако известны случаи, когда он был иницирован, но кончился неудачей, то есть был не завершен или сочтен пустышкой. Эти случаи ин-

53. В качестве источника см., автобиографию Гликль бас Иуды Лейб, рассмотренную в классической работе: Дэвис Н.З. Дамы на обочине. Три женских портрета XVII века. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 51–52.

54. См.: *Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn* (1865). New York: Tibbals & Whiting.

интересней других потому, что показывают, какими должны быть предпосылки и что конкретно необходимо сделать, чтобы проект состоялся.

Примеры подобного рода, даже не считая борьбы кафоликов с донатистами, где обе стороны имели «своих» мучеников и ругали «чужих», есть и в классической церковной истории. Один из них изложен в трактате Сократа Схоластика — который, по его словам, «начинается там, где заканчивается “История” Евсевия»⁵⁵. Однажды в ходе конфликта между Кириллом Александрийским и префектом Орестом из киновий в нитрийских горах в город явилась внушительная толпа монахов, которые подкараулили колесницу правителя и стали его оскорблять, обзывая язычником — хотя тот был крещеный христианин. Один из монахов, которого звали Аммоний, швырнул в него камень и попал в голову, за что был казнен в соответствии с римским законом. И далее читаем:

Об этих событиях вскоре донес он [префект. — А.З.] самодержцам. А Кирилл представлял их царю с противоположной стороны, тело же Аммония взял и положил в одной из церквей и, переименовав ему имя, назвал его Фавмасием, чтобы считали его мучеником и прославляли в Церкви его великодушие, как подвиг за благочестие. Однако люди скромные, хотя и христиане, не одобрили этой Кириловой ревности, ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство и умер в мучениях не потому, что был принуждаем к отречению от Христа. Итак, сам Кирилл своим молчанием малопомалу привел это дело в забвение⁵⁶.

В рамках своей инициативы Кирилл очевидно преследовал конъюнктурные цели и опирался на устоявшуюся к V веку традицию, когда мучениками зачастую объявляли христиан и особенно агрессивных монахов, погибших в результате собственных насильственных действий — например, будучи забиты или казнены после сожжения языческого храма или синагоги. Как отмечает исследователь М. Гэддис, Кирилл мог переименовать Аммония в Фавмасия, — что переводится с греческого как «удивительный» или «чудесный», — чтобы за этим именем потяну-

55. Сocr., HE, 1,1 (*Сократ Схолистик. Церковная история*. М.: РОССПЭН, 1996).

56. Ibid., 7, 14.

лись рассказы о чудесах, но просчитался⁵⁷. Множество таких монахов хотели стать мучениками — и стали ими — и до Аммония, но в этом случае *public opinion* оказалось против, и всю историю пришлось замять. Получилось так по ряду причин: александрийцы недолюбливали монахов изначально, почему и спасли от их рук префекта; тот был христианином, и навесить на него ярлык «гонителя» было сложнее; наконец, смерть монаха в глазах христиан не соответствовала главному критерию мученичества — его никто не принуждал отречься от веры. Поэтому репутационный проект в его отношении провалился, а предприниматель сам это осознал и «мало-помалу привел это дело в забвение».

Переходя к современности, в Великобритании и США было множество случаев, когда мученические репутационные проекты инициировались, но либо протекали крайне вяло, либо сама идея мученичества оказывалась на периферии. К примеру, на рубеже XIX–XX веков в США сложилась мощная традиция *our martyred presidents*, «наших президентов-мучеников», представленная прежде всего Линкольном, но также Дж. Гарфилдом и У. Мак-Кинли. Однако начиная с 1920-х годов на это звание претендовали по крайней мере еще трое: это У. Гардинг, В. Вильсон и Дж. Кеннеди, из которых сейчас мы рассмотрим только первого. Уоррен Гардинг (1865–1923) скончался 2 августа в Сан-Франциско, предположительно — от сердечного приступа. Исследователь Г. Орлански приводит подборку цитат из *New York Times* от 3–10 августа, и некоторые реакции на это событие обнаруживают намерение «сделать» из покойного мученика, например: «На своем посту он был самым настоящим мучеником — совсем как наши мужественные ребята, отдавшие жизни свои на полях Франции и Фландрии»; или, в другом тексте: «он положил жизнь на алтарь служения нашей стране»⁵⁸. Однако, как пишет историк Э. Навех, к 1923 году администрация президента увязла в скандалах, а сама его кратковременная служба упорно ассоциировалась с коррупцией и некомпетентностью⁵⁹.

57. Подробнее об этом см.: Gaddis, M. (2005) *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, p. 222. Berkeley, CA: University of California Press.

58. Orlandy, H. (1947) "Reactions to the Death of President Roosevelt", *The Journal of Social Psychology* 26(2): 264.

59. Naveh, E. *Crown of Thorns*, p. 170.

Немалую роль в том, что его мученичество так и не состоялось, сыграли еще два обстоятельства: во-первых, личность его предшественника Вудро Вильсона, которого запомнили идеалистом и долгое время прославляли в качестве *martyr for peace*, «мученика за мир». В 1919 году он получил Нобелевскую премию мира, переживал, что не сумел ратифицировать в Конгрессе вступление США в Лигу Наций, а последние годы жизни был наполовину парализован после инсульта. На этом фоне Гардинг смотрелся невыгодно. Помимо этого, были серьезные подозрения, что его отравили — и не кто-нибудь, а собственная жена, Флоренс Клинг Деулф Гардинг, которой он постоянно изменял вплоть до рождения внебрачных детей, тогда как в дискурсах мученичества «троицы» Линкольна, Гарфилда и Мак-Кинли их «высокий моральный облик» играл огромную роль. Наконец, для его «мученичества» реально не было никаких оснований: он не был убит, прослужил на посту всего пару лет и ничего выдающегося для страны не сделал.

Крайне редко случается так, что у объекта предпринимательства есть все необходимое, чтобы стать мучеником: насильственная смерть; люди, готовые произносить о нем речи, писать книги, основывать фонды его имени, строить памятники и мемориальные парки; община, которая себя с ним идентифицирует; «дело», ради которого он якобы жил и умер, — однако же понятие мученичества сознательно не используется. Таков случай Дэвида Олувале (1926/31–1969) — выходца из Нигерии, убитого в 1969 году в Лидсе двумя полицейскими; обоих признали виновными в нападении, но не в убийстве. Олувале был человеком не очень благополучным — контрабандой пробравшись в Великобританию, он около десяти лет провел в психиатрической клинике, часто ночевал на улице, и сорок лет его вспоминали мало. Во второй половине 2000-х его образ внезапно оказался востребован: о нем вышло две книги⁶⁰, в 2012-м была создана Мемориальная Ассоциация Дэвида Олувале (DOMA), начали обсуждать памятник. Несмотря на то, что известно о нем было мало, нарратив собирали буквально по крупицам: якобы он активно протестовал против всеобщего расизма, не боялся жестоких полицейских и единственный осмеливался гулять в цен-

60. См.: Apsden, K. (2007) *Nationality Wog: The Hounding of David Oluwale*. London: Jonathan Cape; Phillips, C. (2008) *Foreigners: Three English Lives*. London: Vintage.

тре города по ночам, заявляя тем самым «право чернокожих существовать в расистском обществе». Вопрос, не является ли он «секулярным мучеником», был поднят всего один раз в 2018 году по okazji: редакторы сборника «Секулярное мученичество в Британии и Ирландии от Петерлоо и до наших дней» К. Аутрам и К. Лейборн предложили секретарю ДОМА Макс Фэррару написать об Олувале главу, что тот и сделал, придя, тем не менее, к выводу, что Олувале не мученик, и зачем применять к нему это понятие — непонятно⁶¹. Так при выдающемся успехе репутационного проекта вопрос о мученичестве был поднят и сразу закрыт.

* * *

Надеемся, что в рамках статьи нам удалось продемонстрировать, по крайней мере, то, что концепция репутационного предпринимательства является для исследований мученичества весьма перспективной и позволяет эффективно описывать кейсы из древней, новой и современной истории. Акцент в подобном анализе делается, с одной стороны, на том единичном или коллективном субъекте, который инициирует и ведет «проект», а с другой — на ресурсах и обстоятельствах, которые способствуют или препятствуют его реализации. Именно их мы хотели бы еще раз вкратце перечислить в заключение текста, основываясь на рассмотренных в нем примерах.

Итак, в процессе инвентаризации *ресурсной базы и предпосылок* конкретного репутационного проекта необходимо ответить на следующие вопросы:

(1) насколько исходный материал — то есть обстоятельства жизни и смерти кандидата — является «благонадежным»? Есть ли на нем «темные пятна», с которыми придется иметь дело в процессе доказательства, что кандидат действительно был мучеником (подобно жестокости Дж. Брауна и Аммония или моральным изъясам президента Гардинга)?

(2) соответствует ли этот исходный материал устоявшейся религиозной традиции (в нашем случае это прежде всего христиан-

61. См. его статью и запись в блоге: Farrar, M. "David Oluwale", pp. 227–262; "David Oluwale — Was He a Secular Martyr?", *Max Farrar*. URL: [https://www.maxfarrar.org.uk/writing/david-oluwale-was-he-a-secular-martyr/, accessed on 19.02.2022].

ство)? Насколько естественно и логично на него ложатся тропы гонений или исповедания веры, сравнения со Христом?

(3) было ли у мученика «дело» (cause), за которое он якобы принес себя в жертву, — и если нет, насколько трудно его изобрести или связать с уже существующим?

(4) имеется ли сообщество, которое сможет интегрировать его образ в композицию собственной идентичности? Заинтересовано ли это сообщество именно в образе мученика, жертвы — а не, например, борца и героя (как в случае с несостоявшимся мученичеством Д. Олувале)?

(5) наконец, в контексте «биографического» типа значение нередко имеет личность самого репутационного предпринимателя: с одной стороны, его авторитет может придать кандидату дополнительный вес (как в случае мучеников, о которых вещал Робеспьер), с другой — при определенных обстоятельствах за ним могут заподозрить личный расчет, идеалу мученичества в целом не соответствующий (как было с М. Бернал).

Некоторое количество отрицательных ответов на эти вопросы может серьезно осложнить осуществление репутационного проекта и стать залогом его неудачи. Из сопутствующих обстоятельств следует особо выделить наличие или отсутствие «подрывной» работы, которая может вестись в отношении образа кандидата (как, например, обвинения Брауна в сумасшествии и жестокости со стороны южан или отрицание «разговора о Боге» в случае мучениц «Колумбайна»). Такого рода «активное оспаривание», известное в англоязычной литературе как *contestation*, признается сегодня важнейшим мотивом в дискурсах жертвоприношения в целом⁶².

Принимая во внимание все эти моменты и обстоятельства, следует учитывать, что их нельзя отметить по системе «чек-бокса» или оценить количественно. Исходя из этого, каждый случай более или менее уникален, что открывает большой простор для исследований и позволяет апробировать предложенную нами модель на предельно обширном эмпирическом материале.

62. См., напр.: Afsaruddin, A. (2018) "Martyrdom and its Contestations in the Formative Period of Islam", in M. Kitts (ed.) *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*, pp. 85–105. New York: Oxford University Press.

Библиография / References

- Агамбен Дж. Номо sacer. Что остается после Освенцима. Архив и свидетель. М.: Европа, 2012.
- Дженкинс Ф. Войны за Иисуса. Как церковь решала, во что верить. М.: Эксмо, 2012.
- Дэвис Н.З. Дамы на обочине. Три женских портрета XVII века. М.: Новое литературное обозрение, 1999.
- Зыгмонт А.И. Существует ли «секулярное мученичество»? К вопросу о демаркации проблемных форм жертвенности // Шаги/Steps. 2021. № 2. С. 31–58.
- Зыгмонт А.И. «Dulce et decorum est»: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Vol. 18. № 3. С. 173–171.
- Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007.
- Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прилож. и общ. ред. А.Д. Пантелеева. СПб: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017.
- Сократ Схоластик. Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996.
- Эрман Б. Как Иисус стал Богом. М.: Эксмо, 2016.
- Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошлю пред тобою». Религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- Abels, J. (1971) *Man on Fire: John Brown and the Cause of Liberty*. The Macmillan Company.
- Afsaruddin, A. (2018) "Martyrdom and its Contestations in the Formative Period of Islam", in Kitts, M. (ed.) *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*, pp. 85–105. New York: Oxford University Press.
- Agamben, G. (2012) *Homo sacer. Chto ostaetsia posle Osventsima. Arkhiv i svidetel'* [Homo sacer. Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive]. M.: Evropa.
- Anderson, P. (2011) "In the Name of the Martyrs: Memory and Retribution in Francoist Southern Spain, 1936–45", *Cultural and Social History* 8(3): 355–370.
- Apsden, K. (2007) *Nationality Wog: The Hounding of David Oluwale*. London: Jonathan Cape.
- Bernall, M. (1999) *She Said Yes: The Unlikely Martyrdom of Cassie Bernall*. Farmington, PA: Plough Publishing House.
- Bowersock, G. (1995) *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyarín, D. (1999) *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press.
- Castelli, E. A. (2004) *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York, Chichester: Columbia University Press.
- Collette, C. P. (2013) *In the Think of the Fight: The Writing of Emily Wilding Davison, Militant Suffragette*. Ann Arbor, MI: Michigan University Press.
- Cullen, D. (2009) *Columbine*. New York: Twelve.
- Davis, N. Z. (1999) *Damy na obochine. Tri zhenskikh portreta VII veka* [Women on the Margins: Three Seventeenth-century Lives]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- de Ste. Croix, G. E. M. (2006) *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. New York: Oxford University Press.

- DeSoucey, M., Pozner, J., Fields, C., et al. (2008) "Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom", *Cultural Sociology* 2(1): 105–108.
- Droge, A., Tabor, J. (1992) *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco: Harper San Francisco.
- Ehrman, B. (2016) *Kak Iisus stal Bogom* [How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee]. M.: Eksmo.
- Farrar, M. (2018) "David Oluwale: Making his Memory and Debating his Martyrdom", in Q. Outram, K. Laybourn (eds) *Secular Martyrdom in Britain and Ireland: From Peterloo to the Present*, pp. 227–262. Palgrave Macmillan.
- Fine, G.A. (2001) *Difficult Reputations: Collective Memories of the Evil, Inept, and Controversial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fine, G.A. (2012) *Sticky Reputations: The Politics of Collective Memory in Midcentury America*. New York, London: Routledge.
- Freund, W. H. C. (1965) *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell.
- Gaddis, M. (2005) *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Grig, L. (2004) *Making Martyrs in Late Antiquity*. London: Duckworth.
- Gullickson, G. (2008) "Emily Wilding Davison: Secular Martyr?", *Social Research* 75(2): 461–484.
- Hall, F. H. (1916) *The Story of the Battle Hymn of the Republic*. New York: Harper.
- Hickerson, M. L. (2005) *Making Women Martyrs in Tudor England*. London: Palgrave Macmillan.
- Jenkins, P. (2012) *Voiny za Iisusa. Kak tserkov' reshala, vo chto verit'* [Jesus Wars: How Four Patriarchs, Three Queens, and Two Emperors Decided What Christians Would Believe in the Next 1,500 Years]. M.: Eksmo.
- Juergensmeyer, M. (2022) "Uzhas Moi poshliu pred toboiu". *Religioznoe nasilie v global'nom masshtabe* [Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence]. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Kitts, M. (2018) "The *Martys* and Spectacular Death: From Homer to the Roman Arena", *Journal of Religion and Violence* 6(2): 268–272.
- Kitts, M. (ed.) (2018) *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide*. New York: Oxford University Press.
- Larkin, R. W. (2007) *Comprehending Columbine*. Philadelphia: Temple University Press.
- Lookadoo, J. (2020) "The Date and Authenticity of the Ignatian Letters: An Outline of Recent Discussion", *Currents of Biblical Research* 19(1).
- Marzano, R. J., Scott, D., Boogren T. H., et al. (2016) *Motivating & Inspiring Students: Strategies to Awaken the Learner*. Bloomington: Marzano Research.
- Middleton, P. (2006) *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity*. London: T&T Clark.
- Middleton, P. (2014) "What Is Martyrdom?", *Mortality: Promoting Interdisciplinary Study of Death and Dying* 19(2): 117–133.
- Moran, Seán F. (1994) *Patrick Pearse and the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916*. Catholic University of America Press.
- Moss, C. (2010) *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Moss, C. (2013) *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented the Story of Martyrdom*. New York: Harper One.

- Naveh, E. J. (1992) *Crown of Thorns: Political Martyrdom in America from Abraham Lincoln to Martin Luther King Jr.* New York: New York University Press.
- Nimmo, B., Scott, D. Rabey, S. (2000) *Rachel's Tears: The Spiritual Journey of Columbine Martyr Rachel Scott*. Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers.
- Oates, Stephen B. (1972) *To Purge this Land with Blood: A Biography of John Brown*. Harper & Row.
- Orlansky, H. (1947) "Reactions to the Death of President Roosevelt", *The Journal of Social Psychology* 26(2): 235–266.
- Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices from the Pulpit of New York and Brooklyn* (1865). New York: Tibbals & Whiting.
- Panteleev, A. D. (ed.) (2017) *Rannie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniia* [The Early Martyrdoms. Translations, Commentaries, Researches]. SPb.: Gumanitarnaiia akademiia.
- Phillips, C. (2008) *Foreigners: Three English Lives*. London: Vintage.
- Pisaniia muzhei apostol'skikh* [The Writings of the Apostolic Fathers] (2007). SPb.: Amfora.
- Ployd, A. (2018) "Non poena sed causa: Augustine's Anti-Donatist Rhetoric of Martyrdom", *Augustinian Studies*, 49(1): 25–44.
- Potter, D. (1993) "Martyrdom as Spectacle", in R. Scodel (ed.) *Theatre and Society in the Classical World*, pp. 53–88. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Redpath, J. (1860) *The Public Life of Capt. John Brown*. Thayer and Eldridge.
- Sales-Carbonell, J. (2014) "Roman Spectacle Buildings as a Setting for Martyrdom and Its Consequences in the Christian Architecture", *Journal of Ancient History and Archaeology* 1(3): 8–21.
- Sanborn, F. B. (ed.) (1985) *The Life and Letters of John Brown, Liberator of Kansas, and Martyr of Virginia*. Boston: Roberts Brothers.
- Schama, S. (1989) *Citizens: A Chronicle of the French Revolution*. New York: Alfred A. Knopf.
- Scott, D. (2008) *Rachel Smiles: The Spiritual Legacy of Columbine Martyr Rachel Scott*. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Scott, D., Marzano, R.J. (2014) *Awaken the Learner: Finding the Source of Effective Education*. Bloomington: Marzano Research.
- Scott, D., Rabey, S. (2001) *Chain Reaction: A Call to Compassionate Revolution*. Nashville, TN: Thomas Nelson.
- Shaw, Brent D. (2011) *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge University Press.
- Siemens, D. (2013) *The Making of Nazi Hero: The Murder and Myth of Horst Wessel*. London, New York: I. B. Tauris.
- Sokrat Sholastik (1996) *Tserkovnaia istoriia* [Church History]. M.: ROSSPEN.
- Stutler, B. B. (1960) *Glory, glory, hallelujah! The Story of "John's Brown Body" and "Battle Hymn of the Republic"*. C. J. Krehbiel Co.
- Stauffer, J., Soskis, B. (2013) *The Battle Hymn of the Republic: A Biography of the Song that Marches On*. Oxford University Press.
- The Journals of Rachel Scott: A Journey of Faith in Columbine High* (2009). Nashville, TN: Thomas Nelson.
- van Henten, J. W., Avemarie, F. (2002) *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Greco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London, New York: Routledge.

- Watson, J. (2002) *The Martyrs of Columbine: Faith and the Politics of Tragedy*. Palgrave Macmillan.
- Weiner, E., Weiner, A. (1990) *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1990.
- Zygmunt, A.I. (2019) “‘Dulce et decorum est’: fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmax XVIII–XX vekov” [‘Dulce et decorum est’: The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th–20th centuries], *Sotsiologicheskoe obozrenie* 18(3): 143–171.
- Zygmunt, A.I. (2021) “Sushchestvuet li ‘sekuliarnoe muchenichestvo’? K voprosu o demarkatsii problemnykh form zhertvennosti” [Is there ‘Secular Martyrdom’? On the Issue of Demarcating Problematic Sacrificial Phenomena], *Shagi/Steps*, 7(2): 244–267.



ПАВЕЛ ШАБЛЕЙ

Мусульмане Атбасара на страницах татарской печати: между вызовами современности и региональным контекстом

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-226-259>

Pavel Shabley

Muslims of Atbasar on the Pages of the Tatar Press: Challenges of Modernity and Regional Context

Pavel Shabley — Kostanay Branch of Chelyabinsk State University (Kostanay, Kazakhstan). pavel-shablei@list.ru

The article examines the development of Atbasar, a small town in the northern part of the Kazakh Steppe, in the early twentieth century, as discussed in the Tatar press. In 1906, Atbasar attracted the attention of the two influential Tatar newspapers, “Vakyt” and “Ul’fat,” who approached the towns’ problems in very different ways. They debated over the ways the local problems could be combined with the challenges of the current imperial reforms; the reforms of Muslim education; the process of Tatar/Turkic national consolidation, etc. The analysis of the language of publications and of the additional archival sources show that such debates were motivated by the particular interests of certain involved groups (reformers, newspapers editors, merchants) rather than the desire for detailed and comprehensive analysis of the situation of a particular region. The conclusion is that

Я благодарю Зуфара Махмудова за то, что он обратил мое внимание на некоторые источники, использованные в статье. Отдельная благодарность Динаре Мардановой, которая читала первый вариант этой работы и дала ценные рекомендации по ее улучшению. Транслитерация терминов и имен собственных дана с учетом татарской фонетической традиции, так как она наиболее точно отражает особенности использованных источников.

the analyzed debates were, in most cases, a competition of certain linguistic strategies, rather than a real discussion of efficient reforms.

Keywords: Vakyt, Ul'fat, Atbasar, Jadids, mahallia, Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly, heterogeneous society.

Введение

В ПЕРИОД с 1905 по 1917 год в Российской империи выходило 120 газет и журналов на татарском языке¹. Часть этих изданий имела реформаторскую направленность и ориентировала местные общества (не только татарские, но и в целом тюркские) на глубокие изменения жизненного уклада: преобразования в сфере мусульманского образования согласно новому методу (*ысул эл-жэдит*); равноправие женщин; активизацию политического движения; изучение русского языка и др. Фактически, как считают некоторые исследователи, наиболее влиятельные газеты и журналы преследовали цель, связанную с формированием образа «нового мусульманина» — не только благочестивого и нравственного с точки зрения религии, но и соответствующего требованиям современности². Играя важную роль в жизни общества, татарская пресса становилась неотъемлемой частью «мусульманской публичной сферы». Это понятие связывается исследователями с последствиями событий 1905 года («Указ об укреплении начал веротерпимости [от 17 апреля 1905 года]», представительство мусульман в Государственной думе, «Манифест об усовершенствовании государственного порядка» [от 17 октября 1905 года] и др.), которые способствовали утверждению свободы слова, печати, росту национального самосознания, интеграции мусульман в состав империи³. Тем не менее, понятие «мусульман-

1. Usmanova, D. (1996) "Tatarische Presse 1905-1918: Quellen, Entwicklungsstadien und Quantitative Analyses", in M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov (eds) *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th centuries*. Vol. 1, s. 239–278. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; Гарифуллин В.З., Сабирова Л.Р. Татарская журналистика: исторический опыт и перспективы развития // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2015. Т. 157. С. 56.
2. Брилева Д.С. Общественные дискуссии по вопросам социальных реформ в татарской прессе начала XX века (на материалах журнала «Шура» 1908–1917). Дисс. канд. истор. наук. Казань, 2012. С. 100–121.
3. Naganawa, N. (2017) *Islamic Russia: Empire, Religion, and the Public Sphere, 1905–1917*. Nagoya: Nagoya University Press (на японском языке). См. аннотацию на английском языке.

ская публичная сфера» не следует, на мой взгляд, идеализировать с точки зрения его влияния на жизнь мусульман разных регионов Российской империи. Казахи, например, были освобождены от службы в русской армии⁴, пребывание в рядах которой способствовало быстрой адаптации к имперской жизни⁵. Мусульмане Бухары и Самарканда были в меньшей степени обеспечены информационными и финансовыми ресурсами для введения инноваций, чем их единоверцы в Волго-Уральском регионе. Сам же реформаторский дискурс охватывал относительно небольшое пространство общественной и религиозной жизни. По данным Адиба Халида, только 11 из 70 центральноазиатских периодических изданий можно классифицировать в качестве реформаторских (или джадидских)⁶.

Реагировала ли татарская печать на проблемы мусульманских обществ Казахской степи?⁷ И как сами жители этого региона — авторы различных публикаций в газетах и журналах — описывали свое положение и нужды? В начале XX века на территории Акмолинской, Тургайской, Семипалатинской и Уральской областей (так называемые степные области согласно Временному Положению 1868 года⁸) проживало гетерогенное мусульманское сообщество (казахи, татары, башкиры, сарты, казаки, купцы, крестьяне, отставные солдаты и др.), которое имело прочные культурные, экономические и иные связи как с Центральной Азией, Сибирью, так и с Волго-Уральским регионом. Следует обратить внимание и на тот факт, что в период с 1888 по 1905 год в Омске выходила единственная газета на казахском языке (с переводом на русский язык) «Дала уэлаятынын газеті», известная скорее под названием «Киргизская степная газета». Эта газета в большей степени

4. Имперская политика аккультурации и проблема колониализма (на примере кочевых и полукочевых народов Российской империи): монография / под ред. проф. С. В. Любичанковского. Оренбург, 2019. С. 245–252.
5. Naganawa, N. (2020) "Tatars and Imperialist Wars: from the Tsar's Servitors to the Red Warriors", *Ab Imperio* 1: 171–191.
6. Khalid, A. (1999) *Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, pp. 119–120. Berkely: University of California Press.
7. Среди небольшого количества работ, рассматривающих этот вопрос, следует отметить: Махмудов З. А. История татар Астаны (XIX — начало XXI в.). Казань, 2017; Он же. История татар Кокшетау и Акмолинской области (XIX — начало XXI в.). Казань, 2019; Naganawa, N (2018) "Designs for Dâr al-Islâm: Religious Freedom and the Emergence of a Muslim Public Sphere", in R. A. Poole, P. W. Werth (eds) *Religious Freedom in Modern Russia*, pp. 175–178. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
8. Материалы по истории политического строя Казахстана. Т. 1. А.-А. 1960. С. 323.

отражала установки и мнения российской колониальной администрации, чем взгляды на существующие проблемы представителей местного населения⁹. В 1905–1906 годах в приграничных регионах Казахской степи (Троицк, Оренбург) появляются крупные татарские периодические издания и функционируют мусульманские типографии¹⁰. На страницах этих газет и журналов освещались события, посвященные культурной, экономической, религиозной и политической жизни мусульманского населения Казахской степи.

История мусульманских сообществ юго-восточных окраин Российской империи в начале XX века, несмотря на имеющиеся источники (особенно данные мусульманской печати), изучена фрагментарно — как на уровне выявления новых фактов и деталей, так и на фоне построения каких-то концептуальных схем. Интерес исследователей в основном сфокусирован на Волго-Уральском мусульманском сообществе¹¹. Этот регион представляется в виде идеальной модели, позволяющей описать разнообразные варианты трансформации мусульманских сообществ под российским управлением¹². При этом казанские реформаторы и интеллектуалы изображаются в качестве «локомотива» перемен, лидеров реформаторского движения. Распространив свои идеи на периферию, они, тем самым, обеспечили культурное, экономическое и политическое превосходство над другими мусульманами империи (особенно над казахами и башкирами)¹³.

9. Субханбердина У. Қазақ халқының атамұралары: Мазмұндалған библиографиялық көрсеткіш. Алматы, 1999. Б. 134–241.
10. Амирханов Р. Татарская дореволюционная пресса (в контексте Восток — Запад). Казань, 2002; Ахунов А. Пока жандармы спят: Крупнейшая татарская газета начала XX века издавалась в Оренбурге // Восточный экспресс. 2001. № 32 [http://tatarica.narod.ru/world/language/aa_gazet.htm, доступ от 19.02.2022].
11. Meyer, J (2014) *Turks across Empire: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford: Oxford University Press; Lazzerini, E. J. (1973) *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914*. Ph.D. Dissertation, University of Washington; Кемнер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством / пер. с нем. И. Гилязова. Казань, 2008; Гарипова, R. (2013) *The Transformation of the Ulama and the Shari‘a in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule*. A Dissertation of Doctor Philosophy. Princeton.
12. Tuna, M. (2015) *Imperial Russia’s Muslims. Islam, Empire, and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press; Ross, D. (2020) *Tatar Empire: Kazan’s Muslims and the Making of Imperial Russia*. Indiana: Indiana University Press.
13. Ross, D. *Tatar Empire: Kazan’s Muslims and the Making of Imperial Russia*, pp. 161–163.

Однако в этой схеме существуют определенные уязвимые места. Во-первых, многие татарские реформаторы не были связаны с Казанью и Волго-Уральским регионом в целом. Они получили образование, а также прошли различные этапы социализации в Сибири, Османской империи, Центральной Азии¹⁴. Во-вторых, жизнь мусульман Казахской степи в XVIII — начале XX века часто рассматривается как сумма реакций на вызовы колониализма, стремление населения выработать какую-то определенную схему действий — интегрироваться в состав империи, солидаризироваться с другими мусульманами, поднять национальный вопрос.

Здесь следует остановиться на нескольких особенностях. Прежде всего, ряд казахских источников уделяет незначительное внимание имперскому контексту и рассматривает местные проблемы через призму исламского дискурса, а также тех обычаев (*адат*), правил и традиций, которые существовали в период, предшествовавший вхождению казахских жузов в состав империи¹⁵. Также следует понимать, что сам факт российского управления, несмотря на рост национального самосознания и появление казахской интеллигенции, не способствовал консолидации позиций по ряду очень важных вопросов¹⁶. Даже в отношении таких актуальных проблем, как создание собственного казахского духовного управления, господствовал регионализм, обусловленный родоплеменными традициями и сложившимся укладом жизни. Например, казахи Кокчетова хотели иметь своего муфтия¹⁷, а не общеказахского. Именно поэтому татарская печать не формирует какого-то целостного и объективного взгляда на то, что происходило в казахской глубинке. Попытки редакторов газет и журналов вписать эти события в определенные рамки — борьбу

14. Brophy, D. (2016) "New Method on the New Frontier: Islamic Reformism in Xinjiang, 1898–1917", *JESHO* 59: 303–332; *Шаблей П. С.* Мусульмане города Тары и Казахская степь: социокультурные взаимодействия во второй половине XIX — начале XX в. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2021. № 11. Т. 1. С. 104–109.

15. Ghilmani, S., Muminov, A., Frank, A. J., Nurmanova, A. (eds) (2018) *Biographies of the Islamic Scholars of our Time*. Vol. 2. English translation. Muminov, A., Frank, A. J., Nurmanova, A. (eds). Istanbul: IRCICA; Курбангали Халиди. Таварих-и хамса-и шарки. Казан, 1910.

16. Shabley, P. (2021) "A Kazakh Muftiate or Orenburg Muslim Spiritual Assembly: The Shape of Public Opinion in the Expanses of the Empire (Second Half of the Nineteenth — Beginning of the Twentieth Century)", *Russian Studies in History* 4: 292–309.

17. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 10. Д. 29. Л. 286б–287а.

джадидов и кадимистов (от *ысул эл-кадим* — «старый метод»); распространение просвещения среди «невежественных» казахов и т.п. — так или иначе заглушаются какофонией местных проблем и в итоге утрачивают какую-то ясную и стройную форму. Таким образом, для того чтобы разобраться с тем, что же в действительности происходило, мы должны первоначально отказаться от некоего центризма мнений (например, господства реформаторского дискурса, который так или иначе преобладал в газетах) и понимать, что местный контекст задавал много разных тональностей. Разобраться с этим поможет анализ региональных особенностей описываемых событий и языка, который использовали авторы публикаций. Сделать это возможно через критическое прочтение того, что писалось в газетах, дополненное другими источниками, такими как, например, петиции и прошения самих мусульман, адресованные имперским чиновникам.

На примере дискуссии между авторами двух влиятельных газет «Вақыт» («Время») и «Ульфат» («Единство») ¹⁸ я попытаюсь проникнуть в мир мусульманской субъективности, а также понять, стремились ли мусульмане маленького города Атбасара, расположенного в 226 километрах от Акмолинска, адаптироваться к глобальным трендам современности (государственные преобразования, реформаторское движение среди мусульман империи) или их беспокоили проблемы иного рода, такие как борьба за власть и местные ресурсы. Одним словом, речь пойдет о том, как с помощью печатного слова обыгрывались представления самих мусульман о мире, в котором они живут (взаимодействие с властями, проблемы мусульманского сообщества империи в целом, развитие местной *махалли*-общины). Какой язык использовали авторы публикаций для того, чтобы убедить аудиторию в истинности своих слов?

С методологической точки зрения важную роль играют принципы герменевтики, позволяющие целостно оценить деятельность отдельно взятого человека в системе его ценностей и смыслов и, таким образом, выйти на уровень разграничения отвлеченно-теоретического мира (общественно-политические установки, культурные и религиозные предпочтения), задающего некие исходные смыслы, и индивидуально мыслящего

18. Подробнее об этих газетах см.: Татарская периодическая печать: Научно-энциклопедическое издание / сост. и науч. ред. Р.А. Айнутдинов, З.З. Гилязов. Казань, 2017. С. 34, 129–130.

субъекта, укоренного в историческом и социокультурном контексте. Вместе с этим, текст, который создают люди, циркулирует в рамках определенного пространства и оказывает влияние на мировоззрение и установки других людей. Таким образом, сложно обойтись без инструментария интеллектуальной истории, потому что за автором стоит определенная система понятий и идей, специфический культурный мир и среда, которые его окружают.

Атбасар во второй половине XIX — начале XX века: от казачьей станицы к многоукладному городу

Атбасар был основан в 1845 году как казачья станица. Первые жители станицы — казаки Сибирского казачьего войска. В 1879 году Атбасар получает статус уездного города¹⁹. Во второй половине XIX — начале XX века социальная и этническая структура региона заметно преобразуются благодаря активной миграции славянского и мусульманского населения из внутренних губерний Российской империи. Среди жителей Атбасара появляются купцы, мещане, крестьяне, религиозные деятели и др. В 1898 году общая численность населения города составляла 1669 человек. Среди них преобладали казаки Сибирского казачьего войска, русские крестьяне-переселенцы. Что касается мусульман, то в городе проживало 260 казахов, 201 татарин и 10 сартов²⁰. Меняется и характер развития региона — он постепенно утрачивает статус военно-опорного пункта империи и становится важным экономическим и культурным центром Акмолинской области. В Атбасаре проводятся крупные ярмарки²¹. Примечательно при этом и то, что в 1911 году татары контролировали более 20% торговых точек города²².

19. Махмутов З.А. История татар Кокшетау и Акмолинской области (XIX — начало XXI в.). С. 29; Атбасарская станица // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: в 86 т. Т. 2. СПб, 1890. С. 413.

20. Обзор Акмолинской области за 1898 г. Омск, 1900. С. 6, приложение. Ведомость лит. А о населении в Акмолинской области за 1898 год.

21. Вакыт. 1907. № 191. Б. 3.

22. Махмутов З.А. История татар Кокшетау и Акмолинской области (XIX — начало XXI в.). С. 48. Хотя доля купечества среди местных казахов была сравнительно ниже, однако не вызывает сомнения их зажиточность и наличие значительной прослойки состоятельных людей. Именно на благотворительные пожертвования казахов была построена первая мечеть в Атбасаре в 1880-е годы. См.: Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 64. Оп. 1. Д. 1097.

Рост мусульманского населения Атбасара приводил к необходимости культового благоустройства региона. В 1862 году местный имам Мухаммад Юсуп Темнукеев поднял вопрос о строительстве первой мечети в станице. Прошение, поданное в Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС), из-за различных бюрократических проволочек не было удовлетворено²³. Только в начале 1880-е годов уже при новом казахском имаме Джамантае Байсарине появляется своя собственная мечеть²⁴. В это время казахи уже были исключены из ведомства ОМДС (согласно Временному Положению 1868 года²⁵), а татары оставались под юрисдикцией этого учреждения. В итоге в Атбасаре складывается ситуация, характерная для многих гетерогенных обществ. Официально мечеть объявляется казахской. Местные татары стремятся открыть свою собственную мечеть с татарским имамом. Однако власти препятствуют им в этом. В махалле происходит раскол²⁶. (Ниже я еще вернусь к обстоятельствам этой драматичной и запутанной истории.) Пример Атбасара отлично вписывается в сложную канву событий второй половины XIX — начала XX века, в которой тесно переплетались и взаимодействовали друг с другом изменения глобального (имперские реформы, реакция мусульман на вызовы современности) и регионального характера.

Преобразования, которые происходят в мусульманских обществах Российской империи в начале XX века, не оставляют в стороне и Атбасар. В городе открывается татарская школа (*мәктәп*), в которой преподавание осуществляется по новому методу²⁷. В 1917 году появляется «Общество атбасарских мусульманок»²⁸. Одним из членов этого общества была известная татарская просветительница и библиограф Зайнап Максудова²⁹. Приоритетная задача «Общества атбасарских мусульманок» заключалась в улуч-

Л. 1 об. К сожалению, выяснить точное количество торговых точек, принадлежавших представителям других этнических групп, не удалось.

23. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-295. Оп. 3. Д. 5727. Л. 1–2 с об.

24. ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 613. Л. 10.

25. Материалы по истории политического строя Казахстана. С. 339–340.

26. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1097. Л. 3 об, 8, 13 об —14.

27. Рәдиягә жавап // Вақыт. 1906. № 71. Б. 6.

28. Махмұтов З.А. История татар Кокшетау и Акмолинской области (XIX — начало XXI в.). С. 80.

29. Бустанов А.К. Библиотека Зайнап Максудовой / отв. ред. А.А. Хасавнех, Ш.Ш. Шихалиев. М., 2019.

шении нравственного и материального состояния бедных мусульман-татар Атбасара и его окрестностей. Одновременно с этим в городе активно распространялись передовые мусульманские газеты «Вақыт» и «Ульфат». При этом следует констатировать тот факт, что не только татары, но и местные казахи становились авторами разных материалов, публиковавшихся на страницах этих периодических изданий³⁰.

Другая характерная особенность заключается в том, что атбасарское мусульманское сообщество активно развивалось не только в рамках исламского дискурса и собственных внутренних противоречий. Оно так или иначе было вовлечено в контекст имперской политики, которую реализовывали власти Российской империи на территории Казахской степи — борьбу с татаризацией, панисламизмом, пантюркизмом и пр.³¹. Однако я с некоторым удивлением замечая, что в отличие от других регионов (Петропавловск, Акмолинск)³², региональная администрация в целом достаточно терпимо относилась к местным мусульманским сообществам. В период с конца XIX века вплоть до февральской революции 1917 года здесь не было каких-то репрессивных действий по отношению к мусульманским деятелям³³. Возможно, именно поэтому авторы прогрессивных татарских газет, писавшие об Атбасаре, позволяли себе известную долю критики и свободы слова по отношению к российскому колониальному правлению³⁴.

Таким образом, Атбасар во второй половине XIX — начале XX века стал важным экономическим и культурным центром северной части Казахской степи. Однако, если проводить сравнение с другими городами — крупными центрами исламской цивили-

30. См. письмо некоего Ермахмуда Бейсимханова, в котором он хвалит печать и говорит о том, что среди местных казахов все больше распространяется привязанность к знаниям, образованию и независимым суждениям. Вақыт. 1906. № 109. Б. 5.

31. См. об этом: Ремнев А. В. Российская империя и ислам в казахской степи (60–80-е годы XIX в.) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. Вып. 32. М., 2006. С. 238–277; Султангалиева Г. С. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. № 4.

32. Христоворов В. С. Политический сыск и «мусульманский вопрос» начала XX в.: сбор и оценка информации о мусульманах Степного края // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2018. № 3. С. 183–190; ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 4059б. Л. 18 об–19.

33. См. об этом отчеты атбасарских уездных начальников: ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 780. Л. 18; Д. 369б. Л. 71; Ф. 64. Оп. 1. Д. 3475. Л. 39 об.

34. Подробнее об этом далее.

зации (Семипалатинск, Петропавловск, Акмолинск), — Атбасар все же занимал периферийное положение. Именно поэтому проблемам и нуждам этого маленького города не всегда уделялось какое-то постоянное внимание со стороны татарской прессы. Почему же редакторы известных газет решили в 1906 году использовать атбасарский материал и какой общественный резонанс он произвел? Об этом пойдет речь в следующих разделах статьи.

«В споре рождается истина», или разные взгляды на проблемы Атбасара

8 июля 1906 года в «Вакыте» (годы издания: 1906–1918, Оренбург), представлявшего собой рупор мусульманского движения в Российской империи, было напечатано письмо из Атбасара. Автор послания скрыл свое имя под псевдонимом «один человек» (*бер адэм*). Письмо содержало жалобу на упадок нравственности и исламского благочестия среди местных мусульман: люди не собираются на намаз, купцы не выделяют средства на благотворительность, на местную ярмарку привозят проституток. Подобные обстоятельства, по мнению автора текста, не позволяют Атбасару развиваться в соответствии с требованиями времени — они ограничивают свободу и введение нового метода обучения. Письмо заканчивалось неким сакраментальным традиционным, типичным для подобного рода публикаций, выводом: если о ситуации в Атбасаре узнает широкая общественность, то местному «невежественному обществу» (*надан жэмэгат*) это не понравится³⁵.

Такие публикации, связанные с обличением пороков общества и требованием перемен, были очень распространены в «Вакыте». Обладая большой читательской аудиторией, газета, по сути, позиционировала себя в роли справедливого судьи, блюстителя интересов нации и «локомотива» перемен. Однако кажущаяся на первый взгляд разносторонность в действительности ограничивалась чередой конкретных и вполне прагматических задач. Освещая проблемы разных регионов, редакция уделяла большое внимание тем случаям, которые вписывались в текущую социальную и общественную злободневность. Одни истории (подобные атбасарской) включались в общую канву борьбы с отсталостью и невежеством мусульман, что соответствовало реформаторской направленности газеты. Другие представляли исключительную

35. Атбасардан // Вакыт. 1906. № 47. Б. 4.

важность для консолидации усилий мусульман в общественно-политическом движении начала XX века³⁶. Газета, например, публиковала петиции мусульман, адресованные высшим имперским властям³⁷. Таким образом, претензии на высшую справедливость или универсальную истину нередко носили субъективный характер, так как сложные социальные проблемы не всегда получали восторженное рассмотрение, а сводились к упрощенным формулам противостояния прогресса и отсталости, борьбы между бедными и богатыми, и т.п.

Письмо, опубликованное в «Вақыте», не осталось без внимания со стороны мусульманских интеллектуалов. Через два месяца «Ульфат» (годы издания: 1905–1907, Санкт-Петербург), редактором которого был Габдельрашид Ибрагимов (*Габдерэшит Ибрахим*), — крупный общественно-политический и религиозный деятель, автор многих научных и публицистических работ³⁸ — публикует две больших статьи Худжата Махмудова (Хожжэт эл-Хэким б. Дзут эл-Мэхмуди)³⁹ под названием «Обращение к редакторам и писателям нашего времени» («*Заманамызнын эдип вэ мохэррирлэрэнэ гаид*»). Первая статья является своеобразной преамбулой ко второй — она говорит о важности печати для мусульман, необходимости школьной реформы, содержит призывы к развитию просвещения и науки⁴⁰, одним словом, ориентирует мусульманское сообщество на необходимость перемен и на жизнь в соответствии с духом времени. Во второй статье Махмудов переходит к конкретным вещам, которые имеют прямое отношение к Атбасару. Редакторов «Вақыта» он называет обманщиками, так как они якобы публикуют непроверенную информацию

36. Главный редактор газеты Фатих Карими (1870–1937) был делегатом Всероссийских съездов мусульман (1905, 1906, 1914, 1917), активно пропагандировал реформу системы образования на основе нового метода, являлся одним из основоположников новой татарской литературы. См.: *Гатин А.А. Фатих Карими: педагогическая и общественно-политическая деятельность*. Дисс. канд. истор. наук. Казань, 2008.

37. Naganawa, N. “Designs for Dâr al-Islâm: Religious Freedom and the Emergence of a Muslim Public Sphere”, pp. 176–179.

38. См. о нем: Габдерэшит Ибрахим: фэнни-биографик жыентык. Төз.: М. Госманов, Ф. Галимуллин. Казань, 2011.

39. *Шаблей П.С.* Мусульмане города Тары и Казахская степь. С. 106–108. *Шаблей П.С.* Кто гарант шариата? Правовые столкновения в Акмолинске в 1911 году // Ислам в России и Евразии (памяти Дмитрия Юрьевича Арапова): коллективная монография. / Сост. и отв. ред. Т.В. Котюкова. СПб.: 2021. С. 189–216.

40. *Себериялы Х. Махмудов. Заманамызнын эдип вэ мохэррирлэрэнэ гаид (I) // Ульфат. 1906. № 33. Б. 3–5.*

на страницах своей газеты. Прежде всего, корреспондент «Ульфата» предлагает искать причину неблагополучия среди мусульман не в купцах как таковых, а в местных административных и религиозных особенностях. В силу того, что правительство не разрешает татарам строить свои мечети в Степи, единственная мечеть в Атбасаре — казахская. Местные служители культа (имам и помощник имама — П.Ш.), казахи, невежественны и не пользуются влиянием⁴¹.

Подобный подход был характерен для некоторых татарских и казахских периодических изданий, которые в своей критике правительственных мер в отношении ислама балансировали на грани закрытия⁴². С другой стороны, акцент на цивилизационную миссию татар в Казахской степи и поверхностную исламизацию кочевников также не являлся новым. Он был частью одновременно и имперского, и татарского дискурсов⁴³. Махмудов ловко использовал эти аргументы, чтобы связать местные проблемы с более широким контекстом, пытаясь, вместе с этим, намекнуть, что «Ульфат» не стремится к имперской лояльности как таковой. Цель газеты — представить независимый взгляд на происходящее в глубинке.

Кроме того, Махмудов отводит себе роль блюстителя мусульманской нравственности, уделяя большое внимание осуждению проституции. Он подвергает сомнению факт присутствия на ат-

41. Себериялы Х. Махмудов. Заманамызның адип вә мөхәррирләренә гаид (II) // Өлфәт. 1906. № 34. Б. 4–6.

42. Практически за всеми мусульманскими периодическими изданиями был установлен негласный надзор полиции. Некоторые из них просуществовали сравнительно недолгое время и из политических соображений были закрыты властями. Например, известная газета «Казах» выходила всего четыре года (с 1913 по 1917), «Ульфат» издавался только два года (с 1905 по 1907). См.: Bennigsen, A. et Lemerrier-Quelquejay, Ch (1964) *La Presse et le Mouvement National: Chez Les Musulmans De Russe Avant 1910*, p. 154. Paris: Mouton; Исхаков С.М. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М., 2007. С. 182.

43. См.: Ремнев А. Татары в Казахской степи: соратники и соперники Российской империи // Вестник Евразии. 2006. № 4. С. 9, 14; Frank, A. J., Usmanov, M. (2001) "Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban 'Ali Khalidi", in *ANOR* 11: 24. Интересно, что в казахских источниках второй половины XIX века идея культурного доминирования татар не принимается в качестве безусловной. Между татарами и казахами, наоборот, разворачивается противостояние за обладание ресурсами власти и доминирования в местных степных сообществах. См.: Акан сері Қорамсаұлы. Көкшетауда Науан молда мен Хамидолла ноғай молдасы бакас болғанда, Хамидоллаға Ақан серінің айтқаны // Ақан сері Қорамсаұлы, Үкілі Ыбырай Сандыбайұлы, Балұан Шолақ Баймырзаұлы. Шығармалары. Алматы, 2014. Б. 97–99.

басарской ярмарке женщин легкого поведения — проституток-мусульманок. Апеллируя к религиозной этике мусульман, корреспондент «Ульфата» находит в проституции некий предел морального разложения общества. Подобного рода оценки этого вида деятельности, конечно, были характерны и для автора «Вакыта», но Махмудов, в отличие от своего оппонента, считал, что мусульмане тут же прогнали бы проституток, если бы они появились в Атбасаре⁴⁴. Иначе в дело вмешались бы имперские власти, как это случилось в Петропавловске — когда Степной генерал-губернатор Н.Н. Сухотин (в этой должности с 14 апреля 1901 года по 25 апреля 1906 года), «проявляя заботу о религии мусульман», издал распоряжение о том, чтобы прогнать проституток⁴⁵.

Здесь прослеживается сбалансированный подход по отношению к российской администрации. Конечно, подобная тактика не сводилась к тому, что имперская власть в глазах Махмудова была верховным арбитром законности и блюстителем границ ортодоксального ислама⁴⁶. Просто эта ситуация отражала умение в зависимости от собственной выгоды выстраивать сотрудничество с региональной бюрократической системой. Мотивы же такого сотрудничества могли быть самыми разнообразными: от социального расчета до психологических соображений и карьерных перспектив. Тем более, что Сухотин совсем не был таким идеальным человеком и чутким к чаяниям мусульман чиновником, как может показаться из статьи Махмудова. В некоторых направлениях деятельности генерал-губернатора угадывались симпатии к либеральной идеологии (например, он ратовал за предоставление места в Государственной думе инородцам). Однако в целом это был исполнительный чиновник и прагматик. Сухотин принимал активное участие в подавлении революционного движения в Сибири⁴⁷. В отношении мусульман он действовал крайне

44. Это скорее стремление выдать желаемое за действительное. О том, что женщины-мусульманки среди представителей этой профессии часто встречались на ярмарках, см.: Мальшева С. Профессионалки, «арфистки», «любительницы»: проститутки в российском провинциальном городе второй половины XIX — начала XX в. [<https://tinyurl.com/5n7xpj7n>, доступ от 19.02.2022].

45. Махмудов. Заманамызның эдип вә мөхәррирләренә гаид (II). Б. 5.

46. Как считает Роберт Круз. См.: Crews, R. (2006) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, p. 20. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.

47. См.: Ильясов Ш.А. Деятельность административного аппарата в системе органов колониального управления Степного края (1891–1917 гг.). Дисс. доктора философии PhD. Караганда, 2017. С. 59, 61.

осмотрительно. С одной стороны, всяческим образом поддерживал правительственный курс, связанный с необходимостью ограничить влияние татарских мулл на казахов⁴⁸. С другой, сдерживал проявления крайней исламофобии среди некоторых своих подчиненных: в 1903 году Сухотин ответил отказом на прошение военного губернатора Акмолинской области М. Я. Романова по поводу закрытия мечети в Кокчетавской станице, предложив чиновнику основывать свою убежденность по поводу распространения «религиозного фанатизма» среди казахов не на слухах, а на фактах⁴⁹.

Вопрос проституции как мерила стагнации упадка общества представляет особый интерес. Подобный взгляд был популярен среди реформаторов⁵⁰. Однако этот вопрос не являлся таким однозначным и стигматизированным, как его пытался представить Худжат Махмудов. Мусульманские интеллектуалы Российской империи не выработали единой оценки проституции, потому что причины ее распространения могли различаться. Например, одна из них — это принудительное замужество, которое толкало женщин, отчаявшихся найти счастье в семейной жизни, искать самостоятельные источники пропитания. С другой стороны, редко брался в расчет и сам женский дискурс, потому что женщины играли незначительную роль в публичной сфере (печать, общественные собрания, петиции), и тон общественному мнению задавали мужчины⁵¹. Таким образом, даже в такой известной газете как «Ульфат» осуждение проституции приобретало характер обычного слогана, а не конструктивного анализа, попытки разобраться с природой этого социального явления. Сравнительно редкие публикации в печати свидетельствуют, что эта социально опасная для мусульман тема подвергалась табуированию.

Особое внимание следует обратить на еще одно обстоятельство, в котором Махмудов видел причину местных бед Атбасара. Это влияние миссионеров. Успех миссионеров в деле распространения православной религии связывался с неблагополучным, порой бедственным положением казахов. Потеря скота и средств к существованию часто вынуждала их идти на работу к миссио-

48. ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 3696. Л. 69–78.

49. Там же. Д. 3822. Л. 82 об.

50. Khalid, A. Politics of Muslim Cultural Reform, p. 125.

51. Брилева Д. Общественные дискуссии по вопросам социальных реформ в татарской прессе начала XX века. С. 150. См. также: Фәхеш вә фәхешәлек // Шура. 1913. № 11. Б. 336–339.

нерам⁵². Развивая эту мысль, Махмудов стремился вновь нанести удар по репутации газеты «Вақыт». Он подчеркивал, что в таких маленьких городах, как Атбасар церкви зачастую находятся поблизости от мечетей и мусульманских молитвенных домов, и никто это дело не может исправить (то есть защитить себя от влияния миссионеров), кроме самих мусульман. Однако обращения в крупные газеты (здесь, очевидно, подразумевалась газета «Вақыт» — П.Ш.) остаются без внимания, потому что эти самые газеты больше предпочитают публиковать «всякий вздор», чем важные проблемы⁵³.

Какие аргументы привел Махмудов, чтобы выглядеть убедительным? Пожалуй, самым весомым доводом было утверждение по поводу хорошего знания местных обстоятельств. Здесь следует обратить внимание на некоторые факты из биографии Махмудова. В 1897–1902 годах он имам, хатып и мударрис в деревне Аубаткан Тарского уезда Тобольской губернии. В 1901 году в Казани он публикует обширный научный труд, названный «*Интикад ал-аквал би ал-тахкик фи таджвиз ал-никах би ал-та'лик*» («Критическое рассмотрение утверждений, касающихся исполнения брака при определенных условиях»)⁵⁴. Около 1902 года Махмудов покидает Аубаткан и приезжает в Атбасар. Затем отправляется в Османскую империю. Круг близких людей Махмудова представлял не только его земляк Габдельрашид Ибрагимов, издававший газету «Ульфат», но также и кади ОМДС, редактор влиятельного журнала «Шура», крупнейший богослов и ученый Ризаэтдин Фахреддинов (*Ризаэтдин Фэхреддин*)⁵⁵. Таким образом, претензии на «обладание истиной» обуславливались не только претензией Махмудова на знакомство с местными обстоятельствами,

52. В основном это были так называемые джатаки (беднейшие слои казахского общества, лишившиеся скота и неспособные в перекочевках следовать за своим аулом). См.: Катанаев Г. Е. Прииртышские казахи и казаки: история, хозяйство и быт. Астана, 2007. С. 81–82. Однако жизнь в окружении русских поселений еще не означала, что все они становились христианами. Так, русский дьякон Н. Саркин в начале XX века писал, что если татары по каким-то причинам не могут попасть вглубь степи для распространения ислама, «их охотно заменяют джатаки, в особенности если покровительствуют им богатые татары». См.: Саркин Н. Об употреблении спиртных напитков у казак-киргизов // Деятель. 1905. № 21. С. 502.

53. Махмудов. Заманамызның эдип вә мөхәррирләренә гайд (II). Б. 5.

54. Хөжжәт әл-Хәким б. Дәүт әл-Мәхмүди. Интикад ал-аквал би ал-тахкик фи таджвиз ал-никах би ал-та'лик. Казан, 1901.

55. Шаблей П. С. Мусульмане города Тары и Казахская степь. С. 106–108.

при том что его пребывание в Атбасаре составило всего несколько недель. Большую роль играло стремление подчеркнуть значимость своей собственной личности — авторитет мусульманского ученого.

Другой важный способ убеждения аудитории в истинности своих слов — связь религиозной аргументации (легенды из Корана, хадисы) с конкретными жизненными реалиями. Иначе говоря, в статье Махмудова подчеркивалось, что путь для решения многих проблем нужно искать, прежде всего, в религии⁵⁶.

Какие выводы можно сделать из этой дискуссии? Прежде всего, следует обратить внимание на то, что автор письма, опубликованного в «Вакыте», скрыл свое имя под псевдонимом. Вполне возможно, что он не решился придать широкой огласке все детали местных проблем. Являясь представителем местного мусульманского сообщества, «один человек из Атбасара», вероятно, опасался преследования со стороны своих врагов. Махмудов также пытался показать, что проблемы Атбасара ему небезразличны. Однако его цель имела несколько иную направленность — не столько привлечь внимание широкой общественности на маленький городок, а сколько способствовать «раскручиванию» имиджа газеты «Ульфат».

Реформаторский дискурс и язык, который использовали джадиды, оставлял за рамками изложения ряд местных деталей. Джадиды стремились (не всегда успешно) связать кучу местных проблем с некими общими представлениями, связанными с такими понятиями, как нация, прогресс, реформа, невежественное общество и др. В то же время они активно использовали русские слова и понятия — интеллигент, фанатик, мужик и многие другие⁵⁷. Такая языковая экспрессия не была случайным явлением. С одной стороны, она была следствием постепенной русификации исламского дискурса и образованием нового для мусульман социолекта⁵⁸. С другой, многие русские слова (включая и те, которые были заимствованы из европейских языков) и понятия при отсутствии их непосредственных эквивалентов в араб-

56. Махмудов. Заманамызның эди́п вә мөхәррирләренә гаид (II). Б. 4–5.

57. См.: Себериялы Хөҗжәт әл-Хәким Мәхмүдов. Ислах кютюбханеси. Ч. 1–2. Казан, 1914. Б. 23–24.

58. Об этом явлении см. подробнее: Бустанов А. К., Кемпер М. Ислам по-русски: анализ современной исламской литературы в России: учебное пособие / пер. с англ. Н. Луговской, М. Галимзянова. СПб., 2016. С. 15–29.

ском и татарском языках должны были усилить представление о сложности положения мусульман. Например, отсутствие качественного образования может привести не только к интеллектуальной деградации, но и нравственной. Именно поэтому в исламских текстах иногда встречаются такие слова, как мужик, буржуи, таверна (или каба́к)⁵⁹. Таким образом, сближение с русской и, следовательно, европейской культурой — это не обязательно демонстрация имперской лояльности (эти слова использовались как в позитивном, так и в негативном смысле, — выбор зависел от контекста, в котором находился человек), а скорее необходимость идти в ногу со временем или, иначе говоря, обрести ресурсы для успеха своего сообщества (махалля) и защиты национальных интересов в многоукладном имперском обществе⁶⁰. С этой точки зрения Атбасар и другие отдаленные регионы империи (особенно Сибирь⁶¹ и Казахская степь) должны были постепенно адаптироваться к вызовам современности, и основной движущей силой этих изменений представлялись татарские интеллигенцы⁶².

Однако местный контекст не был таким очевидным, как его описывали Махмудов и «один человек из Атбасара». Другие источники — прошения и петиции мусульман, адресованные имперским властям, — показывают, что местный казахский имам Джамантай Байсарин пользовался большим влиянием, как в кругу местных казахов, так и среди значительной части представителей татарского общества⁶³. Более того, помощни-

59. См.: Frank, A., Usmanov, M. "Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban 'Ali Khalidi", p. 84–85; Махмудов. Ислах кютюбханеси. Б. 8.

60. Хотя сам факт интеграции в имперское общество и тесно связанной с этим лояльности не следует недооценивать. В связи с этим интересный анализ сделал Чарльз Стейнведель, который говорил о «невидимых нитях империи», что привязывали мусульман к императорской власти и в целом к империи отношениями личной и групповой (сословной, племенной, служебной) лояльности и сопричастности. См.: Steinwedel, Ch. (2001) "Making Social Groups, One Person at a Time: The Identification of Individual by Estate, Religious Confession, and Ethnicity in Late Imperial Russia", in J. Caplan, J. Torpey (eds) Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World, pp. 67–68. Princeton: Princeton University Press.

61. Себериялы Х. Махмудов. Себерияда «Тара» шәһәрында ики бир ташаббас // Олфәт. 1906. № 51. Б. 6–7.

62. См.: Ross, D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*, pp. 10, 161–163.

63. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1097. Л. 1–2.

ком Байсарина был не казах, как утверждал Махмудов, а татарин Казанской губернии Темирбулат Бекмухаммедов (Темирбулат Мухамеднасих Бекмухаммед улы)⁶⁴. Отношения между имамом и его помощником были неоднозначными. Они отражали динамику текущей конъюнктуры и были связаны с особенностями борьбы за власть и ресурсы среди местных групп мусульман. При этом такого рода конфликты необязательно имели какой-то определенный сценарий развития. Например, это касается противостояния между татарами и казахами. Если в 1892 году Джамантай Байсарин поддержал своего помощника в ходе его конфликта с местным влиятельным казахом Джанбаем Саркиным⁶⁵, то в начале XX века ситуация претерпевает кардинальные изменения — Байсарин и Бекмухаммедов становятся непримиримыми врагами.

Кроме того, участники дискуссии не обратили достаточного внимания на гетерогенный характер местного общества. Речь идет не только об этнической структуре (казахи, татары из разных регионов империи — Казанской губернии и Сибири), но и о сильной социальной поляризации: казаки, крестьяне, купцы, джатаки (разорившиеся кочевники, вынужденные жить за счет наемного труда), отставные солдаты и др. Каждая из этих групп имела различный правовой статус, а также собственные представления о том, какие преобразования необходимы (необходимы ли?) для улучшения жизни местного мусульманского сообщества.

Какая правда нужна обществу? Между «объективной реальностью» и текущей конъюнктурой

Публикации Махмудова не остались без внимания. Месяц спустя «один человек из Атбасара» написал обширное опровержение. Квинтэссенцией этого ответа было стремление дискредитировать не только Махмудова, но и газету «Ульфат» за то, что она обманывает своих читателей:

Существуют большие сомнения, что жизнь в Стамбуле является подходящим местом, для того чтобы видеть происходящее! Но та-

64. Там же.

65. ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 613. Л. 2 об.

кое в «Ульфате» постоянно происходит. Редактор «Ульфата» брань такую свободно пропускает⁶⁶.

Тон этой реплики, таким образом, в очередной раз подчеркивает, что репутация газеты была выше интересов отдельно взятых личностей, а ситуация в Атбасаре становилась в том числе и неким фоном для разбирательств между редакциями разных изданий. В ходе этих разбирательств многие детали опускались. В этом нет ничего удивительного, так как стремление выжить в условиях капитализма заставляло газеты преследовать сугубо прагматические интересы. С другой стороны, несдержанность в выражениях была общей чертой прессы того времени — не только мусульманской, но и русской и европейской. Иногда редакторы вынуждены были жестко цензурировать поступавшие к ним тексты⁶⁷. Интересно, что в нашем случае подобного рода цензура вряд ли была сильно заметна. Кроме некоторых «крутых» выражений, газета «Вақыт» пропустила и откровенные фактические ошибки. Одна из них заключалась в том, что «один человек из Атбасара» редактором «Ульфата» ошибочно называет Р. Фахреддинова, а не Г. Ибрагимова⁶⁸.

В отличие от многих европейских средств массовой информации, татарская пресса имела дело еще и с сильным влиянием религии. В этом контексте редакторы пытались убедить своего читателя, что газеты придерживаются исламской морали и стремятся быть проводником истины, которую утверждает Всевышний (Аллах). В то же время следует заметить, что речь не идет об однородности татарских газет и журналов. Если обратить внимание на татарские сатирические журналы, то их язык, обогащенный разнообразными изобразительно-выразительными средствами, хотя и использовал иносказательный стиль (не говорил ни о чем конкретно), тем не менее, отражал настроения и опасения общества. Так, например, студентов, сидящих на уроке, автор журнала «Карлыгач» описывал как «уснувших летаргическим сном шакирдов ишана» (учеников лидера суфийского братства). Такая откровенная, облаченная в форму иронии, фельетона, сати-

66. Рәдиягә жавап // Вақыт. 1906. № 71. Б. 6.

67. Так, большой интерес представляет личный фонд Фатиха Карими. В нем, в частности, сохранились разнообразные материалы, опубликованные в газете «Вақыт», с редакторскими заметками Карими. Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ). Ф. 1370. Оп. 2. Д. 24. Л. 1–104.

68. Рәдиягә жавап // Вақыт. 1906. № 71. Б. 6.

ры критика религии, пороков общества, имперского порядка и др. определила сравнительно недолгое существование изданий такого рода⁶⁹.

Разбирая детали разногласий между Махмудовым и «одним человеком из Атбасара», мы находим несколько весьма примечательных обстоятельств. Автор «Вақыта» в своем опровержении проблемы местного общества уже не сводил только к упадку нравственности и исламского благочестия. На этот раз он делал анализ ситуации гораздо глубже, чем Махмудов. Так, оказалось, что основная причина местных бед заключалась в разногласиях между группами мусульман, интересы которых представляли имам и его помощник. Согласно новой версии происходящего, Темирбулат Бекмухаммедов (мулла Насих в мусульманских источниках — П.Ш.) уже более двадцати лет исполнял обязанности имама в местной мечети. Причина такого положения вещей не выглядит банальной для читателей «Вақыта» — казахский имам из-за своей необразованности уступил собственное место более достойному кандидату⁷⁰. Если сложившиеся обстоятельства устраивали мусульманское общество Атбасара, тогда что же спровоцировало конфликт между разными группами мусульман? Причина разногласий, по мнению «одного человека из Атбасара», заключалась в том, что не все представители махалли с пониманием отнеслись к реформе (*ислах*) в сфере мусульманского образования. Открыв в начале XX века в полуразрушенном здании новометодную школу и пригласив в качестве преподавателя (*мугаллим*) выпускника уфимского медресе Госмания⁷¹, татары противопоставили себя другой части общества — казахам. Последние не захотели отдавать своих детей в это учебное заведение и выступили против *ысул эл-жэдит* — *нового метода*, а также отказались ходить в мечеть и слушать проповеди (*вэгазылэр*) татарского имама. Считая, что подобного рода инновации противоречат

69. Так, журналы «Карлыгач» и «Уклар» выходили только в 1906–1907 годы. См.: Галиева Р.М. Особенности первых татарских сатирических журналов начала XX века: на материалах журналов «Уклар» («Стрелы») и «Карлыгача» («Ястреб»). Автореферат канд. филол. наук. Казань, 2007. С. 9–19.

70. Темирбулат Бекмухаммедов обучался в Казани у Габдельвали хазрата (Габделвали б. Габделгаффар б. Яхъя эл-Хосэйн), который был имамом и мударрисом в Азимовской мечети города Казани. См.: ЦГА РК. Ф. И-847. Оп. 2.1. Д. 108. Л. 16; Фахредин Р. Асар. 3 һәм 4 томнар. Казан, 2010. Б. 212.

71. Основано в 1887. В начале 1890-х годов в программу обучения вводится метод *ысул эл-жэдит*. См.: Валеева М.Г. Медресе Усмания // Дорога к храму: история религиозных учреждений г. Уфы. Уфа, 1993. С. 125–127.

шариату, казахи подали прошение на имя губернатора⁷². В итоге чиновник не только попытался закрыть это учебное заведение⁷³, но и вернул на прежнее место казахского имама⁷⁴. Таким образом, новые неожиданные откровения показали, что корень местных бед — это не какие-то частные проблемы, а серьезный конфликт за ресурсы и власть между разными социальными и этническими группами — между казахами и татарами, между реформаторами и консерваторами. Однако во всей этой драматической истории нас интересует ответ на несколько вопросов: почему Махмудов ничего не стал писать об этом конфликте? Насколько правдоподобно представлена эта история «одним человеком из Атбасара»? Каким образом русские чиновники реагировали на нужды мусульман — следовали духу закона или собственным прагматическим соображениям?

Что касается Махмудова, то, возможно, что он имел определенные планы, связанные с карьерными перспективами в Казахской степи⁷⁵. Рассчитывая на свои связи и собственный авторитет, корреспондент «Ульфата» опасался делать какие-либо опрометчивые шаги, способные подорвать его влияние. С другой стороны, основная канва событий, описанная «одним человеком из Атбасара», показывает другой срез — взгляд местного жителя, отражающего его осведомленность, но также и большую заинтересованность в благополучном для себя исходе дела. Иначе говоря, привлечь внимание властей и печати к местным проблемам и тем самым добиться от купцов выделения значительных средств на нужды образования и реформирования мусульманских институтов.

72. Имя чиновника не указано. Вероятно, речь идет о военном губернаторе Акмолинской области М. Я. Романове.

73. Явление вполне естественное для этого времени. Чиновники, прежде всего, опасались функционирования так называемых нелегальных мусульманских школ, мечетей, суфийских братств, которые становились потенциальной политической угрозой на фоне таких событий, как Андижанское восстание 1898 года, распространение «фанатического» ислама татарами и пр. См.: Моррисон А. Суфизм, панисламизм и информационная паника: Нил Сергеевич Лыкошин и последствия Андижанского восстания // *Tartaria Magna*. 2013. № 2. С. 42–87; Ремнев А. В. Татары в казахской степи: соратники и соперники в Российской империи // *Вестник Евразии*. 2006. № 4. С. 5–31.

74. Рэдиягэ жавап // Вақыт. 1906. № 71. Б. 6.

75. Дальнейшие события это подтвердили. В 1910 году он становится имамом в городе Акмолинске. См.: Себериялы Хөжжэт әл-Хәким Мәхмүдов. Ислах кютюбханеси. Ч. 1–2. Казан, 1914. Б. 131–133.

Однако большое внимание к деталям не обязательно вписывает их в рамки объективной реальности. Часто эти самые рамки создаются искусственно — благодаря языковой экспрессии, постановке риторических вопросов и использованию реформаторского дискурса. Так или иначе, прояснить суть событий позволяют дополнительные источники. Оказывается, что Джамантай Байсарин не уступал своего места Темирбулату Бекмухаммедову. Так как казахский имам исполнял свои обязанности не только в Атбасаре, но и в Атбасарской волости в целом, его татарский помощник вел метрические книги и исполнял религиозные обряды только в период отсутствия имама. Такая практика продолжалась на протяжении многих лет, то есть вплоть до того времени, пока Бекмухаммедов сам не захотел стать имамом⁷⁶. Данному обстоятельству способствовали не только его личные амбиции. В течение этого времени произошли значительные изменения в социально-экономической жизни Атбасара — активный приток татарского населения из внутренних губерний империи и концентрация в их руках значительного числа финансовых ресурсов. Следовательно, формировались новые сетевые сообщества и группы, которые хотели, чтобы имамом был их ставленник. Одновременно с этим реформировалась административно-политическая система Казахской степи.

Все это усиливало неопределенность правового положения мусульман и двусмысленность их представлений об имперской власти и полномочиях исламских институтов в целом. Если Бекмухаммедов оперировал понятиями и нормами, сложившимися до 1868 года (свидетельство ОМДС, приговор об избрании его имамом татарской части махалли, то есть до введения Временного положения, исключавшего казахов из ведомства ОМДС и передававшего их дела в руки колониальной администрации), то Байсарин строил свою аргументацию на бесспорном принятии новых порядков и имперской лояльности как таковой: отказ от системы указных мулл и утверждение имамов военным губернатором. Несмотря на то, что власти выступали на стороне казахского имама, их отказ одобрить прошение Бекмухаммедова сводился к обычному формализму, а не к попытке подвергнуть ситуацию тщательному анализу — татарин не может быть муллой в казахской мечети. При этом администрация полностью проигнорировала тот факт, что кроме казахов в Атбасаре проживали татары, башкиры, сар-

76. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1097. Л. 2, 8, 13–14.

ты. Настойчивые требования татар создать собственную махаллю с мечетью также не были одобрены чиновниками⁷⁷. Дело сдвинулось с «мертвой точки» только в начале XX века. Официальное объявление веротерпимости по отношению к нехристианским религиям и предоставление разных политических и гражданских свобод в 1904–1905 годах вынудили Степного генерал-губернатора Н. Н. Сухотина разрешить татарам собираться для богослужения в здании местной школы⁷⁸. Затем это здание стало мечетью. Так в Атбасаре появилась вторая махалля⁷⁹.

Другое направление дискуссии — вопрос о миссионерах — позволяет убедиться в том, что «один человек из Атбасара» был ближе к сути вещей, чем его оппонент. Отмечая, что казахи вовсе не стремятся к православию⁸⁰, а, наоборот, открывают мечети⁸¹, автор газеты «Вақыт» не столько переоценивал распространенный тезис о поверхностной исламизации кочевников, сколько напоминал, что взгляд издалека (из Стамбула, из Санкт-Петербурга) не является объективным. Хотя справедливости ради надо признать, что у каждого из дискурсантов взгляд на казахов не был как-то последовательно выражен. В зависимости от контекста рассматриваемых событий менялись оценки и способы описания. Так, в тех случаях, когда Худжат Махмудов пишет о реформе и необходимости консолидировать усилия тюркских народов Российской империи, казахи объявляются братьями татар. Размышляя о проблемах родного языка и необходимости популяризации татарских писателей, Махмудов в качестве примера при-

77. ЦГА РК. Ф. 369. Оп. 1. Д. 8359. Л. 2; Ф. 64. Оп. 1. Д. 1097. Л. 3 об, 8.

78. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 1097. Л. 21.

79. ЦГА РК. Ф. И-847. Оп. 2.1. Д. 111. Л. 16; Ф. 369. Оп. 1. Д. 8359. Л. 2.

80. Так, исследователи описывают достаточно низкие темпы прироста крещеных казахов в XIX в. До 1888 года Киргизской миссии (образована в 1881 году) удалось обратить в православие всего 9 казахов. См.: *Кабульдинов З. Е.* Об усилении миссионерской политики царизма в Казахстане в 80-е годы XIX века // *Отан тарихы*. 2017. № 3. С. 11. Согласно данным переписи 1897 года, в Степи насчитывалось всего 660 крещеных казахов. См.: *Лысенко Ю. А.* Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Казахстане: вторая половина XIX — начало XX в. Дисс. докт. истор. наук. Барнаул, 2011. С. 134.

81. Радиягэ жавап // *Вақыт*. 1906. № 71. Б. 6. Член 2-й Государственной думы Б. Каратаев так характеризовал реакцию казахов на ограничительные меры империи в отношении строительства мечетей: «Как грибы выросли теперь недозволенные мечети и муллы». См.: *Каратаев Б.* Обзор материалов из истории колонизации казахского края в связи с восстанием казахов Оренбургского края в 1869 г. и в начале 1870-х гг. / сост. Б. С. Абеннова. Алматы, 2006. С. 32.

водит известность и значимость для казахов поэта и просветителя Абая Кунанбаева⁸².

Какую выгоду извлекали те или иные акторы, участвуя в дискуссиях на страницах татарской прессы? Разные социальные группы (редакции газет, мусульманские партии, купцы и реформаторы) и индивиды использовали такие публикации в качестве ресурсов для борьбы за власть в своих сообществах. Сама по себе эта борьба, несмотря на накал риторики и видимое размежевание взглядов, носила тактический, а не принципиальный характер.

Например, если говорить о взаимоотношениях Махмудова с газетой «Вақыт», то они претерпевали изменения: прошло всего несколько лет, и от его конфликта с редакцией газеты не остается и следа — Махмудов начинает использовать «Вақыт» в качестве платформы для продвижения собственных идей. Сама же газета, в отличие от «Ульфата», закрытого в 1907 году⁸³, гибко адаптируется к условиям меняющейся социальной и политической конъюнктуры. Уже на обломках самодержавия в реалиях ноября 1917 года «Вақыт» героизирует Худжата Махмудова как революционера и борца за справедливость. Все это происходит из-за того, что Махмудов, занимая должность имама в Акмолинске в 1910–1913 годах, подвергся преследованию со стороны имперских властей: был обвинен в распространении панисламизма и выслан в Оренбург⁸⁴. Сам по себе этот факт добавил к его образу мусульманского ученого и интеллектуала новые социально-политические характеристики — борец с самодержавием, сторонник радикальных реформ в стране⁸⁵. Таким образом, формат дискуссий, характер поднятых проблем и состав участников не носят принципиального характера, а становятся актуальными в обстоятельствах конкретного места и времени. Более важное значение приобретала способность адаптироваться к переменам, создавать новые сетевые сообщества и производить новых культурных героев.

82. Махмудов. Ислах кютюбханеси. Б. 8, 67.

83. Габдерәшит Ибраһим: фәнни-биографик жыентык. Б. 28–29.

84. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 6003. Л. 11–12.

85. Вот характерный пассаж: «Наш уважаемый имам Хожжэт эл-Хэким эфенди Мэхмудов 4–5 лет прожив среди врагов, не потерял бодрости духа и во время революции, находясь в центре событий, получив заряд энергии и бодрости, вернулся на родину. Продажные богачи подстрекали казахов к бунту, но благодаря стараниям Хожжэт эл-Хэкима эфенди и молодежи волнения подавлены». См.: Галимжан Курмашев. Акмулла // Вақыт. 1917. № 2288. Б. 4.

Чем еще примечательна рассмотренная нами дискуссия? Она позволяет увидеть, что несмотря на субъективную оценку происходящего, представленную разными сторонами, всех их объединяет одно: проблемы Атбасара — это не столько внутренние дела самого Атбасара, сколько важные моменты, позволяющие понять жизненные реалии любого провинциального мусульманского общества. Несмотря на то, что газеты конструировали собственную «правду», они все же преследовали вполне конкретные и зачастую общие цели. И Махмудов, и «один человек из Атбасара» достаточно отчетливо дают понять, что решить существующие проблемы можно только благодаря единству и сплоченности мусульман. Однако пути для достижения этого единства различаются. Написанное в «Вақыте» позволяет прийти к выводу, что причина многих бед — в отсутствии образованной элиты, которая способна повести общество за собой. С этой точки зрения, один шакирд (студент) из уфимского новометодного медресе Госмания, обучавший детей в Атбасаре, не может искоренить местные предрассудки без помощи прогрессивных купцов и интеллектуалов⁸⁶. Такой взгляд скорее отражает реформаторскую направленность газеты, а не все перипетии местной действительности. В Атбасаре складывалась гораздо более сложная конфигурация отношений — не только противостояние между татарами и казаками, реформаторами и традиционалистами.

Характер дискуссии позволяет говорить о неоднородности и самого татарского общества. Махмудов и его потенциальная аудитория в Атбасаре представляли интересы одной группы — выходцев из Сибири. В этом городе проживали не только его земляки из Тары, но и мусульмане из других регионов Западной Сибири. «Один человек из Атбасара» поддерживал группу татар, связанную с Казанью и Волго-Уральским регионом в целом⁸⁷. Учитывая эти обстоятельства, редакция газеты «Ульфат» в противоположность «Вақыту» стремилась отказаться от идеи

86. Рәдиягә жавап // Вақыт. 1906. № 71. Б. 6.

87. К таким выводам я пришел на основании работы с метрическими книгами атбасарской мечети за 1906–1916 годы. Они указывают на очевидную неоднородность местного мусульманского общества. Я благодарю Зуфара Махмудова за копию этих материалов. См.: ЦГА РК. Ф. 847. Оп. 2.1. Д. 108, 111, 118, 124, 140, 153. О том, что столкновения между сибирскими и волго-уральскими татарами были типичным явлением в Казахской степи см.: *Шаблей П. С.* Российская империя и мусульмане Семипалатинска: дисбаланс власти и неоднородные общества в конце XIX века // *Ab Imperio*. 2019. № 3. С. 60–61.

культурного доминирования какого-либо одного региона. Например, от достаточно популярной в то время мысли, что лидерами прогресса и просвещения являются преимущественно татары из Волго-Уральского региона⁸⁸. Эта газета, издававшаяся в Санкт-Петербурге, уделяла большое внимание проблемам разных регионов, включая Сибирь.

Заключение

Широкое распространение мусульманской печати (в особенности татарской) в начале XX века приводит к тому, что жители маленьких городов и деревень активно включаются в обсуждение актуальных проблем современности. Вслед за политическими реформами, провозглашающими либеральный курс по отношению к мусульманам, происходит преобразование мусульманских институтов в соответствии с идеями известных интеллектуалов и реформаторов (Исмаил Гаспринский, Зия Камали, Габдулла Буби и др.). Эти реалии вступают во взаимодействие со сложным и неоднозначным региональным контекстом. В одних случаях — когда мусульманские сообщества прочно интегрированы в имперские структуры и к тому же обладают разветвленной системой взаимосвязей со своими единоверцами в разных уголках Российской империи — формируется более обширное пространство для обмена мнениями и происходит выработка целостного ответа на вызовы современности.

В Атбасаре складывалась несколько иная ситуация. Несмотря на то, что в городе распространялись прогрессивные татарские газеты, местное общество сталкивалось с определенными проблемами, связанными с пониманием целей и задач реформы мусульманского образования (то есть общество читало газеты, но это не означало, что формировалось какое-то общее и ясное представление о джадидизме, кадимизме и их роли в жизни мусульман). Сводились ли они к тому, что протагонисты изменений с помощью языка реформ стремились овладеть ресурсами власти и влияния, или эта реформа в целом разрушала привычный уклад жизни и противоречила шариату? Конечно, жителей Атбасара интересовало не только это. Они обращались в редакции мусульманских газет и по другим, более важным с их собственной

88. Ross, D. *Tatar Empire: Kazan's Muslims and the Making of Imperial Russia*, p. 10.

точки зрения вопросам. Однако таким обращениям не всегда уделялось должное внимание⁸⁹.

Отказ таких известных газет, как «Ульфат» и «Вақыт» от тщательного анализа местных обстоятельств необязательно отражает необходимость сформировать у читателя упрощенный взгляд на происходящее — например, о столкновении «невежественных» казахов с прогрессивными татарскими деятелями. Дискуссия между «одним человеком из Атбасара» и Худжатом Махмудовым затрагивала разные вопросы и охватывала широкий контекст: проблемы мусульман Атбасара, Российской империи в целом, взаимоотношения мусульман с чиновниками и др. Каждый из авторов выражал не только свое собственное мнение, но также и интересы определенных групп, редакций газет. Поэтому у меня сложилось представление, что отдельные слова и аргументы участников дискуссии представляли собой скорее совокупность лингвистических стратегий, а не практических советов и предложений, связанных с поиском действенных шагов для решения конкретных проблем Атбасара. Одним словом, более важное место играли задачи текущей конъюнктуры — уничтожение своих врагов среди местных мусульман, создание лучшего имиджа газеты и устранение ее конкурентов на рынке, рост авторитета конкретных людей и др.

Обращает на себя внимание и еще одна деталь. В дискуссии главные голоса принадлежат татарам, так что атбасарское мусульманское сообщество негласно стратифицируется с точки зрения доступа к ресурсам власти и знания. Иначе говоря, татары, модернисты, джадиды, редакторы газет фактически монополизируют право на производство «истины». Другие группы атбасарского гетерогенного общества — их оценки, масштаб деятельности, любое упоминание о них — исключаются или рассматриваются в определенных идеологических рамках. В действительности, дополнительные источники показали, что разные акторы, деятельность которых в той или иной степени недооценивалась в татарских газетах, обладали своей собственной индивидуальностью и большим влиянием на ход местных событий. Прежде всего, речь идет о казахском имаме Джамантае Байсарине. Не имея возможности защитить свои интересы с помощью печатного слова, он использовал более действенные практические инструменты — призыв к имперской лояльности и соблюдению государственного правопорядка в целом.

89. Атбасардан мәктүп // Өлфәт. 1906. № 45. Б. 7.

Библиография / References

Архивные материалы

Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК).

Ф. 64 — Канцелярия Степного генерал-губернатора.

Ф. 369 — Акмолинское областное правление.

Ф. И-847 — Метрические книги мусульманских приходов.

Российский государственный исторический архив (РГИА).

Ф. 821 — Департамент духовных дел иностранных исповеданий.

Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ).

Ф. И-295 — Оренбургское магометанское духовное собрание.

Государственный архив Республики Татарстан (ГА РТ)

Ф. 1370 — Каримов Мухаммет-Фатих Гилманови (Фатих Карими)

Периодика

Вакыт. 1906, 1917.

Деятель. 1905.

Өлфәт. 1906.

Шура. 1913.

Литература

Ақан сері Қорамсаұлы. Көкшетауда Науан молда мен Хамидолла ноғай молдасы бакас болғанда, Хамидоллаға Ақан серінің айтқаны // Ақан сері Қорамсаұлы, Үкілі Ыбырай Сандыбайұлы, Балуан Шолақ Баймырзаұлы. Шығармалары. Алматы: Нұрлы Пресс, 2014.

Амирханов Р. Татарская дореволюционная пресса (в контексте Восток — Запад). Казань: Татарское книжное издательство, 2002.

Атбасарская станица // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: в 86 т. Т. 2. СПб: Типо-литогр. Ефрона, 1890. С. 413.

Ахунов А. Пока жандармы спят: Крупнейшая татарская газета начала XX века издавалась в Оренбурге // Восточный экспресс. 2001. № 32 [http://tatarica.narod.ru/world/language/aa_gazet.htm, доступ от 19.02.2022].

Брилева Д. С. Общественные дискуссии по вопросам социальных реформ в татарской прессе начала XX века (на материалах журнала «Шура» 1908–1917). Дисс. канд. истор. наук. Казань, 2012.

Бустанов А. К. Библиотека Зайнап Максудовой / отв. ред. А. А. Хасавнех, Ш. Ш. Шихалиев. М.: Национальный музей Республики Татарстан, 2019.

Валеева М. Г. Медресе Усмания // Дорога к храму: история религиозных учреждений г. Уфы. Уфа: Типография СКТУ № 1, 1993. С. 125–127.

Гарифуллин В. З., Сабирова Л. Р. Татарская журналистика: исторический опыт и перспективы развития // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2015. Т. 157. С. 54–61.

Гатин А. А. Фатих Карими: педагогическая и общественно-политическая деятельность. Дисс. канд. истор. наук. Казань, 2008.

- Габдерәшит Ибраһим: фәнни-биографик жьентык. Төз.: М. Госманов, Ф. Галимуллин. Казан: Жьен, 2011.
- Ильясов Ш.А. Деятельность административного аппарата в системе органов колониального управления Степного края (1891–1917 гг.). Диссертация доктора философии PhD. D. Караганда, 2017.
- Имперская политика аккультурации и проблема колониализма (на примере кочевых и полукочевых народов Российской империи): монография. Науч. ред. проф. С.В. Любичанковский. Оренбург: Оренбургский государственный аграрный университет, 2019.
- Исхаков С.М. Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М.: Социально-политическая мысль, 2007.
- Кабульдинов З.Е. Об усилении миссионерской политики царизма в Казахстане в 80-е годы XIX века // Отан тарихы. 2017. № 3. С. 5–16.
- Каратаев Б. Обзор материалов из истории колонизации казахского края в связи с восстанием казахов Оренбургского края в 1869 г. и в начале 1870-х гг. / сост. Б.С. Абенова. Алматы: АГПИ, 2006.
- Катанаев Г.Е. Прииртышские казахи и казаки: история, хозяйство и быт. Астана: Алтын китап, 2007.
- Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане: Исламский дискурс под русским господством. Перевод с немецкого И. Гилязова. Казань: Российский исламский университет, 2008.
- Курбангали Халиди. Таварих-и хамса-и шарки. Казан, 1910.
- Лысенко Ю.А. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Казахстане: вторая половина XIX — начало XX вв. Дисс. докт. истор. наук. Барнаул, 2011.
- Мальшева С. Профессионалки, «арфистки», «любительницы»: проститутки в российском провинциальном городе второй половины XIX — начала XX в. [<https://tinyurl.com/5n7xrpj7n>, доступ от 19.02.2022].
- Мараши И. Религиозное обновление в тюркском мире. Перевод с турецкого З.Ф. Салахутдиновой. Казань: Иман, 2005.
- Материалы по истории политического строя Казахстана. Т. 1. А.-А.: Изд-во Акад. наук КазССР, 1960.
- Махмутов З.А. История татар Астаны (XIX — начало XXI в.). Казань: Татарское книжное издательство, 2017.
- Махмутов З.А. История татар Кошкетау и Акмолинской области (XIX — начало XXI в.). Казань, 2019.
- Моррисон А. Суфизм, панисламизм и информационная паника: Нил Сергеевич Лыкошин и последствия Андижанского восстания // Tartaria Magna. 2013. № 2. С. 42–87.
- Обзор Акмолинской области за 1898 г. Омск: Типография Акмолинского областного правления, 1900.
- Ремнев А.В. Российская империя и ислам в казахской степи (60–80-е годы XIX в.) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. Вып. 32. М.: Наука, 2006. С. 238–277.
- Ремнев А.В. Татары в Казахской степи: соратники и соперники Российской империи // Вестник Евразии. 2006. № 4. С. 5–36.
- Себериялы Хәҗжәт әл-Хәким Мәхмүдов. Ислах кютюбханеси. Ч. 1–2. Казан: Электро-типография «Миллят», 1914.

- Субханбердина У. Казак халқының атамұралары: Мазмұндалған библиографиялық көрсеткіш. Алматы: Орталық ғылыми кітапхана, 1999.
- Султангалиева Г. С. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. № 4. С. 20–36.
- Фәхредин Р. Асар. 3 һәм 4 томнар. Казан: Рухият, 2010.
- Хөҗжәт әл-Хәким б. Дәүт әл-Мәхмүди. Интиқад ал-ақвал би ал-тахкик фи таджвиз ал-никах би ал-та'лик. Казан: Типо-литография императорского университета, 1901.
- Христофоров В. С. Политический сыск и «мусульманский вопрос» начала XX в.: сбор и оценка информации о мусульманах Степного края // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2018. № 3. С. 183–190.
- Шаблей П. С. Мусульмане города Тары и Казахская степь: социокультурные взаимодействия во второй половине XIX — начале XX в. // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2021. № 11. Т. 1. С. 104–114.
- Шаблей П. С. Кто гарант шариата? Правовые столкновения в Акмолинске в 1911 году // Ислам в России и Евразии (памяти Дмитрия Юрьевича Арапова): коллективная монография / Сост. и отв. ред. Т. В. Котюкова. СПб.: Алетей, 2021. С. 189–216.
- Шаблей П. С. Российская империя и мусульмане Семипалатинска: дисбаланс власти и неоднородные общества в конце XIX века // Ab Imperio. 2019. № 3. С. 47–87.

Archival materials

- Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Kazakhstan [Central State Archive of the Republic of Kazakhstan].
- F. 64 — Kantseliaria Stepnogo general-gubernatora [Office of the Steppe Governor-General].
- F. 369 — Akmolinskoe oblastnoe pravlenie [Akmola regional government].
- F. I-847 — Metricheskie knigi musul'manskikh prikhodov [Metric books of Muslim parishes].
- Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv [Russian State Historical Archive].
- F. 821 — Departament dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii [Department of Spiritual Affairs of Foreign Confessions]
- Natsional'nyi arkhiv Respubliki Bashkortostan [National archive of the Republic of Bashkortostan].
- F. I-295 — Orenburgskoe Magonetanskoe dukhovnoe sobranie [Orenburg Mohammedan Spiritual Assembly].
- Gosudarstvennyi arkhiv Respubliki Tatarstan [State Archive of the Republic of Tatarstan].
- F. 1370 — Karimov Muhammet-Fatih Gilmanovich (Fatih Karimi)

Press

- Vakyt. 1906, 1917.
- Deiatel'. 1905.
- Ölfät. 1906.
- Shura. 1913.

References

- Obzor Akmolinskoi oblasti za 1898 g. [Review of Akmola region for 1898] (1900). Omsk: Tipografiia Akmolinskogo oblastnogo pravleniia.

- Ghabderäshit Ibrahim: fänni-biografik zhyentyk* [Gabderrashit Ibrahim: a scientific and biographic sketch] (2011). Töz.: M. Ghosmanov, F. Ghalimullin. Kazan: Zhien.
- Akhunov, A. (2001) "Poka zhandarmy spiat: Krupneishaia tatarskaia gazeta nachala XX veka izdavalas' v Orenburge" [While the gendarmes are sleeping: the largest Tatar newspaper of the early 20th century was published in Orenburg], *Vostochnyi ekspress* 32 [http://tatarica.narod.ru/world/language/aa_gazet.htm, accessed on 19.02.2022].
- Amirkhanov, R. (2002) *Tatarskaia dorevoliutsionnaia pressa (v kontekste Vostok-Zapad)* [Tatar pre-revolutionary press (in context of East-West)]. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Bennigsen, A. et Lemercier-Quelquejay, Ch. (1964) *La Presse et le Mouvement National: Chez Les Musulmans De Russe Avant 1910*. Paris: Mouton.
- Brileva, D. S. (2012) *Obshchestvennye diskussii po voprosam sotsial'nykh reform v tatarskoi presse nachala XX veka (na materialakh zhurnala «Shura» 1908–1917)*. [Public discussions on social reforms in the Tatar press of the early 20th century (based on materials from "Shura" magazine 1908-1907)]. Kand. diss. Kazan'.
- Brophy, D. (2016) "New Method on the New Frontier: Islamic Reformism in Xinjiang, 1898–1917", *JESHO* 59: 303–332.
- Bustanov, A. K. (2019) *Biblioteka Zainap Maksudovoi* [The library of Zainap Maksudova]. M.: Natsional'nyi muzei Respubliki Tatarstan.
- Crews, R. (2006) *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press.
- Fäkhreddin, R. (2010) *Äsär* [Heritage]. 3–4 vols. Kazan: Rukhiyät.
- Frank, A., Usmanov, M. (2001) "Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban-'Ali Khalidi", *ANOR* 11.
- Garifullin, V. Z., Sabirova, L. R. (2015) "Tatarskaia zhurnalistika: istoricheskii opyt i perspektivy razvitiia" [Tatar journalism: historical experience and development prospect], *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki* 157: 54–61.
- Garipova, G. (2013) *The Transformation of the Ulama and the Shari'a in the Volga-Ural Muslim Community under Russian Imperial Rule*. A Dissertation of Doctor Philosophy. Princeton.
- Gatin, A. A. (2008) *Fatikh Karimi: pedagogicheskaia i obshchestvenno-politicheskaia deiatel'nost'* [Fatih Karimi: pedagogical and socio-political activities]. Kand. diss. Kazan'.
- Ghılmani S., Muminov, A., Frank, A. J., Nurmanova, A. (eds) (2018) *Biographies of the Islamic Scholars of our Time*. Vol. 2. English translation. Istanbul: IRCICA.
- Il'iasov, Sh. A. (2017) *Deiatel'nost' administrativnogo apparata v sisteme organov kolonial'nogo upravleniia Stepnogo kraia (1891–1917 gg.)* [The activity of the administrative apparatus in the system of colonial administration bodies of the Steppe region]. PhD. diss. Karaganda.
- Iskhakov, S. M. (2007) *Pervaia russkaia revoliutsiia i musul'mane Rossiskoi imperii*. [The first Russian revolution and the Muslims of the Russian Empire]. M.: Sotsial'no-politicheskaia mysl'.
- Kabul'dinov, Z. E. (2017) "Ob usilenii missionerskoi politiki tsarizma v Kazakhstane v 80-e gody 19 veka" [On the strengthening of the missionary policy of tsarism in Kazakhstan in the 80s of the 19th century], *Otan tarikhi* 3: 5–16.
- Karataev, B. (2006) *Obzor materialov iz istorii kolonizatsii kazakhskogo kraia v sviazi s vosstaniem kazakhov Orenburgskogo kraia v 1869 g. i v nachale 1870-kh gg.* [Re-

- view of materials from the history of the colonization of the Kazakh region in connection with the uprising of the Kazakhs of the Orenburg region in 1869 and at the beginning 1870]. Almaty: AGPI.
- Katanaev, G. E. (2007) *Priirtyshskie kazakhi i kazaki: istoriia, khoziaistvo i byt*. [Irtysh kazakhs and Cossacks: history, economy and life]. Astana: Altyn kitap.
- Kemper, M. (2008) *Sufii i uchenye v Tatarstane i Bashkortostane: Islamskii diskurs pod russkim gospodstvom* [Sufis and scholars in Tatarstan and Bashkortostan: Islamic discourse under Russian ruler]. Kazan': Rossiiskii islamskii universitet.
- Khalid, A. (1999) *Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkely: University of California Press.
- Khözhzhät äI-Khäkim b. Däut, äI-Mäkhmüdi. (1901) *Intikad al-akval bi al-takhhik fi tadzhviz al-nikakh bi al-taalik* [Critical consideration of claims relating to the performance of a marriage under specific conditions]. Kazan: Tipo-litografiia imperatorskogo universiteta.
- Khristoforov, V. S. (2018) "Politicheskii sysk i 'musul'manskii vopros' nachala 20 v.: sbor i otsenka informatsii o musul'manakh Stepnogo kraia" [Political investigation and the Muslim question of the early 20th century: collection and evaluating information about the Muslim of the Steppe region], *Vestnik Omskogo universiteta. Seria: Istoricheskie nauki* 3: 183–190.
- Lazzerini, E. (1973) *Ismail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878–1914*. Ph.D. Dissertation, University of Washington.
- Liubichankovskii, S. V. (ed.) (2019) *Imperskaia politika akkul'turatsii i problema kolonializma (na primere kochevykh i polukochevykh narodov Rossiiskoi imperii)* [Imperial policy of acculturation and the problem of colonialism (on the example of the nomadic and semi-nomadic peoples of the Russian Empire)]. Orenburg: Orenburgskii gosugarstvennyi agrarnyi universitet.
- Lysenko, Iu. A. (2011) *Missionerskaia deiatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi v Kazakhstane: vtoraiia polovina 19 — nachalo 20 vv.* [Missionary activity of the Russian Orthodox Church in Kazakhstan: the second half of the 19th — early 20th centuries]. Dokt. diss. Barnaul.
- Malysheva, S. *Professional'ki, "arfstki", "liubitel'nitsy": prostitutki v rossiiskom provintsial'nom gorode vtoroi poloviny 19 — nachala 20 v.* [Professional women, "harpists", "amateurs": prostitutes in a Russian provincial town of the second half of the 19th and early 20th centuries]. [https://tinyurl.com/5n7xpj7n, accessed on 19.02.2022].
- Marash, I. (2005) *Religioznoe obnovenie v tiurkskom mire* [Religious renewal in the Turkic world]. Kazan': Iman.
- Masevich, M. (ed.) (1960) *Materialy po istorii politicheskogo stroia Kazakhstana*. [Materials on the history of the political system of Kazakhstan]. 1 vol. Alma-Ata: Izd.-vo Akad. Nauk KazSSR.
- Makhmutov, Z. A. (2017) *Istoriia tatar Astany (19 — nachalo 21 v.)* [History of the Tatars of Astana (19 — early 21 century)]. Kazan': Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Makhmutov, Z. A. (2019) *Istoriia tatar Kokshetau i Akmolinskoi oblasti (19 — nachalo 21 v.)* [History of the Tatars of Kokchetav and Akmola region (19 — early 21 century)]. Kazan'.
- Meyer, J. (2014) *Turks across Empire: Marketing Muslim Identity in the Russian-Ottoman Borderlands, 1856–1914*. Oxford: Oxford university press.
- Morrison, A. (2013) "Sufizm, panislamizm i informatsionnaia panika: Nil Sergeevich Lykoshin i posledstviia Andizhanskogo vosstaniia" [Sufism, Pan-Islamism and informa-

- tion panic: Nil Sergeevich Lykoshin and the consequences of the Andizhan uprising], *Tartaria Magna* 2: 42–87.
- Naganawa, N. (2017) *Islamic Russia: Empire, Religion, and the Public Sphere, 1905–1917*. Nagoya: Nagoya university press.
- Naganawa, N. (2020) “Tatars and Imperialist Wars: from the Tsar’s Servitors to the Red Warriors”, *Ab Imperio* 1: 171–191.
- Naganawa, N. (2018) “Designs for Dâr al-Islâm: Religious Freedom and the Emergence of a Muslim Public Sphere”, in R.A. Poole, P.W. Werth (eds) *Religious Freedom in Modern Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Remnev, A. V. (2006) “Rossiiskaia imperiia i islam v kazakhskoi stepi (60–80-ee gody 19 v.)” [Russian empire and Islam in the Kazakh Steppe (60–80s of 19th century)], *Rasy i narody: sovremennye etnicheskie i rasovye problemy*. 32 vol., pp. 238–277. M.: Nauka.
- Remnev, A. V. (2006) Tatars v Kazakhskoi stepi: soratniki i soperniki Rossiiskoi imperii [Tatars in the Kazakh Steppe: companions and rivals of the Russian Empire], *Vestnik Evrazii* 4: 5–36.
- Ross, D. (2020) *Tatar Empire: Kazan’s Muslims and the Making of Imperial Russia*. Indiana: Indiana University Press.
- Qurban-‘Ali, Khalidi (1910) *Tawarikh-i khamsa-i sharqi* [Five stories of the East]. Kazan.
- Seberiialy Khözhzhät äl-Khäkim, Mäkhmüdo. (1914) *Islakh kiutiubkhanesi*. [Library of reform], vol. 1–2. Kazan: Elektro-tipografiia «Milliat».
- Shabley, P. (2021) “A Kazakh Muftiate or Orenburg Muslim Spiritual Assembly: The Shape of Public Opinion in the Expanses of the Empire (Second Half of the Nineteenth — Beginning of the Twentieth Century)”, *Russian Studies in History* 4: 292–309.
- Steinwedel, Ch. (2001) “Making Social Groups, One Person at a Time: The Identification of Individual by Estate, Religious Confession, and Ethnicity in Late Imperial Russia” in J. Caplan, J. Torpey (eds) *Documenting Individual Identity: The Development of State Practices in the Modern World*, pp. 67–82. Princeton: Princeton University Press.
- Subkhanberdina, Ü. (1999) *Qazaq khalqynyñ atamûralary: Mazmûndalghan bibliografiialyq körsetkish* [Kazakh folk heritage: bibliographic index of content]. Almaty: Ortalyq ğylymi kitapkhana.
- Sultangalieva, G. S. (2000) “‘Tatarskaia’ diaspora v konfessional’nykh svyaziakh kazakhskoi stepi (18–19 vv.)” [“Tatar” diaspora in confessional ties of the Kazakh Steppe], *Vestnik Evrazii* 4: 20–36.
- Shablei, P. S. (2021) “Musul’mane goroda Tary i Kazakhskaia step’: sotsiokul’turnye vzaimodeistviia vo vtoroi polovine 19 — nachale 20 vv.” [Muslims of the city of Tara and the Kazakh steppe: social and cultural interaction in the 19th — 20th centuries], *Iz istorii i kul’tury narodov Srednego Povolzh’ia*, 1/11: 104–114.
- Shablei, P. S. (2021) “Kto garant shariata? Pravovye stolknoveniia v Akmolinske v 1911 godu” [Who is the guarantor of Sharia? Legal clashes in Akmolinsk in 1911], *Islam v Rossii i Evrazii (pamiati Dmitriia Iur’evicha Arapova)*, pp. 189–216. SPb: Aleteia.
- Shablei, P. S. (2019) “Rossiiskaia imperiia i musul’mane Semipalatinska: disbalans vlasti i neodnorodnye obshchestva v kontse 19 veka” [The Russian Empire and the Muslims of Semipalatinsk: power imbalance and heterogeneous societies], *Ab Imperio* 3: 47–87.
- Tuna, M. (2015) *Imperial Russia’s Muslims. Islam, Empire, and European Modernity, 1788–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Usmanova, D. (1996) "Tatarische Presse 1905–1918: Quellen, Entwicklungsetappen und Quantitative Analyses", in M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov (eds) *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th centuries*. Vol. 1, pp. 239–278. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Valeeva, M.G. (1993) "Medrese Usmaniiia" [Medrese Usmaniiia], in *Doroga k khramu: istoriia religioznykh uchrezhdenii g. Ufy*, pp. 125–127. Ufa: Tipografiia SPTU № 1.

АНТОН ИХСАНОВ

«Письмо — это половина встречи»: диалог и конфликты смыслов в переписке российских востоковедов и мусульманских интеллектуалов в начале XX в.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-260-292>

Anton Ikhsanov

«A Letter Is a Half of the Meeting»: the Mechanism of Correspondence and Book Exchange between the Russian Orientalists and Muslim Intellectuals in the Beginning of the 20th Century

Anton Ikhsanov — Higher School of Economics University (Moscow, Russia). antonx2301@icloud.com

This article deals with the correspondence between the Russian orientalists and their informants, Muslim intellectuals of the Russian Empire. It reveals the impact of the practice of correspondence on the process of knowledge formation about the Muslim regions of the Empire. This task requires the concentration on the conditions of such practice. Subsequently, it is important to study different methodologies of the explication of the meanings the main actors use in their texts. The senior generation of Muslim intellectuals were interested in Orientalists' abilities to preserve the local knowledge and provide the inter-generational transition. The younger generation of intellectuals were seeking new communicative methodologies to ensure further progress of their communities. These factors were the basis of interaction between different groups of experts. This interaction led to the reconfiguration of the knowledge about the Muslim communities in the modern era.

Keywords: Oriental studies, Orientalism, correspondence, methodology, Central Asia, Volga region, gift, modernism.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ в 2020 году.

Востоковеды и сети взаимодействия

ЭТА статья посвящена изучению переписки между востоковедами и их мусульманскими корреспондентами из Поволжья, Крыма, Закавказья, Центральной и Малой Азии в начале XX века. Основная цель статьи — анализ социальных сетей в контексте процесса формирования знания об этих регионах. Перед нами стоят два исследовательских вопроса. Во-первых, как стала возможна и каким законам подчинялась прямая коммуникация между востоковедами и мусульманскими интеллектуалами Российской империи? Во-вторых, оказывали ли эти контакты влияние на формирование знания о рассматриваемых регионах в имперских центрах и, если да, то можем ли мы вслед за Верой Тольц, Сюзанной Хешл и Умаром Рийадом¹ утверждать, что востоковеды и местные информанты были партнерами в процессе производства знания? Или, согласуясь с логикой «Ориентализма» Эдварда Саида и критическими высказываниями мусульманских интеллектуалов об ориентализме², мы можем говорить о конфликтности повесток двух сообществ и различии тех смысловых интерпретаций, которые они создавали в ходе конструирования знания о народах Азии и Африки?

Связь коммуникации и процессов производства знания уже давно осознана в научной литературе. Часто попытки раскрыть эту тему предполагали особое внимание к вопросу понимания/недопонимания субъектами идей и взглядов друг друга. В последнее время, однако, фокус сместился к исследованиям «стратегий повседневного взаимодействия в многоязычных сообществах, которые не требуют взаимопонимания, но допускают общие действия»³. Даже при таком взгляде значимым является фактор различий, сопряженный с изучением агентности производителей знания. Именно различия способствуют появлению различных интерпретаций, постоянной переработке полученных сведений,

1. Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднеимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013; Heschel, S., Ryad, U. (2019) *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*. London and New York: Routledge.
2. Çelik, Z. (2021) *Europe Knows Nothing About the Orient: A Critical Discourse from the East (1872–1932)*. Koç University Press.
3. Feichtinger, J. (2020) "Introduction: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Differences in the History of Knowledge-Making", in Feichtinger, J., Bhatti, A., Hülbauer, C. (eds) *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*, pp. 1–29. Springer.

выстраиваемых в новые структуры знания, а агентность формирует стратегии взаимодействий и обмена данными. Наша задача заключается в осознании механизма коммуникации, влияния механических аспектов переписки (языков, обмена письмами, поддержания формы письма) на выстраивание смысловых каналов. В некотором смысле анализ этого процесса переписки может быть вписан в исследовательскую программу акторно-сетевой теории, которая приравнивает технические средства к субъектам коммуникации, рассматривает дискурсивную сторону практики как один из компонентов производства знания⁴.

Однако мне хотелось бы задать несколько иной фокус, смещенный в сторону самого понятия «практики». Выбор той или иной практики производства знания, безусловно, зависит от того, что субъект-производитель знания считает «эпистемологическими добродетелями». Под этим подразумевается стремление не просто узнать, сформулировать новое знание и разъяснить его, а подчинить его определенным критериям научности, которые сам субъект полагает смыслообразующими во всем процессе. Практики исследования — это не просто действия, инфраструктура производства знания, а сложные структуры, включающие в себя свои «сети убеждений», сливающиеся с этосом специалиста. Тем самым исследователь, обращающийся к производству нового знания, формулирует свое видение критериев, которым должно соответствовать это знание, исходя как из собственного представления о его природе, так и тех свойств, которые заложены в используемых им исследовательских практиках. Критериями, которыми руководствуется субъект, могут выступать, например, убежденность в «объективной истине»⁵ или желание опровергнуть установившиеся концепции, исходя из опыта реализации той или иной практики.

Если мы обратимся к нашему конкретному примеру, то увидим, что востоковеды XVIII–XIX вв. не доверяли «живым носителям знания о прошлом» и устной форме передачи знания⁶. Лишь

4. Meredith, M. (2009) "Friendship and Knowledge: Correspondence and Communication in Northern Trans-Atlantic Natural History, 1780–1815", in S. Schaffer, L. Roberts, K. Raj, J. Delbourgo (eds) *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820*, pp. 151–193. Watson Publishing International LLC.

5. Дастон Л., Галисон П. Объективность. М.: Новое Литературное Обозрение, 2018.

6. В частности, в своих дневниках Александр Самойлович, один из главных действующих лиц этой статьи, описывает дискуссию с одним из своих учителей Николаем Ивановичем Веселовским (1848–1918). Студент предложил провести серию ин-

методологический поворот начала XX века привел к прямой коммуникации и стремлению согласовывать разработки востоковедов с представителями стран Азии и Африки⁷. Однако само это согласование было наполнено внутренними разрывами и методологическими нюансами, которые, в итоге, выдвигали на первый план «эпистемологическое насилие» со стороны востоковеда, имевшего заключительное слово в трансляции полученной информации для международной аудитории⁸.

Публикация переписки — давно не новация в историографии востоковедения, в том числе и российского. Проблема заключается в том, что публикуются либо переписки самих востоковедов между собой⁹, либо единичные примеры писем «восточных корреспондентов»¹⁰. Зачастую мы видим попытки контекстуального анализа переписки, не учитывающие ни особенности истории эмоций, ни иные историографические концепции¹¹.

В этой статье я сосредоточусь на анализе более чем тридцати писем интеллектуалов из Крыма, Туркестана и Поволжья, сохранившихся в архивных фондах, связанных с именами двух российских востоковедов — Александра Николаевича Самойловича (1880–1938) и Василия Владимировича Бартольда (1869–1930), которым и была адресована эта корреспонденция. Статья построена на критическом дискурсивном анализе практики переписки, сосредотачиваясь на выстраивании социальных сетей

тервью с туркменскими старейшинами как «свидетелями недавнего прошлого бывшей свободной Туркмении». Профессор возражал против этой идеи молодого востоковеда словами: «Ну что это за истории! Мало ли что они наврут!». Впрочем, как замечает Самойлович, Веселовский и сам активно использовал устные предания, дополняя нехватку источников. Отдел рукописей Российской Национальной Библиотеки (ОР РНБ). Ф. 671. Д. 78. Записная книжка 1. Л. 39–40.

7. Herman, P. (2019) "Introduction: Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930", in *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*, pp. 1–17. Leiden-Boston: Brill.
8. Trüper, H. (2020) "Epistemic Vice: Transgression in the Arabian Travels of Julius Euting", in *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*, pp. 64–99. Leiden-Boston: Brill.
9. Из последних изданий: Ананьев В., Бухарин М. «Имена, которые никогда не будут забыты...»: Российское востоковедение в переписке В. В. Бартольда, Н. Я. Марра и С. Ф. Ольденбурга. М.: Варфоломеев А. Д., 2020.
10. Зайцев И., Котюкова Т. «Шейх» и «мугаллим-устан»: письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу // *Minbar. Islamic Studies*. 2020. № 13 (3). С. 513–537.
11. Одно из исключений: Bustanov, A. (2019) "On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia", *Asiatische Studien — Études Asiatiques* 73(4): 655–682.

взаимодействия, их развитии и функционировании. В отдельном подразделе анализируются механические и аналитические языки переписки, показывающие неоднозначности и разрывы в попытке передачи информации от одного субъекта коммуникации к другому. Моя задача — наметить те «болевы точки», которые можно более структурно рассматривать в качестве базовых элементов «ориентализации» востоковедного знания.

Безусловно, хронологический разброс документов — от 1906 до 1938 года — означает охват нескольких крупных и достаточно разнородных периодов. Но для настоящего исследования значимым является именно внимание к интертекстуальности — взаимодействию элементов текстов между собой.

Современные подходы к истории российского востоковедения начала XX века

История востоковедения, особенно попытка выделения отличительных черт именно российской школы этого академического направления уже давно является поводом для дискуссий. В 2005 году на страницах академических журналов был опубликован диспут, позднее вошедший в сборник «Российская империя в зарубежной историографии». Дискуссанты, Натаниэль Найт, Адиб Халид и Марина Тодорова, обсуждали возможность применимости модели, предложенной Эдвардом Саидом, к российскому академическому востоковедению. Анализируя историю формирования знания о Ближнем Востоке в европейской науке и культуре, Саид обнаружил прямую связь между дискурсом — распространением через циркуляцию текстов образов, нарративов, подчиняющихся европейской логике и видению — и вопросом политического управления, развитием колониальных режимов. Саид показал, что «Восток» был искусственным, виртуальным образованием, не имевшим связь с реальными странами и народами Азии и Африки¹². В то время как Найт писал о специфичности рассмотренных им частных случаев в России, утверждая, что востоковеды-академики стремились к коммуникации с «Востоком», а не созданию гомогенного дискурса образов, Халид и Тодорова достаточно явственно аргументировали не просто возможность, а необходимость использования логики «Ориентализма»

12. Young, R. (2001) "Edward Said and Colonial Discourse", in *Postcolonialism: an Historical Introduction*, pp. 383–395. Blackwell Publishing.

в российском контексте, отталкиваясь от дихотомичности применяемой востоковедами методологии (цивилизационного подхода со строго ограниченными границами «Запада» и «Востока»)¹³.

Эту же тему позднее, в 2011 году продолжила Вера Тольц в книге «Собственный Восток России». Исследовательница предлагала пересмотреть значение наследия учеников школы барона Виктора Романовича Розена (1849–1908). Тольц утверждала, что специфика российской школы заключалась в значительном влиянии местных информантов на мысль имперских экспертов, создававших знание о «Востоке»¹⁴. Эта позиция практически сразу была подвергнута критике на основании сравнительного изучения деятельности востоковедных сообществ в Британской и Российских империях. Оказалось, что и британцы активно рекрутировали в свои институты местных информантов, получая от них сведения по широкому кругу вопросов. Однако доминирование иерархий в структуре знания и постоянный, пусть даже и косвенный, обмен знанием между востоковедами-практиками (военными, колониальными администраторами) и востоковедами-академиками приводили к продолжению противоречивых тенденций и доминированию ориентализма¹⁵.

Последнее утверждение было доказано и в книге Дениса Волкова «Российский поворот к Персии: ориентализм в дипломатии и разведке»¹⁶. В этой книге анализу подвергаются переплетенные сети связей между академиками и практиками в контексте изучения Ирана. Автор особо отмечает связь между этими группами, основанную на зависимости от обмена материалами и аналитикой. Тем самым он находит подтверждение тезису о связи знания и власти, воспринятом Саидом от Мишеля Фуко. С другой стороны, Волков пытается связать эти группы единой эпистемой — совокупностью идейных направлений в вопросах познания. По мнению исследователя, русские востоковеды стремились к созданию «инклюзивного» имперского сообщества, что сочетало в себе как элементы «цивилизационной миссии»,

13. Верт П., Кабытов П., Миллер, А. Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М.: Новое издательство, 2005. С. 310–360.

14. Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период.

15. Morrison, A. (2009) “‘Applied Orientalism’ in British India and Tsarist Turkestan”, *Comparative Studies in Society and History* 51(3): 619–647.

16. Volkov, D. (2018) *Russia's Turn to Persia: Orientalism in Diplomacy and Intelligence*. Cambridge University Press.

так и вопрос доминирования Российской империи. В некотором смысле это утверждение можно рассматривать как «призму», влиявшую на видение локальных сообществ востоковедами. Необходимо отдельно обозначить тот факт, что все участники дискуссии соглашались с особым влиянием европейской традиции (в особенности, немецкого позитивизма) на российскую академическую науку.

Итак, востоковедение во всех этих работах рассматривалось как феноменологическое поле, которое согласовывалось с некоторым набором базовых интенций дискурса Саида (или того, как их понимали авторы). В отличие от эмпирических исследований востоковедения, пытавшихся отслеживать академические, методологические и институциональные генеалогии¹⁷, эти исследования сосредоточились на двух факторах — связке производства знания и власти и вопросе о значении диалога между локальными информантами и исследователями. И если первый вопрос в общих чертах был разрешен в пользу логики Саида, то второй по-прежнему требует более тщательного изучения, именно как пример непосредственной социальной практики, оказавшей влияние на видение востоковедов.

В 2018–2021 годах была опубликована целая серия коллективных и индивидуальных монографий, посвященных истории востоковедного знания в Европе в начале XX века. Эта группа материалов постаралась перевести фокус с феноменологии на особенности развития методологии академического востоковедения в рассматриваемый нами период.

Весьма важное место в этих рассуждениях занимает роль колониальных посредников. Еще в начале 2000-х годов Капил Радж опубликовал серию работ, призывающих отказаться от дихотомичности восприятия процесса конструирования знания. Радж отметил, что без огромного количества «посредников» (*in-betweens*), создание какого-либо знания о Южной Азии было невозможно. Сети посредников показали, насколько был сложен процесс получения, перевода и циркуляции текстов об этом регионе. Специалисты продемонстрировали интересную перспективу, в которой колонизируемые оказались не молчаливыми получателями колониального знания о самих себе, а активными

17. См., например, Благова Г. История тюркологии второй половины XIX — начала XX вв. в России. М.: Восточная литература, 2012.

актерами его производства¹⁸. В таком случае сами колониальные архивы, включая работы востоковедов, представляют из себя «овеществленную» встречу, артефакт, заключающий в себе информацию об этом социальном взаимодействии и обладающий онтологической властью, возможностью конструирования последующих политических решений¹⁹.

Пытаясь более предметно рассмотреть смысловые массивы этих артефактов, работы 2018–2021 годов в основном сконцентрированы на периоде второй половины XIX — начале XX века. Анализируя этот период, авторы отмечают сразу несколько крупных перемен в контексте описываемого взаимодействия. Прежде всего, речь идет о появлении новых способов распространения знания — за счет появления телеграфа²⁰ — и повышения мобильности населения вследствие развития инфраструктуры²¹. Эти факторы дополнялись изучением современных языков и культур, что способствовало появлению новых академических сообществ по всей Европе. Однако ключевая задача коллективных монографий, например, уже упомянутой выше книги «Ученая персона в истории ориентализма, 1870–1930» заключалась в том, чтобы переключить внимание с диахронии на синхронию, то есть контекстуализировать конкретный методологический поворот, предопределивший, в том числе, сложение системы коммуникаций между «восточными» и «западными» учеными. Авторы обоих сборников последовательно показывают, что в обозначенный период появился новый тип «этоса» востоковедов, многие из которых были выходцами из национальных меньшинств европейских государств (например главные герои этой статьи: Василий Бартольд — немец, и Александр Самойлович — украинец) и мусульманских интеллектуалов.

Для нового поколения «либеральных» востоковедов значительную роль играла борьба с расизмом, осуждение старшего по-

18. Raj, K. (2009) "Introduction", in S. Schaffer, L. Roberts, K. Raj, J. Delbourgo (eds) *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820*, pp. IX–XXXVIII. Watson Publishing International LLC.
19. Roque, R., Wagner, K. (2011) "Introduction: Engaging Colonial Knowledge", in *Engaging Colonial Knowledge: Reading European Archives in World History*, pp. 1–35. Palgrave Macmillan.
20. Kuzuoglu, U. (2020) "Telegraphy, Typography, and the Alphabet: The Origins of Alphabet Revolutions in the Russo-Ottoman Space", *International Journal of Middle East Studies* 52(3): 1–19.
21. Herman, P. "Introduction: Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930".

колени, замкнутого на разработке конфессиональных дихотомий, и попытка пересмотреть дисциплинарные основания, как за счет использования этнографических методов в комбинации с классической филологией, так и за счет протоструктуралистских идей. В свою очередь, ознакомление с работами востоковедов провоцировало жесткую критику мусульманских интеллектуалов. Начиная с критики работ Эрнеста Ренана (1823–1892)²², через призму сарказма, возмущения и гнева, используя различные публицистические приемы, апеллируя как к европейским работам, так и к источникам исламского права, османские интеллектуалы осуждали европоцентризм, предвзятое отношение к исламу и анализировали дискурс прогресса в европейской культуре, критикуя его приложение к мусульманским сообществам.

Как верно показала в своих статьях Ольга Бессмертная, анализируя схожие процессы среди мусульман Российской империи, это действие может свидетельствовать о двух важных тенденциях: во-первых, появлении конвенционального пространства смыслов, в котором нарратив востоковедов был понятен мусульманским интеллектуалам, а потому и критикуем; во-вторых, в развитии культурного билингвизма, то есть участия мусульманских интеллектуалов в обороте текстов на других языках. Иными словами, мусульмане понимали, что о них пишут, как пишут и зачем²³. Подобная ситуация провоцировала газетные и журнальные обсуждения, которые позже могли стать начальной точкой для обмена письмами. Уже в рамках межличностной коммуникации, в письмах, участники дискуссий могли «расставить все точки над i», разъяснить свою позицию, снимая ограничения, наложенные публицистикой.

Однако понимали ли востоковеды то, что им пытались сказать мусульманские интеллектуалы? Как они реагировали на критику? В монографии «Ориентализм, филология и неразборчивость современного мира» немецкий исследователь Хеннинг Трюпер пытается проанализировать этот вопрос, обращаясь к истории семантики. По мнению исследователя, чтение — базовая операция

22. Речь идет о лекциях Ренана «Место семитских народов в истории цивилизации» (1862) и «Ислам и наука» (1883), изданных, в том числе, в переводе на русский язык.

23. Бессмертная О. Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атауллы Баязитова Эрнесту Ренану // *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 54–82; Бессмертная О. Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 1. С. 140–179.

любой гуманитарной науки — это механизм экспликации смыслов из текста. Востоковедение, как подраздел классической филологии, трактует текст чрезвычайно широко. В этом и заключается один из первых «грехов» востоковедного этоса. Если для антропологии значимым является восприятие субъективности, «объема человеческих действий» (*human volume*)²⁴, то востоковедение — это апофеоз текстуальности. Рассматривая пример самоубийства эфиопского знатока литературы Наффа' вад 'Этмана (1882–1909), привезенного в Европу Энно Литтманом (1875–1958), Трюпер показывает, что для немецкого востоковеда Наффа' не был обладателем собственных чувств и эмоций, а воспринимался в широком культурном контексте через призму нарративов, которые сам Литтман полагал регулирующими для эфиопского общества. Поэтому востоковед остался глух к просьбам информанта оставить его при университете в Европе, что и привело к трагическому концу этой истории. Иными словами, анализируя тексты, людей как тексты, артефакты как тексты, востоковеды соотносили их не с их конкретизацией, специфичностью и субъективностью, а с большим континуумом локальной культуры, некой традицией (отчего и допускали слом темпоральности, переплетая прошлое и настоящее в своих исследованиях²⁵) и искали идеальные типы (чистый образец исследуемого феномена). Тем самым востоковеды того времени, по мнению Трюпера, производили колоссальное количество значений, которые релятивизировали саму структуру произведенного ими знания. Кроме того, это вновь вызывает на повестку дня вопрос о насилии, заключенном не в конкретных действиях, а в самом методе восприятия Других и их знания²⁶.

В контексте переписки эта идея важна по двум причинам. Во-первых, переписка сама по себе представляет абсолютную текстуальность. Это не просто текст, а встреча в формате текста (вспомним указанный выше концепт «овеществленной встречи»), где и собеседники представлены именно как тексты. Значит, переписка подчиняется тем же методологическим основаниям, которые Трюпер воспринимает как «эпистемологические грехи» востоковедения. Во-вторых, переписка, как и любой чи-

24. Piette, A. (2019) *Theoretical Anthropology or How to Observe a Human Being*. Vol. 1. Wiley.

25. В этом контексте следует рассматривать и вопрос о названии журнала «Живая старина», издававшийся с 1890 по 1916 год Русским Географическим Обществом.

26. Trüper, H. (2020) “The suicide of Naffa' wad 'Etman”, in *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*, pp. 57–96. London: Bloomsbury Academic.

таемый текст, предполагает создание конвенционального поля смыслов. В теории чтения именно конвенциональное поле является границами для интерпретаций, которые устанавливает автор для читателя, создавая условие для функционирования текста²⁷. Автор изначально сужает область возможных значений, задавая траекторию экспликации смыслов читателем. Безусловно, текст, вышедший из-под авторского пера, мгновенно начинает жить «своей жизнью», влияние на которую оказывает большое количество факторов — от эмпирической формы (иллюстрации, оформление, состояние издания) до эпистемологических и онтологических свойств (например, обстановки и времени чтения). Однако установление границ интерпретаций является необходимым элементом, позволяющим задавать тексту содержательную полноценность и завершенность. Тем самым задача авторов писем не просто начать говорить на одном языке, а попытаться нащупать границы, в рамках которых оба участника обмена смогут не просто писать одно и то же слово (понятие), а вкладывать в него общее смысловое значение. Очевидно, что подобного рода поиски требуют большого внимания и знания, преодоления разрывов как в плане культурных различий, так и в отношении чувств и эмоций, ломающих границы эпистемологической недосказанности²⁸.

Переписка как практика: «экономика знания»

Обратимся теперь к переписке Самойловича и Бартольда с их «восточными» корреспондентами. Оба исследователя, действительно, принадлежали к новым поколениям востоковедов, появившимся во второй половине XIX — начале XX века. В их работах хорошо заметна попытка изменить методологию. Например, Бартольд значительное внимание уделял разъяснению своего позитивистского метода (который на деле оказывается скрыто структуралистским)²⁹. Самойлович также обращается то к позитивистским европейским публикациям, то к материалам этнографов, то к яфетической теории. В первоначальную

27. Towsey, M. (2019) *Reading History in Britain and America, c.1750–c.1840*. Cambridge University Press.

28. Trüper, H. (2020) “The Archive of Epigraphy”, in *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*, pp. 97–162. London: Bloomsbury Academic.

29. Батунский М. Россия и Ислам. Том 3. М.: Прогресс-Традиция, 2012. С. 70–75.

задачу Самойловича входило изучение живых говоров тюркоязычного населения Центральной Азии, Поволжья и Крыма. Руководствуясь этой целью, с 1900 года исследователь постоянно находился в экспедициях (за исключением периода 1917–1918 годов) и прямой коммуникации с теми представителями тюркоязычного населения Российской и Османской империй, которые учились или работали в Петербурге/Ленинграде и Москве³⁰. В настоящее время в архивах Санкт-Петербурга сохранилось более сорока четырех писем, открыток и дарственных надписей, адресованных Самойловичу или переданных ему и написанных в период с 1900 до 1936 годов. В этот список входят лишь письма, написанные на тюркских языках: туркменском, узбекском, крымско-татарском, османском и татарском. Бартольд был не менее активен в своей корреспонденции. В настоящей статье использованы материалы его переписки с Ахмед-Зеки Валидовым (1890–1970), на тот момент начинающим тюркологом и учителем из Поволжья, который впоследствии станет политической фигурой и внесет важный вклад в развитие академического знания о Туркестане. Этот материал вполне демонстрирует то, как выстраивалась и функционировала коммуникация между востоковедами и их информантами.

Изначальная точка отсчета любой переписки — это встреча³¹. Встреча происходила либо на страницах прессы, в рамках дискуссий, либо в поле, во время экспедиций. Самойловича неслучайно называли «поездочным человеком»³². Многочисленные поездки способствовали генерации связей и социальных сетей. Однако этому предшествовала значительная подготовительная работа. Так, в архиве Института Восточных Рукописей РАН содержатся литературные письма туркменского секретаря колониальной администрации Ходжели-моллы Муратберды-оглы (дата рождения 1860)³³. Точная их датировка не установлена, но, вероятно, первое письмо, адресованное русскому военному туркменского происхождения Николаю Николаевичу Йомудскому

30. Самойлович А. Н.: научная переписка, биография / сост., автор статей и биографии Г. Ф. Благова. М.: Вост. лит., 2008.

31. Meredith, M. "Friendship and Knowledge: Correspondence and Communication in Northern Trans-Atlantic Natural History, 1780–1815", pp. 151–191.

32. Самойлович А. Н.: научная переписка, биография.

33. Институт Восточных Рукописей РАН (ИВР РАН). Рукописный архив. Арабграфичный фонд. Документ С-162.

(1868–1928) датируется 1905–1906 годами.³⁴ Точную дату можно определить по указанию на назначение офицера Федора Михайлова (дата рождения 1862) руководителем Мервского уезда Закаспийской области и возникшему в этом уезде споре о воде. В этом письме Ходжели-молла дает свои пояснения к тексту «Книги рассказов о битвах текинцев», которая ляжет в основу диссертации Самойловича³⁵. Очевидно, что связь между Ходжели и Самойловичем складывалась через посредничество Йомудского. Йомудский был колониальным администратором, руководившим Тохтамышским приставством Мервского уезда (1895) и Дурунским приставством Ахальского уезда (1898) Закаспийской области³⁶. Документы Российского государственного исторического архива (РГИА)³⁷ и письма Ходжели свидетельствуют о том, что Йомудский создал сеть информантов, сообщавших ему о происшествиях в области и собиравших данные о произволе колониальных чиновников. Об этом, в частности, свидетельствует одно из писем Ходжели, адресованное как Йомудскому, так и Самойловичу, содержащее в себе описание спора о распределении воды в Мервском уезде. Начало этого письма информанта наглядно характеризует его отношения как с колониальным администратором, так и с востоковедом:

После воздаяния хвалы Всевышнему, [...] Вам, дорогой и уважаемый хозяин благочестия, достойный величия и уважения, наш приятель со старинных времен, господин Йомудский, и детям [Вашим], дозволенным и [подобным] источникам света и любимым, и другим его добрым родственникам, приятелям и друзьям и нашему новому другу, дорогому брату, доброму и умнейшему Искендер-хану.

После приветствия и молитвы, да будет известно Вашей светлости, и я извещаю об этом, что тут все здоровы, но среди народа Мары (*Mary halky*) возникла Отамыш-Тогтамышская распря [из-за] реки (*derja dawasy bolupdyr*). Говорят, народ Отамыш из-за немного-

34. Annamammedow, M. (1994) "Halk görüşleriniň çeper ýazgysy", in *Abdysetdar Kazy. Žeňnama. Tekeleriň uruş kyssa kitabý*, p. 10. Aşgabat.

35. Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. М.: Вост. лит., 2005. С. 353–562.

36. Басханов М. Русские военные востоковеды до 1917 г. М.: Восточная литература, 2005. С. 250.

37. В частности, материалы ревизии сенатора Константина Палена (РГИА. Ф. 1396); Morrison, A. (2013) "The Pahlen Commission and the Re-Establishment of Rectitude in Transcaspia, 1908–1909", *Monde(s)* 4: 45–64.

численности до сего времени имел 2/5 доли воды (*hyssa*) по количеству душ. Руководящие старейшины Мухаммад-Дилмач [и] Топы-бай сговорились между собой и потребовали равноценную часть воды (*deñ ýarysy*) для Отамышцев на большом собрании (*maslahat*). Но старейшины Тогтамышцев Амир Геокча, Атаджык Конгур Сертиб и еще Дурды Мурад бай и [остальные] Тогтамышцы недовольны. И так как они между собой очень недружны, то они делают народу Тогтамыш всякие хитрости (*şeýtanlyk salanlar*). Мухаммед Берды и Бай Назар, говорят, по той причине, что кто-то из них уходит со службы, а кто-то из них подает жалобы, они противопоставили себя народу (*ilat*). И тем самым они подают плохой пример людям. В глазах хороших людей они не могли считаться хорошими³⁸.

В конце письма приводится большой список различных пословиц, поговорок и запись стихотворений, предназначавшиеся для Самойловича. К этому же разряду документов следует отнести два рекомендательных письма, написанных русским офицером, одним из лидеров мусульман Петрограда, бывшему приставу Кара-калинского приставства Абдульазизом Давлетшиным (1861–1920), перед экспедицией тюрколога в Закаспийскую область. В этих письмах Давлетшин представляет Самойловича местным старейшинам, Мухаммед-Ораз хану и Менгли хану. Датированные июнем 1906 года, эти письма предшествуют поездке, в ходе которой Самойлович посетил ряд регионов области (Мервский и Ахальский уезды и остров Челекен) с 23 августа 1906 по 12 января 1907 года. Рекомендательные письма свидетельствуют об изменении маршрута экспедиции и причинах этого. Так, первое письмо, адресованное «*уважаемому Мухамет-Ораз-хану (скончался) и другим старейшинам Гара-гала и Чандыра*»³⁹ имеет карандашную приписку Самойловича у имени хана — «скончался» (*öldi*). Из этого следует, что исследователь вел тщательную подготовку и отбор информантов, согласуясь с мнением людей, уже имевших опыт работы в области. Однако случались и спонтанные встречи, связанные с желанием самих мусульманских интеллектуалов познакомиться с востоковедом. В частности, к таким письмам относится записка татарского писателя и поэта Фатиха

38. «Искендер-хан» — обращение к Александру Самойловичу. Перевод — мой и Слесарева Т. А. ИВР РАН. Рукописный архив. Арабиграфический фонд. Документ С-162. Письмо VI.

39. Перевод — мой. В концовке письма Давлетшин указывает, что являлся бывшим приставом этого региона. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 18.

Амирхана (1886–1926) в период пребывания Самойловича в Казани (16 апреля 1925 года)⁴⁰. Наконец, встреча могла происходить и на страницах прессы. Яркий пример — дискуссия о публикациях Бартольда в татарской периодической печати, о которой будет сказано ниже.

Встреча, как правило, сопровождалась даром. Антропологи неслучайно такое большое внимание уделяют обмену дарами — этот процесс играет значимую роль в создании коммуникативного поля. Особенно акцентирована связь между физическими объектами (в том числе дарами) и сообществами в уже упомянутой мною выше акторно-сетевой теории коммуникации, в рамках которой любой физический объект получает социальный смысл. Двойственность дара заключается в том, что начало обмена предполагает и некоторую завершенность действия, чьей кульминацией и является вручение дара. Тем самым предварительная работа и посредничество колониальных администраторов подходили к своему концу, предполагая начало новой цепочки взаимодействий. Дарение предполагает также одну из форм символического насилия, помещая субъекта в ситуацию, когда он вынужден начать собственное действие в ответ на действие иного субъекта. Причем это насилие может быть не только открытым побуждением, но и скрытыми мотивами, которыми руководствуется субъект⁴¹.

Обмен дарами сопровождает всю деятельность Самойловича. В своих статьях он, в частности, указывает:

По доброму восточному обычаю я обменивался с туземными своими знакомыми подарками и в Ташкенте, и впоследствии в Хиве; как люди книжные, мы подносили друг другу литературные памятки, и мне очень пригодились для этой цели издания Ильяс Мурзы Бораганского: 1) миниатюрный Коран и 2) сура Ясин из известного Корана Османа»⁴².

Упоминают подарки Самойловича в своих письмах и Ходжели-молла («Кроме того, получил отправляемую в качестве подарка

40. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 3.

41. Miyazaki, H. (2004) *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford, California: Stanford University Press.

42. Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и Хивинское ханство командированного СПб Университетом и Русским комитетом приват-доцента А. Н. Самойловича в 1908 г. ИРКСА. № 9. С. 15–29.

книгу Шейбани наставника Абдурахмана. Да воздаст Вам в обоих мирах с тем, что пожелает Ваша душа вечный и милосердный [Бог]»⁴³), и крымско-татарский интеллектual Исмаил Гаспринский («Благодарю Вас за присланные Вами прекрасные брошюры и Шейбанинаме»⁴⁴. Воистину, очень ценные и добрые подарки. Взяв эту книгу в руки, я словно оказался в Туране; Вам же известно, что я люблю Туран»⁴⁵).

В свою очередь, корреспонденты отправляли в Петербург большое количество текстов, связанных с историей и культурой. Некоторые из писем, сохранившихся в архивных фондах, — это, прежде всего, записки, приложенные к изданиям. Например, письмо богослова Мусы Бигиева (1873–1949)⁴⁶. Сохранилось и несколько изданий с дарственными надписями, адресованными Самойловичу от таких интеллектualов, как Осман Акчокраклы (1879–1938), Ахмет-Зеки Валидов, Миян-Бузрук Салихов (1891–1938) и другие⁴⁷.

Но речь не всегда велась о «дарах» как о конечном процессе. Самойлович вряд ли вообще мыслился конечным реципиентом текстов, по мнению его корреспондентов. Он был одним из участников сети, цепочек передачи знания, циркуляции текстов. Судя по указанию Ходжели «И еще я хотел бы обратиться к Вам с просьбой, если Вы издали книгу «Огузнаме», размножили ее, если не трудно, отправьте мне копию. Если трудно, то не страшно»⁴⁸, информанты понимали, что возможности исследователя облечь эти тексты в новую форму печатной книги — и сохранить цепочку передачи — гораздо значимее, чем проведение собственных исследований Самойловича. Впрочем, использовавшаяся по отношению к нему терминология, например, слова «*молла*» (умный человек), «*устод*» (учитель) и др. свидетельствуют о признании за Самойловичем права на обмен

43. Перевод мой и Слесарева Т. А. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 46. Л. 3.

44. В 1908 году Самойлович закончил предисловие и указатели к изданию «Шейбанинаме», подготовленного к публикации его учителем Платоном Михайловичем Мелиоранским, скончавшимся в 1906 году. *Самойлович А. Тюркское языкознание*. Филология. Руника. М.: Вост. лит., 2005. С. 335–353.

45. Перевод — мой и Халила Ибрахима Шахина. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 14.

46. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 228.

47. *Асватуров А.* Книги из библиотеки академика А. Н. Самойловича в фонде ОНЛ // 12 Международная конференция Крым 2005: библиотеки и информационные ресурсы в современном мире науки, культуры, образования и бизнеса. [<http://gpntb.ru/win/inter-events/crimea2005/disk/144.pdf>, доступ от: 06.07.2021].

48. Перевод — мой и Слесарева Т. А. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 46. Л. 2 об.

знанием. Самойлович приводит у себя в дневниках эпизод, когда он сумел пообщаться с муллой на философские темы. Знание Самойловичем исламской этики, дискурсивного языка расположило его собеседника, который даже предложил исследователю принять ислам. Описание этого разговора вызвало справедливый вопрос Паоло Сартори: «а было ли знание ключом к состоянию сопереживания и противоядием от отчуждения?»⁴⁹ Иначе говоря, вопрос Сартори обращает наше внимание на то, признавали ли мусульмане тюрколога участником процесса циркуляции текстов, движения знания.

И, безусловно, Самойлович и был медиатором для передачи некоторых писем и текстов. Так, на одном из сборников туркменской поэзии есть карандашная приписка: «Сделать копию для товарища Юнусова»⁵⁰. Узбекский литературовед Гази Алим Юнусов (1893–1938) в конце 1920-х годов действительно обратился к Самойловичу с просьбой принять его в студенты Ленинградского Восточного Института, новой структуры, образованной в рамках реформы востоковедения в СССР⁵¹. Юнусов содействовал написанию ряда работ Самойловича, в частности, по вопросам изучения туркменской литературы⁵². Впрочем, всегда автором статей был именно ленинградский тюрколог, в то время как Юнусов и его вклад упоминался в самих статьях, что вновь отсылает к вопросу асимметрии производителей знания.

Обращение к узбекским ученикам Самойловича показывает еще одну функцию дара — переформулирование ролей в коммуникационной ситуации. В 1925–1926 годах связи между СССР и Турцией развивались достаточно динамично. Однако по отдельным направлениям наблюдались и перспективы будущих конфликтов⁵³. Проводившаяся в СССР политика коренизации, хоть и давала локальным сообществам первенство в разработке национальных историографий, литературных историй и методик,

49. Sartori, P. (2018) "On Strangers and Commensurability in Eurasia: A View from 'the North'", *The Indian Economic and Social History Review* 55(1): 144.

50. ИВР РАН. Рукописный архив. Арабографичный фонд. Документ D-21. Рукопись IV.

51. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 333.

52. На основе разработок Юнусова были написаны статьи Самойловича «Элементы диалекта «джокчи» в литературном чагатайском языке» и «Шейбани-хан и Боз-Оглан (к вопросу о влиянии туркменской литературы на узбекскую)».

53. Şen, C. (2006) *Stalin Dönemi Türk-Sovyet İlişkileri (1923–1953)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

тем не менее, способствовала разрыву прежде установленных связей⁵⁴. В одном из писем, датированных 1936 годом, узбекский поэт Абдулхамид Сулейманов (Чулпан; 1898–1938) писал:

Далее, несмотря на бесцеремонность, я все же попрошу Вас: я хотел бы посмотреть хотя бы один образец турецкого стихотворного произведения последних лет. Поскольку после 1926 г. у нас нет никаких известий о той стороне, особенно избранных журналов по литературе⁵⁵.

Чулпан адресовал свою просьбу именно Самойловичу, поскольку знал, что Самойлович с 1931 года занимал должность в совместной академической комиссии СССР и Турецкой республики, а потому мог владеть подобными материалами⁵⁶. Тем более что прежде исследователь уже отправлял в Узбекистан несколько сборников турецкой литературы⁵⁷. Это изменение функций демонстрирует, что в системе обмена знанием не было жестко регламентированных ролей.

Тем самым обмен корреспонденцией и книгами переплетаются друг с другом, создавая сложное содержание «экономики знания». Однако для ее функционирования необходима и инфраструктура.

Изучая вопрос инвестиций в инфраструктуру «экономику знания», исследователи выделяют две ключевых области, которые требуют «вложений» корреспондентов⁵⁸. Первой из них становится приватный канал связи. В условиях цензуры и скорости почтового сообщения, одним из каналов коммуникации становится передача через неформальную цепочку посредников. Зачастую сам исследователь не был конечным адресатом писем, а должен был передавать их дальше. Или, как уже было указано выше, он сам получал извещения от посредников. Пример — переписка с Ходжели-моллой. В одном из писем туркменский

54. Khalid, A. (2015) *Making Uzbekistan: Nation, Empire, and Revolution in the Early USSR*. Ithaca and London: Cornell University Press.

55. Перевод — мой и Назировой Х. Б. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 286. Л. 7.

56. Юсупова Т. Научные командировки российских востоковедов в Турцию, 1920–1930-е годы: цели и результаты // *Mongolica*. 2020. Т. 23. № 2. С. 49–53.

57. Из того же письма Чулпана: «Я получил Ваше благословенное письмо и две книги». ОР РНБ. Ф. 671. Оп. 1. Д. 286. Л. 7.

58. Meredith, M. "Friendship and Knowledge: Correspondence and Communication in Northern Trans-Atlantic Natural History, 1780–1815", pp. 151–191.

секретарь указывает: «18 декабря я прибыл в Мерв и, написав это письмо, передал его главному доктору для отправки»⁵⁹. Имя врача известно — это Герман Епинатьев, киевский офтальмолог, имевший практику в Мерве. Именно в его доме останавливался Самойлович во время экспедиции в 1906 году. Епинатьев был не единственным посредником. В фонде тюрколога в ОР РНБ хранится записка от имени «А. Давентина», который указывает, что привез пакет от доктора Епинатьева⁶⁰. Письма Ходжели также предназначались для ряда адресатов в Петербурге. В ряде строк упоминаются Ашир-бек, первый туркмен, постоянно живший в столице империи, Махтумкули-хан, депутат от Закаспийской области в Государственной Думе. Одна из записок, адресованных Йомудскому, написанная на кириллице, содержит длинное приветствие, обращенное к знакомым в Петербурге⁶¹. Тем самым сети простирались гораздо дальше бинарной категории адресат/отправитель и могли задействовать большее количество людей.

Второй областью «инвестиций» следует признать вежливость. Здесь особо выделяются письма Ходжели-моллы, который соблюдал традицию корреспонденции, используя большие обращения на арабском, а также поэтические фрагменты для выражения своих эмоций. Яркий пример вступительной конструкции, сопровождавшейся формулой-оберегом, представлен в письме Самойловичу от 1909 года:

О Всепобеждающий! Цветок сада любви, павлин луга человечности, сладкоголосый попугай четырех садов мужества, добрый собеседник, привратник храма щедрости Хатым-Тайя, верный знак борьбы Рустама, о подножие трона царства [Божьего], и <...> Александр-хан, да приветствует его Аллах, единственный, могучий, непоколебимый, которому необходимо поклоняться, да пребудете Вы счастливы и радостны у его трона⁶².

Заключительная формула этого письма написана уже на чагатайском языке:

59. Перевод — мой и Слесарева Т.А. ИВР РАН. Арабографичный фонд. Документ С-162.

60. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 188.

61. ИВР РАН. Арабографичный фонд. Документ С-162.

62. Перевод — мой и Слесарева Т.А. СПбФ АРАН. Ф. 782. Д. 46. Л. 3.

Да воздаст Вам в обоих мирах с тем, что пожелает Ваша душа вечный и милосердный [Бог]. Кроме отправки письма, довожу до Вашего сведения, что сжигаемый пламенем разлуки, Ваш старинный приятель, нижайший секретарь Ходжели-молла, молится о возможности увидеться с Вами. Воскресенье, 20-й день месяца Раби уль-авваль, года 1327 магометанского летоисчисления, по христианскому календарю март 1909⁶³.

Остальные письма содержат гораздо менее переполненные эпиграмматическими конструкциями. В частности, письмо поволжского учителя Габдулла Муллаяр-угли Муртазина, адресованное Давлетшину, написанное годом позже, начинается с конструкции «Уважаемый дядя Азиз, мы возносим молитвы к Справедливому Всевышнему о Вашем здоровье» — и завершается так: «Мы благословенно молим о Вашем здоровье и долгих годах жизни. Приветствуем. 25 февраля 1910 года»⁶⁴. Еще более краткими становятся формулы приветствия и прощания в советский период.

Элементы создания вежливого обращения играют не просто функциональную роль, они вводят в корреспонденцию значимую категорию доверия. Доверие — сложная социологическая категория, напрямую связанная с вопросом знания⁶⁵. Доверие служит передаточным элементом между собственным знанием индивида и реформативным знанием с учетом сведений иного субъекта. Анализируя переписку, мы можем обнаружить фрагменты, наглядно свидетельствующие о поиске методологических подходов восприятия себя. Причем мы находим их в разное время и с разных позиций, начиная от изучения локального наследия и попыток заимствования учебных программ до попыток подстроиться под новую методологию науки⁶⁶. Этот тезис встречается практически во всех письмах от Ходжели: «Если Вы сочтёте достойными для службы Ваших друзей подобных Вам, привезите

63. Там же.

64. Транслитерация — Салихов А., перевод — мой. В письме Муртазин излагает свою просьбу. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 18.

65. Jiménez, A. (2005) "After trust", *The Cambridge Journal of Anthropology* 25(2): 64–78.

66. Из письма Гази Алима Юнусова: «Мы, силы, приступающие к работе в области новейшей тюркологии Узбекистана, в самой высокой степени нуждаемся в Вашем научном руководстве и верим в положительные результаты для нас и для тюркологических работ, если мы будем работать под Вашим руководством». Перевод — мой. ОР РНБ. Ф. 671. Оп. 2. Д. 333.

их в нашу страну» — до писем узбекских и туркменских коллег и учеников Самойловича 1930-х годов. Например, первый туркменский филолог Мухамет Гельдыев (1889–1931) писал:

По моей грамматике Вам видно, что у меня могут быть серьезные ошибки ввиду малограмотности и небольшого опыта, но эта работа написана на основе данного опыта. Все же, мы надеемся, что внесем необходимую правку, руководствуясь Вашими знаниями, поскольку Вы, уважаемый, тот человек, который уже 20–30 лет день и ночью неустанно работает над изучением туркменского языка и литературы⁶⁷.

Интересна и упомянутая уже выше просьба учителя Муртазина:

Уважаемый дядя Азиз, если возможно, если есть лекции профессоров восточного факультета по арабскому языку — не возьмете ли на себя любезность [отправить их]. Потому что (?), здесь среди знатоков начались дискуссии о необходимости более простого метода изучения арабского языка⁶⁸.

Муртазин обращается к Давлетшину, авторитетному и знающему человеку. Однако сам Давлетшин пересылает письмо Самойловичу, профессору университета, с припиской «Можно ли удовлетворить любознательность автора письма на татарском языке. Своими указаниями бесконечно меня обяжете»⁶⁹.

Признание за Самойловичем права на знание и понимание наличия у него знания иного рода (методологии) — вот из чего складывалось начало сотрудничества. Готовность исследователя учиться, воспринимать знание, издавать тексты, распространять их, тем самым продолжая их циркуляцию, — также создавали возможность для взаимодействия.

Ключевым вопросом для нас остается процесс понимания полученной информации со стороны востоковедов. И, как кажется, фокус в этом вопросе следует сместить с доверия и связанности внутри структуры переписки на разрывы и основания недоверия со стороны мусульманских интеллектуалов.

67. Перевод — мой. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 46. Л. 1; Д. 15. Л. 1.

68. Транслитерация — А. Салихов, перевод — мой. СПбФ АРАН. Ф. 782. Оп. 2. Д. 18. Л. 12.

69. Там же. Л. 13.

«Они практически не знакомы с нашим языком, нашими смыслами и нашим духом»: противоречия в структуре коммуникации

Дискуссию о смыслах следует начинать с вопроса языка. Уже первая переписка с Ходжели-моллой выявляет языковую полифонию, которую требовала особой подготовки со стороны востоковеда. Вопрос заключается не только в том, что туркменский корреспондент использует элементы арабского, персидского, чагатайского языков вместе с туркменскими разговорными конструкциями. Проблема заключается в специфической «традиции» агиографических сочинений, нарративов, заданных штампов, структуру которых Ходжели (представитель старшего поколения мусульманских интеллектуалов) использует для выстраивания высказываний о значимых туркменских поэтах и рассказах о себе⁷⁰. К этой же «традиции» следует отнести включение поэтических произведений для передачи эмоций. В то же время Ходжели непосредственно передавал доступные ему сведения о различных исторических лицах, собирая эту информацию у их родственников и знакомых. Подобного рода сложная структура текстов требовала от читателя особой подготовки, понимания методов чтения текста.

Мог ли Самойлович успешно справляться с подобного рода задачами? Во-первых, исследователь не был уверен в собственном знании языков. Об этом свидетельствует отказ от публикации статьи про Геок-тепинскую битву (1881). Согласно черновику, исследователь не смог закончить перевод туркменских текстов⁷¹. Кроме того, в записках о нем и в текстах его выступлений указано, что первым и базовым языком для тюрколога оставался османский. Видя это, астраханские татары в беседах с ним во время экспедиции 1927 года автоматически переходили на азербайджанский⁷². В этом контексте интересна переписка с Чулпаном, который, видя

70. Reynolds, D.F. (2008) *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press.

71. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 112.

72. Этим примером тюрколог аргументировал возможность использования азербайджанского в качестве *lingua franca* Каспийского бассейна. Центральный Государственный Архив СПб. Ф. 7222. Оп. 9. Д. 45. Аналогичный пример можно найти и в воспоминаниях о встречах Самойловича с татарским интеллектуалом Ризаитдином Фахретдиновым (1859–1936). Kemper, M. (2017) "From 1917 to 1937: The Mufti, the Turkologist, and Stalin's Terror", *Die Welt des Islams* 57: 162–191.

смущение корреспондента из-за использованных узбекских идиоматических выражений, стал использовать турецкие⁷³. Во-вторых, Самойлович был позитивистом, для которого значимую роль играла эмпирическая доказуемость. В этом контексте интересны его рассуждения об исламе, который исследователь полагал институциональной структурой⁷⁴, и о нарративе «святости», который он воспринимал сквозь призму рассуждений об аналогичном явлении в православии⁷⁵. Иначе говоря, Самойлович относился к нему со скепсисом⁷⁶, пытаясь вычленив из «рассказов» понятное ему «рациональное зерно». Тем самым он не просто структурно пере-страивал повествование своих информантов, согласуясь с национальной парадигмой, приобретающей все большее значение уже в 1910-е годы (тем самым трансформируя «почитание» в концепцию «культурной нации»)⁷⁷, но и вычленял те структуры, которые казались ему наиболее «реалистичной» версией биографий⁷⁸.

73. В одном из писем Чулпан писал: “Agar sizga bermalol bo’lsa, o’z tomoningizdan foydalanib bo’lingan turkcha adabiyotga oid asarlardan bir necha dona ajratib bersangiz, boshim osmonga yetardi” — «Если Вам не трудно, могли бы Вы со своей стороны поспособствовать, отобрав несколько произведений, относящихся к литературе на турецком языке, и отправить [их мне], я был бы несказанно этому рад». Уже в следующем письме содержалось уточнение: «‘Boshim osmonga yetdi’ degan o’zbek xalq ifodasi bilan, xursandligimni bildirsa olsam katta gap» — «Произнося узбекское народное выражение «boshim osmonga yetdi», я хваюсь тем, что испытал радость». В последующем узбекский поэт указывал: «Holbuki, men ba’azi bir xato yo’llarga sapdim (turkiyalilari deganidek)» — «Между тем, я подчас отклоняюсь от курса (как говорят турки)», уточняя использование турецкого идиоматического выражения «yanliş yola sapmak». Перевод — мой. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 286. Л. 6–7.

74. Рассуждая о туркменском поэте Махтумкули Фраги (1724–1811), Самойлович вслед за другим востоковедом, Александром Александровичем Семёновым (1873–1958), пытался определить структуру суфийского ордена, к которому принадлежал поэт. *Самойлович А. Махтумкули и Хаким-Ата // Туркменоведение. 1929. № 12. С. 28–29.*

75. Самойлович постоянно ссыался на одну из первых своих статей, посвященную встрече с туркменским поэтом Субхан-берды Овез-берды-оглы, выступавшим под псевдонимом Кор-молла (1876–1934). Помимо сильной ориентализации образа поэта, которая сформировалась под влиянием массового ориентализма, то есть популярных рассказов об экзотическом «Востоке», к которым Самойлович активно прибегал на ранних стадиях своей карьеры, эта статья показывает отношение исследователя к нарративу «святости» в исламе. *Самойлович А. Туркменский поэт-босья Кор-молла и его песня о русских (этнографический набросок) // Живая старина. 1907. Вып. 4. С. 221–225.*

76. Скепсис и попытка проверки устных сведений следует соотносить и с указанной выше критикой Веселовского в адрес Самойловича.

77. *Тольц В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднимперский и раннесоветский период.*

78. Потому многие детали рассказов его информантов остались неопубликованными.

Речь идет, например, о биографиях туркменских поэтов, которые Самойлович предпочитал редуцировать до известных ему стихотворных строк. В свою очередь, сами агиографические рассказы информантов воспроизводились им только для демонстрации их легендарного характера⁷⁹.

Можно заключить, что ориентализм в работах Самойловича лежит не в области сознательного конструирования образов и метафор, а в методологии и понимании смыслов. На этот аспект обратили внимание еще его современники. В частности, в 1913 году поволжский учитель Ахмед-Зеки Валидов опубликовал серию статей о сборниках Махтумкули Фраги. Валидов, нанятый Казанским университетом для проведения исследований в Фергане, обнаружил сборник произведений этого поэта и сопоставил его с известными ему публикациями европейских ориенталистов. В результате он выявил многочисленные технические недочеты и конструирование образа Махтумкули, весьма далекого от содержания его произведений. Валидов приходит к однозначно-му выводу:

По мне, если уж господа ориенталисты изучают поэзию Махтумкули, лучше бы им для начала завершить сбор материала, т.е. выявить все его стихи; также было бы хорошо, если бы они всерьез занялись изучением произведений других поэтов. Но здесь есть еще одна проблема, которая представляет трудность для ориенталистов: во-первых, они практически не знакомы с нашим языком, нашими смыслами и нашим духом⁸⁰.

Самойловича он отдельно критикует за проблему чтения и учета произведений. Эти публикации вызвали незамедлительную реакцию востоковедов⁸¹. Помимо подготовки публикаций, оп-

79. Самойлович А. По поводу издания Н. П. Остроумова «Светоч Ислама»; Дополнения и поправки // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества, Том восемнадцатый. 1907–1908, СПб.: Типография Императорской Академии Наук. С. 158–166.

80. Валидов А. Диван-и Махтумкули // Шуро. 1913. № 13. С. 394.

81. Самойлович начал готовить на нее концептуальный ответ: «Предоставляя времени решать вопрос о том, насколько основателен, уместен и полезен для науки выпад господина Ахмед Зекки Валидова, автора статьи «Диван-и Махтумкули», против европейских ориенталистов (Шуро, номер 13, стр. 394) и считая лишним полемизировать с почтенным автором по поводу его упреков, сделанных мне (там же, стр. 395), я позволяю себе поделиться с читателями Вашего уважаемого журнала некоторыми замечаниями касательно вышеупомянутой интересной работы

понирующих Валидову, они вступили с ним в непосредственную переписку. В этом вопросе примечательна дискуссия учителя Самойловича, Бартольда с тем же Валидовым, центральным сюжетом которой является тесное переплетение метода познания и этоса ученого.

Дискуссия между ними развивается в области филологии и истории. Она начинается с публикации Бартольдом нескольких работ о задачах востоковедной науки, например, статьи «Задачи русского востоковедения» в 1915 году Валидов, выявив разрыв в построениях Бартольда, тут же отреагировал чередой критических очерков в татарской прессе. Бартольд, написав письма в редакции этих периодических изданий⁸², обратился к Валидову за разъяснением его позиции, которую последний сформулировал уже в личном письме. Валидов, в частности, опровергал выдвинутые против него обвинения в национализме и демонстрировал «перекосы» в сторону европоцентризма в работах самого Бартольда:

Одна фраза в конце Вашего произведения «Задачи русского востоковедения» поразила меня. Вы заявляете: «ученый, знакомый с историей Туркестана... отвергнет мнение совершенных представителей турецкого национализма в России о Туркестане, как исконно турецкой стране». Также к этому Вашему высказыванию Вы добавляете такие вопросы, как «интересы русской культуры и установления её господства». А основательно ли «сторонникам турецкого национализма в России» смешивать национальные интересы России и сказанное на торжественном годовом собрании Академии Наук? Тот факт, что они говорят, что Туркестан — искони турецкая страна (даже если это действительно так), в этом отношении страшен? Как мне кажется, этот вопрос в какой-то степени страшен. Если подобные Вам историки Туркестана будут утверждать то, что Туркестан искони арийская страна (и Вы действительно это утверждали [1896, июнь. Средне-Азиатский вестник]), в таком случае, «представители турецкого национализма в России» недалеко ушли от Ваших слов.

талантливого татарского ученого», — но отказался от своих планов, перечеркнув начало статьи и записав «Зря!» В итоге им была подготовлена более дипломатичная статья для выпуска Записок Восточного Отделения РАО в 1914 года. ОР РНБ. Ф. 671. Д. 96.

82. Батунский М. Россия и ислам. Том 3. М.: Прогресс-Традиция, 2012.

Поэтому не будет необходимости в противодействии правительства и отвержениях ученых⁸³.

По ходу переписки Бартольд настаивает на инклюзивном характере востоковедных исследований, а также на вопросе объективизации знания, попытке «держать дистанцию» по отношению к изучаемому феномену, что виделось им важным элементом этоса⁸⁴. Валидов же подчеркивает, что речь идет об иерархичности производства знания, в котором только европейцы имеют право формулировать знание. Это резко противоречит тем этическим основаниям, которые выдвигал Бартольд. Он особо останавливается на факторе предвзятости тюркологов по отношению к тюркоговорящим мусульманским интеллектуалам:

Вы, смотрите, не обвиняйте и не упрекайте нас в разных злонамерениях и тенденциях. Я думаю, что еще до того, как Вы прочитаете наши работы, Вы уже смотрите на них с предубеждением, пытаетесь понять, с какой тенденцией они написаны⁸⁵.

Тем самым, хотя Валидов и настаивает на своем незнании с «методом написания научных работ» и желании его познать, но показывает критическую перспективу по отношению к востоковедению, заключенную не просто в выводах и образах, а в создаваемых смыслах. Безусловно, эта полемика заслуживает отдельной статьи, но она однозначно демонстрирует несогласие мусульманских интеллектуалов с работами востоковедов.

Проблема понимания смыслов становится еще более актуальной с переходом к 1920-м годам и политике коренизации, когда и начинаются основные столкновения и разногласия между различными группами экспертов (как локальных, так и общесоюзных), задействованных в культурном строительстве «Советского Востока». Часть этих дискуссий также нашла свое отражение в переписке и критических статьях. В частности, критиковались разрывы дисциплинарных полей, к которым прибегали востоковеды, подключая к своим исследованиям этнографию и археологию. Поводом для дискуссий становилось «удревнение» ис-

83. СПбФ АРАН. Ф. 68. Оп. 2. Д. 38. Салихов А. Научная деятельность А. Валидова в России. Уфа: Издательство «Гилем», 2001.

84. Батунский М. Россия и ислам. Том 3. М.: Прогресс-Традиция, 2012.

85. СПбФ АРАН. Ф. 68. Оп. 2. Д. 38.

тории национальных литератур, концептуализация связанности «исламского мира», применяемость «национальной парадигмы» и т.д.⁸⁶ Зачастую отдельные дискуссии были связаны с личными стратегиями деятельности избранных экспертов и их сосредоточенностью на собственных концепциях⁸⁷.

Эти разрывы однозначно демонстрируют всю несостоятельность дихотомичного восприятия коммуникаций начала XX века. Обе стороны прекрасно осознавали зависимость друг от друга и не разрывали связи, дискутируя как о методах познания, так и о смысловом содержании текстов. Несмотря на эту когерентность, внутренняя система взаимодействия была наполнена противоречиями, связанными со спецификами смысловых значений текстов. Востоковедные смыслы и варианты интерпретации зачастую противоречили мнению местных специалистов, что вызывало ожесточенные споры на страницах писем.

Заключение

Современные исследования востоковедения сосредоточены вокруг понимания сложных структур власти и насилия, являющихся частью этой сферы производства знания. Деконструируя концепт «Востока», созданный востоковедами, некоторые специалисты попытались доказать, что он все же имеет некоторую связь с реальностью, подвергнув анализу сети коммуникаций востоковедов с локальными информантами, посредниками и интеллектуалами.

Оказалось, что в начале XX века стремление «услышать» другую сторону стало естественным элементом «этоса» востоковедов. Многочисленные «овеществленные встречи» в виде писем, газетных дискуссий, книг скрывают за собой не просто обмен мнениями, но особые механизмы циркуляции и сохранения знания. В развитии этих механизмов были заинтересованы обе стороны. Однако они действовали с разными целями — мусульмане сохраняли и передавали знания, а востоковеды сохраняли «живую старину», видя в ней, с одной стороны, возможность пополнить об-

86. Erdman, M. (2020) "Turkic Typologies: Ideology and Indigenous Linguistic Knowledge in the Work of Bekir Çobanzade", in *International Journal of Asian Studies* 17: 127–144.

87. Shin, B. (2017) "Inventing a National Writer: the Soviet Celebration of the 1948 Alisher Navoi Jubilee and the Writing of Uzbek History", *International Journal of Asian Studies* 14(2): 117–142.

щечеловеческую культуру, а с другой, эволюционный потенциал для вовлечения локальных сообществ в универсальную идею прогресса. Роли субъектов в этом процессе были подвижны, а «инвестиции в экономику знания», особенно в вопрос доверия, были значительными.

Однако в 1910-х годах, когда мусульманские интеллектуалы стали читать востоковедные тексты и изучать методы их работы, оказалось, что обе стороны по-разному воспринимают тексты. Они видят в них различные значения, которые подчас противоречат друг другу. Там, где востоковеды видели инклюзивную систему представительства, мусульманские интеллектуалы обнаруживали эпистемологическое насилие и иерархичность. Эта проблема лишь обострилась в 1920-е годы с началом политики коренизации, культурной революции и попытками использовать востоковедов как посредников.

Видя отличия в методах, понимая столкновения нарративов, мы можем осознать те элементы, которые способствовали «ориентализации» знания о мусульманских сообществах бывшей Российской империи, понять то, как конструировалась новая реальность, унаследованная впоследствии советским режимом.

Библиография / References

Архивные материалы

Институт Восточных Рукописей РАН (ИВР РАН). Рукописный архив. Арабиграфичный фонд.

Документ С-162 (литературные письма Ходжели-моллы).

Документ D-21 (собрание стихотворений).

Отдел рукописей Российской Национальной Библиотеки (ОР РНБ). Ф. 671 (Самойлович).

Д. 78 (Записные книжки за 1904–1906 гг.). Записная книжка 1.

Д. 112 (Геок-тепинские события).

Д. 188 (Давентин).

Д. 228 (Мусса Джаралла).

Д. 286 (Сулейманов).

Д. 333 (Юнусов).

Санкт-Петербургский филиал Архива Академии Наук (СПбФ АРАН).

Ф. 68 (Бартольд). Оп. 2 (переписка). Д. 38 (Валидов).

Ф. 782 (Самойлович). Оп. 2 (переписка).

Д. 3 (Амирхан).

Д. 14 (Гаспринский).

Д. 15 (Гельдыев).

Д. 18 (Давлетшин).

Д. 46 (Ходжели-молла).

Центральный Государственный Архив СПб (ЦГА СПб). Ф. 7222 (Ленинградский Восточный Институт). Оп. 9. Д. 45 (Отчет о поездке А. Н. Самойловича в 1927 г.).

Литература

Ананьев В., Бухарин М. «Имена, которые никогда не будут забыты...»: Российское востоковедение в переписке В. В. Бартольда, Н. Я. Марра и С. Ф. Ольденбурга. М.: Варфоломеев А. Д., 2020.

Асватуров А. Книги из библиотеки академика А. Н. Самойловича в фонде ОНЛ // 12 Международная конференция «Крым 2005»: библиотеки и информационные ресурсы в современном мире науки, культуры, образования и бизнеса. [http://gprntb.ru/win/inter-events/crimea2005/disk/144.pdf, доступ от: 06.07.2021]

Бахсанов М. Русские военные востоковеды до 1917 г. М.: Восточная литература, 2005.

Батунский М. Россия и ислам. Том 3. М.: Прогресс-Традиция, 2012.

Бессмертная О. «Понимание истории и идентичность автора в возражениях Атаулы Баязитова Эрнесту Ренану» // Islamology. 2019. Т. 9. № 1-2. С. 54–82.

Бессмертная О. «Только ли маргиналии? Три эпизода с «мусульманским русским языком» в поздней Российской империи» // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 140–179.

Благова Г. История тюркологии второй половины XIX — начала XX вв. в России. М.: Восточная литература, 2012.

Валидов А. Диван-и Махтумкули // Шуро, 1913. № 13. С. 394.

Верт П., Кабытов П., Миллер А. Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. М.: Новое издательство, 2005.

Дастон Л., Галисон П. Объективность. М.: Новое Литературное Обозрение, 2018.

Зайцев И., Котюкова Т. «Шейх» и «мугаллим-устад»: письма Исмаила Гаспринского Александру Самойловичу // Minbar. Islamic Studies. 2020. № 13(3). С. 513–537.

Самойлович А. Туркменский поэт-бояк Кор-молла и его песня о русских (этнографический набросок) // Живая старина, 1907, вып. 4. С. 221–225.

Самойлович А. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и Хивинское ханство командированного СПб Университетом и Русским комитетом приват-доцента А. Н. Самойловича в 1908 г. // ИРКСА. № 9. С. 15–29.

Самойлович А. По поводу издания Н. П. Остроумова «Светоч Ислама»; Дополнения и поправки // Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества, Том восемнадцатый. 1907–1908, СПб.: Типография Императорской Академии Наук, С. 158–166.

Самойлович А. Махтумкули и Хаким-Ата // Туркменоведение, 1929, № 12, С. 28–29.

Самойлович А. Н.: научная переписка, биография / сост., автор статей и биографии Г. Ф. Благова. М.: Вост. лит., 2008.

Самойлович А. Тюркское языкознание. Филология. Руника. М.: Вост. лит., 2005.

Толъ В. «Собственный Восток России»: политика идентичности и востоковедение в позднейимперский и раннесоветский период. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

Юсупова Т. Научные командировки российских востоковедов в Турцию, 1920–1930-е годы: цели и результаты // *Mongolica*. 2020. Т. 23. № 2. С. 49–53.

Archival materials

- Institut Vostochnykh Rukopisei RAN. Rukopisnii arkhiv. Arabografichnii fond [Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (IVR RAN). Manuscript Archive. Arabographic collection].
- Dokument S-162 (Literaturnye pis'ma Khodzheli-molly) [Document C-162 (The literary letters of Khojeli Molla)].
- Dokument D-21 (sobranie stikhotvorenii) [Document D-21 (The collection of poetry)].
- Otdel rukopisei Rossiiskoi Natsionalnoi Biblioteki (OR RNB). F. 671 (Samoilovich). [The department of manuscripts at the Russian National Library (OR RNB). F. 671 (Samoilovich)].
- D. 78 (Zapisnye knizhki za 1904–1906 gg.). Zapisnaia knizhka 1. [(The notebooks for a period of 1904–1906). The notebook 1].
- D. 112 (Geok-tepinskie sobytiia). [The events in Gök-tepe].
- D. 188 (Daventin). [The letter by Daventin].
- D. 228 (Mussa Dzharalla). [The letters by Mussa Dzharalla].
- D. 286 (Suleymanov) [The letters by Suleymanov].
- D. 333 (Yunusov). [The letter by Yunusov].
- Sankt-Peterburgskii Filial Arkhiva Akademii Nauk (SPbF ARAN) [The St. Petersburg Branch at the Archive of the Russian Academy of Sciences (SPbF ARAN)].
- F. 68 (Bartol'd). Op. 2 (Perepiska). D. 38 (Validov) [F. 68 (Bartol'd). Op. 2 (Correspondence). D. 38 (Validov)].
- F. 782 (Samoilovich). Op. 2 (Perepiska). [F. 782 (Samoilovich). Op. 2 (Correspondence)].
- D. 3 (Amirkhan) [(The letter by Amirkhan)].
- D. 14 (Gasprinskii).
- D. 15 (Gel'dyev).
- D. 18 (Davletshin).
- D. 46 (Khodzheli-molla).
- Tsentrāl'nii Gosudarstvennii Arkhiv SPb (TSGA SPb). F. 7222 (Leningradskii Vostochnyi Institut). Op. 9 D. 45 (Otchet o poezdke A. N. Samoilovicha v 1927 g.). [The Central State Archive of the city of St. Petersburg (TSGA SPb). F. 7222 (The Leningrad Institute for Oriental Studies). Op. 9. D. 45 (The report on the expedition by A. Samoilovich)].

Literature

- Anan'ev, V., Bukharin, M. (2020) *“Imena, kotorye nikogda ne budut zabyty...”*: Rossiiskoe vostokovedenie v perepiske V. V. Bartol'da, N. Ia. Marra i S. F. Ol'denburga [“Names that will never be forgotten...”: Russian Orientalism in the correspondence of V. V. Barthold, N. Ya. Marr and S. F. Oldenburg]. M.: Varfolomeev A. D.
- Annamammedow, M. (1994) “Halk göresleriniñ çeper ýazgysy” [The artistic writings of the people's fight], in *Abdysetdar Kazy. Žeñnama. Tekeleriñ uruş kyssa kitabı*. Aşgabat.
- Asvaturov, A. (2005) “Knigi iz biblioteki akademika A. N. Samoilovicha v fonde ONL” [The books from the library of academician A. Samoilovich in the collection of the De-

- partment of national literatures], in *12 Mezhdunarodnaia konferentsiia "Krym 2005": biblioteki i informatsionnie resursy v sovremennom mire nauki, kul'tury, obrazovaniia i biznesa*. [http://gpntb.ru/win/inter-events/crimea2005/disk/144.pdf, accessed on 06.07.2021].
- Baskhanov, M. (2005) *Russkie voennye vostokovedy do 1917 g.* [Russian military orientalists before 1917]. M.: Vostochnaia literatura.
- Batunskij, M. (2012) *Rossii i islam. Tom 3* [Russia and Islam. Vol. 3]. M.: Progress-Traditsiia.
- Bessmertnaia, O. (2019) "Ponimanie istorii i identichnost' avtora v vozrazheniiakh Atauly Baiazitova Ernestu Renanu" [The vision of history and the author's identity in Ataulla Baiazitov's "objection" to Ernest Renan], in *Islamology* 9(1–2): 54–82.
- Bessmertnaia O. (2017) "Tol'ko li marginalii? Tri epizoda s "musul'manskim russkim iazykom" v Pozdnei Rossiiskoi imperii" [Mere marginalia? Three cases of 'Muslim Russian' in the late Russian Empire (the 1890s — 1910s)], *Islamology* 7(1): 140–179.
- Blagova, G. (2008) *Samoilovich A.: nauchnaia perepiska, biografiia* [Samoilovich: academic correspondence, biography]. M.: Vost. lit.
- Blagova, G. (2012) *Istoriia turkologii vtoroi poloviny XIX — nachala XX vv. v Rossii* [The history of Turkology of the second half of the XIX — the beginning of the XX centuries]. M.: Vostochnaia literatura.
- Bustanov, A. (2019) "On Emotional Grounds: Private Communication of Muslims in Late Imperial Russia", *Asiatische Studien - Études Asiatiques* 73(4): 655–682.
- Çelik, Z. (2021) *Europe Knows Nothing About the Orient: A Critical Discourse From The East (1872–1932)*. Koç University Press.
- Daston, L., Galison, P. (2018) *Ob"ektivnost'* [Objectivity]. M.: Novoe Literaturnoe Obozrenie.
- Erdman, M. (2020) "Turkic Typologies: Ideology and Indigenous Linguistic Knowledge in the Work of Bekir Çobanzade", *International Journal of Asian Studies* 17:127–144.
- Feichtinger, J., Bhatti, A., Hülmbauer, C. (2020) *How to Write the Global History of Knowledge-Making: Interaction, Circulation and the Transgression of Cultural Difference*. Springer.
- Herman, P. (2019) *Scholarly Personae in the History of Orientalism, 1870–1930*. Leiden-Boston: Brill.
- Heschel, S., Ryad, U. (2019) *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*. London and New York: Routledge.
- Jiménez, A. (2005) "After trust", in *The Cambridge Journal of Anthropology*, Vol. 25 (2): 64–78.
- Kemper, M. (2017) "From 1917 to 1937: The Mufti, the Turkologist, and Stalin's Terror", *Die Welt des Islams* 57: 162–191.
- Khalid, A. (2015) *Making Uzbekistan: nation, empire, and revolution in the early USSR: monograph*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kuzuoglu, U. (2020) "Telegraphy, Typography, and the Alphabet: The Origins of Alphabet Revolutions in the Russo-Ottoman Space", *International Journal of Middle East Studies* 52(3): 1–19.
- Miyazaki, H. (2004) *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Morrison, A. (2009) "'Applied Orientalism' in British India and Tsarist Turkestan", *Comparative Studies in Society and History* 51(3): 619–647.

- Morrison, A. (2013) "The Pahlen Commission and the Re-Establishment of Rectitude in Transcaspia, 1908–1909", *Monde(s)* 4: 45–64.
- Piette, Albert (2019) *Theoretical Anthropology or How to Observe a Human Being*. Vol. 1. Wiley.
- Reynolds, D. F. (2008) *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Roque, R., Wagner, K. (2011) *Engaging Colonial Knowledge: Reading European Archives in World History*. Palgrave Macmillan.
- Samoilovich, A. (1907) "Turkmenskii poet-bosiak Kor-molla i ego pesnia o russkikh (etnograficheskii nabrosok)" [Turkmen poet-tramp Gor-molla and his song on Russians (ethnographic sketch)], *Zhivaia starina* 4: 221–225.
- Samoilovich, A. (1908) *Kratkii otchet o poezdke v Tashkent i Bukharu i Khivinskoe khanstvo komandirovannogo SPb Universitetom i Russkim komitetom privat-docenta A. N. Samoilovicha v 1908 g.* [The brief report about the journey to Tashkent, Bukhara and the Khivinian khanate written by Alexander Samoilovich, the privat-dotzent who was sent to this journey by the Russian committee], *IRKSA* (9): 15–29.
- Samoilovich A. Po povodu izdaniia N. P. Ostroumova "Svetoch Islama"; Dopolneniia i popravki [On the publication of "The ight of Islam" by N. P. Ostroumov; Additions and edits], *Zapiski Vostochnogo Otdeleniia Imperatorskogo Russkogo Arheologicheskogo Obshchestva*, Tom vosemnadcatyj. 1907–1908, SPb.: Tipografiya Imperatorskoj Akademii Nauk: 158–166.
- Samoilovich, A. (1929) "Makhtumkuli i Khakim-Ata" [Makhtumkuli and Hakim Ata], *Turkmenovedenie* (12): 28–29.
- Samoilovich, A. (2005) *Tiurkskoe iazykoznanie. Filologiya. Runika* [Turkie linguistics, philology, runes studies]. M.: Vost. lit.
- Sartori, P. (2018) "On Strangers and Commensurability in Eurasia: A View from 'the North'", *The Indian Economic and Social History Review* 55(1): 133–145.
- Schaffer, S., Roberts, L., Raj, K., Delbourgo, J. (2009) *The Brokered World: Go-Betweens and Global Intelligence, 1770–1820*. Watson Publishing International LLC.
- Shin, B. (2017) "Inventing a National Writer: the Soviet Celebration of the 1948 Alisher Navoi Jubilee and the Writing of Uzbek History", *International Journal of Asian Studies* 14(2): 117–42.
- Şen, C. (2006) *Stalin Dönemi Türk-Sovyet İlişkileri (1923–1953)* [The relations between Turkey and the Soviet Union in the Stalin's period]. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tolz, V. (2013) "*Sobstvennii Vostok Rossii*": *politika identichnosti i vostokovedenie v pozdneimperskii i rannesovetskii period* [Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Towsey, M. (2019) *Reading History in Britain and America, c.1750–c.1840*. Cambridge University Press.
- Trüper, H. (2020) *Orientalism, Philology, and the Illegibility of the Modern World*. London: Bloomsbury Academic.
- Validov, A. (1913) "Divan-i Mahtumkuli" [The collection of poetry by Magtymguly], *Šuro* 13.
- Vert, P., Kabytov, P., Miller, A. (2005) *Rossiiskaia imperiia v zarubezhnoi istoriografii. Raboty poslednikh let: Antologiya*. [The Russian empire in foreign historiography. Recent works: anthology]. M.: Novoe izdatel'stvo.

- Volkov, D. (2018) *Russia's Turn to Persia: Orientalism in Diplomacy and Intelligence*. Cambridge University Press.
- Young, R. (2001) *Postcolonialism: a Historical Introduction*. Blackwell Publishing.
- Iusupova, T. (2020) "Nauchnye komandirovki rossiiskikh vostokovedov v Turtsiiu, 1920–1930-e gody: tseli i rezul'taty" [Academic journeys of the Russian Orientalists to Turkey in the 1920-1930s: aims and results], *Mongolica* 2: 49–53.
- Zajcev, I., Kotiukova, T. (2020) "‘Sheikh’ i ‘mugallim-ustad’: pis'ma Ismaila Gasprinskogo Aleksandru Samoilovichu" ["Sheykh" and "mugallym-usatd": the letters by Ismail Gasprinskiy to Alexander Samoilovich], *Minbar. Islamic Studies* 13(3): 513–537.

АНДРЕЙ ТЮХТЯЕВ

Традиционализм без традиции: к проблеме измерения нью-эйдж духовности

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-293-312>

Andrei Tiukhtiaev

Traditionalism without Tradition: Measuring the New Age Spirituality

Andrei Tiukhtiaev — Independent Researcher, Saint Petersburg (Russia). atiukhtiaev@eu.spb.ru

The paper deals with the issue of measuring New Age spirituality's social impact. Attempts to estimate the prevalence of this kind of religiosity reveal a contradiction — the number of New Age followers is extremely low while esoteric beliefs and practices have much more popularity. The author's main thesis is that it is necessary to combine quantitative research with qualitative data for more accurate measuring. There is a tendency in sociological surveys to expect that respondents would agree with certain beliefs or statements. Ethnographic data collected in New Age pilgrimage in southern Russia demonstrate that the identification with beliefs and narratives is not the main indicator of belonging. Despite the traditionalist background of pilgrimage, its activists would not always have complete agreement on key ideas of esoteric traditionalism. It is important to rely upon the data demonstrating practices people are involved in instead of information about how they identify themselves.

Keywords: New Age spirituality, traditionalism, pilgrimage, dolmens, surveys, religion measuring.

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-509-12017 ННИО_а («Новые формы религиозной культуры в позднем СССР и постсоветской России: идеология, формы социальной организации, дискурсы»).

Введение

ПОНЯТИЕ нью-эйдж духовности покрывает широкий набор идеологием и практик, которые объединяет происхождение из общего интеллектуального источника — западного эзотеризма¹. Поскольку нью-эйдж не организован как единое движение и представляет собой круг независимых друг от друга сообществ и площадок, то до сих пор актуален вопрос о том, как можно измерить социальный масштаб этого явления религиозной жизни.

Основная цель этой статьи — рассмотреть существующие подходы к измерению нью-эйдж духовности, выявить их сильные и слабые стороны. Такой анализ в будущем позволит улучшить опросный инструментарий для того, чтобы получить более корректные количественные данные о сторонниках и участниках практик нью-эйдж духовности.

Некоторые тезисы я буду иллюстрировать собственными полевыми данными, собранными в паломнических местах нью-эйджеров в Краснодарском крае в 2015–2018 годах. В них входят полевой дневник, сделанный по следам в общей сложности пяти месяцев включенного наблюдения, а также 50 интервью с организаторами, активистами и участниками паломничества к дольменам в долине реки Жане (пос. Возрождение, Большой Геленджик).

Подходы к количественным исследованиям нью-эйдж духовности

В отношении нью-эйдж количественные исследования проводили реже качественных, причем последние касались скорее идей и текстов, нежели социального контекста их бытования². Попытки создания статистики о нью-эйдж основывались на разных методах сбора и интерпретации данных, включая как оценку участия в нью-эйдж практиках на примере конкрет-

1. Елагин С. С. Нью-эйдж *sensu lato*: история термина и обзор исследований // Религиоведческие исследования. 2018. № 2 (18). С. 11–13.
2. На это сетовал М. Вуд, говоря о важности этнографии для понимания социального контекста нью-эйдж идей: Wood, M. (2010) “W(h)ither New Age studies? The Uses of Ethnography in a Contested Field of Scholarship”, *Religion and Society* 1(1): 76–88.

ного локуса, так и опросы о верованиях, идентичностях и ценностях среди ньюэйджеров или в масштабах населения целых стран³.

Первый подход продиктован тем обстоятельством, что у сторонников идей нью-эйдж духовности зачастую нет строгой дисциплины идентичности, единой организации, авторизованного центра ритуальных экспертов — то есть всего того, чем обычно обладают «традиционные» церкви. В таких случаях логично не акцентировать внимание на том, кто себя как называет, а попытаться выделить список эзотерических и ньюэйджерских в своей идеологической основе практик и посчитать количество их участников.

Именно это попыталась сделать исследовательская команда Ланкастерского университета во главе с Полом Хиласом в 2000–2002 годах. Исследователи занялись сравнением популярности традиционных церквей и практик «холистической духовности» в британском городе Кендал. К последним они отнесли астрологию, акупунктуру, гомеопатию, тай-чи, рейки, йогу, язычество, ароматерапию, арттерапию и ряд других активностей. Количество регулярных участников этих практик составило 1,6%, в то время как среди церковных прихожан ученые насчитали 7,9% жителей города⁴.

Охват населения нью-эйдж духовностью оказался небольшим, но команда из Ланкастера обратила внимание на то, что посещаемость традиционных церквей в Британии последние десятилетия падает, а количество ньюэйджеров, наоборот, растет. Это позволило Хиласу и коллегам говорить о том, что нью-эйдж духовность со временем может количественно догнать и даже обойти традиционные религии⁵.

Вдохновившись примером проекта «Кендал», аналогичные по замыслу инициативы реализовали исследователи из Швеции и Австрии. Они показали схожие результаты — 2–3% населения в возрасте от 20 до 65 лет регулярно участвуют в практиках аль-

3. Fisk, L. (2007) “Quantitative Studies of New Age: A Summary and Discussion”, in D. Kemp, J. Lewis (eds) *Handbook of New Age*, pp. 103–122. Leiden, Brill.

4. “The Kendal Project. Methods and Findings”, Lancaster University [<https://www.lancaster.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/methods.htm>], accessed on 08.10.2021]

5. Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., Tusting, K. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, pp. 33–48. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.

тернативной духовности, в то время как популярность традиционных церквей оказалась не намного выше⁶.

Исследование Хиласа встретило и критическую реакцию. В частности, социолог Стив Брюс не раз выступал с опровержением выводов Хиласа и его коллег⁷. Суть критики Брюса можно свести к следующим аргументам:

- В обществе гораздо больше индифферентных или критически настроенных к религии людей, а альтернативная духовность, в отличие от традиционной веры, пока что редко передается из поколения в поколение.
- Исследования вроде того, что проводили в Кендале, опирались на смещенную выборку. Анкеты социологических проектов о религиозном и сакральном могут заполнять респонденты, мотивация которых связана с их восприятием нью-эйдж практик именно как проявлений духовности. В то же время из фокуса исследования пропадают люди, которые, например, могли пойти на йогу, не вкладывая в это действие духовных смыслов, а лишь пытаясь исправить проблемы со здоровьем.
- Не все то, что участники проекта в Кендале посчитали холистической духовностью, является таковой.

Другой подход строится на формате массовых опросов общественного мнения, в которых респондентам предлагают соотносить себя с определенными высказываниями и вариантами идентификации.

Подобные опросы выявляют свойственный альтернативной духовности парадокс. Если мы посмотрим на то, какое количество людей открыто и явно относит себя к сообществам последователей нью-эйдж, то увидим, что таких немного. Обычно цифры колеблются в районе 1–2%, что мало чем отличается от показа-

6. Frisk, L., Höllinger, F., Åkerbäck, P. (2014) "Size and Structure of the Holistic Milieu: A Comparison of Local Mapping Studies in Austria and Sweden", *Journal of Contemporary Religion* 29(2), 303–314.
7. Voas, D., Bruce, S. (2007) "The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred", in Jupp P. C. (ed.) *A Sociology of Spirituality*, pp. 43–61. London, New York: Routledge.; Bruce, S. (2011) *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, pp. 109–112. Oxford: Oxford University Press; Bruce, S. (2000) "The New Age and Secularization", in S. Sutcliffe, M. Bowman (eds) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, pp. 220–236. Edinburgh: Edinburgh University Press.

телей из проекта «Кендал»⁸. Зато когда мы спрашиваем, во что люди верят, то выясняется, что эзотерические идеи и концепции из нью-эйдж духовности людям совсем не чужды, и они с доверием относятся к астрологии, экстрасенсорике или телепатии. Опросы в США и Западной Европе в 1990–2000-е показывали, что вера в такие явления может достигать немалых масштабов. Например, исследование 2006 года в Британии выявило, что 28% жителей страны верят в астрологию⁹, а опрос в Нидерландах показал, что 15% населения соотносят себя с идеями, свойственными нью-эйдж духовности¹⁰.

Кроме того, есть определенное число людей, заявляющих о своей духовности, но не относящих себя к религиозным организациям, и среди них тоже могут быть симпатизанты нью-эйдж практик. Данное явление получило название по формуле, которой описывают себя такие люди — «духовные, но не религиозные» (*spiritual but not religious* — SBNR)¹¹. Опросы в США и ряде европейских стран показывали, что подобным образом идентифицируют себя от 10 до 20% населения¹².

Схожие тенденции можно обнаружить и в России, если изучить, например, данные опросов исследовательской службы «Среда». В 2012 году «Среда» организовала проект по измерению религиозности «Атлас религий и национальностей России («Арена»)¹³. В проекте не было категории нью-эйдж духовности, поэтому можно предположить, что ее вероятные сторонники находятся среди других категорий — новых язычников и последова-

8. Lynch, G. (2007) *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*, p. 4. London, New York: I. B. Tauris.; Berger, H. A. (2009) "Contemporary Paganism by the Numbers", In J. Lewis, M. Pizza (eds) *Handbook of Contemporary Paganism*, pp. 153–170. Leiden: Brill.
9. Frisk, L. (2007) "Quantitative Studies of New Age: A Summary and Discussion", in D. Kemp, J. Lewis (eds) *Handbook of New Age*, pp. 111–113. Leiden, Boston: Brill.
10. Houtman, D., Mascini, P. (2002) "Why do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3), 455–473.
11. Fuller, R. C. (2001) *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
12. Колкунова К. А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 6(62). С. 83–84.
13. Арена: атлас религий и национальностей России // Среда [<http://sreda.org/arena>, доступ от 19.02.2022].

телей восточных учений¹⁴. Число таких людей оказалось в районе одного процента. В то же время отдельные эзотерические верования имеют большую популярность. Через опросы исследователи «Среды» узнали, что около 15% жителей России увлекаются астрологией¹⁵ и 9% жителей российских городов-миллионников доверяют уфологии¹⁶.

Наконец, по данным упомянутого проекта «Арена», 25% российских респондентов описывают свое отношение к духовности и религии посредством утверждения «верю в Бога (высшую силу), но конкретную религию не исповедую»¹⁷. Согласно отчету исследовательского центра Пью, Россия в 2012 году входила в первую десятку стран мира по количеству не имеющих религиозной аффилиации жителей, то есть атеистов, агностиков, а также верующих без конфессиональной принадлежности¹⁸. Сколько людей из последней категории могут быть причастны к нью-эйдж духовности, остается только догадываться.

В итоге у каждого из подходов есть свои преимущества и недостатки, их можно описать следующим образом:

14. Такая традиционалистская позиция необязательно будет означать приверженность идеям нью-эйдж духовности, но, например, респонденты-язычники из регионов Центральной и Северо-Западной России чаще всего окажутся симпатизантами славянского нового язычества, которое, как правило, содержит в себе эзотерические и ньюэйджерские идеи (см.: Aitamurto, K. (2016) *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*, pp. 157–162. New York; London: Routledge.; Шнирельман В. А. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. Москва: ББИ, 2012. С. 18–19, 31–34, 56–57, 65–66.). Кроме того, в случае с другими регионами Российской Федерации влияние эзотеризма на традиционализм может оказаться серьезным. Так, наибольшую популярность этнический традиционализм имеет в Северной Осетии — Алании (29%), при этом известно, что ряд активистов подобных движений в республике склонны обращаться к альтернативной науке и эзотерическому знанию (см.: Штырков С. А. Академическое религиоведение и антиколониальный протест: случай осетинского нативистского активизма // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 145–147.).
15. Вера в астрологию, приметы и гадания // Среда. 2012 [<https://tinyurl.com/3dj35dxm>, доступ от 19.02.2022].
16. Жители городов-миллионников чаще всех увлекаются сверхъестественным // Среда. 2014 [<https://tinyurl.com/2p8ty4ct>, доступ от 19.02.2022].
17. Арена: атлас религий и национальностей России.
18. *Global Religious Diversity: Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region*. Pew Research Center, p. 25. [<https://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/>, accessed on 19.02.2022].

Подход 1: локальное исследование участников практик		Подход 2: масштабное исследование верований и идентичностей	
Преимущества	Недостатки	Преимущества	Недостатки
Получаем данные от реальных участников, вне зависимости от их идентичности	Остаются неясными мотивации участников	Получаем данные в масштабе страны	Остается неясной степень вовлеченности в практики, так как у нью-эйдж духовности, в отличие от традиционных церквей, нет централизованной организации, клира и устоявшихся критериев для определения «приходской» активности
			Идентичности для нью-эйдж не так важны, как участие в практиках и физический опыт, а это значит, что опросы не распознают ряд ньюэйджеров как таковых
			Сложности в экстраполивании выводов о конкретном городе/регионе на всю страну

Суть различий указанных подходов состоит в том, что они по-разному обращаются с тремя переменными, задействованными в анализе для выявления принадлежности к нью-эйдж. Эти

переменные — участие в практике, вера и идентичность. В первом подходе мы ожидаем, что принадлежность определяется в первую очередь участием, а во вторую — верой и идентичностью. Можно прийти на йогу и не считать себя «духовным и не религиозным», не верить всему, что говорит преподаватель, но все же доверять йоге как целительному инструменту. Во втором подходе мы предполагаем, что принадлежность определяется идентичностью и верой. Участие этим способом замерить сложно, так как у нью-эйдж духовности нет таких же четких индикаторов «приходской» активности, как у традиционных религий.

Критики первого подхода исходят из того, что отсутствие веры и идентичности исключает принадлежность даже при фактическом участии человека в коллективных мероприятиях эзотерической направленности. Претензии Брюса к исследованию в Кендале в том числе отсылают к тому, что только те, кто не только участвуют, но и верят в духовный смысл нью-эйдж практик, могут быть зачислены в ряды последователей альтернативной духовности.

В связи с этим я хочу обратить внимание на два обстоятельства, которые нужно учитывать при обсуждении проблемы измерения религии вообще и нью-эйдж в частности. Во-первых, наличие веры еще не означает, что люди будут вовлекаться в коллективные мероприятия. Во-вторых, участие в практиках не означает веры в том смысле, который в это понятие вкладывают исследователи, чаще всего ориентирующиеся на его христианское понимание¹⁹.

Второе обстоятельство здесь особенно важно, так как нью-эйдж духовность предполагает иное понимание веры и принадлежности в сравнении с традиционными религиями. Для участников нью-эйдж практик утверждение о наличии веры в ключевые понятия и категории не является чем-то обязательным, что хорошо видно на этнографическом материале, который я продемонстрирую в следующем разделе.

Вера, сомнение и принадлежность в центре «Восхождение»

Одним из распространенных сегодня форматов существования нью-эйдж духовности стали паломничества. Эти практики лег-

19. О связи концептов «веры» и «религии» см.: Orsi, R. (2011) "Belief", *Material Religion* 7(1), 10–16.

ко опознать как проявление нью-эйдж, так как в их основе лежат перенниалистские идеалы. Перенниализм означает убежденность в том, все религиозные и духовные традиции происходят из единого источника, часто описываемого как идеальное состояние общества и противопоставляемого модерности как синониму бездуховности²⁰. Он свойственен разным традиционалистским движениям, но в сочетании с эзотерической терминологией и нью-эйджерским стремлением возродить изначальную традицию в современных утопических проектах превращается в типичные для нью-эйдж дискурсивные формы и эстетику.

В России есть несколько дестинаций эзотерического туризма, которые академические исследователи вслед за поклонниками идей нью-эйдж иногда называют «местами силы». Среди них, например, археологический памятник Аркаим в Челябинской области²¹ и деревня Окунево в Омской области²². Туристические маршруты иногда создаются благодаря нью-эйдж фестивалям²³.

Место, в котором я проводил полевую работу, — это дольмены долины реки Жане (поселок Возрождение в Большом Геленджике), памятники эпохи бронзы. Эти сооружения использовались на протяжении тысячелетий для ритуалов и погребений, и сегодня их почитание обрело новые смыслы в практиках последователей нью-эйдж духовности²⁴. Участвуя в паломничествах нью-эйджеров, часто слышишь от их участников утверждения, общий смысл которых сводится к следующему: в сакральных местах возможен контакт с реликтами древних цивилизаций, духовно более

20. Hammer, O. (2003) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, p. 35. Leiden, Boston: Brill.

21. Шнирельман В.А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 133–167.

22. Селезнев А.Г. Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 41–59.; Golovneva, E., Shmidt, I. (2015) “Religious conversion, utopia and sacred space (Okunevo village in Western Siberia)”, *State, Religion and Church* 2(2): 54–76.

23. Sadovina, I. (2017) “The New Age Paradox: Spiritual Consumerism and Traditional Authority at the Child of Nature Festival in Russia”, *Journal of Contemporary Religion* 32(1): 83–103.

24. Андреева Ю.О. «Места силы», «духи дольменов» и «знания первоисточков»: археологические памятники и движение New Age «Анастасия» // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 73–87; Тюхтяев А.Е. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4(37). С. 45–68.

богатых по сравнению с современной, что открывает возможности для реконструкции утраченных ныне традиций.

Впрочем, не только традиционалистские нарративы побуждают людей отправляться в такие паломничества. К «местам силы» приезжают люди с разным культурным багажом, и зачастую не просто понять, что их всех объединяет. Важно здесь то, что разношерстная публика симпатизантов идей нью-эйдж духовности в паломничестве становится заметной в качестве особой группы, в то время как в городской повседневности этих людей не всегда увидишь вместе. Это создает благоприятные условия для того, чтобы лучше понять характерные для нью-эйдж формы социальной принадлежности.

Дольмены Северо-Западного Кавказа на сегодняшний день являются популярным направлением для эзотерических туров, местом проведения фестивалей, семинаров и тренингов по духовному развитию и альтернативному образу жизни. На территории Краснодарского края возле Геленджика действует «Центр позитивного творчества Восхождение»²⁵. Его создатели и активисты — это люди, вдохновившиеся книгами серии «Звнящие кедры России» Владимира Мегре.

Во второй книге этой серии речь идет о том, что расположенные рядом с Геленджиком дольмены — это сооружения, в которых во время разложения общества золотого века оставались после физической смерти наиболее выдающиеся представители этой цивилизации, пребывая в состоянии вечной медитации²⁶. «Духи мудрецов», согласно книгам «Звнящие кедры России», ожидают современных людей, чтобы поделиться с ними своими знаниями. Эта история привела в окрестности Геленджика тысячи паломников, большинство из которых усвоили центральную идею творчества Мегре — необходимость создания экологических поселений («родовых поместий»). Главным последствием книг Мегре стало появление нового религиозного движения «Анастасия», последователи которого реализуют проекты экопоселений или стремятся к этому.

Сегодня центр «Восхождение» — это коммерческое и рекреационное пространство, в котором находятся сезонные центры йоги, площадки для проведения мероприятий по здоровому об-

25. Полное наименование «Культурно-оздоровительное учреждение без оформления юридического лица Восхождение».

26. Мегре В. Н. Звнящие кедры России. Книга 2. СПб.: Диля, 1997.

разу жизни и духовному развитию, вегетарианские кафе, а также места для проведения концертов и разного рода торжеств, приуроченных в основном к праздникам «традиционного славянского календаря». В центре «Восхождение» ежегодно проходит одноименный фестиваль, основной аудиторией которого являются представители движения «Анастасия», а также русского нового язычества.

Помимо анастасийцев и родноверов как в фестивале, так и в жизни «Восхождения» на протяжении курортного сезона принимают участие тысячи людей с разными идейными предпочтениями, способами самоопределения и мотивациями. Среди посетителей есть и те, кто не вовлекаются в жизнь «Восхождения» и приезжают с экскурсиями либо кратковременными походами. Эти экскурсии организуют как официально зарегистрированные туристические фирмы, так и нью-эйдж активисты, специализирующиеся на походах к «местам силы»²⁷. Здесь формируется локальное сообщество экспертов, производящее книги, фильмы, музыку, связанные с дольменами и тематикой духовного роста. Подобная продукция находит своего потребителя в интернете и в паломнических местах, в том числе в «Восхождении».

Тот факт, что основателями и активистами центра «Восхождение» являются сторонники традиционалистской идеологии в ее эзотерическом изводе, приводит к тому, что дольмены и территория вокруг них считаются благоприятным местом для попыток реконструкции образа жизни древних людей. Важные для паломников практики последовательно вписываются в традиционалистские интерпретации истории, что позволяют делать, например, произведения альтернативной науки. Книги Александра Асова, Валерия Чудинова, Георгия Сидорова, Алексея Трехлебова и других сторонников радикальных версий националистических нарративов пользуются в паломничестве к «местам силы» широким спросом. Помимо них среди паломников популярны и менее медийные эксперты, организующие рядом с дольменами лекции, экскурсии и семинары.

Одним из объектов традиционалистской реконструкции среди рассматриваемых мной последователей нью-эйдж является тесно связанный с центром «Восхождение» музыкальный коллектив «Караван любви солнечных бардов». Немалая часть песен «Каравана» посвящена родовым поместьям, описанию преимуществ

27. Например: Экскурсии к дольменам [<http://dolmenkavkaz.ru>, доступ от 19.02.2022].

сельской и вообще не городской жизни. Участники этого коллектива напрямую связывают свою деятельность с текстами серии «Звонящие кедры России», считая себя продолжателями древней традиции песнопения, восходящей к кельтам.

Еще задолго до Рождества Христова на Земле жили люди, наши прародители, которые назывались кельтами. Своих мудрых учителей они называли друидами. Перед знаниями материального и духовного миров друидов преклонялись многие народы, населявшие тогда Землю. В присутствии друида воины кельтов никогда не обнажали оружие. Чтобы получить звание начальной ступени друидов, нужно было двадцать лет индивидуально обучаться у Великого Духовного Наставника — жреца-друида. Получивший посвящение — назывался «Бард». Он имел моральное право идти в народ и петь. Вселять в людей Свет и Истину своей песней, формируя словами образы, исцеляющие Души²⁸.

На одном из выступлений отрывок из Мегре, содержащий эти слова и более подробное описание появления «солнечных бардов», был представлен одной из работниц центра и участниц «Каравана» в качестве своеобразного мифа о происхождении музыкальной традиции группы. Это лишний раз напомнило слушателям о том, насколько важны для активистов «Восхождения» тема традиционного уклада и позиционирование центра как площадки для «возрождения традиций».

Однако если спросить у сотрудников «Восхождения», как вернуть ушедшие традиции прошлого, то они могут выразить скепсис по поводу самой возможности подобного возрождения.

Инф. 1: Ну вот насчет как раз традиционализма, я к нему очень скептически отношусь как к возрождению. Потому что там на самом деле напрямую в книгах [Мегре] не говорится, что надо возрождать традиции. Там просто описывается, что вот как было замечательно, что так жили люди или описывается там Россия будущего, где люди восстанавливают какие-то традиционные вещи. Но это личный выбор каждого, возрождать вот эти традиции или нет.

Исс.: Ты как для себя выбираешь?

Инф. 1: Ну я считаю, что общество развивается постоянно, да, ну хотелось бы, по крайней мере, на это надеяться [смеется], что об-

28. Мегре В. Н. Звонящие кедры России. Книга 2. СПб.: Диля, 1997. С. 66–68.

щество развивается, ну и возврат к старым формам опять будет давать те же ошибки, которые были при этих формах. А там, книги Мегре одни из последних были названы «Новая цивилизация», то есть, я думаю, что задача людей все-таки строить новую цивилизацию. Конечно, с учетом знаний и информации, которые были в прошлом, но основываясь на новой информации, которая постоянно у нас обновляется.

В такой модальности высказывание человека, напрямую относящего себя к анастасийскому движению и планирующего переезд в родовое поместье, выглядит менее категоричным, чем цитаты из Мегре. Отказ от традиционалистских идеологем в повседневных разговорах характерен и для тех активистов «Восхождения», которые занимаются координацией массовых мероприятий или администрированием работы центра, включая и участников «Каравана».

Я не могу сказать достоверно, что какие-то традиции точно были. Да, есть сказки, песни какие-то, но это столько надо изучать всего, да. Я вот просто, например, за здравый смысл, да. Условно вот, например, говорят, что, ну вот женщины носили юбки, условно скажем, начнем с самого простого. Вот я ношу длинные юбки, мне нравится, мне удобно, мне очень в них комфортно. Соответственно, для меня это живая традиция. Если, например, надевая очелье какое-нибудь берестяное на голову, ну мне неудобно. Я сколько пробовала, мне неудобно. Если это крапивное, мне удобно, мне нравится, я его одеваю. То есть традиция должна быть живой. Если мы соблюдаем просто традицию как ритуал, не наполняем ее как бы смыслом, содержанием, но это не живая традиция, а просто как бы театр, и зачем он нужен (Инф. 2).

Ну сейчас, наверное, вообще такую чудовищную вещь скажу, что для меня это не так даже и ценно, возрождение этих традиций. <...> К возрождению традиций я вот лично вот спорно отношусь, потому что часто люди вот возрождают там некие традиции, которые там несколько сотен лет или пару тысяч лет. И кто вам сказал, что пару тысяч лет люди, ну были на том высшем уровне осознанности, вот и вообще стоит эти традиции возобновлять? <...> Все там традиции, вот с оздоровлением связанные, там, правило (тренажер для растяжки — прим. авт.) какие-нибудь, ну я сама массажист, больше десяти лет занимаюсь массажем и висцеральным, вот этот старославянский массаж, я его знаю, ну практикую, гимнастики там

какие-нибудь, это мне все интересно. Потому что по своему опыту вижу, что оно благотворно влияет на организм и с помощью этого можно помочь себе (Инф. 3).

Первая примечательная особенность этих рассуждений — в них присутствует отсылка к соображениям личного удобства и личному опыту, а традиция не является императивом, она опциональна. Вторая особенность — в обоих случаях мы можем наблюдать сомнение по поводу подлинности того, что обозначается как «традиционное». Более того, во втором случае моя собеседница, выполнявшая на момент интервью функцию директора центра «Восхождение», выражает скепсис в отношении духовных качеств древних людей. Это довольно экстравагантное высказывание, учитывая то, что нарратив о золотом веке пронизывает все книги Мегре, а восхваление «мудрости древних» присутствует рефреном в большинстве организуемых в центре мероприятий.

Итак, однозначность статуса традиционалистских верований для самих их носителей может быть поставлена под сомнение. Вместо того чтобы полагаться исключительно на какие-либо реконструкции, этнографические работы, труды по альтернативной истории (все то, что часто лежит в основе различных ревайвалистских проектов), организаторы и активисты центра вырабатывают творческий и индивидуальный подход к осмыслению такой категории, как традиция, и связанным с ней практикам. Вот как сформулировал суть этого подхода владелец лавки музыкальных и сувенирных товаров, расположенной на территории «Восхождения»:

Я даже скажу больше, у меня есть такое ощущение, что сами традиции когда-то рожденные были, ведь традиций же не было, потом они стали рождаться. Как? Так же точно, как и мои традиции рождаются, которые я рождаю у себя в кругу. Почему? Потому что это один и тот же принцип. Если ты естественен, то в тебе будет естество порождаться. <...> Ну, например, есть традиция такая, мы, когда все садимся все вместе и пускаем по кругу что-нибудь. Ну, например, твой телефон. Традиция родилась вот здесь, на поляне в двухтысячном году, когда мы сидели все кругом, и у меня ничего не было под рукой, и было темно, было плохо видно людей. Ну то есть костер горел, он выхватывал лица, а людей было много, человек, наверное, пятьдесят было. И мне было важно, чтобы каждый высказался. Я просто взял фонарик, включил его, нажал, насветил

на себя и стал говорить и передал следующему и следующий стал. И каждый, каждый, каждый высказывал, что он чувствует, и в результате мы получили, что чувствует весь круг (Инф. 4).

Мой собеседник делится тем, как он выявил для себя принцип порождения традиций, универсализировав механизм их производства, по сути, поставив в один ряд как традиции древние, так и современные, в том числе придуманные им самим. Таким образом, изобретение как творческий процесс оказывается не менее, а может даже и более важным, чем реконструкция и возрождение.

Подобный подход, характеризующийся индивидуальной креативностью, можно обнаружить в различных нью-эйдж практиках. Грэм Харви в статье «Изобретая язычества: создавая природу»²⁹ отмечает, что для многих ревайвалистских языческих движений характерно существование двух представлений об аутентичности традиции: как связи с прошлым и как результата сознательного конструирования. При этом они часто уживаются вместе и характерны для совершенно разных контекстов, включая новое язычество в Восточной Европе или, например, в Новой Зеландии.

Творчество и свобода интерпретаций, игровая манера обращения с тем материалом, который можно найти в литературе или рассказах других паломников, в том числе профессиональных — характерная черта далеко не только нью-эйдж паломничества³⁰. Отсутствие жестко установленной экспертизы в поездках к дольменам только усиливает этот эффект. Как видно было в примерах ранее, даже Мегре, чьи книги и спровоцировали интерес носителей идей нью-эйдж к дольменам, не является безусловным авторитетом. Организаторы и активисты «Восхождения», как и большинство паломников, считают основным критерием аутентичности собственный физический телесный опыт. Традиционность очелья проходит проверку удобством его ношения, как и массаж должен быть в первую очередь эффективным. Традиция даже для читателей и поклонников эзотерической традиционалистской литературы — лишь одна из опций, которую можно

29. Harvey, G. (2007) "Inventing Paganisms: Making Nature", in J. Lewis, O. Hammer (eds) *The Invention of Sacred Traditions*, pp. 277–290. Cambridge: Cambridge University Press.

30. См., например, подобные сюжеты в католическом и англиканском паломничестве: Coleman, S., Elsner, J. (1998) "Performing Pilgrimage", in F. Hughes-Freeland (ed.) *Ritual, Performance, Media*, pp. 46–65. L., N.Y.: Routledge.

применить для усиления аргумента, но нельзя воспринимать как единственное руководство к действию.

Такой фокус на телесное проживание своей религиозности и опциональность идей и нарративов один из моих информантов выразил фразой «здесь все неумные». Это не было оскорблением. Автор этих слов — опытный эзотерик, практик цигуна и музыкант — так объяснил мне один занятный парадокс, которым я поделился, ссылаясь на свое наблюдение. Суть парадокса сводилась к тому, что к такому популярному среди поклонников альтернативной истории автору, как Александр Асов, на лекции в «Восхождении» приходит от силы десятков человек. В то же время люди, рассказывающие о йоге, цигуне, гимнастике и здоровом питании вызывают большой интерес. А лекции о происхождении дольменов с историями о славяно-ариях и загадочных людях древности приобретают популярность, если сочетаются, например, с походом к дольменам, предполагающим восхождение в гору и физический контакт с мегалитическими сооружениями.

«Неумность» — это следствие сознательного отстранения от городской жизни, по крайней мере, попытка это сделать. Для большинства паломников, будь они анастасийцами, новыми язычниками или людьми, вовсе не знающими о существовании подобных явлений постсоветской религиозной жизни (как и о книгах Мегре), «ум» и рациональность как таковая — элементы профанного, городского мира, в то время как телесность, чувства и интуиция — это то, что стоит культивировать и к чему стоит прислушиваться во время паломничества. Поэтому территорию вокруг дольменов и можно рассматривать как сакральное место с этой точки зрения, ведь ее особый характер для самих паломников обусловлен не только нахождением за пределами урбанизированного пространства, но и интерпретацией природы и иногда самих дольменов как чего-то чистого и исцеляющего³¹.

Итак, солидарность с комплексом верований и способами идентификации в нью-эйдж паломничестве отходит на второй план, что нарушает одно из ожиданий современного воображения, а именно наличие тесной связи между религиозной принадлежностью и верой. Это ожидание является во многом результатом

31. Подробнее об этом сюжете см.: Тютчев А. Е. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве.

восприятия христианства как образцовой модели религии (причем в ее элитистской, богословской версии) в академических исследованиях³² и игнорирования материальных и телесных аспектов религиозной практики³³. Некорректность этого взгляда хорошо видна на примере нью-эйдж духовности. В нью-эйдж практиках вера и согласие с каким-либо набором деклараций оказываются малозначительными и не определяют принадлежность человека к той или иной социальной группе.

Заключение

Чтобы сбалансировать недостатки двух подходов к измерению нью-эйдж духовности, стоит разрабатывать дизайн количественных исследований с опорой на этнографический материал. Этнография помогает в двух аспектах. Во-первых, она показывает то, как устроена социальность в нью-эйдж практиках, где паломнический перформанс оказывается важнее демонстрации идентичности через согласие с определенными верованиями. Во-вторых, материалы полевой работы можно использовать для составления более эффективных опросных анкет.

В качестве направления для дальнейшей работы следует обозначить, что усовершенствованные анкеты должны включать в себя возможность узнать у респондентов то, участвуют ли они в актуальных для последователей нью-эйдж духовности практиках. Кроме того, полезные данные можно получить, выяснив круг чтения респондентов, список востребованных экспертов, релевантных дискурсивных привычек, идеологем и концептов.

Подобный подход может быть проблематичным в случае масштабного опроса обо всех существующих в стране религиях и конфессиях, так как для одного нью-эйдж потребуется большое количество вопросов. Поэтому я бы предложил начать с исследования, нацеленного специально на измерение масштаба нью-эйдж духовности. В нем, в числе прочего, можно было бы проверить востребованность паломнических мест вроде Восхождения, знание популярных в ньюэджерской среде спикеров и авторов, знакомство с элементами эзотерического идиома. Это позволит не толь-

32. Orsi, R. "Belief".

33. Harvey, G. (2014) *Food, Sex and Strangers. Understanding Religion as Everyday Life*. London, New York: Routledge.; Orsi, R. "Belief"; Mellor, P. A., Shilling, C. (2010) "Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion", *Religion* 40(1): 27–38.

ко выявить более точное количество последователей нью-эйдж духовности, но и лучше понять ее институциональный формат за счет данных о популярности разных практик и регулярности участия в них.

Библиография / References

- Андреева Ю. О. «Места силы», «духи дольменов» и «знания первоисточков»: археологические памятники и движение New Age «Анастасия» // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 73–87.
- Арена. Атлас религий и национальностей России // Исследовательская служба «Среда» [<http://sreda.org/arena>, дата доступа 14.03.2021].
- Вера в астрологию, приметы и гадание // Исследовательская служба «Среда» [<https://tinyurl.com/3dj35dxm>, дата доступа 14.03.2021].
- Елагин С. С. Нью-эйдж *sensu lato*: история термина и обзор исследований // Религиоведческие исследования. 2018. № 2(18). С. 11–29.
- Жители городов-миллионников чаще всех увлекаются сверхъестественным // Исследовательская служба «Среда» [<https://tinyurl.com/2p8ty4ct>, дата доступа 14.03.2021].
- Колкунова К. А. «Духовные, но не религиозные» респонденты в современных исследованиях // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 6(62). С. 81–93.
- Мегре В. Н. Звонящие кедры России. Кн. 2. СПб.: Диля, 1997.
- Селезнев А. Г. Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 41–59.
- Тюхтяев А. Е. Телесность и социальность в нью-эйдж паломничестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4(37). С. 45–68.
- Шнирельман В. А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 133–167.
- Шнирельман В. А. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. Москва: ББИ, 2012.
- Штырков С. А. Академическое религиоведение и антиколониальный протест: случай осетинского нативистского активизма // Антропологический форум. 2020. № 46. С. 127–154.
- Andreeva, I. O. (2014) “‘Mesta sily’, ‘dukhi dol’menov’ i ‘znaniifa pervoistokov’: arkhеologicheskie pamiātniki i dvizhenie New Age ‘Anastasiia’” [“Places of Power, ‘Spirits of Dolmens’ and ‘Pristine Knowledge’: Archaeological Monuments and the New Age Movement ‘Anastasia’”], *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 73–87.
- Aitamurto, K. (2016) *Paganism, Traditionalism, Nationalism: Narratives of Russian Rodnoverie*. New York; London: Routledge.
- Asprem, E., Dyrendal, A. (2015) “Conspirituality Reconsidered: How Surprising and How New is the Confluence of Spirituality and Conspiracy Theory?”, *Journal of Contemporary Religion* 30(3): 367–382.
- Berger, H. A. (2009) “Contemporary Paganism by the Numbers”, In J. Lewis, M. Pizza (eds) *Handbook of Contemporary Paganism*, pp. 153–170. Leiden: Brill.

- Bruce, S. (2011) *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2000) "The New Age and Secularization", in S. Sutcliffe, M. Bowman (eds) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, pp. 220–236. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Coleman, S., Elsner, J. (1998) "Performing Pilgrimage", in F. Hughes-Freeland (ed.) *Ritual, Performance, Media*, pp. 46–65. L., N.Y.: Routledge.
- Elagin, S.S. (2018) "New Age sensu lato: istoriiā termina i obzor issledovaniĭ" [New Age Sensu Lato: Term History and Research Review], *Religiovedcheskie issledovaniĭā* 2(18): 11–29.
- Frisk, L. (2007) "Quantitative Studies of New Age: A Summary and Discussion", in D. Kemp, J. Lewis (eds) *Handbook of New Age*, pp. 103–122. Leiden, Boston: Brill.
- Frisk, L., Höllinger, F., Åkerbäck, P. (2014) "Size and Structure of the Holistic Milieu: A Comparison of Local Mapping Studies in Austria and Sweden", *Journal of Contemporary Religion* 29(2), 303–314.
- Fuller, R. C. (2001) *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
- Hammer, O. (2003) *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden; Boston: Brill.
- Harvey, G. (2014) *Food, Sex and Strangers. Understanding Religion as Everyday Life*. London, New York: Routledge.
- Harvey, G. (2007) "Inventing Paganisms: Making Nature", in J. Lewis and O. Hammer (eds.) *The Invention of Sacred Traditions*, pp. 277–290. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., Tusting, K. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Houtman, D., Mascini, P. (2002) "Why do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands", *Journal for the Scientific Study of Religion* 41(3), 455–473.
- Lynch, G. (2007) *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. London, New York: I. B. Tauris.
- Mellor, P. A., Shilling, C. (2010) "Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion", *Religion* 40(1): 27–38.
- Orsi, R. (2011) "Belief", *Material Religion* 7(1): 10–16.
- Golovneva, E., Shmidt, I. (2015) "Religious Conversion, Utopia and Sacred Space (Okunevo village in Western Siberia)", *State, Religion and Church* 2(2): 54–76.
- Global Religious Diversity: Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region*. Pew Research Center [<https://www.pewforum.org/2014/04/04/global-religious-diversity/>], accessed on 19.02.2022].
- Kolkunova, K. A. (2015) "«Dukhovnye, no ne religioznye» respondenty v sovremennykh issledovaniĭakh" ["Spiritual but not religious" in contemporary research], *Vestnik PSTGU* 6(62): 81–93.
- Megre, V. N. (1997) *Zvenīashchie kedry Rossii. Kniga 2* [The Ringing Cedars of Russia, Second Book]. SPb.: Diliā.
- Sadovina, I. (2017) "The New Age Paradox: Spiritual Consumerism and Traditional Authority at the Child of Nature Festival in Russia", *Journal of Contemporary Religion*, 32(1): 83–103.

- Seleznev, A. G. (2014) “Novaiā mifologiiā istorii: arkhētip «drevnikh tsivilizatsiī» i sakral’nyi tsentr v raione derevni Okunevo” [New mythology: archetype of “ancient civilizations” and sacred center near Okenuvo village], *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 41–59.
- Shnirel’man, V. A. (2011) “Arkaim: arkheologiiā, ēzotericheskii turizm i natsional’naīa ideīa” [Arkaim: archaeology, esoteric tourism and national idea], *Antropologicheskii forum* 14: 133–167.
- Shnirel’man, V. (2012) “Russkoe rodnoverie. Neoiāzychestvo i natsionalizm v sovremennoi Rossii” [Russian Rodnoverie. Neopaganism and Nationalism in Contemporary Russia]. M: BBI.
- Shtyrkov S. (2020) “Akademicheskoe religiovedenie i antikolonial’nyi protest: sluchaī osetskogo nativistskogo aktivizma” [Academic Religious Studies and Anticolonial Protest: The Case of Ossetian Nativist Activism], *Antropologicheskii forum* 46: 127–154.
- Sreda (2012) “Atlas religii i natsional’nostei Rossii” [Atlas of Religions and Ethnic Groups of Russia], *Issledovatel’skaīa sluzhba “Sreda”* [<http://sreda.org/arena>, accessed on 19.02.2022].
- Sreda (2012) “Vera v astrologiiū, primety i gadanie. Issledovatel’skaīa sluzhba «Sreda»” [Belief in astrology, omens and divinations], *Issledovatel’skaīa sluzhba «Sreda»* [<https://tinyurl.com/3dj35dxm>, accessed on 19.02.2022].
- Sreda (2014) “Zhiteli gorodov-millionnikov chashche vsekh uvlekaiūtsiā sverkh” estestvennym” [People from big cities are interested in supernatural more often than others], *Issledovatel’skaīa sluzhba «Sreda»* [<https://tinyurl.com/2p8ty4ct>, accessed on 19.02.2022].
- “The Kendal Project”, Lancaster University [<https://www.lancaster.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/methods.htm>, accessed on 08.10.2021]
- Tiūkhtiāev, A. E. (2019) “Telesnost’ i sotśial’nost’ v n’iū-eidzh palomnichestve” [Body and Sociality in New Age Pilgrimage], *Gosudarstvo, religiiā, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 4(37): 45–68.
- Voas, D., Bruce, S. (2007) “The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred”, in Jupp P. C. (ed.) *A Sociology of Spirituality*, pp. 43–61. London, New York: Routledge.
- Wood, M. (2010) “W(h)ither New Age Studies? The Uses of Ethnography in a Contested Field of Scholarship”, *Religion and Society* 1(1): 76–88.



Minkova, Yu. (2018) *Making Martyrs: The Language of Sacrifice in Russian Culture from Stalin to Putin*. Rochester, N. Y.: University of Rochester Press. — 246 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-313-317>

Как недавно сформулировала Светлана Алексиевич: «Мы жили в стране, где нас с детства учили умирать. Нас учили смерти и умиранию. Нас не учили, что человек рождается для счастья или любви, нам вдалбливали, что человек существует для того, чтобы отдавать себя, сгорать, жертвовать собой»¹. В своем исследовании Юлия Минкова изучает именно такие дискурсы «священной жертвенности» в советских и постсоветских СМИ, художественной литературе и кинематографе. Хотя основное внимание она уделяет случаям патриотической «канонизации» мучеников, убитых врагом, она утверждает, что идеологический дискурс, создающийся и господствующий благодаря героическим образам «священных жертв», опирается на те же механизмы, что

и дискурсы очернения врагов. Если идеологические противники раскрывают свою «истинную сущность» во время показательных процессов, то истинная героическая личность мучеников, жертвующих своей жизнью ради других, аналогичным образом раскрывается на поле боя или в других лиминальных пространствах. Советская культура «героического самопозиционирования» (heroic self-fashioning), утверждает Минкова, продолжает оказывать сильное влияние на сознание российского общества, причем не только в его националистических сегментах, но даже в среде либеральной интеллигенции, казалось бы, не приемлющей советские мифологемы.

Двойное внимание Минковой к героическим жертвам и злодеям основано на сложной теоретической базе, сформированной, с одной стороны, работой Джорджо Агамбена «Номо Сакер: Суверенная власть и голая

1. Alexievich, S. (2018) *In Search of the Free Individual: The History of the Russian-Soviet Soul*, p. 10. New York: Cornell University Press.

жизнь»² и, с другой стороны, работой Олега Хархордина «Коллективное и индивидуальное в России: Изучение практик»³. Как она объясняет, *homo sacer* — это «человек, изгнанный из города в Древнем Риме, которого теперь можно безнаказанно убивать, но не приносить в жертву» (3). Для Агамбена основой современного государства являются отношения между сувереном, который может приостановить действие закона в условиях чрезвычайного положения, и *homo sacer*, чья «голая жизнь» находится в его власти. По мнению Минковой, советская идеологическая опора на парадигму *homo sacer* поддерживает образ государства как «отца народа», который распоряжается жизнью и смертью своих детей, и ставит парадоксальный вопрос о том, должен ли «образцовый советский субъект быть мертвым» (65).

После обширного введения, в котором Минкова обозначает свои теоретические основания, в первой главе она фокусируется на эпохе Сталина. Автор рассматривает показательные процессы 1930-х годов над внутрипартийной оппозицией как принципи-

альный момент утверждения парадигмы *homo sacer* в Советском Союзе, поскольку в ходе судебных процессов и клеветнических кампаний в СМИ были «разоблачены» «враги народа», представленные как оборотни или вампиры, питающиеся народной кровью. Остальная часть главы посвящена советской мученице Второй мировой войны Зое Космодемьянской, зверски замученной и убитой нацистами, чье изуверенное тело, широко представленное в СМИ, свидетельствовало о ее отказе от предательства и придавало ей героический статус.

Хотя истории о захваченных партизанах могли вдохновить на героическое самопозиционирование, послесталинская эпоха была мирным временем, предоставлявшим мало возможностей для героических поступков. Во второй главе анализируются реальные и вымышленные случаи героического самопожертвования, связанные с авиационными происшествиями, например, трагическая гибель стюардесс во время двух захватов самолетов советскими гражданами, стремившимися перебраться через «железный занавес» в 1970-е годы. В идеологически значимом лиминальном пространстве воздушного полета молодые женщины раскрывали свое «истинное я» через самопожертвование, в то время как угонщики обнаруживали себя как врагов.

2. Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press.
3. Kharkordin, O. (1999) *The Collective and the Individual in Russia: A Study of Practices*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

В третьей главе рассматривается канонизация в советском дискурсе чилийского коммуниста и исполнителя народных песен Виктора Хары, замученного и расстрелянного хунтой Пиночета после сентябрьского переворота 1973 года. По мнению Минковой, изображение Хары как образцового гражданина и публичная демонстрация его тела в СМИ передавали двойное послание: о том, что СССР «играл роль защитника человечества» перед лицом «чилийского фашизма», но также и о том, что советское государство готово нанести такие же увечья своим собственным врагам (65). Увековечивая образ священной жертвы в общественном дискурсе после того, как угроза войны ушла, советский режим создавал атмосферу осажденной крепости, что позволило «возобновить клятвы между гражданами и государством» (73).

В четвертой главе исследуется кризис дискурса героической жертвенности после войны в Афганистане в 1980-е годы и его возрождение в националистической художественной литературе в постсоветскую эпоху. Парадигма священной жертвы испытала серьезный удар, когда советские солдаты, воспитанные на жертвенных мифологемах Второй мировой войны, столкнулись с грязной реальностью бесполезной по сути войны и с отсутствием признания их жертв со стороны

государства и общества. Запятанный мародерством и спекуляциями, этот конфликт обнаружил во многих из них не столько героический потенциал, сколько «человеческую склонность к насилию и жестокости». Документальная книга Светланы Алексиевич «Цинковые мальчики» внесла свой вклад в разоблачение мифа, показав уязвимость ее героев — их «голую жизнь». Однако проведенный Минковой подробный анализ романов писателей-националистов Захара Прилепина, Германа Садулаева и Дмитрия Черкасова, написанных под сильным влиянием мифологем Второй мировой войны, указывает на индивидуализацию жертвенных дискурсов в постсоветскую эпоху и на новый акцент на действиях, которые являются мстостью за унижение России Западом. Действие их романов происходит в лиминальном пространстве войны на окраинах бывшей империи, будь то Чечня, Югославия или Донбасс, и в них присутствуют герои, обладающие *пассионарностью* — как сущностной русской чертой; они стремятся к самопожертвованию во имя патерналистского государства, защищающего традиционные ценности.

В пятой главе предлагается анализ того, как российская либеральная интеллигенция продолжает действовать в рамках парадигмы *homo sacer* на примере

переписки между находящимся в тюрьме Михаилом Ходорковским и Людмилой Улицкой, а также другими писателями. Письма Улицкой указывают на ее ожидание того, что опыт «голой жизни» падшего олигарха в заключении очистил его душу и открыл духовно просветленную личность, и она «действует, чтобы сделать возможным самоочищение Ходорковского» и предать это огласке (150). По мнению Минковой, тяжёлая экономическая ситуация 1990-х годов объясняет драматизацию финансовых преступлений как актов предательства и обиду интеллигенции на олигархов «за то, что они придерживаются неправильного набора ценностей» (163). В заключение Минкова кратко рассматривает другие современные примеры сакральной жертвенности, начиная с истории о якобы распятом мальчике в Славянске и заканчивая виктимными российскими детьми, усыновленными американскими родителями, чьи испытания послужили оправданием для закона, запрещающего такие усыновления, в отместку за принятие Конгрессом США «акта Магнитского» в защиту другого *homo sacer* — юриста Сергея Магнитского, умершего в тюрьме в 2009 году.

Исследование Минковой представляет собой оригинальный вклад в размышления о непреходящем наследии сталинской эпохи в постсоветском об-

ществе, хотя дискурс «священной жертвы» не является уникальным для российской культуры или для XX века, что следует из того, что автор опирается на концепцию *homo sacer*. У Минковой отсутствуют элементы кросс-культурного и исторического сравнения, которые могли бы представить ее работу в более широкой перспективе. Например, вызывает сожаление отсутствие размышлений о возможных связях с феноменом религиозного мученичества, и остается открытым вопрос о том, в какой степени советская система или, возможно, тоталитарные системы в целом больше других режимов полагаются на парадигму священной жертвы. Она также не останавливается на роли революционного насилия в генезисе этой парадигмы в советском контексте. И если подобные дискурсы не являются уникальными для советской системы, то, возможно, активизация этого дискурса в постсоветской России может быть связана с более универсальными культурными паттернами.

Работа Минковой будет интересна историкам культуры, литературоведам и философам. Хотя использование концепции Агамбена придает ее анализу теоретическую глубину, неспециалисты могут счесть подробный экзегетический анализ его работ во введении и первой главе излишне сложным. Связь, которую

Минкова проводит между идеей дегуманизации, центральной для концепции Агамбена о *homo sacer*, и героизацией многих из «героев» ее исследования подчеркивает парадокс: враг, очерняемый и физически уничтожаемый одним лагерем, может быть превращен в героя и «священную жертву» противоположным лагерем. Однако ценность ее теоретической базы для понимания этого явления сомнительна, а подбор примеров, который, по собственному признанию Минковой, был обусловлен их «яркостью и разнообразием», не всегда убедителен. Хотя стюардессы, защищающие пассажиров во время захвата самолета, могут считаться героинями, их характеристика как *homo sacer* представляется надуманной. Общую аргументацию Минковой также подрывает сложносоставной характер некоторых глав, соединяющих в «потоке сознания» очень разные элементы. Пожалуй, наиболее

убедительным в ее исследовании является анализ кризиса рассматриваемой парадигмы в 1980-е годы, но возникает вопрос: не лучше ли было бы Минковой ограничить свое исследование советской эпохой и привлечь более узкий круг примеров?

Тем не менее, чтение работ Минковой в 2021 году, особенно ее трактовки дела Ходорковского, вызывает параллели с самоотверженным решением Алексея Навального выбрать тюрьму вместо изгнания, с его героизацией как оппозицией, так и Западом, а также с его ожиданием, что его сторонники проявят такую же готовность к самопожертвованию во имя своих идей, какова бы ни была человеческая цена. И это подтверждает представление Минковой о том, что та парадигма, о которой она пишет, продолжает быть актуальной в российской культуре.

Барбара Мартин

Оружие святости на службе государств и наций

Рецензия на: Berezhnaya, L. (Hrgs.) (2020) *Die Militarisierung der Heiligen in Vormoderne und Moderne*. Berlin: Duncker & Humblot. — 331 s.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-317-322>

Проблема соотношения мученичества, святости и героизма легко преодолевает пороги академиче-

ских кабинетов и актуализируется в современном заинтересованном общественно-политическом

пространстве. Об этом нам напоминают в предисловии к рассматриваемому сборнику, приводя слова тогда премьер-министра В. Путина на встрече с художником И. Глазуновым в 2009 году о православных святых Борисе и Глебе, что они, конечно, святые, «но надо бороться за себя, за страну, а отдали без борьбы» и «это не может быть для нас примером — легли и ждали, когда их убьют».

Идея отрицания насилия противоречит современным политическим процессам инструментализации святых — в том числе посредством их милитаризации. Однако начало этих процессов уходит в глубину веков, и причины их сложны и многообразны. Им посвящен сборник «Милитаризация святых в домодерную и модерную эпохи», представляющий дополненные и расширенные материалы прошедшей в феврале 2017 года в Вестфальском университете в Мюнстере конференции. Последняя, в свою очередь, была вдохновлена выставкой «От борцов с драконами и других героев. Святые-воины на иконах», открытой в октябре 2016 года в немецком Реклингхаузене к 60-летию крупнейшего в неправославных странах музея православных икон.

Сборник состоит из вводной статьи, двух разделов, десять статей в которых посвяще-

ны рассмотрению проблем, соответственно, в домодерную и модерную эпохи, и заключения. Сборник открывает большая и основательная вводная статья Лилии Бережной (Liliya Berezhnaya) «Солдаты и мученики: к процессу милитаризации святых в восточном и западном христианстве», в которой, наряду с обзором содержания сборника, рассматриваются вопросы терминологии, теории, истории и состояния исследований. Бережная указывает, что амбивалентность отношения христианства к физическому насилию обсуждалась в ходе современных дискуссий о взаимоотношении религий и насилия, о потенциале насилия монотеистических религий. Отмечалась разница бытования на Западе и Востоке концептов «справедливой» и «священной» войны, сакрализации войны: если в западном христианстве они восходят еще к Св. Августину, то отцы восточной церкви долго не признавали святость убивавших на поле боя, формировали критическое отношение к войне. Хотя попытки сакрализовать войну были не чужды и восточному христианству, но в православных странах, в том числе и России, долго сохранялась двойственность в отношении милитаризации святых. Это демонстрирует и феномен «культурного палимпсеста», каковым предстает культ

Св. патриарха Гермогена в России, неоднократно «милитаризованный» и «демилитаризованный» (статья Р. Грина в этом сборнике). Однако, несмотря на все различия, подчеркивает Бережная, милитаризация святых — общеевропейский феномен. Уже с византийских времен христианские святые наделялись военными атрибутами, изображались воинами. В эпоху модерна в ходе нациестроительства в Европе светские персонажи повсеместно стилизовались под мучеников и героев, рождались новые формы почитания, сакрализованный язык распространялся в печати, литературе, историографии, театре, а мирные и смиренные прежде святые представляли в образах воинственных покровителей нации, сплававших государство, власть и народ.

Первый раздел сборника, посвященный домодерной истории святых-воинов, открывает статья Эвы Хауштайн-Барч (Eva Haustein-Bartsch), демонстрирующая превращение Св. Мины Египетского (в портретных типах византийского искусства) из юного безоружного римского солдата на иконах V–VIII веков во взрослого, седого и бородатого офицера и вельможу на иконах с X в. и, наконец, в образцового воина при всем вооружении и на коне — в поздневизантийское время. Автор, впрочем,

не углубляется в раскрытие причин этой трансформации, замечая, что их еще предстоит исследовать. Лори Сартти (Laury Sarti) в статье о меровингских святых как воинах указывает на развитие до конца меровингской эпохи двух параллельных, не пересекавшихся до середины VIII века, тенденций — христианизации войны (приведение ее восприятия к христианским нормам) и милитаризации христианства (проникновение милитаристских концептов и ценностей в религиозную традицию). Последний феномен автор рассматривает на примере изображения святых в меровингских источниках. Она отмечает, что святой и герой воплощали в это время две разные стороны идеала мужественности, тесно связанные, но антиподные типы: один вел духовную борьбу, второй — физическую. Полного их слияния до конца меровингской эпохи не произошло, но мир воина с конца VI века занял центральные позиции в агиографии как референт описания духовных добродетелей. Сартти замечает, что этот процесс коррелирует с процессами слияния меровингских элит и слияния ценностных представлений. В статье Томаса Шарфа (Thomas Scharff) представлен широкий спектр ролей и стратегий, приписываемых агиографической литературой святым в ходе на-

падений норманнов на Франкское государство в IX веке. Святые представляли не только пассивными жертвами, на обители которых нападали и разграбляли, и с останками которых вынуждены были спастись бегством монахи. В ряде случаев они изображались помощниками в борьбе с захватчиками, поддерживающими людей молитвами и заступничеством перед Богом, выступающими активными участниками битв и даже переходящими в наступление, когда нападение затрагивало святые места их упокоения. Штефан Самерски (Stefan Samerski) в своей статье показывает, что двойная функция Тевтонского ордена — забота о раненых и военная функция — обусловила милитаризацию его многочисленных святых покровителей и покровительниц (среди которых вторые, причем, преобладали). Завершает раздел статья Наталии Синкевич (Nataliia Sinkevych) о культе святых-воинов в Киевской митрополии первой половины XVII века. Рассматривая шедшие в условиях военных угроз процессы стилизации агиографами и хронистами мирных прежде христианских святых в воинов, автор подчеркивает специфику этих процессов, обусловленную влиянием различных традиций: в первые десятилетия XVII века широко использовались москов-

ские иконография и нарративы, святые, связанные с династией Рюрика, а со второй половины столетия проявлялось тяготение к византийским, болгарским, греческим изображениям святых, которым приписывались более широкие защитные функции и охват в отличие от «династических» святых.

Второй раздел посвящен процессам «национализации» святых-воинов и сакрализации солдатских смертей в XIX — середине XX века. Константин Йордачи (Constantin Iordachi) анализирует становление национального мессианизма и сакрализации политики на примере создания двойного культа князя Михая Храброго и архангела Михаила в румынской национальной идеологии. Творя новую национальную идентичность, националистическая идеология апеллировала к религиозным символам, подчеркивая сакральный характер нации и ее божественную миссию. Отличие румынского мессианизма от европейского автор усматривает в том, что тот не исчез после Революции 1848 года, а развивался, особенно после создания румынского национального государства в 1859 года, и обрел кульминацию в фашизме, который использовал его для мобилизации масс. Андре Йоханнес Кришер (André Johannes Krischer) пока-

зывает становление секулярного политического культа мучеников в ирландском движении за независимость как социального конструкта, создававшегося и поддерживавшегося СМИ и разнообразными ритуальными практиками, как культурного сценария, который воспроизводился действиями участников. Светское политическое мученичество востребовало свой строительный материал из «архива различных практик» религии. Ирландских борцов за свободу типизировали в качестве мучеников, используя семантику мученичества (как страстей), ритуалы мученичества (провозглашения веры у эшафота), практики («квази-реликвии» в виде писем мучеников, фотоколлажи и др.). И для религиозной публики эта типизация имела идентификационное значение, способствовала процессам нацистроительства. Роберт Грин (Robert H. Greene) изучает процессы милитаризации и инструментализации фигуры Св. патриарха Гермогена в патриотическом и националистическом дискурсе позднейимперской России. Причем две модальности Св. Гермогена — воин-патриот и целитель-чудотворец оказываются не конкурирующими, а взаимодополняющими, поскольку русское православное воображение оказалось достаточно емким, чтобы вместить

множество ролей, и различные аудитории взаимодействовали с ними различным образом. Штефан Родевальд (Stefan Rohdewald) рассматривает в своей статье процесс дискурсивной милитаризации южнославянских святых в ходе Балканских войн и Первой мировой войны. Традиционно не имевшие военного значения, общеславянские святые Кирилл и Мефодий, Климент Охридский, Св. Савва по мере развития национальных движений в болгарских и сербских землях приобретают национальное измерение, милитаризуются, с конца XIX века и вплоть до 1930-х годов, используются для продвижения национальных секулярных утопий, укрепления коллективных идентичностей в гетерогенных регионах. Сара Тиме (Sarah Thieme) на примере конкретного рейнско-вестфальского региона анализирует национал-социалистический культ павших, инструментализировавший почитание солдат Первой мировой войны, а также павших во время франко-бельгийской оккупации «борцов за Рур» и участников уличных боев конца 1920-х — начала 1930-х годов. Она подчеркивает «сакральное и солдатское» понимание нации в культуре нацизма, от которого неотделимы война, героическая борьба, сакральная солдатская смерть.

Заимствуя религиозные идеи и образы, нацистская риторика через фигуры мучеников сакрализовала и легитимировала насилие как необходимое условие спасения нации и возрождения Новой Германии. Через ритуалы почитания мучеников героический этос и миф широко распространялись в массах и служили целям подготовки к войне.

В заключительной статье Альфонса Брюнинга (Alfons Brünning) отмечается зыбкость границы между святыми и героями, показанная в статьях сборника. Им подчеркивается, что в основе моральных конфликтов между религией и идеологией, между христианскими святыми и военными героями лежало противостояние, с одной стороны, христианского универсализма церкви и ее понимания святости как долгого подвига преодоления себя и приближения к Богу и, с другой стороны, партикулярных нарративов различных сообществ, особенно оказывавшихся в ситуациях конфликтов, в пограничных регионах, и их потребности в героическом, в ярких деяниях, имевших быстрый эффект. И несмотря на то, что миф о войне как арене проявления героизма и проверки нации на прочность быстро утратил свою привлекательность в условиях современных войн XX в., указанная моральная дилемма остается актуальной.

В свете последнего замечания жаль, что материалы сборника хронологически ограничены серединой XX века, хотя некоторые статьи в нем — да и ряд изучаемых в них тенденций — периодически выводят суждения за эту верхнюю границу. Но в целом сборник является собой весьма впечатляющий опыт размышлений о проблемах взаимодействия религии и религиозных ценностей — и политики, и ее потребностей, а также выражавших и представлявших их образов в европейском христианском пространстве на протяжении семнадцати столетий. Авторы статей убедительно демонстрируют общность шедших в Европе процессов милитаризации святости, несмотря на некоторые региональные и хронологические различия, сопрягая эти процессы с усилением позиции светской власти, государства перед внешней и внутренней угрозами, а позже — с процессами нацистроительства. В то же время примечательно, что использование религиозной риторики, семантики, ритуалов и практик не было простым заимствованием языка церкви, но базировалось на системе религиозного чувствования и представления мира широких слоев населения.

Светлана Мальшьева

Создавая образ мученика

Рецензия на: Moskalenko, S. & McCauley, C. (2019) *The Marvel of Martyrdom. The Power of Self-Sacrifice in a Selfish World*. New York: Oxford University Press. — 256 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-323-328>

Самые разные авторы пытались и пытаются интерпретировать и понять феномен мученичества как таковой¹, поэтому книгу «Чудо мученичества. Сила самопожертвования в эгоистичном мире» нельзя назвать уникальной в своем роде. Однако она представляет значительный интерес в том смысле, что подход ее авторов к данному вопросу довольно необычен. Рассмотрим его подробнее.

Книга разделена на 5 разделов и 17 глав. Главы, посвященные конкретным кейсам мученичества (Иисус Христос, индийский политик Махатма Ганди, советский физик Андрей Сахаров, украинская «Небесная сотня» и др.), перемежаются главами, в которых авторы книги — профессиональные психологи — подробно рассматривают вопрос, каким же образом человеческая

психика в принципе способствует тому, чтобы для человека стало понятным и объяснимым само явление мученичества и возможным мученический подвиг: ведь для младенцев и совсем маленьких детей альтруизм совершенно несвойственен, и склонность к подобного рода поведению возникает только по мере взросления и формирования личности ребенка. В главах, посвященных психологии мученичества, авторы описывают разнообразные эксперименты, проводимые учеными с целью выяснить природу альтруизма, объяснить поведение людей в каких-то экстремальных для их психики ситуациях и т.д. Хотелось бы отметить, что хотя авторы с большим старанием подошли к написанию таких «психологических» глав, все же примеров экспериментов в них описывается не столь много, чтобы можно было в полной мере ответить на вопрос о том, как для психики человека становится возможным и приемлемым само явление мученичества, и, таким образом, попытка авторов раскрыть психологию мученичества остается лишь попыткой.

1. Castelli, E.A. (2004) *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New-York; Chichester: Columbia University Press; Ferrero, M. (2013) "The Cult of Martyrs", *Journal of Conflict Resolution* 57(5): 881–904; Middleton, P. (2014) "What is Martyrdom?", *Mortality: Promoting Interdisciplinary Study of Death and Dying* 19(2): 117–133.

По мнению рецензента, куда более удачными получились главы, посвященные конкретным кейсам мученичества, причем, что интересно, практически все они относятся к XIX и XX векам. Исключение составляет лишь кейс мученичества Иисуса Христа, но авторы рассматривают его как достойный упоминания и особого изучения случай по той причине, что, согласно их мнению, это в принципе первый случай мученичества в мировой истории и культуре, создавший основу для возникновения и формирования феномена мученичества как такового — «впервые в истории Иисус предложил модель мученичества» (р. 28). Авторы прямо утверждают — и их позиция в данном вопросе скорее заставляет согласиться с ними, нежели нет — что какие-то явления из истории Древнего мира и античности, которые иногда позиционируются как примеры мученичества (подвиг греков в битве против персов при Фермопилах, добровольное принятие яда философом Сократом и т.д.), по ряду причин нельзя рассматривать как таковые (р. 27–28).

Практически сразу же после рассмотрения кейса мученичества Иисуса Христа авторы в главе 5 обращаются ко всемирно известным художественным произведениям «Гарри Поттер», «Властелин колец» и «Матрица», объясняя их всемирный успех

в том числе и тем, что во всех этих трех произведениях один из героев является мучеником. В этой же главе авторы выделяют семь условий, желательных для возникновения идеального кейса мученичества (р. 66–73): сложная ситуация в той стране/исторической эпохе/географической местности и т.д., в которой появляется мученик (авторы назвали это явлением «сгущающихся туч»); будущий мученик должен быть обычным человеком, не обладающим какими-то выдающимися способностями и не выделяющимся из массы прочих людей; наличие у будущего мученика мудрого наставника; пророчество, указывающее на появление мученика; друг, который до конца поддерживает мученика и его решения; добровольность мученического выбора; долгий путь будущего мученика, представляющий его духовное и нравственное возрастание и подготовку к грядущему акту мученичества. Авторы детально рассматривают, как в случае и с мученической жертвой Иисуса Христа, и с героями «Гарри Поттера», «Властелина колец» и «Матрицы» для реализации идеального кейса мученичества соблюдаются все вышеназванные семь условий.

Авторы также приводят интересное объяснение трех феноменов «мученичество — жертвоприношение — подвиг героя», позволяя выделить каждый из них как

отдельное явление согласно четким заданным критериям. В случае с подвигом героя его мученическая жертва сопровождается насилием, которое этот же герой и осуществляет; в случае с жертвоприношением мученичество жертвы может не быть (и обычно не является) ее добровольным выбором; в то время как для случая «чистого» мученичества важно отсутствие насилия и добровольность, осознанность действия мученика (р. 12). На взгляд рецензента, эти три определения небесспорны, хотя несомненно и представляют интерес.

В главах 7–9 авторы рассматривают разные относительно современные (не ранее XX века) кейсы мученичества: удачный и имеющий успех среди масс людей случай мученичества, неуспешный случай мученичества и два примера псевдомученичества. Как успешный кейс представлен пример жизни и деятельности индийца Махатмы Ганди, как неуспешный — советского физика Андрея Сахарова. Авторы указывают на то, что в случае с Сахаровым не были соблюдены пять из семи условий (р. 91–92, 198), необходимых для идеального кейса мученичества. В качестве примеров псевдомученичества (при этом поддержанного определенными социальными группами именно как случаи мученичества) в главе 9 описаны кейсы иконы нацистской про-

паганды Хорста Весселя и гватемальского адвоката Родриго Розенберга.

Из всех глав, рассматривающих конкретные кейсы мученичества, четко вырисовывается следующая позиция авторов: феномен мученичества не может существовать без воспринимающих его людей (р. 102). Именно благодаря позиции и реакциям других людей мученик становится или же не становится мучеником: «сила мученичества зависит от аудитории. Люди, которые становятся свидетелями мученичества или узнают о нем, определяют, будет ли история мученика жить или умрет, повлияет ли она на социальные изменения или не вызовет никаких последствий» (р. 19).

Одним из наименее удачных, на взгляд рецензента, является раздел, посвященный феномену мучеников-террористов — авторы совершенно недвусмысленно указывают на то, что таковые не подпадают под определение мучеников, называя их «волками в овечьей шкуре» (р. 118) и подчеркивая, что «смертники отличаются от мучеников применением неприемлемой для мученика агрессии» (р. 13). В качестве примеров террористов, получивших известность как мученики, авторы прежде всего ссылаются на мусульманских террористов последних десятилетий и на террористов-народовольцев Россий-

ской империи, действовавших во второй половине XIX века. Однако многочисленные последователи и почитатели народовольцев — как дореволюционного, так и советского периода², и сторонники идущих на крайние меры исламских радикалов отнюдь не согласятся с авторами книги в том, что таковых не следует считать мучениками. Рецензент упомянет, что члены Организации освобождения Палестины (ООП) именуются мучениками³ даже с трибуны ОИК⁴, — при этом что ни для кого не являются секретом методы деятельно-

сти членов ООП, применяемые ими в борьбе против государства Израиль. Вообще, в данном случае авторы откровенно противостоят сами себе — если исходить из предложенной ими же предпосылки о том, что мученика конструирует некая социальная группа, то, следовательно, мученику ничего не мешает быть при этом, например, террористом — при условии, что его мученичество признается таковым некоей социальной группой.

В разделе 4 («Волки в овечьей шкуре») можно указать, пожалуй, как на действительно полезное только на одно наблюдение авторов: по их мнению (вполне справедливому в данном случае), использование слова «мученик» и применительно, например, к христианским мученикам, и применительно к террористам из исламистских группировок, вносит терминологическую путаницу и как бы уравнивает всех этих «мучеников» как в кавычках, так и без кавычек. Авторы отмечают, что в русском языке найден интересный лингвистический «выход» из данной непростой ситуации — исламистские террористы-мученики именуются словом «шахиды» (р. 122–123), то есть их же собственным самоназванием из арабского языка, что позволяет провести языковую и психологическую границу между, например, православными мучениками и исламскими тер-

2. Андреева Л.А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в Российской империи // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295; Баранов А.С. Терроризм и гражданское мученичество в европейской политической культуре Нового и Новейшего времени // Общественные науки и современность. 2004. № 1. С. 77–88.
3. A/37/567. 1 November 1982. Letter dated 21 October 1982 from the Permanent Representative of the Niger to the United Nations addressed to the Secretary-General. P. 26 [https://undocs.org/en/a/37/567, accessed on 26.02.2022]; A/39/133. 19 March 1984. Letter dated 15 March 1984 from the Charge d'Affaires a.i. of the Permanent Mission of Bangladesh to the United Nations addressed to the Secretary-General. P. 36. [https://undocs.org/en/a/39/133, accessed on 26.02.2022].
4. Организация Исламская Конференция — крупнейшая международная организация, объединяющая мусульманские страны; в настоящее время носит название ОИС — Организация Исламского Сотрудничества.

рористами. Действительно, лингвистические приемы способны кардинально повлиять на значение и коннотацию слов, и пример использования слова «шахид» в русском языке применительно к исламским террористам в этом случае является вполне удачным.

Говоря о последних относительно издания книги событий, авторы в главах 12 и 14 в качестве кейсов мученичества приводят в пример героя «арабской весны» тунисца Моххамеда Буазизи, героиню иранской «зеленой революции» 2009 года Неду Ага-Солтан⁵ и «Небесную сотню», отличившуюся в украинских событиях 2014 года. Авторы особо подчеркивают, что и Неда Ага-Солтан, и Моххамед Буазизи в реальности не были мучениками (р. 135, 200), но они стали таковыми благодаря восприятию групп людей, имевших актуальную потребность в создании образов мучеников. Здесь снова можно вспомнить утверждение авторов о том, что на самом деле террористы не являются мучениками. Если исходить из авторской же концепции о том, что мученик и подвиг мученика создаются усилиями самих людей, то террористы несомненно могут являться мучениками,

поскольку в массовом сознании определенной социальной группы конструируется именно мученический образ террориста. Большой интерес представляет описание действий «Небесной сотни» и последующий анализ конструирования мученического подвига ее участников жителями Украины — пожалуй, это одна из самых выразительных глав книги.

В целом исследование может быть полезным как для понимания историко-культурного феномена мученичества, так и для понимания того, каким образом и какими способами мученичество возникает и формируется в представлениях отдельных людей и социальных групп. При этом главы книги, посвященные социальной психологии явления мученичества, нельзя назвать самыми лучшими — несмотря на то, что авторы работы являются профессиональными психологами.

Таусия Рабуш

Библиография / References

- Андреева Л. А. Секулярная святость: культ революционных мучеников в Российской империи // Диалог со временем. 2018. Вып. 64. С. 278–295.
- Баранов А. С. Терроризм и гражданское мученичество в европейской политической культуре Нового и Новейшего времени // Общественные науки и современность. 2004. № 1. С. 77–88.
5. Филлин Н. А. Образы, символы и слоганы массовых протестов «зеленого движения» в Иране (2009–2020 гг.) // Вестник РГГУ. Серия: Политология, История. Международные отношения. 2015. № 1. С. 107–116.

- Филин Н.А. Образы, символы и слоганы массовых протестов «зеленого движения» в Иране (2009–2020 гг.) // Вестник РГГУ. Серия: Политология, История. Международные отношения. 2015. № 1. С. 107–116.
- A/37/567. 1 November 1982. Letter dated 21 October 1982 from the Permanent Representative of the Niger to the United Nations addressed to the Secretary-General. P. 26 [<https://undocs.org/en/a/37/567>, accessed on 26.02.2022].
- A/39/133. 19 March 1984. Letter dated 15 March 1984 from the Charge d’Affaires a.i. of the Permanent Mission of Bangladesh to the United Nations addressed to the Secretary-General. P. 36 [<https://undocs.org/en/a/39/133>, accessed on 26.02.2022].
- Andreeva, L.A. (2018) “Sekuliarnaia sviatost’: kul’t revoliutsionnykh muchenikov v Rossiiskoi imperii” [Secular Sainthood: The Cult of Revolutionary Martyrs in the Russian Empire], *Dialog so vremenem* 64: 278–295.
- Baranov, A.S. (2004) “Terrorizm i grazhdanskoe muchenичество v yevropeiskoi politicheskoi kul’ture Novogo i Noveishego vremeni” [Terrorism and civil martyrdom in the European political culture of the New and Modern times], *Obshchestvennyye nauki i sovremennost’* 1: 77–88.
- Castelli, E. A. (2004) *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New-York: Chichester: Columbia University Press.
- Ferrero, M. (2013) “The Cult of Martyrs”, *Journal of Conflict Resolution* 5(57): 881–904.
- Filin, N.A. (2015) “Obrazy, simvol’y i slogany massovykh protestov «zelenogo dvizheniia» v Irane (2009–2020 gg.)” [Images, symbols and slogans of mass protests of the “green movement” in Iran (2009–2020)], *Vestnik RGGU. Seriya: Politologiya, Istorii. Mezhdunarodnyye otnosheniia* 1: 107–116.
- Middleton, P. (2014) “What is martyrdom?”, *Mortality: Promoting Interdisciplinary Study of Death and Dying* 2(19): 117–133.

Медиа и Русская православная церковь

Рецензия на: Stähle, H. (2021) *Russian Church in the Digital Era*. Routledge. — 224 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-328-334>

Религиозный ренессанс конца 1980–1990-х годов изменил радикальным образом статус Русской

православной церкви (РПЦ): из организации, подвергавшейся репрессиям, она превратилась во влиятельный общественный институт. Новый статус привлек к ней внимание ученых. Рассматривались различные аспекты влияния церкви на публич-

Рецензия подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, в рамках проекта № 19-011-00871 «Социальные медиа как фактор трансформации православия в современной России».

ную сферу¹, но вопрос о роли медиа в процессе возвращения РПЦ в публичную сферу редко попадал в поле внимания исследователей. Авторы, изучающие русское православие в медиасфере, преимущественно анализируют отношение православных к цифровым технологиям², специфику религиозной цифровой коммуникации³, но оставляют без внимания роль медиа в форми-

ровании публичного образа РПЦ. Книга Анны Штеле «Русская церковь в цифровую эпоху», находясь на пересечении двух исследовательских полей, во многом восполняет этот пробел.

Книга выстроена на материале диссертации, подготовленной при университете Пассау в 2015–2018 годах. Отталкиваясь от тезиса о медиатизации религии⁴, Штеле рассматривает медиа как важный канал формирования репрезентации РПЦ в секулярном обществе. Анализ разворачивается в рамках трех связанных между собой нарративов: первый описывает социально-политический контекст, в котором церковь выстраивает свои отношения с медиа, второй — медиастратегию РПЦ, третий — то, как цифровые медиа используются для критики церкви. Каждый из них представляет интерес для специалистов, изучающих различные аспекты православия: историю РПЦ, политические и социальные аспекты ее активности, ее взаимодействие с медиа.

Штеле обращается к многочисленным источникам, большая часть из которых впервые стала предметом исследовательского внимания: блоги и группы в социальных сетях, контент онлайн-медиа, данные опросов

1. О роли РПЦ в (де-)секуляризации общества см.: Karpov, V. (2010) "Desecularization: A conceptual framework", *Journal of Church and State* 52(2): 232–270; о политизации православия см.: Кнорре Б. Русское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко, С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014. С. 42–103; о влиянии РПЦ на образовательную политику см.: Iakimova, O. A., Menshikov, A. S. (2019) "Religious Education in Russian Schools: Plans, Pains, Practices", *Changing Societies & Personalities* 3(4): 373–387; активность РПЦ как нового игрока в идеологическом поле анализируется в работе Stoeckl, K. (2016) "The Russian Orthodox Church as moral norm entrepreneur", *Religion, State and Society* 44(2): 132–151.
2. Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag.
3. Например: Богданова О. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 207–234.

4. Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.

РОМИР, ФОМ, Левада-центра⁵, а также официальные документы властных инстанций. Скрупулезный и всесторонний обзор является несомненным достоинством книги, которая, с одной стороны, подготавливает почву для дальнейших исследований, предлагая детальное описание медиастратегии РПЦ, а с другой, архивирует критически важные документы, которые в силу разных обстоятельств исчезают из Сети.

Первые две главы представляют собой описание контекста. Штеле начинает с рассмотрения парадоксов постсоветской религиозности: для большинства идентификация с православием имеет скорее культурный, нежели религиозный характер. Как следствие, церковь востребована обществом и властью как идеологический ресурс, но усиление ее позиций встречает критику в обществе. Экспансия православия в публичную сферу и ответная критика задают тот контекст, в котором РПЦ формирует свою медиастратегию. Взаимодействие церкви с медиа зависит также от того, как устроен ее административный аппарат и какие цели он перед собой ставит. Штеле рассматривает, как менялась церковная структура после интронизации патриарха Кирилла. В частности, наметился общий

курс на сближение церкви с государством, усилилась кооперация в идеологической сфере; произошло укрепление административной вертикали внутри церкви.

Третья глава посвящена исследованию медиастратегии РПЦ⁶. Хотя это понятие не используется в церковных документах, автор обоснованно вводит его, чтобы обозначить комплекс мер внутри РПЦ, направленных на усиление ее медиаприсутствия. Опираясь на внутрицерковные документы и выступления официальных представителей РПЦ, Штеле выделяет две цели соответствующей медиастратегии. Во-первых, она стимулирует развитие миссионерской работы там, где находится современная церковная паства, то есть в медиа. Во-вторых, она призвана конструировать положительный образ церкви в противовес высказываемой в адрес церкви критике. Реализация такой медиастратегии предполагала определенные институциональные преобразования, такие как учреждение Синодального отдела по взаимодействию Церкви с обществом и СМИ, должности епархиальных пресс-секретарей. Усиление административной

5. Признан иностранным агентом в 2016 году.

6. С анализом медиастратегии РПЦ можно также ознакомиться в этой работе: Штеле А. В поисках нового языка: медийная стратегия патриарха Кирилла // Московский Центр Карнеги. 16.05.2017 [<https://carnegie.ru/2017/05/16/ru-pub-69951>, доступ от 10.02.2022].

вертикали внутри церкви и вытеснение полемики по церковным вопросам за пределы церкви во многом определило характер этой медиастратегии: она централизована и идеологически монолитна.

В четвертой, пятой и шестой главах показывается, как цифровые медиа становятся площадкой для конструирования различных критик в отношении церкви. Это позволяет высветить, что упомянутая медиастратегия плохо адаптирована к цифровым медиа, где коммуникация децентрализована и полифонична. Чтобы проиллюстрировать различные типы критики церкви, Штеле выбирает три кейса: перформанс Пусси Райот (получил распространение через интернет), обсуждение деятельности РПЦ в выступлениях YouTube-блогеров и работа сайта Ahilla.ru. Во-первых, аргументирует Штеле, в интернете в большинстве случаев критика церкви не является антирелигиозной. Блогеры, не обладая достаточным знанием о православии, руководствуются представлениями, тиражируемыми традиционными медиа (р. 208). Объектом критики становится не столько сама религия, сколько общественно-политическая деятельность церкви. Во-вторых, цифровые медиа (в отличие от традиционных) предоставляют различным группам внутри церкви площадку для обсуждения существующих про-

блем. Штеле подчеркивает, что дискуссия ведется не в теологической плоскости — она сфокусирована на политических, идеологических и финансовых вопросах.

В своей аргументации Штеле исходит из теоретической посылки, согласно которой различные типы медиа по-разному формируют публичные представления о церкви. Во многом это связано с модусом их функционирования. Так, традиционные медиа⁷, работающие по принципу *one-to-many* и контролируемые государством, утверждают культурную значимость православия. Сотрудничество с государством позволяет церкви имплицитно влиять (например через принятие соответствующих законов) на то, как православие фреймируется в традиционных медиа; в частности, исключать критику и дискуссию, касающуюся существующих проблем. Одновременно с этим цифровые медиа, использующие модель *many-to-many* и не требующие серьезных финансовых вложений, нарушают монополию традиционных медиа на репрезентацию РПЦ. Их используют «диссидентские» внутрицерковные группы, антиклерикально настроенные граждане и атеисты — для критики церкви. Однако сама эта теорети-

7. К традиционным медиа автор относит те, которые доминировали в доцифровую эпоху: телевидение, радио, газеты, журналы.

ческая посылка нуждается в критическом рассмотрении.

Появление социальных сетей было воспринято исследователями оптимистично: довольно много работ посвящено способности социальных сетей усиливать влияние отдельных пользователей и незащищенных социальных групп в публичной сфере⁸. Этот оптимизм отчасти сформировал исследовательскую повестку в отношении цифровых медиа, и в какой-то мере он прослеживается в книге Штеле. Начиная с 2011 года социальные сети, действительно, давали много поводов для оптимизма. В ходе арабской весны, движений Occupy Wall Street, 15М и других они были важным инструментом в борьбе протестующих с гегемонией политических и экономических элит⁹. Однако спустя несколько лет институты и акторы, для которых социальные сети изначально представляли угрозу, научились использовать их в своих интересах. Они настолько укрепили свое присутствие в социальных сетях, что стали там не менее заметными, чем их идеологические противники. В некоторых ситуациях были задействованы механизмы цензуры

и самоцензуры для уменьшения нежелательного контента. Эти изменения, с одной стороны, вызвали волну пессимизма в отношении цифровых медиа, а с другой стороны, показали важность рефлексии над тем, как исследователи теоретизируют роль медиа. Нормативистские установки исследователей имплицитно формируют видение предмета и тем самым ограничивают горизонт анализа, ожидания самих исследователей.

Таким образом, оптимизм в отношении цифровых медиа, присутствующий в книге Штеле, влияет на анализ. В частности, из поля зрения автора выпадает активная работа священников и мирян в интернете: с 2015 года начинают активно создаваться православные группы в социальных сетях, у батюшек и матушек появляются страницы и каналы с многотысячной аудиторией. В отличие от работы епархиальных пресс-секретарей и приходских сайтов, их деятельность не регламентируется¹⁰, она децентрализована и представляет собой пространство скорее свободной дискуссии¹¹, нежели на-

8. Zuckerman, E. (2014) "New Media, New Civics?", *Policy & Internet* 6(2): 151–168.

9. Tufekci, Z., Wilson C. (2012) "Social Media and the Decision to Participate in Political Protest: Observations from Tahrir Square", *Journal of Communication* 62(2): 363–379.

10. Grishaeva, E., Shumkova, V. (forthcoming) "Spreading the Gospel Message on Social Media". Agency Manifestation of Media Practitioners in the Russian Orthodox Church".

11. Жосул Е. Медиапаства — не бараны // С-Т-О-Л. 2.02.2022 [<https://s-t-o-l.com/material/26626-mediapastva-ne-barany/>, доступ от 10.02.2022].

правленной критики. Цифровые медиа становятся важной площадкой для миссионерской работы, однако, вследствие негативного отношения к медиа среди архиереев, она чаще оказывается инициированной снизу. В этом смысле трудно говорить о существовании какой-то общецерковной стратегии.

Помимо этого, изменения медиаландшафта в России за последние несколько лет подводят нас к необходимости задуматься о важности контекста, в котором функционируют медиа и который существенно влияет на то, критический или лояльный контент доминирует в медиа различного типа. С 2012 года усиливается контроль за интернетом, а с 2015-го увеличивается число случаев уголовного и административного преследования за критический и сатирический контент, в том числе религиозный. Как следствие, цифровые медиа перестали быть безопасной площадкой для критики: обсуждение любой деятельности становится объектом законодательной регламентации и самоцензуры. Кроме того, само разделение на традиционные и цифровые медиа постепенно утратило смысл с активным переходом первых в интернет: они имеют свои сайты, блоги, каналы на YouTube. Необходимость рефлексии стала отчетливо видна после 2018 года, когда эти тенденции проявились с особой отчетливостью.

Книга Штеле документирует ситуацию 2012–2017 годов, то есть относится к периоду, когда собирался материал, но не учитывает указанных тенденций, которые в то время были менее значимы. Рассмотрение влияния политического климата на то, как происходит (ре)презентация православия в интернете, может стать предметом дальнейшего анализа.

Современные медиаисследования зачастую не поспевают за своим объектом: хорошее исследование требует времени. Однако то, что книга не учитывает изменения последних лет, несколько не уменьшает ее актуальности и не умаляет ее достоинство — скрупулезный анализ тех тенденций, которые были представлены наиболее ярко на момент ее написания.

Екатерина Гришаева

Библиография / References

- Богданова О. Медиазация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 207–234.
- Жосул Е. Медиапаства — не бараны // С-Т-О-Л. 2.02.2022 [<https://s-t-o-l.com/material/26626-mediapastva-ne-barany/>, доступ от 10.02.2022].
- Кнорре Б. Русское православие. Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Ма-

- лашенко, С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014. С. 42–103.
- Штеле А. В поисках нового языка: медийная стратегия патриарха Кирилла // Московский Центр Карнеги. 16.05.2017 [<https://carnegie.ru/2017/05/16/ru-pub-69951>, доступ от 10.02.2022].
- Bogdanova, O. (2020) “Mediatizatsiia pastyrstva v Russkoi pravoslavnoi tserkvi: predposylki formirovaniia saitov s voprosami sviashchenniku” [Mediatization of Pastoral Care in the Russian Orthodox Church: Reasons Behind ‘Ask the Priest’ Websites], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 38(2): 207–234.
- Hjarvard, S. (2013) *The Mediatization of Culture and Society*. London: Routledge.
- Iakimova, O.A., Menshikov, A.S. (2019) “Religious Education in Russian Schools: Plans, Pains, Practices”, *Changing Societies & Personalities* 3(4): 373–387.
- Karpov, V. (2010) “Desecularization: A Conceptual Framework”, *Journal of Church and State* 52(2): 232–270.
- Knorre, B. (2014) “Russkoe pravoslavie. Postsekuliarnaia institucionalizatsiia v prostranstve vlasti, politiki i prava” [Russian Orthodoxy. Post-secular institutionalization in the realm of power, politics and the law], in A. Malashenko, S. Filatov (eds) *Montazh i demontazh sekularnogo mira*, pp. 42–103. Moscow: ROSSPEN.
- Staehle, A. (2017) “V poiskakh novogo iazyka: mediinaia strategiiia patriarkha Kirilla” [In Search of New Language: Patriarch Kirill’s Media Strategy // Carnegie Moscow Center], *Moskovskii Tsentrii Karnegi*, May 16 [<https://carnegie.ru/2017/05/16/ru-pub-69951>, accessed on 10.02.2022].
- Stoeckl, K. (2016) “The Russian Orthodox Church as moral norm entrepreneur”, *Religion, State and Society* 44(2): 132–151.
- Suslov, M. (ed.) (2016) *Digital Orthodoxy in the Post-Soviet World: The Russian Orthodox Church and Web 2.0*. Stuttgart: Ibidem Verlag.
- Tufekci, Z., Wilson C. (2012) “Social Media and the Decision to Participate in Political Protest: Observations from Tahrir Square”, *Journal of Communication* 62(2): 363–79.
- Zhosul, E. (2022) “Mediapastva — ne barany” [Media flock — not idiots], *S-T-O-L*, February 2 [<https://s-t-o-l.com/material/26626-mediapastva-ne-barany/>, accessed on 10.02.2022].
- Zuckerman, E. (2014) “New Media, New Civics?”, *Policy & Internet* 6(2): 151–68.

Obolevitch, T. (2019) *Faith and Science in Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press. — 220 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-1-334-340>

Книга Терезы Оболевич «Вера и наука в русской религиозной мысли» с предисловием Пола Вальера (Paul Valliere) стала важной вехой в системном изучении

истории русской религиозной философии от ее истоков. При этом закономерно были избраны ключевые понятия, через которые рассматривается огромная

по своей протяженности и, надо признать, крайне неоднородная традиция религиозной мысли.

Как отмечает автор предисловия, тема взаимоотношения религиозной веры и научного знания в русской философии заслуживает гораздо более пристального исследовательского внимания и разработки, чем это было до сих пор именно ввиду ее значительного потенциала для будущего всей цивилизации (р. 2, 6). Действительно, традиция русской философии показывает, что разные подходы к вере и науке могут успешно сосуществовать¹.

Во введении автор рассматриваемой книги сразу отмечает, что в объем понятия «наука» в ее исследовании включены только так называемые точные и естественные науки (вопреки более широкому значению самого слова в русском языке [р. vi]). Это позволяет вывести в центр рассмотрения из обширного поля научного знания наиболее острые вопросы, связанные с развитием биологии и физики, экспериментальных методов в естественных науках и влияния всего этого комплекса на устоявшиеся парадигмы мышления. Но, бесспорно, такой подход ближе и понятнее воспитанному на известном

конфликте веры и научного знания западному читателю, которому преимущественно и адресована книга.

Это сравнительно небольшое, но концентрированное по изложению и объему вошедшего материала исследование состоит из (помимо уже упоминавшихся авторского введения и предисловия Пола Вальера) четырнадцати глав и заключения. В главе 1 содержится обращение к историческим истокам русской религиозной мысли в Киевской Руси и русском средневековье, рассматриваются византийские и латинские влияния на последующее ее развитие. Глава 2 посвящена веку Просвещения, когда государственная политика была направлена на приобщение к западному опыту; развитие научного знания в этот период впервые ставит проблему поиска взаимоотношения между наукой и богословием. В главе 3 речь идет об уникальном явлении — «академической философии» в России: духовные академии были именно таким местом, где пестовалась философская мысль, исследовалась роль науки для развития богословия. Глава 4 посвящена соотношению понятий веры и разума в философии П.Я. Чаадаева, а глава 5 — в философских идеях славянофилов. Новым для западного читателя стало исследование роли научного знания в размышлениях Ф.М. Достоевского

1. Даже в пределах отличающихся мировоззренческих парадигм, поскольку очевидно, что русская религиозная философия не представляет собой монолитного единства.

и Л.Н. Толстого (глава 6). Русскому Серебряному веку в монографии уделено значительное место: именно на рубеже XIX–XX веков и в первой четверти XX столетия возникает и кристаллизуется в различных формах оригинальная русская философская мысль, ищущая ответы на вопросы о соотношении веры и знания в век позитивизма и, одновременно, нового витка развития метафизических концепций. Так, главы 7–10 посвящены Вл. Соловьеву, Н.О. Лосскому, о. Павлу Флоренскому и С.Л. Франку; глава 11 — экзистенциальной философии Н.А. Бердяева и Льва Шестова; глава 12 — «философии языка»: апофатическому богословию и софиологии о. Сергия Булгакова и философии имени А.Ф. Лосева; глава 13 — русскому космизму (Н.Ф. Федоров, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский); наконец, глава 14 — неопатристическому синтезу в русской религиозно-философской мысли, в первую очередь Георгия Флоровского, но также и современным вариантам данного направления².

Вопрос о соотношении веры и знания — один из ключевых

для мировой культуры. Он возникает практически в каждую эпоху, высвечивая то новое, что она приносит в историю. Это вопрос мировоззренческого кризиса в той же мере, как и смены научных парадигм. И в этом смысле те исторические вехи, которые избраны в рассматриваемой здесь работе, свидетельствуют о глубоких изменениях общества, приводящих каждый раз на ином витке к вопросу о вере и знании.

Русская религиозная философия — благодатная почва для исследователя, поставившего такой вопрос, поскольку (и особенно отчетливо это проявляется на рубеже XIX–XX веков и в первой четверти XX века) в ней были явные попытки оценивать достижения науки через посредство истины откровения, соизмерять их с ней, искать поле согласия, на котором можно было бы непротиворечиво в отношении религиозной веры представить современные открытия в области естественных наук. После 1989 года интерес к проблемам веры и науки в русской философии возрастает, но и в той же мере становится очевидным, насколько серьезным был разрыв традиции.

Выводы, к которым приходит автор, рассматривая движение русской религиозной мысли на каждом из ее этапов, во многом очевидны для читателя, в целом знакомого с русской фило-

2. Широко известны работы автора по многим из этих тематических направлений. В частности, специальный выпуск журнала, посвященный П.Я. Чаадаеву: *Logos i Ethos*. (Kraków). 2016. № 43, а также: *Оболевич Т. Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы*. М.: Модест Колеров, 2020.

софией. Действительно, для традиции русской мысли характерен взгляд на науку с позиции истин религии, в то же время лишенный догматизма; но и наука рассматривается как открытая система, готовая в любое время принять новый взгляд, меняющий устоявшиеся истины, а на деле лишь подтверждающий многообразие форм мира. При этом мир Бога как Абсолюта не описывается в сутубо специальных терминах позитивной науки. Истина науки включена в картину мира, описываемую богословием. Таким образом, научное знание не противоречит религиозной вере, но вполне с ней согласовано, включено в одну и ту же парадигму, предполагающую не конфликт веры и знания, а рациональное разграничение этих областей. Суммировать такой взгляд, объединяющий веру в идеал науки, не противоречащий религиозной вере (р. 110–111), можно, например, обратившись к позиции С.Л. Франка в споре о прагматизме — важной вехе развития традиции русской мысли начала XX столетия: «Намеченные прагматизмом, но не разрешенные им проблемы ставят <...> задачу действительно справедливого и объективного разграничения науки и веры, отвлеченного и эмоционально-интуитивного познания — разграничения, которое одновременно и отвело бы каждой из этих форм знания надлежащее место

в общем царстве духовной жизни, и утвердило бы самодовлеющее, верховное значение каждой из них в пределах ее правомерной сферы»³.

Недостатки работы, если о таких уместно говорить, связаны, видимо, с рядом упрощений, принятых автором ввиду необходимости отбирать из обширного массива материала, а также конвенций, которым автор отдает предпочтение, принимая их как есть, без специального обсуждения, из-за чего русскоязычному читателю они могли бы показаться чрезмерно искажающими предмет.

Так, упоминание вскользь имени М.М. Бахтина в самом начале главы 12 (р. 134) в контексте «семиотики» крайне опрометчиво и не может быть оправдано методологически: известно, насколько чужд ученому был сциентизм современных ему структурно-семиотических исследований⁴.

Понятно, что автор видела свою задачу в строгом ограничении рассмотрения именно религиозной философией, однако в данный период «религиозность», безусловно, преодолевала

3. Франк С.Л. Прагматизм, как философское учение // Русская мысль. Кн. V. М., 1910. С. 120.
4. Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. М.: Русские словари, 1996. С. 7–10. См. также: С. 386–389.

границы, о чем свидетельствовали и споры о «психологизме», и о прагматизме. В частности, М.О. Гершензон отвечал Льву Шестову в письме от 7 августа 1922 года по поводу своей книги «Ключ веры» (1922) (которая как раз и посвящена вопросу о соотношении религиозной веры и научного знания): «Нет, я не мирю религию с современным мирозерцанием <...>, а наперекор ему говорю: религия — не особенная жизнь духа, а сама его ежедневная жизнь, подлинная техника или *методология* ежедневной практической, плотской жизни»⁵. Объем понятия опыта в данный период значительно расширяется: вера основывается на духовном опыте, полученном из откровения, знание — на опыте, полученном научным экспериментальным путем⁶. Существенно, однако, то, что обе разновидности опыта представлены у отечественных мыслителей как две стороны одного целого; именно обращение к опыту в его полноте дает возможность преодолеть замкнутость кантианской вещи в себе.

Также, вероятно, краткий, обзорный характер книги не по-

зволяет автору показать сложную динамику некоторых параллельных явлений в европейской философии, в ответ на которые возникали многие самобытные идеи на русской почве. В частности, философия Анри Бергсона упомянута автором только в связи с идеями русского космизма [р. 145], но сфера наибольшего влияния оставлена без внимания. Интуитивизм (и индетерминизм) Н.О. Лосского вне этого контекста выглядел бы одиноким явлением, даже учитывая, что речь тут отнюдь не о прямом влиянии (когда Н.О. Лосский начинал формулировать свои основные идеи, он еще не был знаком с учением Бергсона), но об идеях, параллельно развивавшихся в духе времени и по-разному решаемых в разных философских традициях⁷.

Если продолжить речь о параллельном развитии явлений в духе времени, то в книге очень недостает упоминания такого знакового не только для

5. Гершензон М.О. Письма к Льву Шестову (1920–1925) / Публикация А.Д'Амелиа и В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992. С. 265.
6. Известно, насколько серьезным было влияние идей Уильяма Джеймса («Многообразие религиозного опыта», 1902, рус. пер. 1910) в этот период.

7. Естественно, что русская философия начала XX столетия развивалась вовсе не в замкнутом пространстве. См., в частности: *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917) / Пер. и предисл. И.И. Блауберг. М.: Модест Колеров, 2008. С. 131. См. также: *Блауберг И.И.* Эволюция персоналистских идей в учении Н.О. Лосского // История философии. 2017. № 1. Т. 22. С. 106–120. Кстати, идеи свободы отдельных «атомов мироздания» — «личностей» (наподобие «субстанциальных деятелей» Н.О. Лосского) развивал М.О. Гершензон в 1910-е годы.

русской, но и для мировой культуры текста, как «Переписка из двух углов» (1921) Вяч. Иванова и М.О. Гершензона. Вряд ли стоит утверждать, что это упоминание изменило бы выводы всей работы автора, скорее обогатило бы уже имеющуюся картину. Однако важность такого упоминания кажется несомненной именно потому, что в «Переписке» обсуждался вопрос о соотношении веры и знания именно с позиций религиозного сознания. И для Вяч. Иванова, и для М.О. Гершензона этот вопрос, безусловно, лежит в плоскости религиозного, правда, по-разному понимаемого. Впоследствии Вяч. Иванов, как известно, охарактеризует свою полемику с Гершензоном как одно из проявлений извечно-го спора номиналистов и реалистов⁸. Широта диапазона интерпретаций понятия религиозного в русской философии во многом может быть и ключом к уточнению вопроса соотношения веры и знания, что автор и старалась учитывать в своей работе.

Именно поэтому трудно для решения поставленной задачи ограничиться только условно «религиозной» философией. (Разумеется, здесь ни в коей мере не ставится под сомнение целесообразность формулиров-

ки темы данной книги.) В конце концов, удалось же автору вписать в свою концепцию хорошо подобранные фрагменты высказываний Достоевского и Толстого, даже при всей антиномичности некоторых их позиций (р. 64). (Здесь также не будет ставиться сложный вопрос, насколько корректно использовать наравне высказывания писателей из их художественных и нехудожественных текстов.) В то же время без упоминания взглядов А.А. Потебни на соотношение языка и мифологического мышления остается незадействованным целый пласт даже не столько собственно позитивистских идей в русской философии, сколько фундаментальных идей, объясняющих «новый мифологизм» русской философии Серебряного века, а также некоторые аспекты «философии языка» и ее многообразных проявлений на русской почве, из которых автор выбрала для детального анализа идеи С.Н. Булгакова и А.Ф. Loseva.

Вместе с тем книга дает целостное и непротиворечивое представление о предмете, во многом благодаря авторскому самоограничению при включении тех или иных тем в круг рассмотрения. Работа Терезы Оболевич может послужить хорошей картой для дальнейших исследований сложного ландшафта русской мысли.

Наталья Смирнова

8. Иванов Вяч. Письмо к Дю Босу // Иванов Вяч. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 418–419.

Библиография / References

- Оболевич Т. Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020.
- Франк С.Л. Прагматизм, как философское учение // Русская мысль. Кн. V. М., 1910. С. 90–120.
- Бахтин М.М. К философским основам гуманитарных наук // Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. М.: Русские словари, 1996.
- Гершензон М.О. Письма к Льву Шестову (1920–1925) / Публикация А.Д'Амелиа и В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992.
- Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917) / Пер. и предисл. И.И. Блауберг. М.: Модест Колеров, 2008.
- Блауберг И.И. Эволюция персоналистских идей в учении Н.О. Лосского // История философии. 2017. № 1. Т. 22. С. 106–120.
- Иванов Вяч. Письмо к Дю Босу // Иванов Вяч. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 418–419.
- Bakhtin, M.M. (1996) “K filosofskim osnovam gumanitarnykh nauk” [To philosophical foundations of humanities], in *Sobranie sochinenii: V 7 t.* Т. 5. М.: Russkie slovari.
- Blauberg, I.I. (2017) “Evoliutsiia personalistskikh idei v uchenii N.O. Lossko-go” [Evolution of Personalist Ideas in the Teaching of N.O. Lossky], *Istoriia filosofii* 1(22): 106–120.
- Frank, S.L. (1910) “Pragmatizm, kak filosofskoe uchenie” [Pragmatism as a philosophical doctrine], in *Russkaia mysl'*. Kn. V, pp. 90–120. Moscow.
- Gershenzon, M.O. (1992) “Pis'ma k L'vu Shestovu (1920–1925) / Publikatsiia A. D'Amelia i V. Alloia” [Letters to Lev Shestov (1920–1925) / Publication by A. D'Amelia and V. Alloy], *Minuvshee. Istoricheskii al'manakh.* Vyp. 6. Moscow.
- Ivanov, Viach. (1979) “Pis'mo k Diu Bosu” [Letter to Du Bos], in *Ivanov Viach. Sobranie sochinenii: v 4 t.* Т. 3, pp. 418–419. Briussel'.
- Logos i Ethos. (Kraków). 2016. № 43.
- Neterkott, F., Blauberg, I.I. (ed.) (2008) *Filosofskaia vstrecha: Bergson v Rossii (1907–1917)* [Philosophical Encounter: Bergson in Russia (1907–1917)]. М.: Modest Kolerov.
- Obolevich, T. (2020) *Semen Frank, Lev Karsavin i evraziitsy* [Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians]. М.: Modest Kolerov.



Авторы

АНДРЕЙ АКИНЬШИН — аспирант РГГУ (Москва, Россия). strangerlorin@gmail.com

МАКСИМ АЛОНЦЕВ — старший преподаватель НИУ ВШЭ (Москва, Россия). malontsev@hse.ru

ЕКАТЕРИНА ГРИШАЕВА — доцент кафедры социальной философии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). ekaterina.grishaeva@urfu.ru

АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ — старший научный сотрудник Научно-исследовательской лаборатории анализа общественных коммуникаций Института общественных наук РАНХиГС (Москва, Россия). alekseizygmont@gmail.com

АНТОН ИХСАНОВ — стажер-исследователь ИГИТИ НИУ ВШЭ (Москва, Россия). antonx2301@icloud.com

СВЕТЛАНА МАЛЫШЕВА — профессор Казанского (Приволжского) федерального университета (Казань, Россия). Svetlana.Malycheva@kpfu.ru

АНДРЕЙ МАМОНТОВ — учитель истории, ГБОУ гимназия № 49 (Санкт-Петербург, Россия). andrey-2006@mail.ru

БАРБАРА МАРТИН — научный сотрудник Университета Базеля (Швейцария). Barbara.martin@unibas.ch

АЛЕКСЕЙ ПАНТЕЛЕЕВ — доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия). a.panteleev@spbu.ru

ТАИСИЯ РАБУШ — доцент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна (Санкт-Петербург, Россия). taisarabush@mail.ru

ЕВГЕНИЯ РЕНКОВСКАЯ — научный сотрудник Лаборатории исследования и сохранения малых языков Института языкознания РАН (Москва, Россия). jennyrenk@gmail.com

СВЕТЛАНА РЫЖАКОВА — ведущий научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН (Москва, Россия). SRyzhakova@gmail.com

НИКИТА СМАГИН — корреспондент ТАСС в Иране (Тегеран, Иран). smagin53ntn@gmail.com

Авторы

НАТАЛЬЯ СМЕРНОВА — старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН (Москва, Россия). nnsmirnova@mail.ru

АНДРЕЙ ТЮХТЯЕВ — независимый исследователь (Санкт-Петербург, Россия). atiukhtiaev@eu.spb.ru

ПАВЕЛ ШАБЛЕЙ — доцент Костанайского филиала Челябинского государственного университета (Костанай, Казахстан). pavel-shablei@list.ru

Authors

ANDREY AKINSHIN — PhD student, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). strangerlorin@gmail.com

MAKSIM ALONTSEV — Senior Lecturer, HSE University (Moscow, Russia). malontsev@hse.ru

EKATERINA GRISHAEVA — Assistant Professor, Department of Social Philosophy, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia). ekaterina.grishaeva@urfu.ru

ANTON IKHSANOV — Research Fellow, Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities, HSE University (Moscow, Russia). antonx2301@icloud.com

SVETLANA MALYSHEVA — Professor, Kazan (Volga Region) Federal University (Kazan, Russia). Svetlana.Malycheva@kpfu.ru

ANDREY MAMONTOV — History Teacher, State Educational Institution Gymnasium No. 49 (St. Petersburg, Russia). andrey-2006@mail.ru

BARBARA MARTIN — SNSF Ambizione Postdoctoral Researcher, Department of History, University of Basel (Basel, Switzerland). Barbara.martin@unibas.ch

ALEKSEY PANTELEEV — Associate Professor, Institute of History, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia). a.panteleev@spbu.ru

TAISIYA RABUSH — Associate Professor, Department of Social Sciences, St. Petersburg State University of Industrial Technology and Design (St. Petersburg, Russia). taisarabush@mail.ru

EVGENIYA RENKOVSKAYA — Research Fellow, Minority Language Research and Preservation Lab, Institute of Linguistics Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). jennyrenk@gmail.com

SVETLANA RYZHAKOVA — Leading Research Fellow, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). SRYzhakova@gmail.com

PAVEL SHABLEY — Associate Professor, Kostanay Branch, Chelyabinsk State University (Kostanay, Kazakhstan). pavel-shablei@list.ru

NIKITA SMAGIN — TASS Agency Correspondent in Iran (Teheran, Iran). smagin53ntn@gmail.com

NATALIA SMIRNOVA — Senior Research Fellow, A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). nnsmirnova@mail.ru

ANDREI TIUKHTIAEV — Independent Researcher (Saint Petersburg, Russia). atiukhtiaev@eu.spb.ru

ALEKSEI ZYGMONT — Senior Research Fellow, Research Laboratory for Public Communications Analysis, Institute for Social Sciences, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). alekseizygmont@gmail.com

Аннотации

АЛЕКСЕЙ ПАНТЕЛЕЕВ. «Я не признаю власти века сего»: мученики и Римская империя

В статье рассматриваются данные ранней агиографической традиции об отношении христиан к Риму. Для самих мучеников вряд ли имело значение что-то, кроме Царства Божьего, однако мотив их противостояния римлянам мог привлекать внимание авторов и редакторов мученичеств. В сохранившихся текстах нет ни прямых обвинений христиан в заговорах, ни явных проявлений политической нелояльности, однако некоторые содержащиеся в них идеи позволяют понять беспокойство римлян. Прежде всего это отношение христиан к культу императора: отказ мучеников почитать его ставил их вне закона, превращая в изменников и в угрозу для государства. Они противопоставляли вечное царство Бога и временную власть цезаря. Затем римляне столкнулись с тем, что римская идентичность у мучеников замещалась христианской: они считали себя гражданами не Рима, а Царства Божьего. Христиане указывали, что император поставлен Богом, а стало быть, его [Бога] указания и заповеди обладают большей важностью. Казнь мучеников, которая должна была их унижить, превращалась в торжество верующих, что нарушало установленный ритуал поддержания римского порядка. Осужденный христианин нарушал привычное течение событий, он приветствовал пытки, радовался смерти и руководил своей казнью. Наконец, тексты мученичеств типологически схожи с *acta Alexandrinorum*, записями о суде и казни язычников, критиковавших Рим. Наблюдая за эволюцией образа магистратов, мы видим, как постепенно столкновение мученика и всего римского порядка превращается в конфликт добродетельного христианина и злобного наместника провинции, таким образом снимая ответственность за гонения с императора.

Ключевые слова: раннее христианство, Римская империя, агиография, мученичество, преследования, культ императора.

АНДРЕЙ МАМОНТОВ. Между мучениками и рабочими: проблема циркумцеллионов в источниках и историографии

Тема (можно даже сказать, загадка) циркумцеллионов — бунтарей, преследовавших римских землевладельцев и католических священников, — давно обращает себя внимание специалистов. Исходя из высказываний Оптата, Августина и более поздних авторов, а также отрывка из Кодекса Феодосия, современные ученые по-разному объясняют, кем были циркумцеллионы. Во многом подход исследователей зависит от их специализации и от того, какой источник они считают первостепенным. Например, Ш. Сомань, опиравшийся на фрагмент из римского закона, считал циркумцеллионов отдельным сословием — наемными сельскохозяйственными рабочими. Его взгляд стал основой для дальнейших исследований — например, Т. Бютт-

нер, Э. Тенгстрёма и др. Однако другие исследователи вернулись к рассмотрению циркумцеллионов как в первую очередь явления из истории церкви и, в частности, донатистского раскола (У.Х.К. Френд). В современной науке рассказы Оптата и Августина помещают и в более неожиданный контекст: проникновения христианского учения в сельскую местность (Л. Досси) и простонародного аскетизма (Б. Поттге). Существуют и попытки реанимировать теорию Соманя (Б. Шоу). Можно сказать, что в наше время представление о циркумцеллионах стало более комплексным. Перед нами предстают пестрая масса, собранная из представителей сельских низов, и некая форма народного христианства, проявлявшаяся в доступных этой массе религиозных практиках: аскезе, мученичестве, «праведном» насилии.

Ключевые слова: циркумцеллионы, агонистики, донатисты, мученичество, поздняя античность, Северная Африка, Оптат, Августин.

Светлана Малышева. «Они падут в величии нездешнем»: раннесоветский культ мучеников революции

Рассматриваемый в статье секулярный культ павших героев — мучеников революции стал важнейшей составляющей большевистской исторической мифологии раннесоветского времени (1917–1920-е годы). Этот культ вполне очевидно являл религиозное происхождение и ряд отличий от культа героев более позднего советского времени. Раннее революционное мученичество — с Февраля 1917 года и в первые месяцы после Октября 1917 года складывалось как феномен коллективный и — в значительной степени — анонимный, символический. Эти черты проявились и в ранних мартирiuмах — братских могилах на Марсовом поле в Петрограде и у Кремлевской стены в Москве. Однако создание большевиками по религиозным образцам собственного, революционного секулярного пантеона очень быстро индивидуализирует мученичество, формирует критерии причисления к нему. Приметами индивидуализации стало составление мартирологов, складывание практик почитания мест захоронения мучеников. Культ мучеников обретает и «интернациональный» характер — через включение в пантеон также жертв революционных событий в Европе. Формировавшиеся дискурсивные тропы описания героической мученической смерти первоначально нормализовывали лишь насильственную смерть от рук врага. Однако после окончания гражданской войны складывающаяся языковая ритуализация позволяла героизировать обстоятельства смерти: к мученикам оказываются причислимы умершие от болезней, несчастного случая, даже суициденты. Постепенно число героев редуцируется, а спектр их типов, напротив, расширяется. Герой-мученик занимает все более скромное место в иерархии героев, а тропы описания мученичества упрощаются и стандартизируются, биографии спрямляются и обретают скорее символическую, чем индивидуальную форму.

Ключевые слова: мученики, Российская революция, гражданская война в России, культ павших героев, религия, идеология, смерть.

Таисия Рабуш. Образы военнослужащих-«афганцев» в общественном сознании и государственной пропаганде СССР и России: от героев к мученикам

Практики героизации и «гражданской канонизации» героев революций и войн начались в Советской России уже в первые годы после Октябрьской революции 1917 года и продолжались весь период существования СССР. В статье автор на конкретных примерах рассматривает то, как эти практики осуществлялись в публичном дискурсе сначала СССР, а потом и России в отношении советских военнослужащих — участников войны в Афганистане (1979–1989). В первых разделах статьи автор исследует, как в 1980-е годы происходит трансформация образа советского военнослужащего в Афганистане и какие компоненты образа мученика присутствовали в нем. Для раскрытия этого вопроса автор опирается прежде всего на материалы прессы и на позднесоветскую военную публицистику как на документы соответствующей эпохи. Далее поднимается тема того, как реализуются практики героизации в отношении советских воинов-«афганцев» после распада СССР. Кроме того, рассмотрен вопрос об исторической преемственности практики героизации военных-«афганцев» и более ранних советских практик героизации участников предыдущих войн (особенно Великой Отечественной войны). Автор приходит к выводу, что в современном публичном дискурсе на образы воинов-«афганцев» напрямую переносятся черты христианских мучеников, чего не было в советский период — тогда их подвиги позиционировались преимущественно в рамках революционной героизации и секулярного мученичества.

Ключевые слова: афганская война, афганский вооруженный конфликт, Афганистан, воины-«афганцы», СССР в Афганистане, смерть на войне, мученичество, воины-мученики.

Максим Алонцев, Никита Смагин. «Каждый день — Ашūra»? Трансформация нарратива мученичества в общественно-политическом дискурсе современного Ирана

Статья посвящена анализу тех трансформаций, которые претерпел нарратив мученичества в иранском официальном и неофициальном дискурсе в последние десятилетия. Основой этого дискурса является особая интерпретация событий ранней мусульманской истории — битвы при Кербеле (680), ставшей отправной точкой в обособлении шиитской ветви в исламе, а также основой для системы траурных ритуалов и развития культа мучеников. Современная интерпретация шиитских ритуалов и символов уходит своими корнями в 1960–1970 годы и является плодом разработки двух главных публичных интеллектуалов того времени — Али Шариати и Муртазы Мутаххари. Разработанный ими нарратив, называемый в научных работах «парадигмой Кербелы», стал мощным идеологическим инструментом и во время Исламской революции 1979 года, и в последующей Ирано-иракской войне, и в послевоенном восстановлении страны. Адаптивность шиитских ритуалов и символов, а также монополия действующей власти на их интерпретацию стали причиной не только активного исполь-

зования мобилизационного потенциала «парадигмы Кербелы», но и ее рутинизации. Так или иначе, реакция на убийства Касема Сулеймани и Абу Махди ал-Мухандиса, выразившаяся в динамичном развитии культа «новых мучеников», продемонстрировали устойчивость этой парадигмы.

Ключевые слова: Али Шариати, Исламская революция, Исламская Республика Иран, культ мучеников, Муртаза Мутаххари, парадигма Кербелы, Хусейн ибн Али.

Светлана Рыжакова, Евгения Ренковская. Смерть за идеалы и почитание за смерть: к вопросу о мученичестве и его возможных моделях в культуре Индии

Статья посвящена проблеме понимания и определения феномена мученичества применительно к истории и культуре Индии. Применение понятия «мученичество» к разным религиям (в частности, неавраамическим) и к различным обществам ставит перед исследователем ряд проблем, связанных с разным пониманием этого феномена в разных культурах, а также о применении этого термина и его аналогов к тем культурам, где такое понятие изначально отсутствовало. Будучи изначально христианским, понятие мученичества претерпевает трансформации и модификации в зависимости от дальнейшей сферы функционирования — в исламе, светском контексте и др. С учетом постоянных расширений и изменений изначального понятия мученичества в разных культурных парадигмах нам предлагается целесообразным выделить некоторые общие компоненты, лежащие в основе этого феномена. Мы исходим из следующих критериев мученичества: во-первых, наличие внешних сил и обстоятельств, причиняющих смерть мученика; во-вторых, наличие благих (с точки зрения конкретного социума) идеи или цели, за которые погибает мученик; в-третьих, посмертная память и почитание, непосредственно связанные с мученической смертью, при которых мученик прославляется за верность идее и/или как образец для подражания. В работе предлагается выделять три возможные модели мученичества, известные в истории и культуре Индии: модель шахадат — страдания и гибель за свои убеждения, как религиозные, так и политические, положенная в основу современного индийского национального «пантеона» мучеников; «кшатрийская» модель, связанная с воинской этикой; и «культово-вернакулярная» модель, лежащая в основе формирования местных почитаемых божеств.

Ключевые слова: мученичество, шахадат, шахид, жертвенная смерть, касты, культы, Индия.

Андрей Акиншин. Феномен христианского мученичества в Японии в XVI–XVII вв.

В статье рассматривается история «христианского столетия» в Японии (1549–1639 годов — от появления иезуитских миссионеров и до последнего христианского восстания, за которым последовал запрет на иностранные

верования), которая закончилась гонениями и мученичеством японских христиан. Указаны причины появления миссионеров-иезуитов на Японском архипелаге. Показаны стратегии миссии и ошибки, которые были при этом допущены, а также действия Ордена в период гонений. Политика японского правительства влияла на распространение христианства на разных этапах становления единого японского государства. Именно в этом контексте следует понимать политику гонений и искоренения христианства на определенном этапе. В статье особое внимание уделяется христианскому мученичеству, на которое японские христиане шли с готовностью. Сделана попытка объяснения причин такого отношения, исходя из особенностей менталитета японцев, объясняющих их восприимчивость к идее мученичества и иным традициям христианства.

Ключевые слова: христианство, Япония, мученичество, Орден Иезуитов, религия.

Алексей Зыгмонт. Мученичество как репутационный проект: кто и как «делает» мучеников

Статья представляет собой опыт теоретически-эмпирической разработки одной из моделей в рамках конструктивистской теории мученичества, согласно которой оно является «репутационным проектом». В данной теории мученичество рассматривается не как объективное событие чьей-либо насильственной смерти за некие убеждения, а как его интерпретация — нарратив, созданный постфактум и закреплённый в коллективной памяти. Это означает, что мучениками не «становятся», — их «делают». Предпринимая автором концептуализацию мученичества как репутационного проекта делает акцент на субъекте этого нарратива, индивидуальном или же коллективном (который в терминологии социолога Гэри А. Файна называется «репутационным предпринимателем»); на имеющихся у него материальных, символических и человеческих ресурсах, а также конкретных ситуативных предпосылках успеха или же неудачи проекта. В статье предлагается трехчастная типология репутационных предпринимателей, где каждый из типов иллюстрируется рядом примеров: это (1) «автобиографы», которые инициируют проект в отношении себя; (2) «биографы», которые инициируют проект в отношении третьих лиц; (3) «диффузные» предприниматели, представляющие собой коллективный субъект. Наконец, в статье рассматриваются случаи, когда репутационный проект был запущен, но окончился неудачей или оказался не востребованным — то есть кандидат не был в итоге признан мучеником. Анализируя ряд примеров, автор высказывает предположение, почему одни репутационные проекты оканчиваются успехом, а другие — неудачей, а также почему одни мученики становятся популярнее других. В заключении статьи перечисляются предпосылки и обстоятельства, влияющие на исход проекта: качество исходного агиографического материала, его соответствие устоявшейся религиозной традиции, наличие или отсутствие «дела», за которое якобы умер мученик, запрос со стороны сообщества, личность предпринимателя, вероятное противодействие со стороны оппонентов или

«отрицателей» мученичества. Особое внимание уделяется «проблемным» феноменам за пределами устоявшихся религиозных традиций или на их границах — в частности, «политическому» мученичеству.

Ключевые слова: мученичество, «политическое» мученичество, конструктивизм, репутационное предпринимательство, репутационный проект, Гэри А. Файн, жертва.

ПАВЕЛ ШАБЛЕЙ. Мусульмане Атбасара на страницах татарской печати: между вызовами современности и региональным контекстом

В статье рассматриваются особенности развития города Атбасара в освещении татарской печати. Этот маленький город, расположенный в северной части Казахской степи, привлек в 1906 году внимание двух влиятельных татарских газет «Вақыт» и «Ульфат». Между авторами газет возникла дискуссия. Ключевую роль в ней играл вопрос о том, как совместить подходы к решению местных проблем с вызовами современности (имперские реформы, реформа мусульманского образования, консолидация усилий татарской/тюркской нации и др.). Анализ языка публикаций (понятия, лексика, стиль), контекста, использование дополнительных источников (архивные материалы), показывают, что подобного рода дискуссии скорее отражали интересы определенных групп (реформаторы, редакторы газет, купцы) и особенности текущей конъюнктуры, а не стремление к детальному и комплексному анализу ситуации на месте. Мой основной вывод сводится к тому, что отдельные слова и аргументы участников дискуссии представляли собой скорее совокупность лингвистических стратегий, а не практических советов и предложений, связанных с поиском действенных шагов для решения конкретных проблем Атбасара. Таким образом, несмотря на внимание татарских газет и журналов к ситуации в Казахской степи, их подход к освещению действительности часто носил субъективный характер, что в свою очередь формировало у читателя искаженное представление о комплексе проблем в отдаленных регионах империи.

Ключевые слова: Вақыт, Ульфат, джадидизм, Атбасар, махалля, Оренбургское магометанское духовное собрание, гетерогенное общество.

АНТОН ИХСАНОВ. «Письмо — это половина встречи»: диалог и конфликты смыслов в переписке российских востоковедов и мусульманских интеллектуалов в начале XX в.

В центре внимания этой статьи — переписка российских востоковедов и их информантов, представителей интеллектуальной элиты (писателей, историков, учителей, правоведов), из регионов Российской империи с преобладающим мусульманским населением. Задача статьи — понять влияние практики переписки на процесс формирования знания об этих регионах в центре империи. С одной стороны, необходимо выяснить, как сложился сам процесс обмена знанием между этими группами. С другой, требуется определить как участники процесса читали тексты друг друга и ка-

кие значения они придавали этим текстам. В ходе исследования удалось установить, что обозначенные процессы связаны с развитием этики. Старшее поколение мусульманских интеллектуалов, скорее, видело в востоковедах способ сохранения и передачи знания. Новое же поколение обратило внимание на развитие методологии, способное дать новый толчок развитию локальных сообществ. Эти факторы формировали взаимозависимости между различными группами специалистов, результатом которого стала трансформация знания о мусульманских регионах в эпоху модернизма.

Ключевые слова: востоковедение, переписка, методология, Центральная Азия, Поволжье, дар, модернизм.

Андрей Тюхтяев. Традиционализм без традиции: к проблеме измерения нью-эйдж духовности

В статье рассматривается проблема измерения социального масштаба нью-эйдж духовности. Попытки оценить распространенность этой формы религиозности приводят к противоречивому выводу — число открытых приверженцев нью-эйдж крайне мало, в то время как отдельные эзотерические верования и практики имеют в разы большую популярность. Главный тезис автора сводится к тому, что для более корректного измерения количества приверженцев нью-эйдж необходимо подкреплять количественные исследования качественными данными. В социологических опросах принято ожидать от респондента согласия с определенным верованием или утверждением. Этнографический материал, собранный в нью-эйдж паломничестве на юге России, показывает, что солидаризация с верованиями и нарративами — не самый главный критерий принадлежности. Несмотря на традиционалистский характер паломничества, его организаторы и активные участники не всегда готовы безусловно соглашаться с ключевыми идеологемами эзотерического традиционализма. Поэтому для оценки масштаба нью-эйдж духовности важно в большей степени полагаться на информацию о том, в каких практиках люди участвуют, а не на то, как они себя идентифицируют.

Ключевые слова: нью-эйдж духовность, традиционализм, паломничество, дольмены, опросы, измерение религиозности.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

1(40) 2022

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, Vasilii 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), Viktor Yelensky (Ukraine), 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

1²⁰²²
[40]

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