

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

I/2012

МИР «СВОИХ» И «ЧУЖИХ»

СМЕНА РЕЛИГИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ИМПЕРИИ:
ПОЛИТИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ В РОССИИ XIX ВЕКА

ПРОЕКТЫ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ
МУСУЛЬМАНСКИХ ИНСТИТУТОВ
В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ В 50–80 ГГ. XIX В.

ПОЛЕЗНЫЕ ИНОВЕРЦЫ ИЛИ ОПАСНЫЕ ЧУЖАКИ?
ВОСПРИЯТИЕ ЗАПАДНЫХ ХРИСТИАН РУССКИМ ОБЩЕСТВОМ
И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ В X–XIX ВВ.

ИМПЕРСКОЕ НАСЛЕДИЕ И «СОКРЫТЫЕ ЗЕМЛИ»
В ЖИЗНИ ТИБЕТСКОЙ КНЯГИНИ ЧОЙКЬИ ДРОНМЫ

ВОЗВРАЩЕНИЕ ХАМБО-ЛАМЫ ИТИГЭЛОВА
В КОНТЕКСТЕ ПОСТСОВЕТСКОЙ ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ
ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ



TARTARIA MAGNA

2011–2012
МИР «СВОИХ»
И «ЧУЖИХ»

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

I / 2012



SPIRITUAL BRETHREN, SACRAL FOES

SOCIAL COMMUNICATION
THROUGH THE PRISM
OF RELIGIOUS EXPERIENCE

THE WORLD OF 'SELF' AND 'OTHERS':
CONFLICT, INTERACTION AND SYMBIOSIS

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

I / 2012



ДУХОВНЫЕ БРАТЯ, СВЯЩЕННЫЕ ВРАГИ

СОЦИАЛЬНАЯ КОММУНИКАЦИЯ
СКВОЗЬ ПРИЗМУ РЕЛИГИОЗНОГО
ОПЫТА

МИР «СВОИХ» И «ЧУЖИХ»:
КОНФЛИКТ, ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ, СИМБИОЗ

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

ББК 63.3(0)
УДК 94(1-11)

Полная электронная версия
журнала доступна на сайте
[WWW.TARTARIA-MAGNA.RU](http://www.TARTARIA-MAGNA.RU)

ISSN 2224-9559

© Коллектив авторов, 2012

© ИМБТ СО РАН, 2012

© БУРЯД-МОНГОЛ НОМ, 2012

Иллюстрация на обложке:
Мандала Дандарона.
Любезно предоставлена
Любошем Белкой

Фотография на обороте
обложки: Хамбо-лама
Даши-Доржо Итигэлов.
1914 г. Источник:
Фотоархив ЦВРК
ИМБТ СО РАН

Фотография на стр. 2:
Киргизский жених (женех
[турок]), Рузи бай. 1865 г.
Фото из «Туркестанского
альбома». Источник:
<http://www.wdl.org>

Фотография на стр. 8: Две
семейные пары духоборов,
около 1900 г. Источник:
Архив провинции
Британская Колумбия,
Канада, С-06520. Любезно
предоставлена Николасом
Брайфоглем

Фотография на стр. 15 и
третьей стороне обложки:
Бидия Дандарон. Любезно
предоставлена Любошем
Белкой

Фотография на задней
стороне обложки: Мандала
Дандарона. Любезно
предоставлена Любошем
Белкой

Концепт *Tartaria Magna*, никогда не имевший эквивалентов в восточной географии, использовался в европейской науке с эпохи Ренессанса для обозначения обширных, малонаселенных, малоизученных и потому казавшихся враждебными территорий, границы которых были весьма условными. На карте Ортелиуса второй половины XVI века Великая Тартария простирается от низовий Волги и Прикаспия до океана, позднее получившего имя Тихого, ограничиваясь с севера *Oceanus Scythicus* или *Mare Glaciale*, а с юга горами Кавказскими и Китаем. В дальнейшем эти границы расширились и получили некоторую детализацию, включив в себя Московское царство, Среднюю Азию, Тибет и Монголию. Позднее иезуиты считали правильным присовокупить к Тартарии и земли маньчжуров. В глазах европейских хронистов и картографов *Tartaria Magna* никогда не была единым целым, хотя в разное время с ней связывались и империя монголов, и Золотая Орда, и Цинская империя и обширное царство Романовых. И все же *Grand Tartarie* всегда оставалась понятием собирательным. Мы также не склонны видеть в Великой Тартарии четко очерченный географический регион или, вслед за новыми хронологами, конкретное историко-политическое целое. *Tartaria Magna* в имени нашего журнала это скорее исследовательское поле, одновременно дающее представление о нестрогих географических границах изыскательского интереса, совпадающих с формулировкой, появившейся в Британской энциклопедии в 1771 году, и подчеркивающее идею об этом евразийском *хартленде* как о все еще неизвестном и непонятом регионе мира. По мысли создателей, журнал объединит на своих страницах историков, культурологов и антропологов самых разных научных школ и направлений. Журнал выходит на русском языке, и одна из его основных миссий представить русскоязычному читателю результаты изысканий международных исследователей в русских переводах. ✨



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

РЕДАКТОРЫ

П.К. ВАРНАВСКИЙ
Н.В. ЦЫРЕМПИЛОВ

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Д.Д. АМОГОЛОНОВА
В.Ю. БАШКУЕВ
А.С. БРЕСЛАВСКИЙ
Б.З. НАНЗАТОВ

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Б.В. БАЗАРОВ
член-корреспондент РАН,
Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН
В.О. БОБРОВНИКОВ
Институт востоковедения РАН
Л.В. КАЛЬМИНА
Институт монголоведения,
буддологии и тибетологии СО РАН
К. КОЛЛМАР-ПАУЛЕНЦ
Бернский университет
А. МОРРИСОН
Ливерпульский университет
И.В. ОКТЯБРЬСКАЯ
Институт археологии
и этнографии СО РАН
Т.Д. СКРЫННИКОВА
Институт восточных
рукописей РАН
К. ХАМФРИ
Кембриджский
университет

EDITORS

NIKOLAY TSYREMPILOV
PAVEL VARNAVSKY

EDITORIAL BOARD

DARIMA AMOGOLONOVA
VSEVOLOD BASHKUEV
ANATOLY BRESLAVSKY
BAIR NANZATOV

EDITORIAL COUNCIL

BORIS BAZAROV
*corresponding member of RAS,
Institute of Mongolian, Buddhist and
Tibetan studies of Siberian Branch of RAS*
VLADIMIR BOBROVNIKOV
Institute of Oriental studies of RAS
CAROLINE HUMPHREY
Cambridge University
LILIA KALMINA
*Institute of Mongolian, Buddhist and
Tibetan studies of Siberian Branch of RAS*
KARENINA KOLLMAR-PAULENZ
Bern University
ALEXANDRE MORRISON
Liverpool University
IRINA OKTYABRSKAYA
*Institute of Archaeology and
Ethnography of Siberian
Branch of RAS*
TATYANA SKRYNNIKOVA
*Institute of Oriental
Manuscripts of RAS*



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

1 / 2012

ТЕМА ВЫПУСКА:

Духовные братья, священные враги. Социальная
коммуникация сквозь призму религиозного опыта

Предисловие

Исследования

- 16 Смена религии в православной империи: политика
религиозной принадлежности в России XIX века
НИКОЛАС БРАЙФОГЛЬ
- 48 Оренбургское магометанское духовное собрание и проекты преобразования
мусульманских институтов в казахской степи в 50–80 гг. XIX века
ПАВЕЛ ШАБЛЕЙ
- 86 Полезные иноверцы или опасные чужаки? Восприятие западных христиан
русским обществом и православной Церковью в X–XIX вв.
ОЛЬГА ЛИЦЕНБЕРГЕР
- 106 Имперское наследие и «сокрытые земли»
в жизни тибетской княгини Чойкьи Дронмы
ХИЛЬДЕГАРД ДИМБЕРГЕР
- 128 Возвращение Хамбо-ламы Итигэлова в контексте
постсоветской десекуляризации общественного сознания
ДАРИМА АМОГОЛОНОВА

Очерки и эссе

- 148 Мандала Дандарона: визуальная репрезентация
истории буддийской общины советского периода
ЛЮБОШ БЕЛКА

Рецензии и обзоры

- 170 Русский ультранационализм:
актуальное состояние исследований
АНДРЕАС УМЛАНД

TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

1 / 2012

THEME OF THE ISSUE:

SPIRITUAL BRETHRENS, SACRAL FOES. SOCIAL
COMMUNICATION THROUGH THE PRISM OF RELIGIOUS EXPERIENCE



ПРЕДИСЛОВИЕ К ВЫПУСКУ

Слово
редакции



Социальная коммуникация (преодоление социокультурных границ) подразумевает априорное или синхронное конструирование таких границ и выстраивание иерархий по линии «свой / чужой». Вот и религия в самом широком смысле этого слова способна разрушать бинарную условность «своего» и «чужого» и на месте прежних оппозиций не менее эффективно и эффектно создавать и укоренять в социальной действительности новые.

Создание границ обусловлено символическими средами, наполнение которых зависит от культурного опыта, выступающего в качестве условия осознания культурной дистанции и ее использования в различных практиках: от межличностного общения до политического манипулирования общественным сознанием. С одной стороны, встреча разных конфессий с неизбежностью приводит к их столкновению, а конфликт между их адептами зачастую едва ли разрешим и непременно побуждает к подавлению одних другими. С другой стороны, в рамках, к примеру, одного государства культурная дистанция в форме религиозной дифференциации и идентификации может становиться особым механизмом адаптации к иной культурной среде, к новым экономическим и политическим условиям, что одновременно и обеспечивает сохранность культуры и идентичности малой группы, и проблематизирует успех попыток доминирующих политических структур добиться большей культурной и религиозной гомогенности общества.

Три статьи этого выпуска посвящены рассмотрению религии как эффективного орудия ассимиляции и, одновременно, отчуж-

Social communication involves construction of boundaries and installation of the hierarchy along self-other dichotomy. Religion, in the broad sense, has a potential to destroy this binary convention and no less effectively to establish new oppositions instead of those destroyed. Dialectics of self-other interaction is considered in the present issue of 'Tartaria Magna' on various examples of total religious, cultural-symbolical and/or political systems

дения подданных Российской империи от государства и друг от друга. Социальная перцепция конфессиональных границ весьма подвижна, благодаря чему, даже при объективных различиях в мировоззренческих и догматических основах, социальная коммуникация через религиозные опыт и практики приобретает зачастую ярко выраженный инструментальный характер; такие отношения сложно однозначно назвать негативными или позитивными, обогащающими ту или иную группу или, напротив, наносящим ей вред, поскольку социальные связи зависят в первую очередь от внерелигиозной (политической, административной, хозяйственной, бытовой) сферы.

Инструментализм и амбивалентность содержания религиозных практик в широком имперском контексте очень ярко иллюстрируется в большой статье *Николаса Брайфогля*. Ее основным предметом изучения является противостояние между православием и «русскими» сектами молокан, духоборов, скопцов и субботников (в своей статье автор использует в основном молоканский материал), причины, механизмы и последствия переходов из одной веры в другую. Русские сектанты стали систематически преследоваться в России с начала XIX века после заката эпохи екатерининского религиозного либерализма. В числе репрессивных технологий светские и церковные власти активно использовали депортацию в Закавказье, где к середине века сформировалась многочисленная колония молокан. Механизмы отчуждения «упорствующих в ереси» включали дискриминационное законодательство, ставившее перед верующими мучительные дилеммы, а также всю мощь имперского административного ресурса. В результате линии разлома проходили по самым важным сферам человеческой жизни: внутриобщинным и внутрисемейным отношениям. Давление государства и Церкви активизировало процессы религиозной мобильности, превращая выбор религии из личного дела в конъюнктурную и социально обусловленную задачу. В своих попытках гомогенизировать религиозную идентичность этнически русских подданных государство и Церковь добились лишь крайней маргинализации значительного числа своих подданных. Это отторжение привело, по словам автора, к возникновению «новых идентичностей, социальных структур и культурных систем».

Вопрос о создании российскими администраторами органа управления мусульманским населением казахской степи—Оренбургского магометанского духовного собрания, подробно освещенный в исторической статье *Павла Шаблея*, раскрывает перед нами процесс открытия и, в определенном смысле, освоения ислама российскими властями. Эти поиски велись через серию не всегда удачных реформ, которые осуществлялись на фоне широкой дискуссии о месте и значении мусульманских административ-

ных институтов в теле империи в среде казахских интеллектуалов и российских администраторов. В своих поисках оптимальной модели сосуществования с мусульманством российские власти шли, как выразился автор статьи, по пути «культурологической и цивилизационной деконструкции ислама», цель которой заключалась в преодолении религиозных границ и попытке строить отношения с подданными на более широкой платформе светской гражданственности. Эти попытки могли предприниматься и через «прагматическую гибкость», и с использованием «крутых» мер, но, пытаясь прорвать религиозные барьеры, власти лишь усиливали их. Импульсивная, бессистемная и неуверенная политика российских властей в отношении мусульман Степного края, часто зависевшая от внешней конъюнктуры, привела, наконец, к принятию так называемого Временного положения 1868 года. Однако реформы, выразившиеся в ограничении числа мулл, бюрократизации религиозного образования, разделении казахских мусульман между различными ведомствами, имели во многом совершенно другой эффект, нежели предполагали имперские чиновники. Административное стеснение ислама усиливало у казахов чувство конфессионального неравноправия, а попытки снизить влияние мулл через создание их образа, характеризующегося «фанатизмом» и «невежеством», приводили лишь к усилению их влияния на общество. Оренбургское магометанское духовное управление, создавшееся как эффективный канал российского влияния, не только отчуждало империю от подданных, но и отторгало официальную мусульманскую духовную бюрократию от верующих.

В своей работе, посвященной сложной истории взаимоотношений между православной церковью, с одной стороны, и католичеством и протестантизмом—с другой, *Ольга Лиценбергер* подробно анализирует идеологическую основу этого противостояния, отраженную в многочисленных религиозно-политических памфлетах и историографических произведениях. Отмечая, что ранний этап этих взаимоотношений характеризуется взаимной терпимостью и пренебрежением к догматическим различиям между латинством и греческим христианством, автор отсчитывает историю идейного противостояния Церквей в России с XIX века. После фактической и юридической потери независимости православной Церкви от государства, на католические (в большей степени) и протестантские общины России обрушивается мощь государственной идеологии, сдерживаемой лишь внешнеполитическими интересами. Автор резюмирует, что, несмотря на то, что православные полемисты обосновывали неприязнь к латинству в терминах религиозной догматики (вплоть до обвинений в противоречии духу христианства), глубинные причины были гораздо более сложными, обусловленными межэтническими противоречиями и геополитической конь-

юнктурой. Статья Лиценбергер убедительно демонстрирует, как глубоко риторика религиозной нетерпимости, диктуемая господствующей Церковью и государством на самом высоком уровне, проникает в общество, воздвигая между людьми труднопреодолимые барьеры.

Статья Хильдегард Димбергер существенно обогащает наши представления об истории возникновения и институционализации линий перерожденцев (тиб. *тулку*) в постимперском Тибете. Основываясь на целом ряде жизнеописаний тибетских йогини и йогинь XIV–XV вв., автор скрупулезно восстанавливает историю сложения первой традиции женских перерожденцев в Тибете. На первый взгляд, исследование Димбергер не имеет прямого отношения к общей тематике наших выпусков, однако вдумчивое прочтение статьи дает обильную пищу для размышлений в русле культурологической проблематики «своего» и «чужого» в истории религий. В отличие от других исследователей, когда-либо занимавшихся вопросом возникновения института тибетских перерожденцев, этот автор полагает, что немаловажную роль в возникновении традиции Дордже Пакмо сыграла принадлежность основательницы этой линии к одному из родов, ведущих свое происхождение от тибетских монархов периода империи (VII–X вв.). Древние представления тибетцев о глубокой связи представителей Ярлунгской династии с бодхисаттвой Авалокитешварой, который, согласно традиционной тибетской историографии, последовательно манифестировался в каждом представителе императорского рода, позднее распространились и на их потомков. Принадлежность к имперскому наследию, личное религиозное подвижничество Чойкьи Дронмы и милленаристские ожидания, царившие в тибетском обществе в этот исторический период (сразу же после окончательного упадка монгольского господства в стране), определили успешное утверждение линии Дордже Пакмо. После смерти основательницы этой линии запускается механизм апостериорного конструирования истории предыдущих перерождений йогини, в которой история индийского буддизма причудливым образом сплетается с «славным имперским прошлым» Страны Снегов. Так религиозный дискурс способен «создавать» прошлое через апроприацию знаковых исторических явлений (в данном случае индийской буддийской цивилизации и тибетского имперского наследия), через сообщение определенным событиям прошлого логической необходимости и целеполагания. Так, в глазах тибетского социума, в тот исторический период ностальгировавшего по «золотому веку» империи и активно осваивавшего богатое буддийское наследие, институт Дордже Пакмо становится «своим». Женщина-тулку находит свое логичное место в новой тибетской религиозной культуре, в которой аристократизм, духовное подвижничество и рели-

гиозная харизма взаимодополняют друг друга, примиряя прошлое с настоящим, аборигенное с пришлым, родовое с надродовым.

Две статьи этого выпуска *Tartaria Magna* посвящены вопросам буддийского возрождения в Бурятии. В статье *Даримы Амоголоновой* производится попытка осмыслить значение феномена нетленного тела Хамбо-ламы Итигэлова в процессе религиозного и национального возрождения в Бурятии. Двенадцатый глава бурятских буддистов Даши-Доржо Итигэлов, как считают верующие, вошел в состояние глубокого медитативного сосредоточения в 1927 году и был захоронен в деревянном саркофаге в одном из районов Бурятии. В 2002 году российское общество было взбудоражено сенсационной новостью о том, что эксгумированное, согласно его завещанию, тело иерарха не несло на себе следов разложения. Крупнейшая буддийская организация Бурятии—Буддийская традиционная сангха России—истолковала это необъяснимое событие как проявление чуда. Это повлекло за собой всплеск интереса к феномену в России и за рубежом, причем и сейчас, спустя десять лет, этот интерес не ослабевает. В свою очередь, по мнению автора, чудо нетленного тела Итигэлова наполнило новым смыслом угасшую к середине 2000-х тему бурятского этнонационализма. Буддизм через феномен Итигэлова значительно усилил свой этноинтегрирующий эффект.

Очерк *Любоша Белки* построен как комментарий к уникальной буддийской визуальной репрезентации мистической обители тантрийского божества. Существенным отличием представленной в очерке мандалы от большинства других является рассмотрение ее в контексте истории буддизма в России и в связи с конкретной группой буддийских диссидентов в СССР. Эта группа начала формироваться в конце 1950-х годов вокруг известного бурятского ученого-востоковеда Бидьи Дандарона, освободившегося после двадцати лет заключения в ГУЛАГе. Мандала была написана одним из главных учеников Дандарона—Александром Железновым и, как полагает автор, была призвана служить визуальной репрезентацией коллективной памяти дандаронистов. На мандале, которая была закончена после последнего ареста Дандарона, представлена история не только жизни одного человека, но и целой традиции со всеми мифами и интерпретациями, связанными с ним.

Работа *Андреаса Умланда*, завершающая второй выпуск *Tartaria Magna*, представляет собой тщательнейший разбор развития исследований русского ультранационализма в постсоветской России. Однако автор не ограничивает себя задачами исключительно историографического анализа, но ставит перед собой более грандиозную цель—очертить контуры новой субдисциплины в пространстве социально-гуманитарных исследований в России. Он отмечает, что к началу второго десятилетия XXI столетия ра-

дикальное антизападничество превратилось в значимое интеллектуальное и политическое движение, а выражение националистических взглядов стало в России политически корректным. Радикальное российское антизападничество на этом фоне превращается из объекта исследований новейшей истории политических идей в предмет актуально-политического анализа современной евро-азиатской безопасности. Одним из средств повышения уровня этой безопасности автор видит сложение полноценного научного сообщества исследователей русского ультранационализма, что, в свою очередь, создаст предпосылки для повышения тематической сфокусированности, исторической обоснованности, эмпирической насыщенности и концептуальной ясности будущих вкладов в формирующуюся новую субдисциплину.

Диалектика взаимоотношений между «своими» и «чужими», конструирование и преодоление границ рассматривались в данном и предыдущем выпусках *Tartaria Magna* в некой макро-перспективе—на примере тотальных культурно-символических и/или политических систем. В третьем выпуске журнала мы предлагаем авторам и читателям совершить своего рода «антропологический разворот» и рассмотреть ту же проблематику на «мезоуровне», используя эвристический потенциал и аналитические возможности, щедро предлагающиеся в рамках такого исследовательского направления, как *kinship studies*. Здесь, как ни в какой другой дисциплине можно обнаружить нагляднейший и в то же время нетривиальный материал, который дает нам возможность изучать

**Предлагаем исследователям принять
активное участие в формировании
третьего выпуска *Tartaria Magna***

механизмы социального группирования и отчуждения/исключения. Различные системы родства и соответствующие им терминологии и иерархии могут показать внимательному наблюдателю как сходства, так и различия в стратегии и тактике интеграции/дифференциации сообществ, а метафоричность языка этих систем позволяет нам вернуться, возможно, на более высоком уровне обобщения, и к масштабу макро-анализа. Предлагаем исследователям, работающим в этом проблемном поле, принять активное участие в формировании третьего выпуска *Tartaria Magna*. ✨





СМЕНА РЕЛИГИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ИМПЕРИИ

Политика
религиозной
принадлежности
в России XIX века

Николас Брайфогль



*Русские поселенцы
в Муганской степи,
Азербайджан,
между 1905 и 1915 гг.*

*Из коллекции
С.М. Прокудина-
Горского.
Источник:
Prints & Photographs
Online Catalog of Li-
brary of US Congress
<http://www.loc.gov>*



SWITCHING DENOMINATIONS IN THE ORTHODOX EMPIRE: THE POLITICS OF RELIGIOUS AFFILIATION IN NINETEENTH-CENTURY RUSSIA

In Imperial Russia's multi-confessional Empire, denominational switching involving Russian sectarian denominations was a persistent, powerful, and deeply permeating force in the nineteenth century. For the sectarians, the process (and potential) of conversion interacted dynamically with their religious, social, and political lives. Sectarian religious identity became a flash point that defined individuals, gave meaning to their experiences, and could be manipulated for material or personal gain both socially and politically. In parallel fashion, state officials also attempted to institute and manipulate their own laws and policies in order to mold the religious landscape to their liking and attract sectarians to Orthodoxy. Such religious mobility raises important questions about the meanings of religious identity, the interaction of religious identity with religious practice, and the contours of peasant religiosity. These patterns of conversion reflect a conception of the boundaries of the spiritual community as fluid and permeable. This article also underscores that Imperial Russia's project to colonize the Transcaucasian frontier profoundly affected the patterns and meanings of religious identity in the tsarist empire, and vice versa

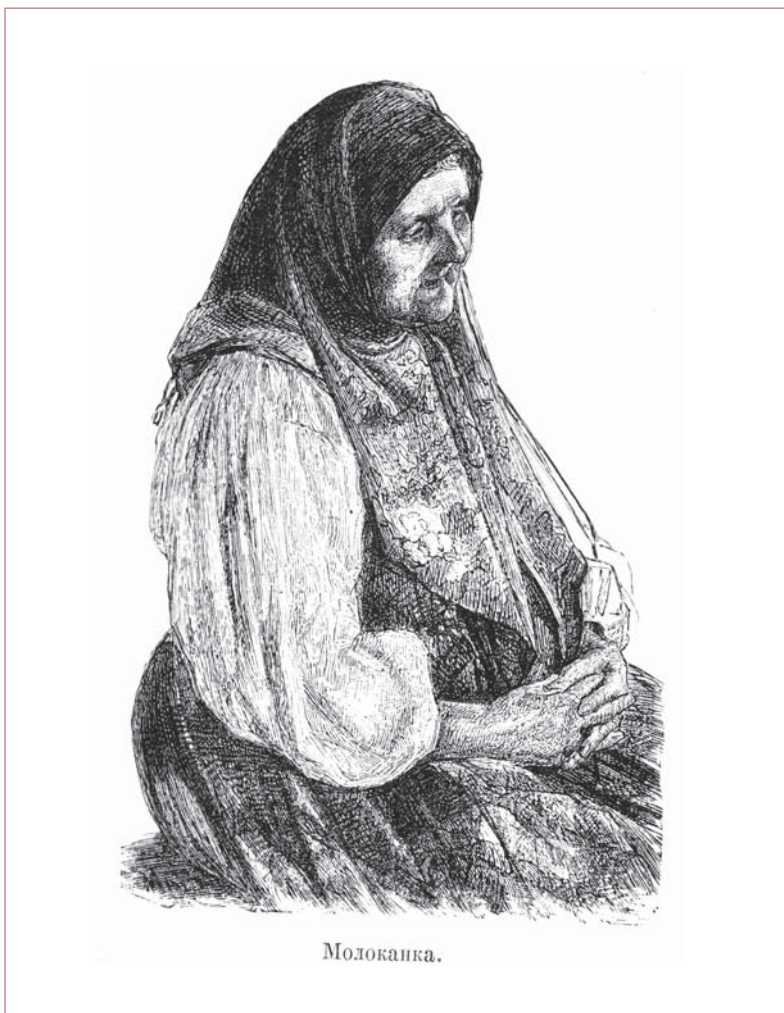
СМЕНА РЕЛИГИИ В ПРАВОСЛАВНОЙ ИМПЕРИИ: ПОЛИТИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ В РОССИИ XIX ВЕКА

Николас
Брайфогль

Государственный
университет
Огайо, США

В многоконфессиональной России XIX столетия обращение из инославия в православие происходило различными путями, но всегда эти пути были динамично связаны друг с другом. На одном из уровней смена религиозной принадлежности являлась выражением личной религиозности и индивидуальным выбором религиозной идентичности. Однако в царистской России с ее доминирующей государственной Церковью и ограничительной вероисповедной политикой обращение в православие редко было исключительно актом личной веры. Помимо того, что перемена веры или деноминации была духовным выбором, она имела для конвертита глубокое юридическое, политическое и социально-экономическое значение. Действительно, так же как этничность, социальный статус (сословие) или пол, религиозная идентификация имела политическое наполнение. Как и в случае с этими прочими категориями идентичности, царистская юриспруденция предполагала особую законодательную базу и административную практику в отношении носителей различных вероисповеданий. Эти законы определяли, каким образом должны были строиться отношения между человеком и государственной властью: его права и обязанности как царского подданного, статус его брака, место проживания, вид трудовой деятельности, публичное поведение, виды уплачиваемых податей, должности, которые он имел право занимать, и так далее. Однако в отличие от относительно прочных границ этничности, пола и сословия, религиозная принадлежность для российского подданного была предметом, легко подвергавшимся изменению. Для того, чтобы контролиро-

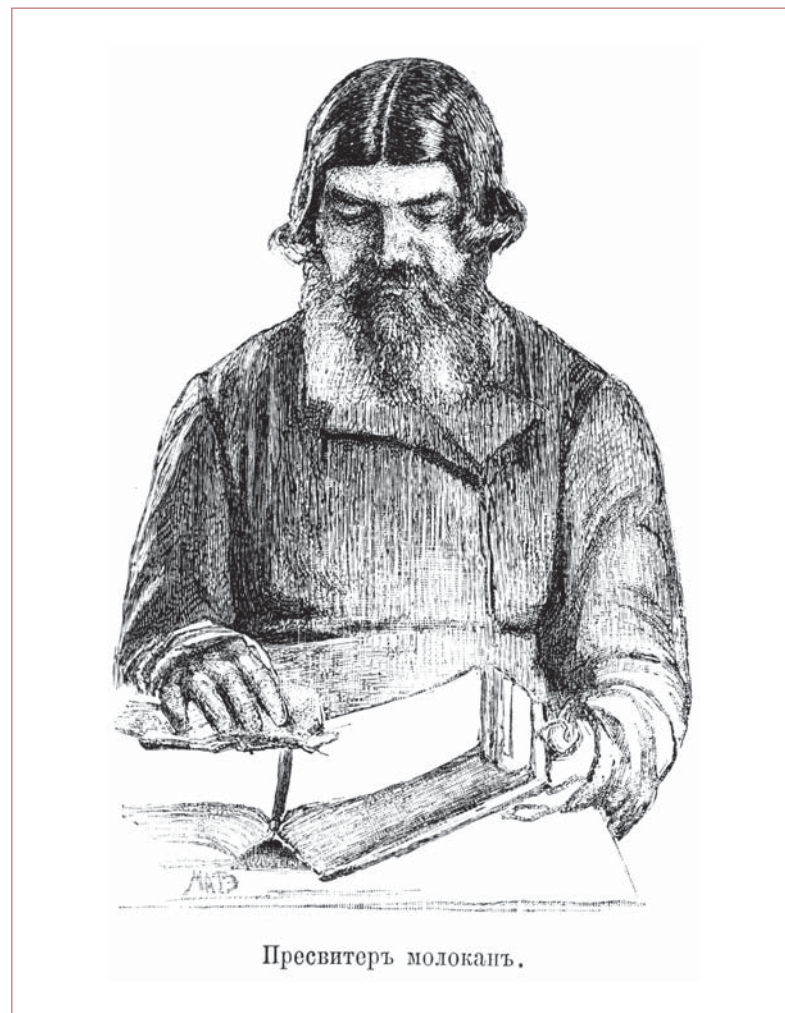
¹ Для полного представления сущности религиозного обращения в царской России см.: "Heretics and Colonizers: Religious Dissent and Russian Colonization of Transcaucasia, 1830–1890" (Дисс. на степень Ph.D, Пенсильванский университет, 1998), глава 5 и "The Religious World of Russian Sabbatarians (Subbotniki)," в: Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe, под ред. Glenn Dynner (Detroit: Wayne State University Press, 2011), 359–392. См. также: Heather J. Coleman, Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929 (Bloomington: Indiana University Press, 2005); Paul Werth, At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905 (Ithaca: Cornell University Press, 2002); Andrei A. Znamenski, Shamanism and Christianity: native encounters with Russian Orthodox missions in Siberia and Alaska, 1820–1917 (Greenwood, 1999); и Robert Paul Geraci и Michael Khodarkovsky, Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia (Ithaca: Cornell University Press, 2001)



Молоканка.

Из книги Духоборцы и молокане в Закавказье. Шишты в Карабахе. Батчи и опцумюеды в Средней Азии. Обер-Амергау в горах Баварии. Рассказы художника В.В. Верещагина. Москва, 1900

вать эту потенциальную религиозную мобильность, царские чиновники разработали сложную юридическую сеть исключительно для регулирования передвижений из одной религии в другую, особенно для предотвращения выхода из православия и привлечения иноверных подданных в лоно государственной религии. В таком административно-юридическом контексте часто именно государственные чиновники, а не сами верующие, определяли, какому вероисповеданию должен был принадлежать человек, что вызывало конфликты между религиозной самоидентификацией и государственным категоризированием. Более того, российские подданные сознательно переходили из одной деноминации в другую для того чтобы манипулировать законом, получать привилегии, полагавшиеся определенным категориям верующих, и избавляться от гнета, налагавшегося на другие группы.¹



Пресвитеръ молоканъ.

Случай с русскими религиозными сектантами (в частности, с молоканами, прыгунами и духоборами) особенно плодотворен для понимания роли религиозной идентичности и политики смены христианской деноминации в российском обществе имперского времени¹. Для них как для русских вопрос религиозной принадлежности главенствовал в связи с их местом в государстве и самоопределением, но был относительно менее затруднен по этническим соображениям, в отличие от нерусских христиан, мусульман, евреев в Российской империи. Смена религиозной принадлежности играла динамичную социальную роль в сектантских деревнях посредством развития того, что можно определить как «культуру религиозного обращения». Если не в реальности, то в потенциале вопрос религиозного обращения всегда витал в воздухе. Общины с настойчивостью ставились и в ситуацию противоборства с по-

¹ Когда я употребляю такие термины, как «раскольник», «сектант» или «нон-конформист», я имею в виду все разнообразие «местных» христианских сект, которое включает (но не ограничивается этими сектами) духоборов, молокан (включая их прыгуны, общие, постоянные, духовные) и субботников (иудействующих), которые отпали от Православной Церкви и восприняли различные формы теологии и практики. Я отделяю их от «импортированных» западных протестантских сект, таких как меннониты, баптисты и пятидесятники, в силу российского происхождения первых, и от староверов, которые считают себя истинными приверженцами православия и не подвергают сомнению аутентичность и авторитет устоев Восточной Церкви. Религиозные верования и практики этих «сектантов» отличались во многих принципиальных отношениях, и мое исследование учитывает вариации в религиозной жизни каждой секты. Тем не менее, у них были и общие черты: полная и активная оппозиция Православной Церкви, отказ от священства и иерархии (и вообще любых других посредников в отношениях с Богом), вера в «духовное», а не в водное крещение и отвержение всех внешних объектов почитания, таких как иконы, благовония и моленные здания

¹ Распространенность религиозных обращений усиливалась тем фактом, что сами сектанты (или их дети) были когда-то обращены в свои секты из православия, так что идея перемены веры не казалась им чем-то чуждым

² О процессе и результатах переселения в Закавказье см. мою монографию: *Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus* (Ithaca: Cornell University Press, 2005). О данных, показывающих численное превосходство русских на южном Кавказе до середины 80-х годов XIX века, см.: Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. (Тифлис: 1893); и Д. И. Исмаил-Заде, *Русское крестьянство в Закавказье: 30-е годы XIX–начало XX в.* (Москва: 1982), особенно 94–283

³ Об обращениях в баптизм см.: *"Heretics and Colonizers,"* глава 5 и Coleman, *Russian Baptists*

следствиями обращения, и перед дилеммой принятия новой веры или ее отвержения, и перед решением пропагандировать ее среди других¹. Более того, обращение было одновременно и последствием ситуации многообразия деноминаций, и влиятельной силой в социальной механике каждой общины. Социальное напряжение, особенно в семье, и создавалось, и разрешалось через религиозное обращение; общинные связи же перестраивались в результате смены религиозной принадлежности.

В этой статье рассматриваются главным образом русские сектанты, которые проживали в Закавказье или мигрировали туда в XIX веке. С 1830-х по 1880-е гг. царизм вел политику поощрения переселения на Южный Кавказ тех религиозных сектантов, которые классифицировались им как «наиболее вредные» (включая духоборов, молокан и субботников, но не староверов), в попытках изолировать православных подданных от того, что государство и духовные лидеры считали еретической «заразой». На протяжении следующих пятидесяти лет несколько сотен тысяч инаковерующих добровольно и принудительно выехали из центральной России на южные границы. До 90-х гг. XIX века множество сектантов из царской России осваивали эти пограничные регионы и, что, возможно, еще важнее, стали составлять там большинство в числе этнически русского населения Закавказья². Относительно слабый режим на закавказской границе давал русским поселенцам-сектантам большие возможности для разноуровневого переустройства собственных общин и личности. В религиозной жизни процесс преобразования сект происходил тремя путями (в общих чертах): укрепление и стандартизация религиозной идентичности, веры и практики; зарождение новых религиозных идей и создание новых деноминаций и субденоминаций; а также переход из одной христианской традиции в другую.

У закавказских сектантов можно выделить четыре пути религиозного обращения: в православие или из православия, между сектантскими деноминациями и, начиная с конца 60-х гг. XIX века, переход из местных российских сект в баптистскую веру. Хотя в данной статье я буду рассматривать два первых пути смены религиозной принадлежности (из православия, в православие и между сектами), следует также описать и основные тенденции религиозных обращений³. В случае с переходами из секты в православие или из одной секты в другую, в жизни верующего такое изменение религиозной принадлежности иногда могло случаться более одного раза. Человек мог переходить из одной деноминации в другую и обратно (особенно в случае перехода из секты в православие или наоборот) или мигрировать через целый ряд деноминаций. Переход же в баптизм почти всегда случался лишь однажды. В переходе в православие и из православия были задействованы все сектант-

ские группы, однако поскольку молокане составляли большинство в числе закавказских сектантов, они представляли самый крупный контингент обращавшихся в православие и покидавших его¹. Более того, сектанты Закавказья обращались в православие главным образом индивидуально, отдельными семьями или небольшими группами друзей, а не многочисленными группами. Кроме того, смена религиозной принадлежности в случае русских сектантов Закавказья была почти исключительно внутриэтническим делом. Лишь в редких случаях такие переходы имели межэтнический характер.²

Количественная характеристика обращений. Имеющиеся записи затрудняют подсчет с какой-либо долей точности числа обращавшихся из одной веры в другую в числе закавказских сектантов. Наиболее точная информация о статистическом числе обращенных существует лишь о перешедших из сект в православие. Наибольшее число таких обращений произошло вскоре после прибытия поселенцев-сектантов в Закавказье (в течение пяти лет после переселения). И.Л. Сегаль, глава Закавказского статистического комитета в 80-х и 90-х гг. XIX века, отмечал, что из 128 русских, обращенных из сектантства в православие между 1867 и 1890 гг., 80% были новопоселенцами³. Также из 266 духоборов, которым в 1830 г. было запрещено проживать в Донской области, к 1831 г. пятьдесят

В религиозной жизни процесс преобразования сект происходил тремя путями (в общих чертах): укрепление и стандартизация религиозной идентичности, веры и практики; зарождение новых религиозных идей и создание новых деноминаций и субденоминаций; а также переход из одной христианской традиции в другую

человек перешли в православие и подали прошение вернуться в места своего изначального проживания⁴. Из 903 молоканских поселенцев, которые прибыли в Закавказье из Тамбовской губернии и города Кишинева между 1831 и 1834 гг., 94 перешли в православие и вернулись во внутренние области империи. Эти девяносто четыре обращенца составляют 10,4% от числа всех мигрантов и 21,7% от числа тех поселенцев, которые пережили переселение⁵. Более

¹ Это обобщение не касается двух сфер: многочисленных обращений, которые следовали за переселением, и небольшого числа случаев масштабных обращений, имевших место в среде переселенных сектантов. См. ниже

² Исключения, о которых можно узнать из архивов, включают случай одного армянина, принявшего молоканство, и женщины-духоборки, безуспешно обращавшейся к властям с просьбой о переходе в Армяно-Григорианскую Церковь. О первом случае см.: Государственный музей истории религии (ГМИР) ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 23. О последнем случае см.: Российский государственный исторический архив (РГИА) ф. 1268, оп. 3, д. 443, 1849–1850 гг. Переходы православных грузин и мусульман в сектантство и обратно было почти несслыханным делом. РГИА ф. 796, оп. 442, д. 48, 1862, л. 14об; РГИА ф. 796, оп. 442, д. 208, 1866, л. 15об; и РГИА ф. 796, оп. 442, д. 365, 1871, л. 19; Имеется также краткое упоминание в ежегодном докладе Грузинского Экзархата от 1883 г. о том, что проживающие по соседству сектанты увлекают наряду с русскими и грузин. Однако только тремя годами позднее в докладе от 1886 г. экзарх сообщил, что, несмотря на искушение и некоторые колебания в вере, «сектанты не появляются среди грузин». РГИА ф. 796, оп. 442, д. 951, 1883, л. 26–26об и РГИА ф. 796, оп. 442, д. 1124, 1886, л. 53

³ Сегаль, «Русские поселенцы в Елисаветпольской губернии (статистическо-этнографический очерк)» Кавказ №. 42 (15 Февраля 1890): 3. О таком же свидетельстве см.: ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., лл. 34–35; РГИА ф. 1284, оп. 196–1833, д. 33, лл. 1-5об; и РГИА ф. 1284, 196–1835, д. 73, л. 1

¹ АКАК том. 8, док. 60, С. 82. Однако другие документированные случаи отражают меньший уровень религиозных обращений. Из 73 молокан, прибывших в деревню Алты-Агач Бакинской губернии из Оренбургской губернии в 1830-х годах, 4 было обращено в православие (5.5%). Из 1,645 молоканских поселенцев из Оренбургской губернии в деревни Топчи и Алты-Агач 28 было обращено в православие (1.7%). См.: ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 6

² Сегаль отмечает это в «Русские поселяне», 42:3

³ РГИА ф. 1268, оп. 7, д. 359, 1853

⁴ РГИА ф. 1268, оп. 9, д. 10, 1858, л. 6; РГИА ф. 1268, оп. 10, д. 170, 1860, лл. 28, 92, 137об, 179об, 374; РГИА ф. 1268, оп. 10, д. 156, 1861; РГИА ф. 796, оп. 442, д. 48, 1862, л. 14об; РГИА ф. 796, оп. 442, д. 90, 1863, л. 19об; РГИА ф. 796, оп. 442, д. 133, 1864, л. 26об; РГИА ф. 796, оп. 442, д. 365, 1871, л. 18об; РГИА ф. 1268, оп. 24, д. 231, 1879-1880, лл. 30об, 157об, 216об; РГИА ф. 796, оп. 442, д. 951, 1883, л. 23; и РГИА ф. 796, оп. 442, д. 1124, 1886

⁵ РГИА ф. 1284, оп. 221-1884, д. 71; Григорий Бунятов, «Быт русских крестьян Лорийского участка, Борчалинского уезда, Тифлисской губернии», Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 31 (Тифлис, 1902): отд. II: 103; и И.В. Долженко, «Религиозный и культурно-бытовой уклад русских крестьян-сектантов Восточной Армении (XIX-начало XX в.)» в Духоборцы и молокане в Закавказье, под ред. В.И. Козлова и А.П. Павленко (Москва, 1992), 10-11

того, из 425 семей, которых переселили в Ширванскую губернию в период с 1834 по 1838 гг., 118 душ были обращены в православие¹.

Как только сектанты переселялись в Закавказье и проходили через первые трудности, число обращений в православие значительно падало². Исключением было крупномасштабное обращение в православие молокан, имевшее место в деревне Алты-Агач в 1853 г., когда 15 семей (61 человек) одновременно перешли в православное христианство³. Начиная с конца 50-х гг. XIX века, число обращений в православие оставалось постоянным, и было незначительным, меняясь в точных цифрах из года в год⁴.

Еще тяжелее оценить число переходов из православия в сектантство. Какие-либо записи числа обращений велись только в случаях массового исхода, такого как, например, обращение в молоканство более чем 200 русских православных (более тридцати семей) в Борчалинском уезде Тифлисской губернии в 80-х гг. XIX века⁵. Несмотря на недостаток надежных статистических данных, прочие сведения показывают, что в течение XIX века число переходов из православия в сектантские деноминации увеличилось. Вероятнее всего, это увеличение объясняется усилением миграции православных русских в Закавказье в начале 80-х гг. XIX века. Большое число православных крестьян, проживавших рядом с общинами сектантов—тогда как в предыдущие десятилетия их не было вообще или было незначительное число—открыли большие возможности для распространения сектантства.⁶

Причины религиозного обращения. Духовные лидеры, социологи и религиоведы приложили немало усилий в попытках определить, какое стечение сил и стремлений движет религиозными обращениями⁷. Однако с каждым новым исследованием причины обращений становятся все менее понятными. Даже не пытаюсь противоречить божественным или потусторонним объяснениям, социологи Сноу и Мачалек, анализируя причины обращений, перечислили шесть различных факторов: «психофизиологический ответ на призыв и спровоцированный стресс», «личностная предрасположенность и когнитивные ориентиры», «ситуационные факторы, вызывающие стресс», «предрасполагающие общественные атрибуты», «спектр общественных влияний», «причинные объяснения процесса через стечение ряда факторов»⁸.

Причины, которые приводили сектантов к обращению в православие, также были разнообразными. В то время как религиозное обращение в каждом отдельном случае было результатом очень индивидуальных и контекстных факторов, импульсы к переходу из одной религиозной группы в другую среди сектантов Закавказья могут быть сгруппированы по трем общим категориям: политико-юридические, социальные и религиозно-духовные. В реальном

опыте обращенные, однако, не всегда с необходимостью осознавали эти различия, и случаи обращений происходили главным образом из цельных сочетаний факторов из всех категорий.

Политико-юридические мотивы. Политико-юридические случаи религиозных обращений направлялись «ситуационной силой» стремлений российских подданных использовать те возможности улучшить свое материальное положение, которые предоставляла им царистская юридическая система и религиозная политика. Для закавказских сектантов политико-юридические стимулы к обращению в православие были наиболее сильны в двух обстоятельствах: при необходимости установления контроля над собственной мобильностью (стационарностью) и во избежание преследований за совершение определенных преступлений.

Связь между религиозной идентичностью и географической мобильностью определял сложный комплекс законов. Как постановлялось в законах от 20 октября 1830 г., последователи различных сект должны были принудительно или добровольно переселяться в Закавказье. Будучи однажды определенными к переселению, сектанты имели единственный способ избежать или противостоять депортации—принять православие. Проще говоря, сектантская идентичность давала мобильность (как желанную, так и нежелательную) в то время как православная идентичность блокировала или делала подобное невозможным. Русские пользовались этими юридическими нишами, и государственная политика переселения сектантов в Закавказье побуждала к переходу из православия в сектантство и обратно.¹

Угроза насильственного переселения заставляла некоторых религиозных неконформистов переходить из своей секты в православие до того как начиналось переселение, во избежание трудностей и опасностей принудительной миграции. По закону, сектанты, перешедшие в православие до отбытия в Закавказье, должны были оставаться в своей прежней общине или на земле своего помещика. Многие из внесенных в списки на переселение писали прошения властям, информируя их о своем желании вернуться в лоно православной церкви и сохранить свое постоянное место проживания. В одном случае молокане, получившие разрешение на добровольное переселение на Кавказ, передумали переселяться, перешли в православие и, согласно юридическим нормам возвращения в православие, подали прошение об оставлении их на прежнем месте жительства². В похожем случае, узнав о предстоящем переселении своей семьи и не желая подвергать ребенка тяготам переезда, женщина, происходившая из донских казаков, немедленно крестила своего сына в православную веру, несмотря на то, что сама осталась духоборкой. Ее сын был оставлен на попечение православно-

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

¹ О юридических нормах обращения см.: РГИА ф. 1284, оп. 196-1833, д. 33; РГИА ф. 1284, оп. 196-1835, д. 73; РГИА ф. 381, оп. 1, д. 23279, 1844; РГИА ф. 1268, оп. 1, д. 433, 1843-1848, лл. 28-28об; и Полное собрание законов (ПСЗ) (2) т. V., отд. 2, 1830, №. 4010

² РГИА ф. 384, оп. 3, д. 1149, 1846-1851, л. 64. Также см.: РГИА ф. 1284, оп. 195-1829, д. 149, л. 5-5об и РГИА ф. 1284, оп. 195-1825, д. 61, л. 225-225об, 236

¹ РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, л. 184

² Там же, л. 199–199об, 201–201об.

³ Там же, л. 225, 232–232об, 238. О причинах миграции в Закавказье см. Breyfogle, *Heretics and Colonizers*, глава 2

⁴ ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 596, н.д., л. 116–177 и ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 46–47

го опекуна, а она сама и остальные ее родственники были переселены в Закавказье¹. Переход из сектантства в православие также происходил непосредственно во время переселения в Закавказье в результате тягот переселения и тоски по дому².

Напротив, православные крестьяне во внутренних губерниях России, желавшие воспользоваться возможностью переселения на юг, объявляли о своем желании перейти в одну из сект, чтобы переехать на новое место жительства³. Те же, кто до того скрывал свою принадлежность к секте, теперь открыто заявляли о своей сектантской вере⁴.

Юридическое требование о том, что все переселившиеся в Закавказье сектанты могли возвратиться во внутренние губернии России только в случае своего перехода в православие, являлось дополнительным стимулом для обращения в православие многих сектантов. Правительство также обещало выгодные условия возвращения в губернии перешедшим в православие сектантам. По прибытии в Закавказье перешедшие в православие сектанты получали разрешение на переселение обратно во внутренние губернии, право на регистрацию в выбранном ими населенном пункте (с полученного заранее разрешения местной общины и с условием, что это не будет бывшим местом жительства обращенного сектанта) и на трехлетнюю налоговую льготу, которая была призвана стимулировать переход сектантов в православие и снижать экономическую нагрузку на новую общину. Государственные чиновники осуществляли политику невозвращения бывших сектантов на прежние места жительства из страха, что оставшиеся сектанты

Несмотря на все испытания жизни в приграничье и материальные выгоды обращения в православие, лишь небольшая часть поселенцев-сектантов воспользовалась этой возможностью и возвратилась на родину

будут либо преследовать своих бывших соседей, либо убеждать их вернуться в лоно «еретической веры». Значимым фактом было также и то, что подобная политика навсегда освобождала бывших крепостных крестьян от власти помещика. Царские чиновники справедливо полагали, что число желающих перейти в православную веру не будет большим, если возвращение в Россию будет связано с возвращением в крепостное состояние.⁵

⁵ РГИА ф. 1284, оп. 196–1833, д. 33

Физический и психологический шок от переселения вел к ужасным страданиям и высокому уровню смертности¹. Не выдержав суровых испытаний, многие сектанты предпочитали переход в ненавистную православную веру еще большим страданиям и лишениям вынужденного переселения. Многие переселенцы страдали от тоски по дому. Обозреватель региональной газеты «Кавказ» описывал ситуацию следующим образом:

«Едва добрившись до места водворения и несколько осмотревшись в новых селенцы обыкновенно скоро быстро постигают, что здесь им не житье, что им не скоро сродниться счуждой для них обстановкой. Стремления к родине, стремление на первых порах порывистое, то скливающее, страстное охватывает все существо переселенца. То, что не успели сделать убеждения и увещания местного духовенства, то делает жажда возвращения на родину. Тут забывается и духовное мучничество за веру, забывается и недавнее разорение, и все что пришлось перенести в тяжелом пути за Кавказский хребет. Ни щедрость почвы, ни роскошь природы, ни зрелище безпечного, но всегда сытого туземца, не в силах унять мечтаний о какой-нибудь Болотной или Босов».²

В архивных материалах на каждом шагу встречаются примеры перехода в православие семей и небольших групп сектантов после прибытия в Закавказье и последующей подачи прошения на возвращение на родину³. Конечно, царская администрация понимала, что в деле возвращения сектантов обратно в лоно православной Церкви трудности жизни на кавказском пограничье будут с самого начала гораздо эффективнее любой миссионерской проповеди⁴. В своей докладной записке министру внутренних дел о массовом переходе в православие донских духоборов, произошедшем сразу по прибытии в Закавказье, Главнокомандующий на Кавказе И. Ф. Паскевич утверждал: «По сему заключить должно, что климат настоящего их поселения имеет большую силу на убеждение к оставлению заблуждений и вредной ереси»⁵. Более того, пытаясь развить этот успех, губернатор князь А. И. Барятинский в конце 1850-х гг. предложил увеличить срок налоговой льготы, предоставленной новообращенным православным, возвратившимся в российские губернии, с трех до 25 лет⁶.

Нужно отметить, что, несмотря на все испытания жизни в приграничье и материальные выгоды обращения в православие, лишь небольшая часть поселенцев-сектантов воспользовалась этой возможностью и возвратилась на родину. Для большинства сектантов враждебность по отношению к православной церкви часто являлась непреодолимым препятствием на пути к возвращению. Кроме того, такие общины сектантов как духоборы были связаны настолько прочными узами веры и лояльности, что отделение от общины было практически немислимым. Массовая ссылка духо-

¹ См. Breyfogle, *Heretics and Colonizers*, глава 2

² К вопросу о закавказских сектантах // *Кавказ № 84 (18 апреля 1881)*: 2. Практически такое же описание можно увидеть в Сегаль, «Русские поселенцы», № 42: 3

³ См. например: РГИА ф. 1284, оп. 196–1835, д. 73, л. 1 и РГИА ф. 1268, оп. 10, д. 156, л. 86

⁴ См. например: РГИА ф. 1268, оп. 2, д. 279, 846–1847, л. 1

⁵ АКАК т. 7, док. 415, с. 466; и РГИА ф. 379, оп. 1, д. 1043, 1830–1837, л. 19–19об

⁶ РГИА ф. 381, оп. 2, д. 2014, 1858

¹ См.: РГИА ф. 383, оп. 4, д. 3212, 1841–1843, л. 64–65, 68об, 70–71; РГИА ф. 565, оп. 4, д. 13676, 1842–1845, л. 34; и РГИА ф. 384, оп. 4, д. 977, 1841

² РГИА ф. 1284, оп. 200–1844, д. 19, л. 2–3

³ ПСЗ (2) т. 19, 1844, № 17753 и РГИА ф. 1268, оп. 1, д. 433, 1843–1848, л. 28–28об. Хотя теоретически данный закон был применен только к лицам, обвиняемым в преступлениях против веры, существуют доказательства того, что местные чиновники иногда применяли его к лицам, обвинявшимся в иных видах преступлений. См. например: ГМИР ф. 14, оп. 3, д. 1962, 1902, л. 6. Для сравнения см. дело двух калмыков в Закавказье: РГИА ф. 1268, оп. 2, д. 724, 1847–1848

⁴ РГИА ф. 1284, оп. 204–1849, д. 799, л. 3об–8. Случай Алексея Гуськова также указывают на это сознательное использование юридических лазеек процесса обращения для ухода от судебного преследования. См: РГИА ф. 1284, оп. 200–1843, д. 508, л. 4об–6, 7об–11об, 15–16

⁵ РГИА ф. 1284, оп. 195–1829, д. 149, л. 5–5об. В другом случае три казака Кубанского войска были высланы со своими семьями в Таврическую губернию в 1816 г. из-за их перехода в духоборство. Им разрешили возвратиться на Кубань, т. к. в ссылке они возвратились в православную веру. Однако позже власти убедились, что данные лица снова вернулись в духоборство, в результате чего они были вторично высланы в Закавказье. ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 42. См. также дело в РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, л. 232–232об, 236

боров из области Молочные Воды Таврической губернии в период между 1841 и 1845 гг. отражает эту ситуацию. Численность сектантов превышала там 4000 человек. Несмотря на инициированное государством переселение, лишь небольшая часть духоборов перешла в православие накануне высылки или по дороге в Закавказье.¹

Помимо этого, в Закавказье случаи обращения сектантов в православие были также весьма редкими. Даже перед угрозой неурожая и других тяжких лишений духоборы оставались равнодушными к материальным соблазнам измены вере.²

Вторая важная политико-юридическая причина переселения вращалась вокруг вопроса о гарантированной амнистии при обращении в православие для лиц, обвиненных в преступлениях³. Случай Петра Беззубцова и его семьи хорошо иллюстрирует существовавшую ситуацию. До своего переселения в Закавказье Беззубцов и его жена подверглись аресту по обвинению во «втягивании» собственных детей в еретическую молоканскую веру. Однако вскоре они перешли в православие «не по душевному убеждению; а из одного только желания освободиться от суда и тюремного заключения, которому был подвергнут за содержание означенной ереси». Несмотря на тот факт, что после заключения в тюрьму Беззубцов выполнял «в точности все христианские обязанности» до самого момента переезда из Тамбовской губернии, они вернулись к молоканской вере как только прибыли в Закавказье.⁴

**В Закавказье случаи обращения сектантов
в православие были также весьма редкими.
Даже перед угрозой неурожая и других тяжких
лишений духоборы оставались равнодушными
к материальным соблазнам измены вере**

Подобный оппортунизм также подразумевал возможность многочисленных обращений. Действительно, случаи «рецидивизма» среди новообращенных, искавших в смене веры возможность сменить место проживания или освободить себе от обвинений, встречались часто. Например, Анна Донецкова, молоканка, определенная государственными органами для высылки в Закавказье, перешла в православие, чтобы избежать разлуки со своим православным мужем. Однако с отбытием контингентов высланных сектантов она вскоре вернулась к молоканству⁵. Власти, в обязанности которых входило обеспечение «искренности» перехода в

Главная улица Гореловки, Тифлисской губернии, 1893. Фотография из книги Н. Ф. В. Lynch, "Queen Luikeria of Gorelovka," Harper's New Monthly Magazine 93, no. 553 (1896): 37



VILLAGE SCENE AT GORELOVKA.

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

православие, не упускали из виду потенциальных возможностей «рецидивного» обращения обратно в сектантство¹. Более того, лицам, перешедшим из православия в сектантство более одного раза, грозили высокие штрафы и отмена всех льгот при повторном возвращении в православие².

Социальные причины обращения. Социальные истоки смены веры принимали различные формы: позыв, возникший под влиянием различных семейных ситуаций; несогласие с изначальной религиозной общиной и привлекательность отличных социальных практик других общин. Действительно, как писал Сегаль: «Переходы эти не всегда обусловливаются убеждением в первосходстве верований одной секты пред верованиями другой, а весьма часто личными отношениями к обществу: достаточно ничтожного неудовольствия, на своих единомышленников, соседей, родственников или жены, чтобы отстать от своих и пристать к чужим».³

Семейная динамика служила мощным катализатором обращения. Влияние семьи шло со всех сторон—жены оказывали влияние на мужей, мужья—на жен, родители—на детей, дети—друг на друга, сваты на своих зятьев и невесток—тем самым способствуя переходу из веры в веру своим примером, советом и / или физическим насилием.⁴

¹ РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, л. 164–164об, 175–175об, 219–219об

² РГИА ф. 1284, оп. 196–1835, д. 73, л. 2–4; ПСЗ (2) т. V, отд. 2, 1830, № 4010; и ПСЗ (2) т. XI, отд. 2, 1836, № 9494

³ Сегаль, «Русские поселяне», № 42: 3

⁴ См. например: ГМИР, ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 46; РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, л. 111–112, 225, 232–232об, 235об–236, 237, 238; и РГИА ф. 1284, оп. 221–1884, д. 71, л. 10–11об. Такое давление и убеждение не исходило исключительно от членов семьи, но также и от друзей и знакомых. Так, Ефимия Жолнина, молоканка из дер. Пришибь в Бакинской губернии объявила, что она приняла православие не в результате собственного желания, но «из-за увещаний солдатки Авдотьи Голяевой». РГИА ф. 1268, оп. 5, д. 475, 1851–1852, л. 2

Обращение также происходило как следствие разлуки с семьей или отдаления человека от родного дома и деревни. Например, поселенцы-сектанты находили сельскохозяйственный потенциал закавказских земель недостаточным для существования своих общин и, в результате, обращались к различным несельскохозяйственным занятиям для того чтобы свести концы с концами¹. Среди этих занятий была практика посылания молодых членов семьи в местные города для работы в качестве домашней прислуги в домах русских чиновников, особенно в Ереван зимой. Чаще всего молодые женщины и девушки (замужние и незамужние) отдавались в услужение в дома (мальчики также отдавались в слуги). В результате среди этих оторванных надолго от своих семей, общин и веры женщин, возникали связи с русскими, жившими в городах—солдатами, мелкими служащими и другими лицами. Эти сектантки переходили в православие и выходили замуж за своих новых возлюбленных, оставляя прежних мужей и других родственников². Этот процесс имел и обратную сторону. Местный журналист отмечал, что православные, проживавшие рядом с молоканами там, где было мало церквей и православного духовенства, были особенно подвержены магнетизму сектантских верований, а деревенское Закавказье как раз являлось регионом с относительно малым количеством православных церквей и духовенства.³

Русские также переходили из секты в православие для того чтобы осуществить фактический развод. Сектантский брак в царской России не имел законного статуса. Официально он признавался только как сожительство и не регистрировался никаким официальным способом. Лицо, вступившее в брак по сектантскому обряду и перешедшее в православие, могло абсолютно свободно снова вступать в брак, так как в глазах церкви предыдущего брака попросту не было.⁴

Для женщин обращение выступало в качестве средства прекратить мучения, причиняемые тираном-мужем или свекром. В одном случае удельная крестьянка-молоканка из Саратовской губернии по имени Александра Каныгина вспоминала как «по несогласной жизни с мужем своим, молоканом Григорием Козловым, желая получить развод с ним, приняла Православие». Однако позднее она почувствовала вину за свои действия и в 1843 г. сбежала в Закавказье. Там она вышла замуж второй раз за русского поселенца-молоканина и снова начала исповедовать молоканскую веру⁵. В другом примере из середины XIX в. две замужние молоканки «выкрестились» и перешли в православие. После этого они начали новую жизнь и переехали в Тифлис.⁶

То же самое работало и для мужчин в том случае, если они хотели устроить развод без юридических последствий. В своем прошении, поданном властям, женщина-молоканка из Тамбовской гу-

бернии рассказывала, что вышла замуж в 1877 г. по молоканскому обряду, прожила с мужем десять лет и родила от него детей. Однако у мужа появилась другая женщина. Он быстро перешел в православие, даже не спросив свою бывшую жену, хотела бы она вместе с ним обратиться в православную веру, и женился на другой женщине.¹

Наконец, новообращенные принимали свои решения обратиться в другую веру под воздействием притягательных чар иной социальной системы, созданной различающейся религиозной группой. Журналист Масалкин утверждал, что быстрое распространение молоканства во внутренних губерниях Российской империи в XIX в. было тесно связано с притягательностью для православных крестьян молоканских коммуналистских и антигосударственных воззрений. Было достаточно сложно найти действительно бедных членов секты молокан, так как они верили в завещанный Богом моральный долг оказывать помощь своим менее удачливым единомерцам. В результате молокане жили гораздо лучше, чем их православные соседи. Завлеченные перспективами лучшей, более благополучной жизни, свободной от «страшного гнета» и «ига рабства», православные крестьяне принимали учение молоканской веры.²

Религиозные и духовные причины обращения. Переориентирование отношения личности к сакральному или реструктурирование значений веры также способствовали переходу из одной веры в другую. Люди и группы обращались в иную религиозную традицию из-за уверенности в превосходстве одной веры над другой, когда речь шла о предоставлении человеку пути к вечному спасению и наилучшему способу достойно прожить жизнь христианина. Русские в Закавказье переходили в другую веру, будучи глубоко обеспокоены вопросами спасения души, переосмысления строк Нового Завета, новой формулировки понимания Христа и водного крещения, а также привлеченные религиозными практиками, службами и ритуалами другой религиозной секты.

Они переходили из православия в одно из сектантских верований в результате самостоятельного прочтения Священного писания (либо после его прочтения односельчанином). Через самостоятельное, без посредничества попа, познание Ветхого и Нового заветов, Благой вести, псалтыри и других религиозных текстов (часто включая апокрифы), эти русские люди начинали понимать христианство по-иному, нежели им предписывала православная Церковь и открывали перед собой новые духовные перспективы³. Кроме того, религиозная вера отдельных людей возрождалась проповедями бродячих проповедников. Вера в неизбежное наступление Судного дня распространялась среди молокан в 1830-х гг. со

¹ См.: Breyfogle, *Heretics and Colonizers*, глава 3

² В подтверждение предположений о том, что женщины были более подвержены внешнему влиянию, современники утверждали, что эта тенденция в меньшей степени относилась к мужчинам, отправившимся на заработки в города. Егоров П. Закавказская дорожная записка 1851 года: дорога от Тифлиса до Шемахи и г. Елисаветполя. // *Русский инвалид*. № 217. 11 октября 1857. с. 903. Также см. упоминание Воронцова о тенденции сектантов, оказавшихся в городе в окружении православных, переходить в православие. РГИА ф. 1268, оп. 2, д. 865, 1848–1852, л. 2–2об

³ К. С.-А. *Русские раскольники поселены в Бакинской губернии* // *Кавказ*, №. 10 (24 января 1868): 3

⁴ См. дискуссию в: Долженко, «Религиозный...» 18. См. также случай Власа Карева в РГИА ф. 1284, оп. 196–1835, д. 46, лл. 1–1об, 10–10об, 19об–21, 24–25об

⁵ РГИА ф. 1268, оп. 6, д. 233, 1852, л. 1–1об. В этом же ключе см. также ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 596, н.д., л. 116–117

⁶ Долженко, «Религиозный...», с. 18

¹ РГИА ф. 1284, оп. 222–1892, д. 74, л. 2–3об

² А. И. Масалкин, *К истории закавказских сектантов: I Молокане* // *Кавказ* № 306 (18 ноября 1893): 3. ГМИР ф. 2, оп. 8, д. 298, 1903, л. 1–5

³ Например, см.: РГИА ф. 1284, оп. 200–1843, д. 445, л. 1–1об, 3об–6; ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 596, л. 116–117; РГИА ф. 1284, оп. 195–1829, д. 149, л. 1–1об; РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, л. 205–206, 225, и 234–240об; а также Breyfogle, “The Religious World.”

скоростью степного пожара. Во время этой волны миллениарианизма бродячие проповедники приобщали православных крестьян к идеям молоканства своими видениями Второго пришествия Христа.¹

Кроме того, новообращенные находили причину для смены веры в привлекательных ритуалах и практиках других религиозных конфессий. В своей статье, посвященной сектантам Бакинской губернии, аналитик-современник рассказывал о том, как структура молоканских обычаев и религиозных обрядов привлекала православную паству. Он указывал на относительную простоту молоканских молебных собраний, большую ясность молоканских молитв и чтения Священного писания и относительную доступность для понимания языка молоканских религиозных лидеров во время обсуждений религиозных догм, ритуалов и постижения религиозных текстов.²

Связанные мотивы. В то время как новообращенные могли перейти из одной веры в другую в силу любой из этих политико-юридических, социальных или религиозных причин, обычно обращение происходило под влиянием комбинации взаимодействующих факторов из, по крайней мере, двух указанных категорий. Дело о массовом обращении в православие 15 молоканских семей (61 человек) в Алты-Агаче в 1853 г. отражает слияние сил, приводивших к смене веры. С позиции государственной власти, истоки перехода из одной веры в другую находились в духовном обновлении новообращенных—они узрели свет и выбрали православие³. Напротив, сектантские источники среди причин перехода в иную веру отмечали сочетание политико-юридических и религиозных факторов. Что касается произошедшего в Алты-Агаче, зачинщики обращения Орлов и Миронов были убежденными молоканами и богатыми торговцами. Однако они были вовлечены в определенные общественные обязательства, выполнить которые не смогли и для решения проблемы обратились к мошенничеству. Когда преступление было раскрыто местными властями, эти люди сумели избежать сурового уголовного наказания, перейдя в православие и начав проповедовать необходимость крещения водой. Вскоре их примеру последовали другие местные молокане.⁴

Сектантские источники также выделяют тот факт, что здесь имели место и религиозные соображения. До происшествия с обращением в православие село Алты-Агач было региональным центром так называемых «водяных»—особой ветви молоканства, получившей такое название от своих оппонентов в среде молокан, что подразумевало необходимость крещения водой для обретения спасения и истинной христианской жизни (в отличие от других ответвлений молоканства, понимавших крещение в символических

и духовных категориях, не имевших отношения к воде). В середине 1840-х гг. эти молокане (наряду с некоторыми другими молоканами Бакинской губернии) открыто и публично прошли обряд крещения водой и причастие.¹

Как выяснилось, Миронов и Орлов были лидерами движения «водяных» в Алты-Агаче. Многие если не все новообращенные в православие в Алты-Агаче уже совершали религиозные ритуалы, близкие православию—естественно, имевшие гораздо больше общего с православием, чем другие молокане—и в результате их обращение в православие не являлось таким уж радикальным поступком.

В дополнение к сказанному, с 30-е по 50-е гг. село Алты-Агач было одним из основных центров нелегальной регистрации беглых в Закавказье. Многие из этих находившихся вне закона поселенцев были православными по прибытии, но затем вынуждены были обратиться в сектантскую веру (обычно молоканство) для того чтобы получить согласие общины на регистрацию в селе. В результате концентрации нелегалов, в молоканской общине Алты-Агач образовалось значительное число бывших православных². Хотя нет прямых доказательств того что среди новообращенных 1853 г. были бывшие православные беглецы, можно предположить, что присутствие нелегалов оказало определенное влияние на профессиональное направление деревни и увеличило шансы на обращение в православие.

Личные последствия, воздействие на общество: смысл обращения. Последствия смены конфессии в случае с закавказскими сектантами были многогранными как по форме, так и по содержанию, оказывая и длительное, и краткосрочное воздействие на их жизнь. Эти профессиональные переходы оказывали воздействие и на отдельных конвертитов, и на всю общину, членами которой они являлись, на таких разных уровнях как персональная идентичность, религиозные верования и практики, динамика семейных отношений, социальное взаимодействие, вовлеченность в систему экономических отношений и политико-юридические структуры³. В случаях последовательных обращений из одной конфессии в другую первые результаты смены деноминации могли быть отменены или изменены последующими изменениями профессиональной принадлежности⁴. Последствия обращений, что весьма важно, обуславливались значением, которое этому акту придавали сами обращенные, другие члены их общин, государственные чиновники или внешние наблюдатели. Смена деноминации могла по-разному восприниматься конвертитом и его общиной, отношение могло меняться и с ходом времени⁵. Переходы из православия в сектантство и обратно почти всегда приводили к резкому разрыву, разру-

¹ См. дискуссию в Breyfogle, *Heretics and Colonizers*, глава 2 и «Исторические сведения о молоканской секте» // *Православный собеседник* (ноябрь 1858): 302

² С-А, *Русские раскольники*, № 10: 3

³ РГИА ф. 1268, оп. 7, д. 359, 1853, л. 1–2

⁴ ГМИР ф. 14, оп. 3, д. 1962, 1902, л. 5–6 и ГМИР ф. К1, оп. 8, д. 516, л. 606–706

¹ ГМИР ф. К1, оп. 8, д. 470, 1925, л. 3–5; и ГМИР ф. К1, оп. 8, д. 516, л. 606–706

² См. дискуссию в Breyfogle, *Heretics and Colonizers*, глава 2 и ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 22–25

³ С учетом имеющихся источников, существует мало данных, касающихся личных или психологических последствий изменения веры

⁴ См., напр.: РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, лл. 232–232об

⁵ См. теоретическую дискуссию о последствиях обращения в: Rambo, *Understanding*, 142–164 и Douglas Hollan, «Pockets Full of Mistakes: The Personal Consequences of Religious Change in Toraja Village,» *Oceania* 58, no. 4 (June 1988): 275–289

шению общественных, семейных и юридических структур и распаду деревенских общин. Поскольку причины таких обращений принимали политико-юридический характер, последствия определяли место обращенных в российском обществе.

Обращения из сект в православие. Смена религиозной принадлежности из сектантских деноминаций в православие имела потенциально обширные политико-юридические последствия для обращенных. В большинстве случаев переход из сект в православие проходил без каких-либо юридических трудностей. Как только священник свидетельствовал акт обращения, конвертиту разрешалось остаться (или вернуться) во внутренние области России, пользоваться налоговыми привилегиями, выбрать свой социальный статус и начать новую жизнь. В отношении тех, кто находился под следствием, дело прекращалось.¹

Однако во многих случаях результаты были весьма спорными. Одной из основных проблем был вопрос, состоялся ли акт обращения на самом деле и кто может судить об этом. С одной стороны, священник мог утверждать, что обращение состоялось, даже если сам конвертит отрицал смену своей религиозной принадлежности. С другой стороны, некто мог утверждать, что перешел в православие, в то время как священник отрицал этот факт или медлил с его подтверждением, оставляя конвертита в подвешенном состоянии в вопросе религиозной принадлежности.

**Смена религиозной принадлежности из
сектантских деноминаций в православие
имела потенциально обширные политико-
юридические последствия для обращенных**

Случай с Кузьмой Коноваловым из Шемахи является тем примером, когда официальное подтверждение акта обращения со стороны православной Церкви оспаривалось самим якобы обращенным. Коновалов прибыл в Закавказье в 1834 г. из Оренбургской губернии, будучи молоканином. В 1840 г., однако, духовные власти обратили внимание на якобы имевшийся у него интерес к Православной церкви, и годом позднее он был крещен. Согласно местным священникам, Коновалов регулярно посещал церкви, ежегодно совершал покаяния и принимал таинства, пока в 1856 г. они не констатировали его отход от Церкви. В 1857 г. священник из Алты-

¹ Хотя большинство обращенных стремились вернуться во внутренние российские области, были и такие вновь обращенные православные, которые просили власти позволить им остаться в Закавказье с условием переезда в один из городов. Пойдя на встречу таким людям, власти изменили закон от 1836 года, чтобы обращенные в православие сектанты могли оставаться в Закавказье, если того желали. С этого момента обращение в православие стало оказывать воздействие и на мобильность в Закавказье. ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., лл. 34, 38

Агача повстречал Коновалова, который грубо и оскорбительно выражался о другом священнике той же местности. Коновалов также заявлял, что единственным обстоятельством, при котором он мог принимать участие в православных службах, могло быть его нетрезвое состояние и что тот другой священник позволял ему это. Свидетели подтвердили его анти-православную настроенность, рассказывая, что он переманивал других в молоканство. Оказавшись перед угрозой уголовного преследования за неоднократное отступничество и отвлечение других от православия, Коновалов опровергал выдвинутые против него обвинения, отрицая свое участие в таинствах. В документах не поясняется, делал ли Коновалов эти заявления в попытках уклониться от наказания или он на самом деле не считал себя обращенным в православие, несмотря на свою многолетнюю вовлеченность в религиозную практику. Однако власти посчитали аргументы Коновалова спорными и подтвердили его религиозную принадлежность православию. В результате того что власти вменили ему православие, Коновалов был наказан ссылкой в Сибирь для отбывания воинской повинности.¹

Вопрос о том, имел ли вообще место акт обращения и кто может судить об этом, был особенно сложен в случае с детьми. Среди обращенных в духоборы в Донской области в 20-х гг. XIX века было много детей, которые были обращены вместе со своими родителями. И местные, и столичные власти утверждали, что никакого обращения не было, поскольку дети «не могут еще иметь понятия о религии», а потому официально остаются православными. Так на основании возраста государственные власти отказывали этим детям (и их родителям) в возможности выбирать свою религиозную идентичность и настойчиво вменяли им другую. Ярлык, полученный «сверху», оказывал огромное воздействие на судьбу детей, ибо как «православным» им не разрешалось мигрировать в Закавказье вместе с биологическими родителями, но предписывалось оставаться среди донских казаков вместе с опекунами.²

Установленное правительством правило о том, что искренность обращения должна устанавливаться представителями духовного сословия, часто приводило к непреднамеренным последствиям, нередко разрушительным для конвертита. В 1881 г. областная газета «Кавказ» опубликовала резкую критику этой политики³. Автор отмечал в ней, что многие случаи обращений сектантов в православие происходили, по сообщениям, после того как люди проходили через боль и страдания переселений. По прибытии переселенцы начинали тосковать по дому и переходили в православие только для того, чтобы вернуться обратно. Автор сокрушался, что «внешнее обращение», то есть видимые проявления веры, такие как публичное раскаяние, регулярное посещение служб, принятие таинств, соблюдение православных обрядов, не было достаточным

¹ РГИА ф. 1268, оп. 10, д. 255, 1859

² РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, лл. 166–166об, 180об. Поскольку чиновники решили, что малолетние дети не способны самостоятельно принять решение о своей религиозной принадлежности, на различных уровнях государственной власти шла дискуссия на предмет того, в каком возрасте ребенок перестает считаться малолетним и может принять подобное решение самостоятельно. См.: *ibid.*, л. 226об. На практике обращение в православие поднимало самые разные вопросы к государственной власти о том, как относиться к семье. Чиновники пытались понять, что делать, когда один из членов семьи обращался в православие, а другие оставались сектантами. ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 34

³ «К вопросу», №. 84: 1–2

основанием для получения обращенными разрешения вернуться на родину, поскольку требовалось еще и официальное подтверждение искренности обращения. Автор выражал свое возмущение тем, что вновь обращенные должны были доказывать приверженность новой вере до степени, которая намного превышала требования, предъявлявшиеся для православных мирян. Действительно, духовенство было удовлетворено ежегодными внешними демонстрациями веры со стороны большой массы последователей православия и никакие власти не считали нужным аттестовать уровень религиозности «их душ и сердец». Автор статьи подвергал сомнению норму закона, согласно которой священник мог проникать в глубины человеческой души и тем самым удостоверяться в искренности веры или раскаяния, тем более, что немногие священнослужители имели такую склонность. Он отмечал отсутствие стандартизированных вопросников или установленной процедуры для проведения такой верификации.

В результате введения требований аттестации со стороны священнослужителей, местное духовенство получило огромную бюрократическую власть, а в Закавказье нехватка священников означала еще и то, что решение часто находилось в руках одного человека. Автор статьи в журнале «Кавказ» утверждал, что, как и у всех людей, наделенных властью, у этих священников также был соблазн злоупотребить ею, часто за счет конвертита. Было достаточно случаев, когда местные священники намеренно затягивали

В результате введения требований аттестации со стороны священнослужителей, местное духовенство получило огромную бюрократическую власть, а в Закавказье нехватка священников означала еще и то, что решение часто находилось в руках одного человека

процесс, а недавно прибывшие в Закавказье, находясь в неопределенном статусе, были вынуждены ждать от двух до шести лет после своего обращения, пока их переход в православие не был бы засвидетельствован и они не получили бы разрешение вернуться на родину. Было обычным, когда престарелые переселенцы, обратившись в православие, умирали, так и не дождавшись подтверждения своего обращения. Автор подтверждал также возможность обраще-

ний, продиктованных желанием получить материальные выгоды. Кроме того, правда это или нет, автор заключал, что требование освидетельствования обращения местной духовной администрацией толкала конвертитов на переселение за рубеж, часто без семей.

По заключению автора, освидетельствование не приводило к истинному раскаянию и «просвещению» ума и духа, на что, по заверениям государства и Церкви, оно и было направлено, но вело к «к грубому разврату и утрате не только душевной, но и телесной чистоты». Автор вторил другим критикам государственной религиозной политики, призывавшим к отмене требования освидетельствования для того чтобы те, кто возвращается в православие, делали бы это в добром здравии и без вреда для своей жизни.

Помимо политико-юридической сферы, обращения сектантов в православие имели большие последствия для отношений конвертитов с их семьями и общинами, регулярно внося разлад и в то, и в другое. Лишь по принуждению члены семьи и жители деревни позволяли конвертитам оставаться в прежнем месте жительства, и немедленная потеря общественной и семейной поддержки приводила к ужасным последствиям. Так, в 1847 г. двадцатитрехлетняя Ульяна Радионовна Жолнина, замужняя молоканская женщина из деревни Пришибь (Ленкоранского уезда Бакинской губернии), была крещена в православное христианство. Вслед за ее переходом в православие, ее родители выгнали новообращенную из дома. В своих показаниях властям отец женщины сообщил, что этот поступок был продиктован не столько отвращением к ее религиозному выбору, сколько страхом перед властями, которые могут решить, что он хочет снова завлечь дочь в молоканство. Бездомная Жолнина была вынуждена покинуть свою деревню и переселиться в городок Ленкорань в поисках крыши над головой. В течение нескольких недель она ночевала у разных людей, пока не заболела. Боясь заразиться, люди стали закрывать перед ней двери. Не имея средств заплатить за больницу, Жолнина не нашла иного выхода, как отказаться от православия, к которому она еще недавно присоединилась, и вернуться к своей семье и к своей вере. Отец все еще опасался последствий того, что позволил дочери остаться в своем доме. Он разрешил ей остаться, поскольку понимал, что иначе она погибнет, но предусмотрительно известил о своем поступке старшину, заверив его, что никак не содействовал ее возвращению в сектантство.¹

Обращение в православие как способ развода имело другие семейные последствия для супруга, оставленного новообращенным. Случай с молоканской женщиной, чей муж обратился в православие для того чтобы жениться на православной женщине, служит тому выразительной иллюстрацией. После развода с мужем, эта женщина осталась вместе с детьми без средств к существованию.

¹ РГИА ф.1268, оп. 5, д. 475, 1851–1852

Тогда она обратилась к местным духовным властям с требованием вернуть ее бывшего мужа. В ответ женщина получила извещение о том что, поскольку их брак не был зарегистрирован в метрических книгах и не был проведен в соответствии с православным обрядом, он не может считаться действительным. Тогда она обратилась к гражданским властям с требованием признать законность их брака и заставить ее мужа обеспечивать оставленную семью. В ответ Министерство внутренних дел заявило, что не может удовлетворить ее требования. Ей было отказано в праве называть себя его женой и, что более важно, она была переведена вместе с детьми из купеческого сословия в мещанство, согласно статусу ее отца, с возвращением девичьей фамилии.¹

Если обращение из сектанства в православие могло повлечь за собой фундаментальные изменения в социальном и семейном статусе обращенного, переходы из одной секты в другую оказывали еще большее воздействие на общину и семью конвертита. Относительно масштабное обращение в православие в Алты-Агаче, произошедшее в 1853 г., может служить выразительным примером многогранности последствий такого обращения. Постоянное присутствие православных в ранее сектантской деревне безвозвратно изменило всю дальнейшую судьбу Алты-Агача. И в краткосрочной, и в долгосрочной перспективе обращение меняло роль государственных властей в деревне, внутриобщинное взаимодействие и будущее развитие христианства среди русских сектантов Закавказья вообще.

Случай Алты-Агача далее демонстрирует, как значение, придававшееся обращению, могло сильно варьироваться от конвертита к конвертиту. Официальные власти торжествовали победу в войне за православие. Энтузиазм от того, что православие наконец заполучило береговой плацдарм в среде закавказских сектантов, прорывается сквозь жесткий бюрократический язык в докладе от 1853 г. Кавказскому комитету генерал-губернатора князя М. С. Воронцова². Действительно, для энтузиазма были причины, поскольку, согласно сведениям от местных чиновников, множество трещин и несогласий, возникших в результате этого события в среде сектантов Шемахской губернии, создали благоприятные условия для еще большего числа обращений в православие. Для молокан же эти обращения имели совершенно обратный смысл. Если государственные чиновники награждали медалями Миронова и Орлова за то, что те привели так много молокан в лоно православия, молоканские крестьяне считали их (как и других обращенных) злодеями.

Обращение вело к увеличению государственного присутствия в Алты-Агаче и создавало пропасть в деревенской общине между православными и сектантами. В этих обстоятельствах Воронцов утверждал, что правительство должно оказать мощную поддерж-

ку обращенным сектантам и попытаться тем самым повлиять на соседствующих с ними упорствующих сектантов. Генерал-губернатор уже распорядился и о строительстве временной часовни в деревне, и о выборе подходящего священника, и о переселении других православных крестьян в Алты-Агач. Воронцов обратился в Кавказский комитет с просьбой выделить средства для строительства православной церкви в Алты-Агаче, приобретения всего необходимого для религиозных служб и выплаты ежегодного жалования священникам. Последнее, по мнению Воронцова, было жизненно необходимо для того чтобы с самого начала не обременять новообращенных расходами на духовные требы. В то же время эти деньги предназначались и для священников, чтобы обеспечить их всем необходимым на долговременную перспективу, дабы предотвратить с их стороны взяточничество и вымогательство денег от их новой паствы. Эти злоупотребления могли отвратить оставшихся молокан Алты-Агача «от последования благому примеру своих односельцев».

Воронцов просил также временного освобождения от уплаты податей для тех молокан, которые обратились или обратятся в православие и останутся жить в Алты-Агаче. Он также потребовал амнистии беглым сектантам, при условии их перехода в православие. Согласно сведениям военного губернатора Шемахи, некие сектанты боялись обратиться в православие, потому что незаконно скрывались в центральных областях и опасались, что ревностные молокане из их деревень осудят их выход из секты и попытаются отомстить им, сообщив о них властям. В результате Воронцов попросил, чтобы любые сведения о беглецах, которые бы всплыли в связи с их обращением в православие, оставались бы без последствий. С определенными изменениями и дополнениями эти просьбы были удовлетворены.

Сектантские источники переполнены другими подробностями о том, что происходило в деревнях после обращений в православие¹. Миронов и Орлов обращались к властям с просьбой о немедленном строительстве церкви в деревне. Молокане были поражены, узнав, что официальное разрешение на строительство церкви сопровождалось распоряжением, которое обязывало их самих построить эту церковь—церковь, которую они отчаянно ненавидели как символ всего того развращения, которое они связывали с православной Церковью и как видимое напоминание репрессий царистской теократии. Алты-Агачские молокане закладывали кирпичи в здание новой церкви с проклятиями и под палками, которые гуляли по их спинам. Новый священник заставлял молокан платить по сотне рублей ежегодно на свое содержание. Денно и ночью члены молоканской общины были обязаны нести караул у дверей церкви.

¹ РГИА ф. 1284,
оп. 222–1892,
д. 74, л. 2–3об

² Официальная дискуссия
взята из: РГИА ф. 1268,
оп. 7, д. 359, 1853

¹ ГМИР ф. 14,
оп. 3, д. 1962, 1902

Судьба молоканской общины в Алты-Агаче во многом зависела от личности постоянно проживавшего там священника. Период пребывания первого священника вспоминался молоканами как время относительной свободы, несмотря на всю ненависть к присутствию православных в их деревне и тягот строительства, поддержки и охраны церкви. Но в ранние годы им разрешалось проводить религиозные собрания, а также хоронить своих умерших и проводить свадьбы, согласно их собственным обычаям, под песенный аккомпанимент. Эта свобода, однако, была полностью разрушена с появлением в 90-х гг. XIX века священника Алексея Александровича Левоческого. Левоческий запретил молоканам собираться на воскресные молитвы до окончания православной службы (утверждая, что их пение мешает проведению службы). Он заставил молокан переехать в другой молельный дом, поскольку первое здание находилось на несколько саженей ближе к православной церкви, чем положенные законом восемьдесят саженей, которыми должны были разделяться сектантские и православные церкви. Он также запретил пение во время свадебных и похоронных служб. Несмотря на эти ограничения, Левоческий продолжал требовать ежегодные сто рублей на свое личное и церковное содержание. Когда молокане посмели собраться на утреннюю молитву, Левоческий послал полицию чтобы разогнать и арестовать собравшихся.¹

Обращение крестьян Алты-Агача в православие также имело огромные последствия для развития христианства среди русских Закавказья в целом. Поскольку Миронов и Орлов были лидерами традиции водного молоканства в этом регионе, это молоканское движение стало неотделимым от кампании по обращению молокан в православие. С этой точки зрения принятие водного крещения как условия для спасения стало рассматриваться закавказскими молоканами как возвращение к ненавистному православному «язычеству». С одной стороны, движение водного молоканства было немедленно и безвозвратно отстранено (по крайней мере, публично) от оживленных богословских дискуссий, которыми до сих пор характеризуются молоканские общины. На оставшееся до конца столетия время параметры закавказской молоканской мысли были сужены и направлялись через различные каналы. С другой стороны, устойчивые ассоциации водного крещения с православием после обращений в Алты-Агаче имели последствия и для распространения в Закавказье баптизма. Со своим акцентом на водном крещении баптисты вызывали подозрения и противоречия в молоканских общинах, которые сначала воспринимали баптистов как православных волков в овечьих шкурах. Убежденность молокан в том что баптисты были тем же, что и православные, не давало баптизму возможности распространиться в Закавказье.²

¹ Молокане Алты-Агача не верили, что в состоянии когда-либо покончить с присутствием православных в своей деревне. Они слали петиции местным гражданским властям об отношении к ним (особенно со стороны Левоческого), но не получали ответов. В ответ на их жалобы и желание открыто исповедовать свою веру им угрожали высылкой и битьем. По случаю Левоческий шантажировал молокан тем, что в случае отказа подчиниться его требованиям, он начнет проводить православные службы в течение всего дня, не оставив им времени на богослужение. Молокане впади в уныние, полагая, что никто за пределами их небольшого региона не будет и слушать об их испытаниях ГМИР ф. 14, оп. 3, д. 1962, 1902, лл. 9–11

² ГМИР ф. К1, оп. 8, д. 516, лл. 606–706

Переход из православия в сектантские деноминации. Переход из православия в сектантство влек за собой похожие удивительные последствия и для обращенного, и для его общины, как и смена сектантской деноминации на православие. Выход из православия также регулировался множеством правительственных законов и выливался во вмешательство государства в той или иной форме в жизнь верующих и их общин. С одной стороны, очевидно, что все обращавшиеся в сектантство, по крайней мере, находились под угрозой наказания, если не преследовались по уголовной статье «отступничество»¹. С другой стороны, некоторые вновь обращенные сектанты извлекали выгоды из структуры царистских законов, например, открывая для себя возможность переселения в Закавказье.

Переход из православия в сектантскую деноминацию часто означал начало двойной жизни конвертита. Для того чтобы избежать преследований за новую веру, конвертиты рутинно скрывали смену религии от государства и церковных властей, а также от своих православных соседей, внешне продолжая придерживаться православия. Так, смена деноминации не обуславливала изменение легал религиозной практики, даже если и означала важные перемены в личных религиозных убеждениях.²

**Выход из православия также регулировался
множеством правительственных
законов и выливался во вмешательство
государства в той или иной форме
в жизнь верующих и их общин**

Относительно масштабное обращение православных крестьян в молоканство в разных деревнях Бочаловского уезда Тифлисской губернии³ в 80-х гг. XIX века ярко иллюстрирует общественные, семейные и политические последствия отхода от православной Церкви⁴. В краткосрочной перспективе это обращение открыло шлюзы конфликта внутри деревень. С началом конфликтов между членами семей и соседями в «зараженных» деревнях, Церковь и государственные власти вмешивались напрямую, пытаясь противостоять злу, которое, как они считали, олицетворяли собой новоявленные молокане.

Все те православные, которые, так или иначе, были вовлечены в этот процесс—члены деревенских собраний, местные духовные и религиозные власти, грузинский экзарх, Главноначальствующий

¹ Об источниках, в которых описываются преследования и наказания, см., напр.: РГИА ф. 1268, оп. 10, д. 218, 1860; РГИА ф. 1268, оп. 10, д. 255, 1859; РГИА ф. 1284, оп. 200–1843, д. 508; РГИА ф. 1284, оп. 204–1849, д. 799

² См. напр., случай Анны Донецкой, который обсуждается и в ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 596, н.д., лл. 116–117; РГИА ф. 1284, оп. 195–1829, д. 149, лл. 1–106; РГИА ф. 1284, оп. 200–1843, д. 445, лл. 1–106, 306–6; и в РГИА ф. 1284, оп. 195–1825, д. 61, лл. 180, 205–206, 236, 237

³ Главным образом в деревнях Ново-Покровка, Николаевка и Джелал-Оглы

⁴ РГИА 1284, 221–1884, д. 71 и Бунятов «Быт русских крестьян», 103

на Кавказе А. М. Дондуков-Корсаков—были солидарны в том, что продолжительное сосуществование новообращенных молокан с православными было невозможным. Единственное решение заключалось в физическом отделении двух религиозных групп путем изгнания молокан. В Николаевке, например, 30 членов общины (в которой было зарегистрировано только 42 семьи) подписали петицию властям с просьбой немедленного удаления новообращенных молокан. Грузинский экзарх боялся, что молоканство в лице новообращенных имеет огромный потенциал для дальнейшего распространения в среде православных верующих.

Уездный начальник Борчалинского уезда разделял это мнение, высказываясь за высылку: «совместное жительство молокан и православных в одном селении всегда сопровождается непрерывными враждебными столкновениями крестьян, что ведет к ослаблению народной нравственности и вместе с тем экономическому общественному разстройству».¹

Донесения, в которых описывается взаимная вражда православных и молокан, указывают на то, что страхи различных слоев православного населения перед совместным проживанием с сектантами не были лишены оснований. После смены деноминации, конвертиты объявляли о своем религиозном выборе открыто на деревенских сходах, пытаясь тем самым привлечь и других в свою новую веру. Новообращенные из Новопавловки публично высмеивали своих православных односельчан, пренебрегали священными церковными таинствами, насмехались над православным священством и проявляли общее неуважение к православной Церкви.

**В многоконфессиональной российской империи
XIX века переходы из одной христианской
традиции в другую были постоянной,
мощной и глубоко проникающей силой**

Деятельность новых молокан среди их православных соседей со временем лишь активизировалась. В ответ местные духовные чиновники пытались убедить конвертитов вернуться в православие, но все эти попытки и увещания не смогли вызвать и малейших проявлений желания обратного обращения.

Более того, православные сельчане продолжали жаловаться на часто агрессивные действия их новых молоканских соседей, особенно на семейное насилие. В одном характерном случае Федор Локтионов якобы избивал свою жену, поскольку она продолжала

соблюдать православные обряды и совершать таинства. Другие новообращенные молокане успешно обращали в свою веру своих жен и детей. Те женщины, которые были достаточно сильны, чтобы сопротивляться попыткам своих мужей переманить их из православия, были вынуждены следить, чтобы их дети не воспитывались по молоканским традициям, полагая, что так они не обретут вечного спасения. И все же редкий человек мог долго сопротивляться физическому и ментальному давлению. Одна женщина была привержена православию, в то время как ее муж перешел в молоканство, а их недавно умерший ребенок был похоронен по молоканскому обряду. Ей пришлось уступить давлению своего мужа и принять молоканство. Более того, обращенные в молоканство более не считали себя обязанными заботиться о своих оставшихся православными родителях. Добавляя к обиде оскорбление, они во время православного поста предлагали своим родителям пищу, к которой верующие не могли прикасаться¹. В долгосрочной перспективе, обращения в Борчалинском уезде привели к образованию трещин внутри русских деревенских общин и формированию новых поселений. По, как кажется, взаимному соглашению, новообращенные молокане покинули свои дома, в которых прожили много лет, приобрели землю у местных землевладельцев и основали новую всемолоканскую деревню в местности Ново-Михайловка². Для этих конвертитов новая деревня дала начало и новой общественной и хозяйственной жизни, поскольку теперь их благосостояние стало тесно связано с богатой и влиятельной в регионе соседней молоканской деревней Воронцовка.³

Обращение в широком контексте. В многоконфессиональной российской империи XIX века переходы из одной христианской традиции в другую были постоянной, мощной и глубоко проникающей силой. Процесс (и потенциал) религиозных обращений динамично взаимодействовал с религиозной, общественной и политической жизнью русских сектантов. Сектантская религиозная идентичность становилась маяком для личной идентичности сектантов, придавала смысл их существованию и, в то же время, могла использоваться в целях извлечения материальной, политической или социальной выгоды. Действительно, религиозная идентичность стала еще одной ареной, на которой русские крестьяне, мещане и прочие могли искусно использовать царские законы, административные структуры и культурные условности для своей личной или коллективной выгоды (будь то освобождение от уголовного преследования или «развод» с нелюбимым супругом или супругой). Точно таким же образом государственные чиновники пытались задействовать и использовать свои законы и политику для того чтобы влиять на религиозный ландшафт по своему ус-

¹ РГИА 1284, 221–1884, д. 71, л. 2–3, 12–13

¹ Ibid., лл. 10об–12

² Молокане старались не ссориться с православными вокруг них и не вмешиваться в их дела. С точки зрения правительства, юридический императив не позволял властям насильно изгонять молокан из православных деревень, а потому они надеялись на добровольное решение молокан покинуть эти поселения. О юридических ограничениях см.: РГИА 1284, 221–1884, д. 71, лл. 3, 7–7об

³ Бунятов, «Быт русских крестьян», 97–145; А. М. Аргутинский-Долгоруков, «Борчалинский уезд, Тифлисской губернии в экономическом и коммерческом отношениях», в Район Тифлиско-карско-эриванской железной дороги в экономическом и коммерческом отношениях (РТКЭ) (Тифлис, 1897), 1–323; и А. Д. Эрицов, «Экономический быт государственных крестьян Борчалинского уезда Тифлисской губернии» в Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. VII (Тифлис: 1887), 367–534

¹ См.: Leonid Heretz, *Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars* (New York: Cambridge University Press, 2008); Nadieżda Kizenko, *Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2000); u Vera Shevzov, *Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution* (New York: Oxford University Press, 2004)

мотрению, привлекая сектантов в православие. Вследствие этого, религиозная категоризация в условиях столкновений между индивидуумами и государственной властью за контроль над духовной идентичностью и принадлежностью к религиозной общине, над установлением самого факта религиозного обращения, а, следовательно, и над использованием законов в своих целях и влиянием на земные судьбы людей также становилась точкой конфликта.

Такая религиозная мобильность поднимает важные вопросы значения религиозной идентичности, взаимодействия религиозной идентичности с религиозной практикой, а также контуров крестьянской религиозности. Эти лекала религиозного обращения отражают в себе концепцию границ духовных общин, которые теперь представляются весьма неустойчивыми и проницаемыми. На одном уровне, они доказывают большое значение идеи о спасении, которая определяла повседневность некоторых сектантов, заставляя их переходить в другую религию, чтобы получить уверенность в том, что они на верном пути¹. На другом уровне они представляют религиозность, в которой духовная вера и практика не обязательно были связаны с принадлежностью к определенной религии. Официальное обращение не всегда требовало сопутствующих изменений в повседневной религиозной практике.

Наконец, эта статья делает акцент на том, что проект имперской России по колонизации закавказского фронта оказал глубокое воздействие на стандарты и значение религиозной идентичности в царистской империи и наоборот. Действительно, главное значение имперской экспансии в Закавказье состоит в том, что она сделала возможным формирование новых идентичностей, социальных структур и культурных систем.

Жизнь на фронте давала сектантам-переселенцам новый религиозный выбор и наполняла перспективу обращения новым значением. Царистское законодательство делало религиозную принадлежность тем ключом, которым сектанты открывали себе вход в Закавказье или выход из него. Русские оценивали свою религиозную принадлежность в соответствии со сложившимися условиями, придавая своей религиозной идентичности значение, неизвестное до 1830 г. Одновременно эти законы придавали российской колонизации религиозный оттенок, поскольку религиозная идентичность и способность манипулировать ею стали определяющей составляющей русского колониального опыта. ❀

Женщины и дети Еленовки, Эриванская губерния, ок. 1897 г. Фотография из кн. Эстер Ланкрафт Невей, "The Old Post-Road From Tiflis to Erivan," *National Geographic Magazine* vol. 12, no. 8 (August, 1901): 304



At Jélénovka

ПРИМЕЧАНИЯ

На стр. 23:

⁴ РГИА ф. 379, оп. 1, д. 1043, 1830-1837, лл. 19-19об; Акты, собранные Кавказскою Археологическою Комиссиею (АКАК) (Тифлис, 1866-1904) том. 7, док. 415, С. 466; и РГИА ф. 1284, оп. 196-1835, д. 46, 1835-1839, лл. 14-16об

⁵ ГМИР ф. 2, оп. 7, д. 594, н.д., л. 67

На стр. 24:

⁶ Об этой тенденции см., напр.: РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 951, 1883, лл. 26-26об; РГИА ф. 796, оп. 442, д. 1124, 1886, л. 57; и РГИА ф. 1284, оп. 221-1884, д. 71

⁷ D. Snow u R. Machalek, "Sociology of Conversion," *Annual Review of Sociology*, Vol. 10 (1984), 167-190; Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion* (New Haven: Yale University Press, 1993); William Sims Bainbridge, "The Sociology of Conversion," в *Handbook of Religious Conversion*, под ред. H. Newton Malony u Samuel Southard (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1992), 178-191; u Marc Musick u John Wilson, "Religious Switching for Marriage Reasons," *Sociology of Religion* 56, no. 3 (fall 1995): 257-270

⁸ Snow u Machalek, "Sociology of Conversion," 178-184. См. также: Исследование Бэйнбриджа (Bainbridge) «теории напряженности» и «теории социального влияния» в "Sociology", 178-191, а также различие, которые проводят Lofland u Stark между «предрасполагающими условиями» и «непредвиденными обстоятельствами» в их "Becoming a World-Saver," 864

БИБЛИОГРАФИЯ

- Акты собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею (АКАК) (Тифлис, 1866–1904)
- Аргунский-Долгоруков А.М. Борчалинский уезд в экономическом и коммерческом отношениях / Район Тифлиско-карско-эриванской железной дороги в экономическом и коммерческом отношениях (РТКЭ). Тифлис, 1897. С. 1–323;
- Бунятов Г. Быт русских крестьян Лорийского участка, Борчалинского уезда, Тифлиской губернии / Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 31. Отд. II. Тифлис, 1902.
- Долженко И.В. Религиозный и культурно-бытовой уклад русских крестьян-сектантов Восточной Армении (XIX—начало XX в.) / Духоборцы и молокане в Закавказье. Под ред. В.И. Козлова и А.П. Павленко. М., 1992.
- Егоров П. Закавказская дорожная записки 1851 года: дорога от Тифлиса до Шемахи и г. Елисаветполя. // Русский инвалид. № 217. 11 октября 1857. С. 901–903.
- Исмаил-Заде Д.И. Русское крестьянство в Закавказье: 30-е годы XIX—начало XX в. Москва, 1982.
- Исторические сведения о молоканской секте. // Православный собеседник. № 11 (Ноябрь 1858): 79–80.
- К вопросу о закавказских сектантах // Кавказ. № 84. 18 апреля 1881. Ц. 1–2.
- Масалкин А.И. К истории закавказских сектантов: I Молокане // Кавказ № 306 (18 Ноября 1893): 3.
- Полное собрание законов Российской Империя (ПСЗ) (1–3) 1830–1915.
- С-А К. Русские раскольники, поселенные в Бакинской губернии. no. 10 (January 24, 1868): 2–3.
- Сегаль И.Л. Русские поселяне в Елисаветпольской губернии. // Кавказ, 1890, № 40, 41, 42, 43.
- Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г. Тифлис, 1893.
- Эристов А.Д. Экономический быт государственных крестьян Борчалинского уезда Тифлиской губернии / Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. Т. VII. Tiflis, 1887. С. 367–534.
- BAINBRIDGE, W.S. The Sociology of Conversion. In: Handbook of Religious Conversion. Eds. H. Newton Malony and Samuel Southard. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1992. P. 178–191.
- BREYFOGLE, NICHOLAS. Heretics and Colonizers: Forging Russia's Empire in the South Caucasus. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- BREYFOGLE, NICHOLAS. Heretics and Colonizers: Religious Dissent and Russian Colonization of Transcaucasia, 1830–1890. Ph.D. diss. University of Pennsylvania, 1998.
- BREYFOGLE, NICHOLAS. "The Religious World of Russian Sabbatarians (Subbotniki)". In Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe, ed. Glenn Dynner (Detroit: Wayne State University Press, 2011), 359–392.
- COLEMAN, HEATHER. Russian Baptists and Spiritual Revolution, 1905–1929. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- HERETZ, L. Russia on the Eve of Modernity: Popular Religion and Traditional Culture under the Last Tsars. New York: Cambridge University Press, 2008.
- HOLLAN, D. Pockets Full of Mistakes: The Personal Consequences of Religious Change in Toraja Village // Oceania 58, no. 4 (June 1988). P. 275–289.

- KIZENKO, N. Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.
- LOFLAND, J., STARK, R. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion from a Deviant Perspective // American Sociological Review 30, 1965. P. 863–874.
- MUSICK, M., WILSON, J. Religious Switching for Marriage Reasons // Sociology of Religion 56, no. 3. Fall 1995. P. 257–270.
- OF RELIGION and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia. Ed. by Robert Geraci and Michael Khodarkovsky. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- РАМВО, L. Understanding Religious Conversion. New Haven: Yale University Press, 1993.
- SHEVZOV, V. Russian Orthodoxy on the Eve of Revolution. New York: Oxford University Press, 2004.
- SNOW, D., MACHALEK, R. Sociology of Conversion // Annual Review of Sociology, Vol. 10 (1984), P. 167–190.
- WERTH, PAUL. At the Margins of Orthodoxy: Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- ZNAMENSKI, ANDREI. Shamanism and Christianity: native encounters with Russian Orthodox missions in Siberia and Alaska, 1820–1917. Greenwood, 1999.






Павел
Шаблей

ОРЕНБУРГСКОЕ
МАГОМЕТАНСКОЕ
ДУХОВНОЕ
СОБРАНИЕ

**ПРОЕКТЫ
ПРЕОБРАЗОВАНИЯ
МУСУЛЬМАНСКИХ
ИНСТИТУТОВ В
КАЗАХСКОЙ СТЕПИ
В 50–60 ГГ. XIX В.**

*Сырдарьинская
область. Город
Туркестан.
Общий вид
мавзолея Султана
Ахмеда Яссави с
южной стороны.
1865 г. Фото из
«Туркестанского
альбома».
Источник:
<http://www.wdl.org>*



THE ORENBURG MUSLIM SPIRITUAL CONGREGATION AND THE PROJECT OF REFORMATION OF THE ISLAMIC INSTITUTIONS IN THE KAZAKH STEPPE IN THE 1850S–1860S

The paper considers phases of reformation of the Muslim institutions in the Kazakh Steppe in the 1850s–1860s. One of the key issues of this process was withdrawal of the Kazakh Muslims from the jurisdiction of the Orenburg Muslim Spiritual Congregation. The author shows that the Kazakh population, local ulema and Russian officials often disagreed on the issues of significance of the Muslim institutions and the Muftiat in general. Therefore, while implementing reforms, Russian authorities had to constantly correct religious policy in order to reduce social tension

Статья
выполнена
при поддержке
гранта Open
Society Institute
(OSI-ZUG)
CARTI-J
30015465
E0043

ОРЕНБУРГСКОЕ МАГОМЕТАНСКОЕ ДУХОВНОЕ СОБРАНИЕ И ПРОЕКТЫ ПРЕОБРАЗОВАНИЯ МУСУЛЬМАНСКИХ ИНСТИТУТОВ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ В 50–60 ГГ. XIX В.

По Временному положению 1868 г. казахи подлежали изъятию из ведомства Оренбургского Магометанского Духовного Собрания (омдс = муфтиат), контроль властей над распространением мусульманских институтов в казахской степи ужесточался. Данная реформа, затронувшая широкий пласт жизни мусульманских сообществ в казахской среде, тем не менее, не была быстро и эффективно реализована. В конце 60-х—середине 80-х гг. XIX в. высшие и региональные власти Российской империи по-прежнему искали наиболее целесообразные способы регулирования ислама в казахской степи¹. В силу того, что на вопрос о преобразовании мусульманских институтов у казахов сильное влияние оказывал антитатарский и панисламистский дискурс, в основном инициированный властями и общественностью империи, многие из проектов по своему содержанию были отражением актуальных политических тем, некоторые же из них пытались достичь разумной меры между политической программой и спецификой развития ислама у казахов. Однако многообразие точек зрения, в том числе и реакция видных представителей казахского общества, мусульманских духовных лиц, показали видимое расхождение между официальным курсом веротерпимости и административными мерами в регионах, и, вследствие этого, реальная конфессиональная политика не соответствовала каким-то одним стандартам, допуская избирательность и осторожность (особенно после введения Временного Положения 1868 г.) и осознанная угрозу возможных последствий от форсированных реформ в религиозной сфере.

П. С. Шаблей

Костанайский
филиал
Челябинского
государственного
университета,
г. Костанай,
Республика
Казахстан

¹ Обсуждение подходов к регламентации ислама у казахов продолжалось также и в конце XIX–начале XX в. Тем не менее, хронологические рамки настоящей работы объясняются стремлением рассмотреть тесную взаимосвязь событий предшествовавших реформе 1868 г. и реакцию на нее в виде новых проектов о преобразовании ислама во второй половине XIX в. В этом отношении нужно отметить, что после введения Временного Положения 1868 г., и вплоть до принятия «Положения об управлении Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской областями» от 25 марта 1891 г., политика российских властей в конфессиональном вопросе не подвергалась существенному пересмотру (См.: Материалы по истории политического строя Казахстана. Т.1. А-А., 1960. С. 394). Новый этап начался в 90-е гг. XIX в., когда активное участие казахской интеллигенции в общественно-политической жизни Российской империи и крупные политические изменения сделали вопрос о мусульманском благоустройстве элементом борьбы за свои гражданские права в многонациональной Российской империи

¹ Например, в 60-е гг. XIX в. профессор Казанского университета и эксперт правительства по мусульманскому праву А. Казем-Бек предложил в целом нереальную для российской действительности реформу: введение единообразия по духовному управлению в Оренбургском и Таврическом округах (См.: РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 7 об.)

В данной работе мы попытаемся показать, что реформа омдс, как и в целом разнообразные меры по преобразованию мусульманских институтов в казахской степи, были результатом совокупности факторов, а не только следствием политических рассуждений об угрозе со стороны ислама. Конечно, в первую очередь важнейшие общественные и политические потрясения (Крымская война, движение имама Шамиля на Северном Кавказе, Польское восстание в 1863 г.), происходившие в середине XIX в. в Российской империи, сказывались самым непосредственным образом на подходах и тактике государственного поведения в условиях разобщенности этнических и конфессиональных сообществ. Поэтому, несмотря на большое желание некоторых чиновников и общественных деятелей сформировать более или менее обобщенный подход к преобразованию мусульманских институтов в Российской империи¹ и тем самым усилить значение таких явлений, как панисламизм, мусульманский «фанатизм», в конечном итоге многие аспекты регламентации ислама решались в частном и региональном порядке. Во-вторых, взгляд на развитие мусульманских духовных правлений и их деятельность исходил не только из соображений государственно-идеологических, но и из сугубо бюрократического подхода, стремления проанализировать эффективность омдс как обычного ведомственного учреждения, занимающегося большим спектром вопросов духовной и гражданской части. В-третьих, мы должны понимать, что не только на высшем правительственном, но и на региональном уровне (генерал-губернаторы, различные местные комиссии и др.) не существовало какого-то единого спо-

**Разнообразные меры по преобразованию
мусульманских институтов в казахской степи,
были результатом совокупности факторов,
а не только следствием политических
рассуждений об угрозе со стороны ислама**

соба решения проблемы преобразования мусульманских институтов в казахской степи. Очевидно, что власти, подготавливая официальные проекты преобразований, готовили вместе с этим и запасные варианты, приложения, объяснительные записки. Таким образом формировались «пути для отступления» и корректировки некоторых поспешных решений. Реакция местного казахского на-

селения на реформы правительства, как нам представляется, была сильным сдерживающим фактором, который потенциально ослаблял российские власти. В таких ситуациях, согласно П. Верту, истолкование преобразований (изъятие казахов из ведения омдс, закрытие мечетей и др.), распространявшихся обычно путем слухов, ограничивало действия властей, заставляя их идти на компромисс, или совсем отказываться от той или иной акции¹. В этом отношении исключение казахов из ведомства омдс в 1868 г., попытки ужесточения контроля над мусульманскими институтами следует рассматривать как процесс двухсторонний: с одной стороны, подготовка и реализация реформы, а с другой—ее восприятие различными социальными категориями казахского общества, местными мусульманскими улема. Оценка оренбургского муфтиата в казахской среде стояла преимущественно вне имперского контекста реформ 1868 г.², но вместе с этим имела свою разнообразную внутреннюю перспективу.

ОРЕНБУРГСКОЕ МАГОМЕТАНСКОЕ ДУХОВНОЕ
СОБРАНИЕ В КАЗАХСКОЙ СТЕПИ: ДИСКУРС
О ЛЕГИТИМНОСТИ МУФТИАТА В ПРЕДЕЛАХ
МУСУЛЬМАНСКОГО СООБЩЕСТВА И ВНЕ ЕГО

Оренбургское Магометанское Духовное Собрание по своей компетенции в Российской империи приравнивалось к «средним судебным местам» и поэтому представляло собой своеобразную третейскую и апелляционную инстанцию для мусульман³. В дополнении к этому в круг его обязанностей входило: испытание соискателей на получение духовного звания, надзор за сооружением мечетей, рассмотрение жалоб на приходское духовенство, имущественные тяжбы, дела о соблюдении мусульманами норм шариата, надзор за ведением метрических книг, официальное объявление государственных и правительственных постановлений и др.⁴

Усилению значения муфтиата в казахской степи способствовало стремление правительства к ведомственной централизации и необходимость ужесточения контроля над распространявшимися мусульманскими институтами. Так как омдс было частью административной системы Российской империи и непосредственно подчинялось Оренбургскому генерал-губернатору, его деятельность, таким образом, включалась в контекст казахско-русских отношений конца XVIII—первой половины XIX в. Поэтому в первые годы существования роль муфтиата в основном сводилась к участию во внешнеполитических и дипломатических акциях империи в казахской степи, обусловленных характером протекторатно-вассальных отношений, а также к ограниченному информированию

¹ Верт Пол В. От «сопротивления» к «подрывной деятельности»: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. Сост. П. Верт, П. С. Кабытов, А. И. Миллер. Москва, 2005. С. 58

² Если не брать в расчет более секуляризованные взгляды некоторых представителей казахской интеллигенции. Например, Ч. Ч. Валиханова, М. С. Бабаджанова. Об этом подробнее см. ниже

³ См.: Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета от 1 декабря 1826 года—«О порядке производства дел, касающихся до Магометан» // ПСЗ РИ, 2-е собрание, Т. 1. § 715. СПб., 1830. С. 1265; Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 5. М., 1960. С. 684

⁴ См. подробнее об этом: Азаматов Д. Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения в конце XVIII—XIX вв. Уфа, 1999. С. 31–32, 140–141; Уметбаев М. И. В память столетия Оренбургского Магометанского Духовного Собрания учрежденного в г. Уфе. Уфа, 1891. С. 32; Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Сост. и авт. вв. статьи Арапов Д. Ю. М., 2001. С. 204–208; Абдраштова А. Р. Оренбургское Духовное Магометанское Собрание как орган управления мусульман в XIX—начале XX веков // Вестник Оренбургского государственного университета. № 1. 2001. С. 51

¹ См.: Архив СПб ИИ РАН (Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук). Ф. 267. Оп. 1. Д. 22. Л. 217; ГУОО «ИАОО» (Государственное учреждение Омской области «Исторический архив Омской области»). Ф. 3. Оп. 1. Д. 369. Л. 41)

² Основные мусульманские источники, освещающие различные стороны общественной жизни, истории и культуры казахской степи в конце XVIII—XIX в., не придают действиям Екатерины II или, например, М.М. Сперанского значения кардинального изменения в конфессиональной жизни. Наоборот, в некоторых из таких сочинений роль российских административных властей в мусульманском благоустройстве прослеживается весьма условно, а иногда и отрицательно (См.: History book of the City of Semipalatinsk by Akhund Ahmad-Wali b. Ali al-Qazani // Frank Allen J. and Usmanov Mirkasyim A. Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban ali Khalidi, ANOR 11. Berlin, 2001. P. 12–61; Qurban-Ali Khalidi. An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe (1770–1912) / Ed., translation and commentary A. Frank, M. Usmanov. Brill-Leiden-Boston, 2005. P. 46–47).

правительства о религиозной ситуации и мечетях у казахов¹. Только в 20-е гг. XIX в. создание новой системы управления у сибирских и оренбургских казахов, подчиненных высшей российской администрации, привело к систематическому воздействию о мдс на систему регулирования ислама в казахской степи. Функционирование мусульманских институтов (указных мулл, мечетей, медресе), ведение метрических книг (с 1829 г.) стало контролироваться муфтиатом. Однако эту ситуацию, как и степень влияния Духовного Соборания на распространение ислама у казахов, не следует переоценивать.

Если отмежеваться от популяризированного в российских источниках XIX в. понятия «исламизация», появление которого как массового феномена было инициировано политикой Екатерины II, и в цивилизационном аспекте рассматривать события в более широком контексте процесса «исламской трансформации», мы получим несколько иную перспективу². Как, например, показал А. Франк, политика Екатерины II была благоприятной возможностью для создания институциональных основ «исламского возрождения», но не являлась коренным изменением основ мусульманского благоустройства и религиозного сознания³. Ряд источников, которые позволяют «услышать» голоса из казахской социальной среды, показывают более целостный взгляд на роль мусульманских институтов у казахов. Так, выступая против изъятия казахов из ведомства о мдс, в обращении к Министерству внутренних дел во второй половине XIX в., группа уральских и оренбургских аксакалов заявляла, что казахи «никогда не стояли вне шариата, а

**Стремление российского правительства
использовать оренбургский муфтиат как
средство для реализации некоторых своих
политических замыслов в Младшем казахском
жузе проявилось уже в конце XVIII в.**

всегда пользовались решениями муфтиев или кадиев тех соседних городов, где исповедовалась мусульманская религия»⁴. В мусульманских источниках хорошо известны случаи, когда местное казахское население, не придавая этому большого значения, пользовалась услугами кадиев и имамов, официально утвержденных (лицензированных) как в духовных центрах Средней Азии, так и в Уфе⁵. Конечно, в этом отношении восприятие о мдс было помеще-

но у казахов в систему исторически сложившейся мусульманской легализации, связанной с духовными центрами Средней Азии еще более раннего времени. Поэтому в представлениях казахской элиты и аксакалов образ муфтиата преодолевал границы популярного в имперском дискурсе мнения о Духовном Соборании как части обычного государственного бюрократического аппарата, придатка административной системы и становился необходимым составляющим элементом региональной мусульманской идентичности. С большей долей вероятности можно допустить, что такое представление об о мдс в казахской степи особенно усилилось в первой половине XIX в., вследствие миграции мусульманского населения из Волго-Уральского региона, где этническая и религиозная идентичности были тесно взаимосвязаны.¹

Стремление российского правительства использовать оренбургский муфтиат как средство для реализации некоторых своих политических замыслов в Младшем казахском жузе проявилось уже в конце XVIII в. Первый муфтий, М. Хусаинов, вовлеченный русскими властями в решение конфликтов и регулирования самоуправления в казахской степи, способствовал продвижению представлений о себе не столько как о правительственном чиновнике, а в большей мере, как о высшем духовном авторитете, защитнике интересов мусульманского сообщества, которому, по его словам, покровительствуют не только сами высшие имперские власти, но и Всевышний². В официальных бумагах М. Хусаинов именовал себя «киргиз-кайсацким муфтием»³, а казахские старшины в переписке величали его «духовным нашим начальником», «почтенным и блаженным муфтием»⁴. Таким образом, в отличие от середины XIX в., в первые десятилетия существования духовного управления в Уфе, его образ в казахской среде имел в большей степени символическое и абстрактное значение⁵, которое формировалось на фоне стихийных протекторатно-вассальных отношений.

Наряду с собственной казахской перспективой представление об о мдс в степных регионах дополнялось и совершенствовалось за счет мусульманских духовных лиц, переселившихся из Волго-Уральского региона. Согласно мусульманским источникам, место муфтиата в исламском дискурсе определялось двояко. Хотя идеи о роли Духовного Соборания в создании региональных мусульманских идентичностей были важным элементом легитимности мусульманских улема на окраинах Российской империи, тем не менее, в повседневной практике функции и влияние о мдс были зачастую низведены до статуса обычных административных учреждений. В мусульманской деревенской хронике «Таварих-и Алты Ата», написанной в 1910 г. Мухаммадом Фатихом ал-Илмини (охватывает земли Новоузенского уезда Самарской губернии и сопредельные территории Внутренней Букеевской Орды), доста-

*Мир своих и
чужих: социальная
коммуникация
сквозь призму
религиозного
опыта*

¹ Подробнее о роли ОМДС в формировании «булгарской» (татарской) идентичности см.: Allen J. Frank. Islamic historiography and «Bulghar» identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden-Boston-Köln. 1998. P. 42

² См. подробнее: Журнал оренбургского муфтия (публикацию подготовил М.П. Вяткин) // Исторический архив. 1939. Т.2. С. 170–171

³ Азаматов Д.Д. Указ. соч. С. 29

⁴ Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). Т. IV. М.-Л. 1940. С. 62, 134

¹ Allen J. Frank. *Muslim Religion Institutions in Imperial Russia: The Islam World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910*. Leiden-Boston-Koln, 2001. P. 104–105. Мы видим существенную разницу в оценках муфтията между так называемыми локальными историками и более общими (не) официальными произведениями, авторы которых сами были вовлечены во властный дискурс, критически ориентированный по отношению к Духовному Собранию. В произведениях авторов региональных историй Курбангали Халиди, Мухаммада Фатиха ал-Илмини мы практически не встречаем критических пассажей в адрес ОМДС и его муфтияев. В этих работах роль муфтия как человека, несущего высшую духовную власть, мало ставится под сомнение, испытание в Уфе имеет должную оценку с точки зрения официально-престижного и легитимности (See: Frank Allen J. and Usmanov Mirkasyim A. *Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban-Ali Khalidi*, ANOR 11. Berlin, 2001. P. 27; Qurban-Ali Khalidi. *An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe (1770–1912)* / Ed., translation and commentary A. Frank, M. Usmanov. Brill-Leiden-Boston, 2005. P. 56–57; Allen J. Frank. *A chronicle of Islamic communities on the imperial Russian frontier: The Tavarix-i Alti Ata of Muhammad Fatih al-Ilmini // Muslim Culture in Russia and Central Asia*. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). / Edited by Anke von K gelgen, Asirbek Muminov, Michael Kemper. Berlin, 2000. P. 211–243)

точно ясно прослеживается восприятие оmdc местным населением и улема как части российского бюрократического аппарата. Сам по себе данный источник не выражает сомнения в важности получения указов от муфтията для имамов, но в основном только в связи с признанием доминирующей роли российского управления¹.

Таким образом, восприятие оmdc в полиэтнической среде, которая переживала период адаптации местных институтов к российскому правовому и административному порядку, формировалось в нескольких контекстах: замкнутом конфессиональном пространстве мусульманских общин и на межведомственном уровне, регулировавшем систему отношений Духовного Собрания с региональными мусульманскими институтами. Российское правительство в первой половине XIX в. пыталось, в свою очередь, извлечь пользу из противоречивой ситуации, поддерживая деятельность оmdc в осуществлении цивилизованной миссии среди мусульманских кочевников. Под лозунгом борьбы с «дикими казахскими обычаями» (например, амангерство²), которые в одинаковой степени противодействуют российскому законодательству и шариату, муфтият объявлял себя проводником общеимперской цивилизационной миссии³.

ОРЕНБУРГСКОЕ МАГОМЕТАНСКОЕ ДУХОВНОЕ СОБРАНИЕ И МУСУЛЬМАНСКИЕ ИНСТИТУТЫ У КАЗАХОВ: ОТ ВЕДОМСТВЕННОЙ ДЕКОНСТРУКЦИИ К ФОРМУЛИРОВАНИЮ «МУСУЛЬМАНСКОЙ УГРОЗЫ»

В 20–50 гг. XIX в. оmdc осуществляло регламентацию общественной и духовной жизни мусульман как в казахской степи, так и в других регионах своего ведомства. Однако небольшое число мусульманских институтов у казахов⁴ существенно ослабляло возможности муфтията контролировать те или иные вопросы мусульманского благоустройства на отдаленных территориях. Вследствие этого Духовное Собрание периодически критиковалось российскими властями в первую очередь за несвоевременное и неполное информирование о количестве мечетей, духовных лиц и прихожан в казахской степи⁵. С другой стороны, плохое состояние делопроизводства муфтията, как и других административных учреждений, отражало все особенности обычной бюрократической «волокуты».

Журналы заседаний оmdc свидетельствуют, что значительная часть ведомственной деятельности учреждения сводилась к переписке с духовными лицами, которые даже в большей степени, чем Духовное Собрание, осуществляли разбор исков и злоупотреблений⁶, выполняя тем самым функции судебной инстанции первого

порядка. В 1869 г. Министерство Внутренних дел констатировало, что за последние 5 лет (1865–1869 гг.) в оmdc поступило 84 дела гражданского характера, из числа которых только 12 были решены по существу¹. Конечно, исков было гораздо больше, однако значительная их часть отклонялась сразу же по обычным, можно даже сказать, канцелярским причинам. Многие иски были оформлены не по правилам или поданы на обычной бумаге². Ослабление позиций муфтията в казахском контексте происходило также и из-за неэффективного сотрудничества с местной полицией и властями. Духовное Собрание неоднократно жаловалось, что «не располагает никакими особенными способами к опубликованию своих распоряжений»³, а полиция считала для себя неуместным и обременительным объявление указов муфтията, предлагая управлению в Уфе обращаться непосредственно к подведомственным духовным лицам⁴.

Одной из основных причин сложной ситуации самоопределения Духовного Собрания в казахском контексте были глубокие «лакуны» в российском законодательстве, выпустившем из вида ряд важных аспектов жизни мусульманских подданных Российской империи в первой половине XIX в.⁵ Как справедливо заметил Н. Мухитдинов с начала XIX в. «... в религиозной политике по отношению к мусульманам преобладали культурологические тенденции» (*идеи о цивилизационной миссии, официальная веротерпимость и т.п.*—П.Ш)⁶. С течением времени ситуация менялась, но незначительно. Даже в 1859 г. в отчете министра внутренних дел констатировалось, что по «магометанской духовной части (в пределах всей Российской империи.—П.Ш.) не было принимаемо никаких общих мер, кроме рассмотрения Главным начальником Оренбургского края предположения о новом порядке избрания приходских должностных лиц»⁷, и только в середине XIX в. активизация внимания российских властей к мусульманам позволяет говорить, по мнению П. Верта, об «открытии» ислама.⁸

Существенным шагом в политизации ислама были внешнеполитические события: Крымская война (1853–1856 гг.), движение имама Шамиля на Кавказе, присоединение к Российской империи Средней Азии. Реакция на эти события проявлялась у российских провинциальных властей в нескольких стратегиях. Во-первых, в виде уже привычных для империи опасений геополитической нестабильности на границах недавно присоединенных территорий, а во-вторых, в форме стремления превентивными мерами предотвратить возможное усиление «мусульманского фанатизма»⁹. Как и в годы русско-турецких войн, контакты мусульманского населения казахской степи с религиозными деятелями из Средней Азии, Волго-Уральского региона, Кавказа легко подводились под достаточное условное обозначение «мусульманская пропаганда»¹⁰. Однако,

¹ Неэффективность движения делопроизводства ОМДС Министерство внутренних дел объяснялось отсутствием в законе (шариате.—П.Ш.) указаний на порядок и срок обжалования решений, а также информации о приведении решений в исполнение. Таким образом, заключало правительство, «закон не дает никаких гарантий в прочности этих разбирательств» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. П. Л. 380б–39)

² ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12603. Л. 111

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 608. Л. 5 об.

⁴ Там же. Л. 9 об.

⁵ Не просто в контексте казахской степи, но и в целом в масштабе всего округа ОМДС существовали значимые пробелы в законодательстве по мусульманам. В первой половине XIX в. нормы мусульманского прихода по-прежнему регулировались на основании закона от 23 сентября 1756 г. Однако данный указ, конечно, не мог учитывать конфессиональную специфику территорий, присоединенных к Российской империи во второй половине XVIII—первой половине XIX вв. (См.: Загидуллин И.К. *Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири*. Казань, 2007. С. 381). В российском законодательстве отсутствовала какая-либо определенная информация о статусе так называемых молитвенных домов (См. например: ЦГИА РБ (Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан). Ф. 295. Оп. 3. Д. 3278. Л. 3, 6). Вплоть до 1835 г. вопрос о регулировании духовного быта мусульман из Средней Азии, проживавших в казахских степях без принятия подданства, также носил неопределенный характер (См. *Ислам в Российской империи (законодательные акты, описание, статистика)*. Сост. и авт. вв. статьи Арапов Д.Ю. М. 2001, с. 112—113)

¹ Даже введение метрических книг во Внутренней Букеевской Орде было встречено с опасением. Выступая против этой меры, Временный совет по управлению Внутренней Букеевской Ордой писал в 1850 г. в Оренбургскую пограничную комиссию, что эта мера «... может послужить поводом ко многим недоразумениям и ложным толкам в необразованном киргизском народе, с предубеждением и недоверчивостью встречающем всякое нововведение» (История Букеевского ханства. 1801–1852 гг.: Сб. документов и материалов. Алматы. 2002. С. 775–776)

² Ремнев А. Указ. соч. С. 243. Согласно исследованиям А. Ремнева, большое значение на изменение отношения к исламу и роли татар как в целом в империи, так в казахской степи, оказало польское восстание 1863 г., так как в нем участвовало существенное число католического духовенства (Ремнев А. Указ. соч. С. 243). Эта клишированная форма (религия как «возбуждающая» и провоцирующая сила), по всей видимости, в устах провинциальных российских чиновников приобрела явный политический оттенок, прослеживая в протестных движениях казахов исламский след. Так, например, В.В. Григорьев в 1861 г. писал оренбургскому генерал-губернатору, что «без участия мулл не обошлись в Степи как бунт Чиклинцев в 1855 г. на Эмбе, так и бунт Джан-Ходжи в 1856 г. на Сыр-Дарье» (РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 19. Л. 12)...

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 83об–84

осознавая к каким последствиям могут привести поспешные и радикальные меры¹, российские власти в середине XIX в. вынуждены были занять двойственную и неопределенную позицию в вопросах регулирования ислама в казахской степи. Если в 1856 г. западно-сибирский генерал-губернатор Г.Х. Гасфорт ставил в известность высшие власти, что пограничность Западной Сибири на юге с Кокандско-Ташкентскими владениями создает угрозу в виде мусульманской пропаганды среди казахов², то уже в 1867 г. чиновники из Омска заявляли о том, «что всякие ограничения религиозной свободы и стеснения духовенства легко могут быть понимаемы как преследование мусульманства и религиозная нетерпимость, что весьма неудобно для влияния нашего в соседних мусульманских странах восточной и южной Азии»³.

Одновременно с попытками политизировать «мусульманскую угрозу» в казахском контексте российские власти стали активно производить культурологическую и цивилизационную деконструкцию ислама. В период подготовки Великих реформ Александра II исламские институты (мусульманские учебные заведения, религиозные деятели, омадс и др.) стали преподноситься в качестве своеобразной «пятой колонны», само их существование ассоциировалось с отсталостью и отдаленностью от прогресса⁴. В официальном дискурсе образ мусульманского служащего в целом более экспрессивно стал соотноситься со всеми « пороками » обычной для российской провинции бюрократической системы. Например, казахский этнограф М.С. Бабаджанов, состоявший на службе империи, в 60-е гг. XIX в. писал, что татарские служащие « вместе с правилами ислама... приучают ордынцев к кляузам и мошенничеству »⁵, а пограничное начальство пыталось объяснить причины поступления на службу многих мусульман тем, что « будучи купцами или приказчиками татары и бухарцы, потеряв кредит или лошадь по неоплате долга ищут всех средств быть на службе писемоводителями », чтобы « не потерять своих выгод в стяжении и уплате долгов, а служба очень далека от него, он же еще и дальше от нее »⁶.

Таким образом, в середине XIX в. мусульманский вопрос получил политическую и культурологическую актуализацию в контексте не только казахской степи, но и в целом Российской империи. В этой ситуации стали складываться и оформляться в систему различные подходы по преобразованию мусульманских институтов. Те или иные проекты, исходившие из губернских канцелярий, отчетов генерал-губернаторов, министерских и региональных комиссий послужили своеобразной трибуной для широкого обсуждения путей развития мусульманского сообщества в многонациональной Российской империи (или даже попыткой увидеть будущее ислама в контексте модернизации империи).

СЦЕНАРИИ ОРЕНБУРГСКИХ ПРОЕКТОВ ПО ПРЕОБРАЗОВАНИЮ МУСУЛЬМАНСКИХ ИНСТИТУТОВ: «ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ГИБКОСТЬ» ИЛИ «КРУТЫЕ» МЕРЫ?

В 50-е гг. XIX в. Министерство внутренних дел неоднократно обращалось к начальству Оренбургского края с предложениями о выработке новых правил выбора мусульманских духовных лиц и возведения мечетей¹. Петербургские власти считали существовавшие нормы² в новой реальности неэффективными, способствующими как росту мечетей, так и увеличению числа мусульманского духовенства. Несмотря на попытки ограничить рост мечетей в 30–40-е гг. XIX в., их число с 1838 по 1859 гг. только в Оренбургской губернии увеличилось с 1570 до 1850³. В ответ на запрос высших чиновников оренбургская администрация предложила несколько вариантов решения проблемы.

Составленные губернскими чиновниками проекты свидетельствуют, что в середине XIX в. у местной администрации не было какого-то определенного и согласованного подхода. Например, если программа мер гражданского губернатора И.М. Потулова (1856–1860) в основном носила наступательный характер на ислам, то предложения оренбургского и самарского генерал-губернатора А.П. Безака (1860–1864) были более осторожны и избирательны. Считая идею о сокращении мечетей и мусульманских духовных лиц одной из основных в сдерживании роста мусульманских институтов, И.М. Потулов в 1856 г. предлагал ввести достаточно жесткую меру—ограничить мусульманский приход в округе омадс 500

Одновременно с попытками политизировать «мусульманскую угрозу» в казахском контексте российские власти стали активно производить культурологическую и цивилизационную деконструкцию ислама

ревизскими душами. Однако эти меры, по мнению А.П. Безака, не могли быть признаны удовлетворительными. Возражая И.М. Потулову, оренбургский и самарский генерал-губернатор предостерегал петербургские власти от последствий «стеснения религии магометан», а также о реальном ухудшении ведения метрических книг⁴. Развивая свою мысль, А.П. Безак предлагал правительству отказаться от поспешных и радикальных мероприятий в мусуль-

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. Л. 218 об

² Речь идет о законе от 21 октября 1837 г. («О порядке избрания мулл и других духовных чинов к Магометанским приходам») и стремлении изменить существовавший порядок открытия мечети при наличии 200 ревизских душ (т.е., Указ Сената от 23 сентября 1756 г. «О дозволении строить в татарских деревнях мечети по прежнему» и его фактическое подтверждение в «Положении о Таврическом магометанском духовенстве и подлежащих его ведению делах» от 29 декабря 1831 г.) (Ислам в Российской империи... С. 90–91; Полное Собрание законов Российской империи. Собрание 2. Т. IV, отд. 2. СПб, 1832. С. 342; Загидуллин И.К. Указ. соч. С. 381)

³ Загидуллин И.К. Указ. соч. С. 102; Ведомости о числе мечетей, духовенства и прихожан обоего пола магометанского закона за 1838 г. // Журнал Министерства внутренних дел (ЖМВД). № 6. 1839.—Приложение; Ведомости о числе мечетей, духовенства и прихожан обоего пола магометанского закона за 1859 г. // Журнал Министерства внутренних дел (ЖМВД). № 2. 1861.— Приложение

⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. Л. 215, 218 об

манском вопросе. Наоборот, он категорически утверждал, что в сложное и переходное время (в 50-е гг. XIX в. напряженная ситуация на Северном Кавказе, Крымская война, протестные движения среди казахов и др.) правительство не должно идти вопреки своей официальной доктрине веротерпимости¹. Поэтому А. П. Безак достаточно критически относился к практически любым ограничительным по отношению к исламу мерам. В связи с этим он признал бесполезным стремление некоторых местных чиновников добиться устранения мусульманских обществ от избрания духовных лиц и предоставить это право исключительно в ведение губернского правления.²

Признавая тем самым многие из чиновничьих проектов «сырми» и отдаленными от реальности, оренбургский и самарский генерал-губернатор А. П. Безак, например, был против предложения гражданского губернатора И. М. Потулова о «...составлении подробных программ для поступления в то или иное духовное звание»³. По мнению А. П. Безака такое преобразование не может быть эффективным до тех пор, пока мусульманские духовные лица не будут иметь надежные средства для получения образования⁴. Однако в целом, несмотря на либеральные взгляды, главный начальник оренбургского края, конечно, не был «горячим» защитником интересов ислама. Отказываясь от радикальных мер, он становился на позицию «прагматической гибкости» и, в действительности, обращал внимание петербургских властей на другие более цивилизованные и поступательные меры для ограничения распространения мусульманских институтов. В принципе, соглашаясь с необходимостью сокращения численности мусульманского духовенства, А. П. Безак был против жестких административных постановлений и предполагал достичь успеха в этом деле вследствие развития народного образования у мусульман⁵, развития самостоятельности мусульманских обществ⁶. Материалы Департамента Духовных дел Иностранных Исповеданий Министерства Внутренних дел свидетельствуют, что предложения А. П. Безака были серьезным аргументом для правительства, чтобы в начале 60-х гг. XIX в. отложить преобразования духовного управления мусульман округа о м д с до более благоприятного времени.⁷

Если в проектах И. М. Потулова и А. П. Безака прослеживались в основном общие тенденции организации мусульманского благоустройства в ведомстве о м д с (при этом оба проекта с определенной условностью демонстрировали собой две крайности, два полярных мнения), то намерения некоторых других администраторов оренбургского края были более приземленными и политически ориентированными по отношению к исламу. Как оренбургский и самарский генерал-губернатор В. А. Перовский (1851–1857)⁸, так и начальник Оренбургской Пограничной комиссии, известный

востоковед В. В. Григорьев (1854–1863)¹ считали, что действовать нужно немедленно и достаточно решительно по отношению к исламу. Оба чиновника в исламе, и в первую очередь в муллах, видели главную угрозу перспективам будущих российских реформ в казахской степи и барьер для возможностей слияния казахской и русской культур. Именно В. А. Григорьев достаточно экспрессивно в логике имперского дискурса об исламе у казахов обрисовал контрастную культурологическую концепцию о «благонравных и наивных дикарях», которые жаждут «хорошей русской власти», и препятствующих этому процессу татарам и «среднеазиатцах», которые сбивают казахов с толку, разжигают «фанатизм» и, таким образом, внушают кочевникам «неблагонамеренные цели»—выступить против России². Только своевременными правительственными мерами, считал В. В. Григорьев, можно предотвратить угрозу «исламизма».

В своих достаточно резких оценках влияния ислама на казахов В. В. Григорьев не был одинок. К его мнению прислушивался другой более влиятельный человек в крае—оренбургский и самарский генерал-губернатор В. А. Перовский. Многие годы находясь во главе Оренбургской губернии (с 1833 по 1844 гг. оренбургский военный губернатор, с 1851 по 1857 гг. оренбургский и самарский генерал-губернатор), он стал в глазах петербургских властей авторитетнейшим и влиятельнейшим знатоком в решении различных региональных дел. Переписка оренбургской администрации с Министерством внутренних дел и о м д с свидетельствует, что правительство оставляло на личное усмотрение В. А. Перовского ряд важных обстоятельств, связанных с регулированием мусульманских институтов у казахов³. Используя свою власть, оренбургский и самарский генерал-губернатор выступил с целой программой ограничительных для ислама мер. Главная его идея заключалась в попытке разорвать связи казахов с мусульманами Волго-Уральского региона. 18 октября 1852 г. он предписал о м д с не вмешиваться в семейно-брачные дела казахов с формулировкой, что кочевники «ни в каком отношении» не подведомственны этому учреждению⁴. Уже в 1853 г. В. А. Перовский распорядился, чтобы командующий Башкирско-мещеряцкого войска не разрешал увольнять башкир и мещеряков в степь для богослужения и обучения местных детей татарской грамоте⁵. Однако, несмотря на то, что о м д с в административном отношении должно было подчиняться оренбургскому и самарскому генерал-губернатору, действия В. А. Перовского имели своеобразное двойное последствие.

С одной стороны, о м д с продолжало принимать иски казахов, ссылаясь в первую очередь не на административные распоряжения, а на общеимперские нормативные положения о мусульманах⁶. И это, в конце концов, заставляло петербургские власти искать

¹ *Крайние меры нежелательны, писал А. П. Безак, «потому что в такое переходное время всякое даже малейшее вмешательство в дела магометанской религии может раздражить религиозный фанатизм и тем повредить успеху предполагаемого преобразования»* (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. II. Л. 216 об.)

² Там же. Л. 214

³ Там же. Л. 215 об.

⁴ Там же. Л. 216

⁵ Вероятно, здесь идет речь о русскоязычном образовании

⁶ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. II. Л. 214 об.

⁷ Там же. Л. 216 об.

⁸ См. о нем: Семенов В. Г., Семенова В. П. Губернаторы Оренбургского края. Оренбург, 1999. С. 201–214

¹ См. о нем: ОР РНБ (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки). Ф. 224. Оп. 1. Д. 2

² Батунский М. А. Указ. соч. С. 275, 277

³ См., например: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 608. Л. 206–3; РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 66. Л. 64 об.

⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 6 об.

⁵ См.: *Навеки с Россией. Сб. документов и материалов в 2 ч. Ч. 1. Уфа, 2007. С. 342; Султангалиева Г. С. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. № 4. 2000. Доступно на: <http://www.eavest.ru/>*

⁶ См., например: ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12681. Л. 3, 10–11

¹ ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12681. Л. 20

возможные компромиссы, признавая права омдс в подобных делах, но вместе с этим вынуждая муфтиат сообщать обо всех исковых вопросах гражданским властям¹. С другой стороны, желая восполнить пробелы в законодательстве по исламу и добавить своим постановлениям дополнительную популярность, правительство иногда прибегало к «воскрешению» прежде отмененных решений местных администраторов. Хотя распоряжение В. А. Перовского об омдс в 1852 г. было отменено как излишне жесткое, тем не менее, уже после изъятия казахов из ведения муфтиата власти в 1869 г. вновь вспомнили о предписании бывшего генерал-губернатора, поставив его в один ряд с Временным Положением от 21 октября 1868 г.

Таким образом, в 50-е—начале 60-х гг. XIX в. оренбургская администрация определила несколько программ действий по отношению к исламу. Однако ни одна из них не была признана всесторонней и полностью практичной. Колебания и сомнения, преувеличение политической угрозы со стороны ислама, а также личное предвзятое отношение некоторых чиновников заставили правительство отказаться от выбора какой-то определенной и последовательной тактики в преобразовании мусульманских институтов. Желая представить себя в роли своеобразного стороннего наблюдателя, непричастного к конфликтам между омдс, мусульманскими улема и местными властями, петербургские власти тем самым «развязывали руки» некоторым местным администраторам (В. А. Перовский, В. В. Григорьев), пытавшимся лично повлиять на корректировку конфессионального курса. Тем не менее, сама по себе негативная реакция населения на жесткие административные методы заставляла пересматривать слишком крутые меры и искать более гибкие подходы регулирования ислама. Поэтому в начале 60-х гг. XIX в. основные распоряжения В. А. Перовского по исламу были признаны в целом несвоевременными, и верх одержала позиция А. П. Безака², призывавшего петербургские власти отказаться от преждевременных и резких мер в мусульманском вопросе.

В 60-е гг. XIX в. главное внимание правительства было привлечено к вопросу о реформировании омдс. В основу деятельности губернских и министерских комитетов была положена идея о поиске причин неэффективности Духовного Собрания прежде всего как бюрократического института. На основании отчетов местных губернаторов, мнений Комитета о сокращении переписки (1857–1859 гг.), деятельности Степной комиссии (1865–1868 гг.), решений Оренбургского комитета 1870 г. петербургские власти допускали даже мысль об упразднении омдс³. Серьезный вклад в программу реформирования мусульманских институтов внес Оренбургский генерал-губернатор Н. А. Крыжановский (1864–1881). В своих отчетах (1865–1866⁴, 1866–1867 гг.⁵) он создал представление о муф-

² РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 56–57

³ См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 990. Л. 14 об–15; Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5 а. Л. 47 об–48; Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 48 об.

⁴ См.: ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 14045/8. Л. 54–55

⁵ См.: Дякин В. С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XX–начало XX в.). СПб., 1998. С. 813–814

тиате как о слабом и бесполезном бюрократическом институте. Рассматривая мусульманских духовных лиц как непримиримых противников всяких новых начинаний в Оренбургской губернии и в казахской степи, особенно в сфере образования, высокопоставленный чиновник в 1866 г. заявлял, что омдс никак не противодействует «вредному влиянию духовенства» и «... продолжает по-прежнему производить в муллы людей алчных, не сведущих и не знающих ни русского языка, ни русской грамоты»¹. Однако, несмотря на резкие пассажи, в отчете 1865–1866 гг. Н. А. Крыжановский все же стремился избежать любых конфликтов с мусульманами. Предлагая, «...постараться хотя бы постепенно отклонить мусульманское духовенство от противодействия правительству», он вместе с этим призывал власти «не нарушать принципа веротерпимости»². Наиболее разумными, сдерживающими ислам факторами были в 1866 г., согласно Н. А. Крыжановскому: усиление контроля за муфтиатом через назначение в его состав русских чиновников, принуждение мулл изучать русский язык, а также постепенное сокращение количества мечетей и мусульманских духовных лиц³.

В 1867 г. Н. А. Крыжановский в своей записке на имя министра внутренних дел П. А. Валуева и в новом отчете за 1866–1867 гг. усилил концептуальную экспрессию⁴ по отношению к исламу⁵. Он уже выступал за более решительные меры по отношению к омдс и мусульманским институтам. Указывая на необходимость проведения в контексте Великих реформ Александра II различных государственных преобразований на юго-восточных окраинах Российской империи, генерал-губернатор выражал опасение

Негативная реакция населения на жесткие административные методы заставляла пересматривать слишком крутые меры и искать более гибкие подходы регулирования ислама

о неготовности мусульманского населения к реформам. Одним из главных сдерживающих факторов для него была «косность» мусульманских духовных лиц и всей структуры омдс⁶. Обрушивая жесткую критику на Духовное Собрание, он всеми силами пытался доказать бесполезность этого учреждения.

В первую очередь, Н. А. Крыжановский отмечал, что муфтиат занимает неопределенное положение с точки зрения пропорционального распределения прав и обязанностей между судебными

¹ ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 14045/8. Л. 54

² Там же. Л. 54

³ Там же. Л. 55–56

⁴ Под концептуальной экспрессией мы понимаем обоснование осознанной автором позиции образно-символическими средствами, которые «запускаются» в официальный дискурс и служат маркером для целых явлений и цивилизаций. В данном случае легко уловимая ассоциация для правящих верхов—это связывать особенно в переходные периоды (войны, новые реформы) ислам, и его институты с отсталостью, «косностью»

⁵ Дякин В. С. Указ. соч. С. 812–815

⁶ Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (конец XVIII–начало XIX вв.). Дисс. доктора ист. наук. М., 2005. С. 161

и административными инстанциями Оренбургского генерал-губернаторства. Сосредоточив в своих руках дела о религии, браках, имуществе, злоупотреблениях мулл, о мдс, согласно мнению генерал-губернатора, присвоило себе власть общеадминистративную¹, а дела подобного рода (о браках, имуществе, взаимные претензии мулл.—Ш.П.) «совсем вышли из-под контроля краевого управления и сосредоточились в руках духовенства»². Так как делопроизводство неэффективно продвигалось в о мдс, и судебная власть в большей степени сосредотачивалась в руках подведомственных Духовному Собранию духовных лиц, Н.А. Крыжановский призвал петербургские власти вмешаться и в первую очередь добиться изъятия из ведения муфтиата дел о злоупотреблениях духовенства, упразднить всю ненужную переписку Духовного Собрании, а затем заменить в целях устранения медлительности и проволочек «коллегияльный порядок рассмотрения дел на единоличный»³. Виды на модернизацию административно-бюрократической системы проявлялись и в том, чтобы повысить оклад чиновникам канцелярии Духовного Собрании, а муллам, которые будут определяться к должности не по выбору, а по назначению правительства, определить казенный оклад с тем, чтобы они дорожили своим местом⁴. Таким образом, эти мысли включали в себя попытку языком новых реформ середины 60-х гг. обрисовать будущее мусульманских институтов в Российской империи.

Считая мусульманских духовных лиц «вредным классом», политизируя понятие «исламский фанатизм», оренбургский генерал-губернатор настаивал на полном вытеснении татарских и башкирских мулл из сферы образования и делопроизводства в казахской степи

Как результат, генерал-губернатор Н.А. Крыжановский допускал, что, если правительство сочтет нужным сохранить о мдс, тогда муфтиат должен в большей степени стать правительственным, чем мусульманским учреждением, т.е. все инициативы, исходящие от правительства, должны были быть так переработаны в духовном управлении, как будто они исходят от лица о мдс⁵. Одновременно с решением целого круга самых различных вопросов регулирования ислама в пределах ведомства оренбургского муфтиата Н.А. Крыжановский пытался определить и основные приоритеты контролирования конфессиональной ситуации в ка-

захской степи. В этом отношении его убеждения были такими же жесткими и прагматичными, как и у его некоторых предшественников (В.А. Перовского, В.В. Григорьева). Питая надежды на будущую русификацию края, он был горячим сторонником пресечения любых контактов кочевников с мусульманским населением из Волго-Уральского региона и Средней Азии. Считая мусульманских духовных лиц «вредным классом», политизируя понятие «исламский фанатизм», оренбургский генерал-губернатор настаивал на полном вытеснении татарских и башкирских мулл из сферы образования и делопроизводства в казахской степи.

Желание получить духовную должность следовало, согласно Н.А. Крыжановскому, поставить в зависимость от умения «читать и писать по-русски»¹. Успех этой меры был у него тесно связан и с изменением самого подхода к производству в муллы. Н.А. Крыжановский предлагал мусульман «... определять к должности не по выбору, а по назначению правительства»². В целом, хотя меры оренбургского генерал-губернатора и отражали общую политическую атмосферу вокруг ислама в Российской империи, реакция на такие предложения в высших правительственных инстанциях не была положительной. Например, министр внутренних дел П.А. Валуев достаточно корректно заметил, что проекты Н.А. Крыжановского не актуальны и содержат ряд противоречий. В частности, министр считал несвоевременным требовать обязательное знание русского языка от мулл. По мнению П.А. Валуева, эта мера могла привести к противоположному результату—увеличению тайного духовенства, которое является совершенно бесконтрольным.

Желание оренбургского генерал-губернатора полностью воспретить татарам и башкирам обучать казахских детей, также подверглось критике. Такие действия, подчеркивал П.А. Валуев, могут и вовсе отвлечь казахов от школ. В заключении министр все же находил наиболее разумными предложения не Н.А. Крыжановского, а А.П. Безака, высказанные, как было отмечено выше, в конце 50-х—начале 60-х гг. XIX в.³

**ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СТЕПНОЙ КОМИССИИ
(1865–1868) И ПОДГОТОВКА РЕФОРМЫ 1868 Г.**

В 60-е гг. XIX в. одновременно с Оренбургским краем в Западно-Сибирском генерал-губернаторстве также разрабатывались проекты по преобразованию мусульманских институтов в казахской степи. Самым значимым и результативным из них была деятельность специальной Степной комиссии, образованной в 1865 г. Она должна была разработать комплексные меры по реформированию степного управления. В состав комиссии вошли видные предста-

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

¹ Дякин В.С. Указ. соч. С. 815

² Там же. С. 814

³ Там же. С. 817. Нужно отметить, что Н.А. Крыжановский все же настойчиво пытался отстоять свою позицию. Отвечая на возражения П.А. Валуева, он в 1868 г. писал, что, наоборот, после успешной реорганизации управления башкирами, земской и судебной реформ настало время для реформы ОМДС и мусульманских институтов. «Было бы несоответственно времени,—подчеркивал оренбургский генерал-губернатор,—поддерживать религиозные учреждения магометан, в которых... всегда существует стремление к отчуждению» (Дякин В.С. Указ. соч. С. 819)

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 227

² Дякин В.С. Указ. соч. С. 813

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 221

⁴ Дякин В.С. Указ. соч. С. 814

⁵ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 220 об.

вители центральных и региональных институтов власти. Это член совета министра внутренних дел Ф.К. Гирс (председатель), полковник А.К. Гейнс (представитель Военного министерства), генерал-майор К.К. Гутковский (представитель от Оренбургского генерал-губернаторства), подполковник А.П. Проценко (представитель от Западно-Сибирского генерал-губернаторства) и делопроизводитель Н.И. Галдинский.¹

В религиозном отношении комиссии предстояло собрать данные о распространении ислама в казахской степи, выяснить пути проникновения «мусульманской пропаганды». По итогам этой работы чиновники должны были представить конкретные соображения о том, какими средствами может быть остановлено усиление ислама и осуществлен переход к распространению христианства. При этом центральным пунктом в инструкции было указание обратить особое внимание на выработку мер по устранению влияния мусульманского духовенства на гражданский и духовный быт казахов². По итогам своей деятельности комиссия составила специальную записку, где отразила анализ религиозной ситуации в казахской степи и меры по противодействию распространения мусульманских институтов. В конфессиональных вопросах, как точно заметил А. Ремнев, комиссия опиралась не только на личные наблюдения, но и на мнения некоторых представителей казахской элиты, например, известного казахского этнографа, адъютанта западно-сибирского генерал-губернатора Г.Х. Гасфорда Ч.Ч. Валиханова. Его записка «О мусульманстве в Степи» была известна членам Степной комиссии и, вероятно, она оказала большое влияние на основные выводы российских чиновников в исламском вопросе³.

Несмотря на все желание чиновников Степной комиссии сделать Ч.Ч. Валиханова явным союзником новых реформ он, воспитанный и выросший в исламской культуре, не мог быть противником ислама как такового. Размышляя о будущем своего народа в Российской империи, он пытался совместить представления о национальной самобытности и прогрессе. Поэтому главным объектом критики Ч.Ч. Валиханова были факторы, сдерживающие эти явления. В связи с этим жесткую оценку получило о м д с, которое ассоциировалось у него со всеми пороками «загнивающей» бюрократической структуры (взяточничество, громоздкая переписка и др.). С другой стороны, отношение к татарским и среднеазиатским духовным лицам не только было облачено в типичные стереотипные клише: «косность», «фанатизм», но и пропущено через национальные чувства⁴. Поэтому, хотя и не так романтически как В.В. Григорьев, Ч.Ч. Валиханов видел в татарах мощный этнокультурный пласт, способный полностью ассимилировать казахский этнос. Чтобы остановить этот процесс казахский этнограф предлагал ряд существенных преобразований⁵:

- 1-е. Отделить Киргизскую степь ведомства Оренбургского муфтия, как народ, различествующий от татар по исповеданию веры, и назначить особого областного ахуна, который бы состоял, подобно советнику от киргиз, при общем присутствии областного правления.
- 2-е. Утвердить в звании мулл только коренных киргиз или киргизских ходжей, если будут настоятельные просьбы о том со стороны народа.
- 3-е. Не назначать мулл более одного в округе, а должность указных [мулл] в волостях отменить.
- 4-е. Не позволять ишанам и ходжам, приезжающим из Средней Азии, и татарским семинаристам жить в кочевьях киргиз без определенных занятий и иметь строгое наблюдение, дабы они не образовали между киргизами дервишских и мистических обществ подобно тем, которые существуют теперь в Баян-Аульском и Каркаралинском округах.

По итогам своей работы Степная комиссия составила несколько проектов о преобразованиях в казахской степи¹. Один из них включал вопрос об управлении духовными делами казахов². Хотя в основных частях выводы комиссии повторяли предложения Ч.Ч. Валиханова, но все же записка об управлении духовными делами казахов содержала и более оригинальное и подробное обоснование причин для проведения реформ. Предложение об изъятии казахов из ведомства о м д с, в частности, было обосновано не только стремлением искусственно разорвать связь между татарами, башкирами и казахами, но также соотносилось с необходимостью уменьшить неудобства, связанные с путешествием в Уфу для получения лицензии указного муллы.

Опасение у российских чиновников вызывало и то обстоятельство, что казахская степь имела разную степень интенсивности взаимодействия с муфтиатом. Если зависимость оренбургских казахов от о м д с рассматривалась как номинальная, то связь Духовного Собрания с казахами Сибирского ведомства оценивалась как более значительная. Поэтому делался угрожающий вывод, что казахи сибирского ведомства «приобретали в Оренбургском муфтии главу духовенства»³ и тем самым появилась неуверенность в успешном исходе будущих реформ в степи (в первую очередь в сфере образования) и возможностях бесконфликтной реализации миссионерской деятельности⁴. Подводя итог этому размышлению, Степная комиссия предлагала и вовсе «не посылать мулл в Уфу, а испытывать их, если нужно, в Областных правлениях» и, в конечном итоге, изъять казахов из ведения о м д с⁵.

Как и Ч.Ч. Валиханов, Степная комиссия выступала за передачу духовных дел исключительно в руки местных (казахских) мулл, ко-

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

¹ Ремнев А. Указ. соч. С. 248–249

² РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5 а. Л.47об–48

³ Ремнев А. Указ. соч. С. 253

⁴ Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в степи / Ч.Ч. Валиханов. Избранные произведения. Серия: Библиотека казахской этнографии. Т.1. Астана, 2007. С. 112–113

⁵ В дополнении к этому Ч.Ч. Валиханов выступал за отстранение мулл от права вести дела о браках и разводах (Там же. С. 115–116)

¹ Более подробно о проектах Степной комиссии см.: РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5 б

² По религиозным вопросам комиссия подготовила две секретные записки: «О магометанстве в Киргизской степи и об управлении духовными делами киргизов» и «О распространении христианства в киргизских степях». Эти материалы с небольшими сокращениями были опубликованы А.В. Постниковым (Постников А.В. Изменения в национальном (этническом) самосознании (идентичности) народов порубежья («фронтира») в процессе создания российских центральноазиатских владений в XIX в. // Идентичность и география в постсоветской России. СПб., 2003. С. 38–52)

³ Постников А.В. Указ. соч. С. 42

⁴ В частности, это была одна из причин отклонения в 1864 г. проекта о создании Духовной христианской миссии в г. Петропавловске (См. подробнее: ЦГА РК. Ф. 345. Оп. 1. Д. 876. Л.1–2)

⁵ Постников А.В. Указ. соч. С. 42

торые должны были подчиняться только местному гражданскому управлению и через него Министерству внутренних дел. Чиновники хотели упразднить все виды духовной иерархии, узаконенные в казахской степи в период деятельности муфтиата (областные, уездные ахуны и т.п.), делая попытки, таким образом, максимально упростить новую систему регламентации ислама и снизить статус духовных лиц.¹

Характерной чертой и показательным лейтмотивом для обоснования необходимости пересмотра прежней политики был обвинительный тон и клишированный язык, использованный в официальных бумагах. Доказывая необходимость производства мулл только из казахов, комиссия убеждала российские власти в необходимости выдворения из казахской степи «фанатичных» татар, башкир и «среднеазиатцев», которые своим влиянием отчуждают казахов от русских и тем самым препятствуют распространению цивилизационных начал в казахской степи.²

Изъятие казахов из ведомства о м д с в следующих выводах комиссии, однако, рассматривались не только в контексте перспектив упрощения бюрократических процедур при рассмотрении духовных, гражданских дел и снижения «татарской угрозы», но и в выгодах снижения престижа и общественной значимости мусульманских улема как духовно-ученого сословия. В целом, Степная комиссия в своих рекомендациях оставляла вопрос об испытании духовных лиц в знании мусульманского права открытым: с одной стороны, предлагалось испытывать мулл в Областном правлении, но вместе с этим допускалась возможность совершенно упразднить эту процедуру, признав ее неуместной в силу того, что властям требовались не знатоки Корана и шариата, а благонадежные в гражданском отношении лица³. Если сравнить эти пункты с другими вариантами понимания тенденций преобразования мусульманских институтов⁴, становится очевидным тот факт, что как предложения Н. А. Крыжановского о реформах о м д с, так и записка Степной комиссии о духовном управлении в казахской степи, были типичной попыткой в основном только административными методами оформить разрыв не только конфессиональных связей, но и уже достаточно налаженных институциональных отношений между отдельными ведомствами. Характерно, что и Н. А. Крыжановский, и Ч. Ч. Валиханов, и Степная комиссия, думая о необходимости модернизации бюрократической системы в империи, рассматривали о м д с ее непосредственным «детисцем».

В пятом пункте записки Степной комиссии об управлении духовными делами казахов вопрос о норме прихожан для мечетей фактически не был определенно решен. Если И. М. Потулов в своем проекте 50-х гг., вероятно, ориентировался на более густозаселенную мусульманами Оренбургскую губернию, а в своем более

альтернативном проекте муфтий С. Тевкелев пытался представить в обобщенном виде ситуацию в округе о м д с¹, то члены комиссии весьма туманно заметили, что число мечетей «не должно превышать норму строгой и действительной в них необходимости для местного населения»². Тем самым открывалась широкая перспектива полностью отдать этот вопрос на усмотрение местных гражданских властей.³

В своих выводах Степная комиссия указывала не только на необходимость снижения статуса мусульманских духовных лиц, но и стремилась существенно ограничить сферу деятельности улема. Предлагалось изъять из ведения мулл все дела о браках, разводах, участие в разборе исков по завещаниям, разделу имущества и оставить за мусульманским духовенством только религиозные обязанности. Процедура ведения муллами метрических книг также рассматривалась как малополезная в условиях кочевого образа жизни казахов, а предоставляемые ими сведения оценивались как неполные и ошибочные⁴. Однако в силу невозможности быстрого и эффективного решения этого вопроса члены комиссии советовали правительству сохранить на время метрические книги за муллами⁵.

Подводя итог своим размышлениям, комиссия полагала, что самым эффективным средством ослабления ислама в казахской степи будет распространение русского образования и языка через русские школы и миссионерскую деятельность. Однако такие намерения, как еще в конце 50-х гг. XIX в. признавал А. П. Безак, не должны были идти в разрез с официальным курсом веротерпимости и, таким образом, обострять этноконфессиональную ситуацию у казахов. Поэтому члены комиссии пришли к заключению, что успех дела не может быть гарантирован «крутыми» реформами в конфессиональной сфере. В связи с этим распространение христианства в основном рассматривалось как очевидная цивилизационная «задумка», результативность которой может быть обеспечена только в благоприятных условиях.⁶

В целом представленный Степной комиссией материал по преобразованию мусульманского духовного управления в казахской степи получил одобрение у губернских и петербургских властей. 20 февраля 1868 г. генерал-губернатор Западной Сибири А. П. Хрущов писал военному министру Д. А. Милютину, что духовная часть отдела работы комиссии согласуется с его личным взглядом. Предложенные меры он рассматривал как способные «без особого насилия» «парализовать с успехом мусульманскую пропаганду»⁷. В свою очередь, Комитет министров 8 октября 1868 г., в качестве рекомендаций на уже подготовленный проект реформ, составленный по материалам комиссии, предлагал в целях осторожности не утверждать новое Положение как закон постоянный, а допустить

¹ По мнению Степной комиссии, «все муллы должны быть равны между собой и само название указных мулл, существующее в Западной Сибири, необходимо отменить, так как других, не утвержденных нашей властью, мулл недолично быть» (Постников А. В. Указ. соч. С. 42–43)

² Ремнев А. Указ. соч. С. 258–259

³ Постников А. В. Указ. соч. С. 43

⁴ В 1867 г. муфтий ОМДС С. Тевкелев предложил свой проект «Устава управления духовными делами магометан». Это был достаточно прогрессивный документ, существенно расширявший права мусульманских духовных лиц и ОМДС. (Загидуллин И. К. Проект «Устава управления духовными делами магометан» 1867 г. оренбургского муфтия С. Тевкелева // Фасырлары авазы—Эхо веков. № 1. 2009. Доступно на: http://www.protas.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2011_1_2/07/04/2009; РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 89)

¹ В частности, он предлагал там, где мусульмане живут в отдаленности от пятиверстных и соборных мечетей, дозволить сооружение богослужебных зданий вне зависимости от численности семейств (Там же)

² Постников А. В. Указ. соч. С. 43

³ Степная комиссия с горечью вынуждена была констатировать, что вследствие отсутствия ненадлежащего контроля над возведением мечетей г. Семипалатинск «... существующий всего с прошлого столетия, наполнен несоразмерным с его мусульманским населением числом мечетей (Постников А. В. Указ. соч. С. 44). В 60-е гг. XIX в. в Семипалатинске было уже 8 мечетей (See. History book of the City of Semipalatinsk by Akhund Ahmad-Wali b. Ali al-Qazani // Frank Allen J. and Usmanov Mirkasyim A. Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban ali Khalidi, ANOR 11. Berlin, 2001. P. 12–61)

⁴ Постников А. В. Указ. соч. С. 44

⁵ Там же. С. 44

⁶ Там же. С. 45

⁷ РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5 а. Л. 121 об

¹ РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5 а. Л. 220

² 8 и 22 окт. 1868 г. в журнале Комитета министров было записано, «чтобы о всех допускаемых в означенном Положении изменениях, на необходимость коих укажет практика, было всякий раз доведено до сведения Комитета Министров. После двухлетнего срока предоставляются генерал-губернаторами соответствующие предложения по его преобразованию» (Там же, л. 221)

³ См.: *Материалы по истории политического строя Казахстана*. Т.1. А-А., 1960. С. 339–340

⁴ По всей видимости, вариант упразднения полномочий ОмДС в казахской степи был наиболее очевиден для властей. Как пишет С. Дюдуаьон, сама по себе реализация многих изменений в конфессиональном благоустройстве казахов при сохранении муфтиата не могла быть эффективной. В частности, отмечает исследователь, без глубокой реформы Духовного Собрания любые усилия для унификации тарифной службы мулл были бы невозможными (Stephane A. Dudoignon. *Status, strategies and discourses of a Muslim "cleary" under a Christian law: polemics about the collection of the zakat in late Imperial Russia // Islam in politics in Russia and Central Asia, early 18th–late 20th centuries / ed. Stephane A. Dudoignon and Hisao Komatsu. London–New York, 2001. P. 67–68*)

⁵ См.: Быков А.Ю. *Российская правительственная политика в степных областях и трансформация традиционного казахского общества*. Дисс. доктора истор. наук. СПб., 2006. С. 303

⁶ См.: ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 14243/5. Л. 70-71

его использование в виде опыта на два года¹. Таким образом, правительство допускало произведение необходимых изменений и дополнений, целесообразность в которых обнаружится на практике.²

ИСЛАМ ВО ВРЕМЕННОМ ПОЛОЖЕНИИ 1868 Г.:
ВОСПРИЯТИЕ И ОЦЕНКА НЕЗАВЕРШЕННОЙ РЕФОРМЫ
В ИМПЕРСКОМ И КАЗАХСКОМ ДИСКУРСЕ

«Временное Положение об управлении в Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областях», утвержденное 21 октября 1868 г., вступило в силу 1 января 1869 г. Мусульманский вопрос рассматривался в специальном разделе документа: «Об управлении духовными делами киргиз»³. Здесь в кратком виде законодательную форму приобрели основные предложения, составленные Степной комиссией. Конечно, главным из них был пункт об изъятии казахов из ведомства омдс⁴. Однако, в целом, реформа изначально продемонстрировала незавершенный, половинчатый характер. Из ведомства омдс были выведены только казахи новоучрежденных областей (Уральской, Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской). Исключение составили казахи бывшего Букеевского ханства, относившиеся к Астраханской губернии⁵, мусульмане казачьего сословия, проживавшие в Уральской области, а также татары и башкиры, населяющие казахские земли⁶. Вместе с этим, Временное Положение ничего не говорило о вмешательстве омдс в дела мусульман Туркестанского генерал-губернаторства (территория которого, как Туркестанская область, входила в состав Оренбургской губернии до июля 1867 г.).⁷

В вопросах утверждения мулл новый закон полностью опирался на предложения Степной комиссии⁸. При этом Временное Положение строго предписывало каждую волость ограничить одним муллой⁹. Несмотря на предложения Н. А. Крыжановского и С. Тевкелева материальный статус духовных лиц не был улучшен. Новые правила практически не изменили прежний порядок. Муллы не получали казенного оклада и подлежали платежу податей и повинностей. Освободиться же от них они могли только по желанию местных обществ, которые в этом случае перекладывали налоги на свои плечи.¹⁰

Незавершенность Временного Положения остро проявилась в отсутствии более или менее полных инструкций по вопросам функционирования мечетей. Ограничивая волость одним муллой, закон, однако, ничего не говорил о допускаемом количестве духовных лиц при одной мечети (пятивременной или соборной)¹¹. Как результат, эта неопределенность, с одной стороны, подразумевала сокращение уже имеющихся мечетей, что в условиях кочевого

образа жизни было малоэффективной мерой, а, с другой, давало неформальный повод к увеличению не только числа «тайных» мулл, но и роста нелегальных мечетей. Вместе с этим, содержание мечетей, мусульманских учебных заведений и мударрисов по-прежнему оставалось в руках местных обществ. Однако для того, чтобы иметь право преподавать, мусульмане должны были получить разрешение от уездного начальника¹. Таким образом, новое положение о духовном управлении у казахов продемонстрировало несколько особенностей: во-первых, оно в основных чертах воспроизвело выводы Степной комиссии, хотя все спорные моменты, оставленные комиссией без окончательного решения, Временное Положение постаралось исключить². Во-вторых, были сохранены, как указано выше, некоторые прежние правила функционирования мусульманских институтов, действовавшие в период ОмДС. В-третьих, фрагментарность и отсутствие целого ряда важных аспектов о благоустройстве мусульман позволяли трактовать Временное Положение не только превратно, но и действительно как временный и непостоянный закон.

Более всего российские власти опасались реакции на новый порядок со стороны казахского населения. Введение Временного Положения 1868 г. в целом произвело неоднозначный резонанс. В сводках административных донесений за 1869–1870 гг. встречалась противоречивая информация. С одной стороны, сообщалось, что казахи (*Тургайской области—Ш.П.*) приняли Положение «охотно и с чувством благодарности»³, а с другой, периодически поступали

**Более всего российские власти опасались
реакции на новый порядок со стороны
казахского населения. Введение
Временного Положения 1868 г. в целом
произвело неоднозначный резонанс**

донесения о возмущениях казахов по поводу отдельных пунктов нового устройства⁴. В некоторых регионах (*Уральская, Тургайская область и Мангышлак.—П.Ш.*) недовольства выражались даже в виде организации протестных вооруженных движений, которые, нужно заметить, были направлены, в первую очередь, против социально-экономических нововведений⁵. Усиление беспорядков российские власти пытались объяснить в основном тем, что казахи поняли новое Положение превратно, в искаженном виде, т.е. как

¹ *Материалы по истории...* С. 340

² Например, во Временном Положении совсем нет упоминания о метрических книгах, норме мусульманского прихода, распространении христианства и др.

³ *История Казахстана (с древнейших времен до наших дней)*. В пяти томах. Т. 3. Алматы, 2000. С. 419

⁴ Для продвижения нового Положения при каждом уезде были образованы специальные комиссии. В отчете одной из них (действовавшей в новообразованном Илецком уезде Уральской области.— П.Ш.) сообщалось, что «4 аула приняли новое положение сознательно и без всякого недоверия; но при сформировании 5-го аула встречен упорный отказ киргизов принять новое положение, но не со стороны жителей этого аула, а со стороны нескольких мулл и султанов, явившихся туда с вооруженною шайкою» (РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5 а. Л. 322 об.)

⁵ См. подробнее: *История Казахстана...* С. 421–422

следствие пропаганды, распространяемой татарскими муллами и казахскими султанами, которые по новым порядкам утрачивали свое прежнее влияние¹. Одним из элементов распространяемых по степи слухов была идея о том, что изъятие казахов из ведомства омдс «имеет намерение обратить их в Православие через два года, ибо Положение утверждено только на два года в виде опыта»².

Хотя религиозная часть Положения не была главным источником возмущения и, тем более, следствием вооруженных выступлений, однако, как убедительно показал П. Верт, слухи, толки также были важным фактором, потенциально ослаблявшим имперскую политику³. Они в сложной и противоречивой ситуации вынуждали империю менять правила игры. Поэтому полное изъятие казахов из ведомства омдс, которое, вероятно, было намечено правительством сразу же после реформы 1868 г., стало проблематичным. Например, для казахов бывшего Букеевского ханства эта реформа так и не была осуществлена вплоть до 1917 г. Проанализировав социально-политическую ситуацию после введения Временного Положения в соседних регионах казахской степи (*Уральской и Тургайской областях*.—П.Ш.), правительство вынужденно было признать, что «пока внутренняя (Букеевская) Орда находится в переходном состоянии административного переустройства, всякие мероприятия по духовным делам были бы несвоевременны»⁴.

И все же, попытаемся уйти в сторону от имперского дискурса и вновь задать вопрос: почему раздел Временного Положения 1868 г. о духовном управлении был воспринят отдельными категориями казахского общества достаточно критически? В целом ряд источников свидетельствуют, что некоторые представители казахской интеллигенции, старейшины (*аксакалы*), рядовые казахи (*шаруа*), мусульманские улема восприняли новые духовные преобразования как существенные ограничения и стеснения в их религиозной жизни. Однако это не была какая-то общая и усредненная оценка событий, так как реакция на реформы 1868 г. была помещена в контекст событий не только казахской степи, но и в целом Российской империи.

Например, в сознании казахской интеллигенции, вовлеченной в общероссийские парламентские и общественные движения конца XIX—начала XX в., изъятие казахов из ведомства омдс рассматривалось как доказательство их гражданского и конфессионального неравноправия в Российской империи. Так, член 2-й Государственной Думы Б. Каратаев (1860–1934)⁵ писал, что Временное Положение привело к лишению казахов возможности пользоваться услугами своих духовных лиц, создало препятствие для совершения духовных обрядов и соблюдения шариата⁶. Вместе с этим, позиция казахских аксакалов и старейшин была менее актуализирована с точки зрения политических событий и поэтому

¹ Так, например, одним из мотивов выступления казахов в Уральской области значилось недовольство влиятельных людей султанского происхождения, которые по новым правилам утрачивали свое прежнее влияние (РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5 а. Л. 322 об.)

² Там же. Л. 323

³ См. об этом подробнее выше в настоящей статье

⁴ Документ завершился вполне прагматическим выводом: «... все это (совмещение административной и конфессиональной реформ.—П.Ш.) приведет к смутам и волнениям, последствия которых трудно предвидеть» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 60–61)

⁵ См. о нем: Озганбай О. Государственная дума России и Казахстан (1905–1917 гг.). Алматы, 2000. С. 129–130

⁶ 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. Абенюва Б.С. Алматы, 2006. С. 31

более целостно представляла взгляд на изменившуюся ситуацию в практике повседневных отношений. В одном из прошений, поданном в 1888 г. на имя Министра внутренних дел, указывалось на ряд неблагоприятных последствий, проявившихся в религиозно-бытовой жизни казахов после введения Положения 1868 г.

Во-первых, серьезной критике был подвергнут статус мулл, утратившихся по новому порядку. Аксакалы Уральской и Оренбургской областей писали министру, что они (*муллы*.—П.Ш.) «... не удовлетворяют назначению за отсутствием у них образовательного ценза, засвидетельствованного у муфтия»¹. Во-вторых, выражалась тревога в связи с участвовавшими нарушениями важных для общества правил шариата. В частности, писали казахские старейшины, в семейно-брачных отношениях срок заключения брака после смерти мужа стал основываться не столько на шариате, сколько на основе разрешения местных начальников. И, наконец, авторитетные члены казахского общества выражали надежду, что в скором времени власти обязательно дадут им муфтия, так как следование решениям духовных лидеров для них всегда считалось частью многовековой исламской традиции². Таким образом, текст прошения показывает, что значительная и самая влиятельная часть казахского общества даже в 80-е гг. XIX в. продолжала верить в недолговечный характер конфессиональных преобразований 1868 г.

Очень яркую картину реакции на Временное Положение 1868 г. дают и другие источники. Например, материалы, собранные деятелями Русской Православной Церкви в казахской степи. В 1889 г. миссионер С. Борисов в поселке Буконь³ записал интересную историю о том, как реагировали мусульманские улема в казахской степи на последствия конфессиональных преобразований 1868 г. Главный персонаж повествования—казахский мулла, условно названный автором статьи «указным муллою»⁴,—в своем рассказе, вспоминая с ностальгией период вхождения казахов в ведомство омдс⁵, жаловался на новый порядок. Так, например, новую процедуру утверждения духовных лиц он рассматривал не как результат личных достоинств кандидата или его знаний, а как следствие борьбы интересов казахских родовых групп, родственных связей, богатства и т.п. В связи с этим, образ муллы, по словам казаха Токпая, все больше маргинализировался и утрачивал прежний социальный авторитет. С негодованием он восклицал, что «...ныне киргизы часто без серьезных причин обидят их (*мулл*.—П.Ш.), увольняя по произволу, или не отдавая положенной обществом платы»⁶. Вместе с этим, как бы условно выступая оппонентом рассмотренных нами выше взглядов Ч.Ч. Валиханова и М.С. Бабджанова, казахский мулла вопреки систематическим усилиям правительства в деле деконструкции образа татарского муллы как

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 172

² Там же

³ Новокрещенный поселок, образованный в Семипалатинской области в Буконьском миссионерском стане. См. подробнее: <http://sobory.ru/article/index.html?object=15368>

⁴ В тексте использование упраздненного в 1868 г. понятия «указной мулла», по всей видимости, означало всех духовных лиц, утвержденных официально в звании мулл гражданскими властями. Согласно источнику, это понятие продолжало использоваться казахами во второй половине XIX в. Это хороший пример того, как в народной памяти сохранялись клишированные образы, которые, однако же, могли быть формой ностальгии или ориентацией в социальных изменениях (Борисов С. Беседа с указным муллою // Томские епархиальные ведомости. № 13. 1889. С. 10)

⁵ Это время казахским муллою Токпаям называлось ностальгически «прежней верой» (Там же. С. 11)

«фанатичного и невежественного» человека заявлял, что в казахском повседневном мире они по-прежнему были эталонами мусульманской учености. Поэтому Токпай оценивал мулл из татар более предпочтительно, чем своих местных.¹

¹ Борисов С.
Указ. соч. С. 11

Восприятие преобразований мусульманских институтов в 1868 г. со стороны других категорий казахского населения (преимущественно в российских источниках) представлено более фрагментарно. Чиновничьи отчеты и донесения, к выводам которых нужно относиться весьма осторожно, показывают нам и иную, в отличие от описанной выше, перспективу. Оренбургский генерал-губернатор Н. А. Крыжановский, отчитываясь перед министром внутренних дел А. Г. Тимашевым о своей поездке по Уральской области в 1869 г., например, заявлял, что казахи Эмбенского уезда относятся к назначению муфтия «вполне равнодушно»². В своем письме он попытался настойчиво доказать, что данный вопрос в сознании рядовых кочевников менее важен, чем экономические и социальные тяготы. «Лишь только я разъяснил им,—писал Н. А. Крыжановский,—что при муфтии должно быть целое большое Управление, содержание которого будет стоить дорого, и что все расходы по содержанию муфтия с его Управлением падет на киргиз же, что муфтий, кроме того, будет брать с них страшные наборы»³, ибо захочет и жить, и нажиться на их счет; то они немедленно сами отказались от этой идеи»⁴.

² Каратаев Б.
Указ. соч. С. 225

³ Например, от лица ОмДС мог производиться сбор закята (налог на имущество и доходы), осуществляться сбор пожертвований для мусульман, пострадавших от стихийных бедствий и др. (See. Stephane A. Dudoignon. Status, strategies and discourses of a Muslim "cleargy" under a Christian law: polemics about the collection of the zakat in late Imperial Russia // *Islam in politics in Russia and Central Asia, early 18th–late 20th centuries* / ed. Stephane A. Dudoignon and Hisao Komatsu. London–New York, 2001. P. 50; Исхаков С. М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г. – лето 1918 г.). М., 2004. С. 137)

⁴ Каратаев Б.
Указ. соч. С. 225

⁵ РГИА. Ф. 821.
Оп. 8. Д. 602. Л. 81

Таким образом, мы можем констатировать, что власти активно участвовали в формировании образа муфтията среди казахов. С одной стороны, чиновники, не осознавая этого в полной мере, сделали омдс своеобразным примером бюрократии и «лихоимства» в российских административных и присутственных учреждениях, а, с другой, ясно проводилась мысль о том, что реформа омдс является обычным административным преобразованием, не связанным с серьезными изменениями в религиозно-бытовой жизни казахов, которые в имперском дискурсе объявлялись «настоящими» или «слабыми» мусульманами. Делая поспешные выводы, Н. А. Крыжановский уже в 1869–1870 гг. пытался уверить петербургские власти, что «кочевники», не стремящиеся к большой учености, уже ощутили на себе эффективность реформы 1868 г. Они, по мнению генерал-губернатора, не только не имеют по новому порядку духовных лиц, но и не чувствуют в них потребности»⁵.

В первые же годы после введения новой системы регламентации ислама в казахской степи обозначились и другие проблемы, которые не имели прямого отношения к реакции местного населения на реформу 1868 г., а были связаны с низким качеством организационной подготовки и реализации Временного Положения 1868 г. В сентябре 1869 г., почти через 8,5 месяцев после введения нового Положения, Н. А. Крыжановский вынужден был признать тот факт,

что омдс по-прежнему утверждает духовной лиц в казахской степи и разбирает иски казахов¹. Оправдываясь, муфтият ссылался как на отсутствие бумажного варианта самого Положения о казахах, на основании которого они изымаются из его ведомства, так и в целом на неимение каких-то дополнительных распоряжений начальства по этому вопросу². Реакция петербургских властей на это заявление, пожалуй, лучше всего говорит об изначальной незавершенности теоретического осмысления плана реализации реформ. Очевидно, имея сомнения в удачном исходе дела, Министерство внутренних дел продемонстрировало достаточно неустойчивую позицию. В рассматриваемом нами случае правительство предложило Н. А. Крыжановскому, в первую очередь, напомнить омдс о существовании 1142 статьи Свода Законов Российской империи³, затем информировать о Положении 1868 г. Наконец, петербургские власти признали более существенным узаконить отмененное ранее административное распоряжение бывшего оренбургского и самарского генерал-губернатора В. А. Перовского, который еще в 1852 г. признал целесообразным запретить муфтияту вмешиваться в разбор исковых дел казахов.⁴

Проведение одновременно административных и духовных реформ на основе Положения 1868 г. привело к образованию очень сложной ситуации в Уральской области. В своем отчете за 1869 г. военный губернатор области Н. А. Веревкин сообщал, что мусульмане региона оказались в весьма противоречивой ситуации. С одной стороны, были казахи, изъятые из ведомства омдс, а с другой, мусульмане казачьего сословия, по-прежнему подчиненные

**Проведение одновременно административных
и духовных реформ на основе Положения
1868 г. привело к образованию очень
сложной ситуации в Уральской области**

оренбургскому муфтию. «Это обстоятельство,—полагал Н. А. Веревкин,—может подать повод киргизам, ...выражать разными способами свое неудовольствие против такого порядка и домогаться уравнивания их прав в духовных делах с остальной половиной могометанского населения»⁵. Н. А. Крыжановский был согласен с военным губернатором Уральской области, и оба они настаивали, что решить проблему можно, только если всех мусульман региона, включая и татар, исключить из ведомства омдс и подчинить областному правлению⁶. Однако Министерство внутренних дел во

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 608. Л. 2 об. Вместе с этим во второй половине XIX в. между российскими властями и ОмДС периодически возникали трения по поводу вмешательства муфтията в дела казахов. Например, в 1888 г. ОмДС выступило перед Акмолинским областным правлением с ходатайством о строительстве мечети в г. Кокчетаве (См.: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 115 об.)

² Там же. Д. 608. Л. 2 об. С другой стороны, по признанию муфтия С. Тевкелева, неэффективность распространения тех или иных официальных распоряжений правительства и ОмДС была связана с отсутствием у муфтията постоянных возможностей публиковать документы в количестве 4 тыс. экземпляров (по числу приходов) (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 608. Л. 5 об.)

³ В ст. 1142, однако, отмечалось, что в округ ОмДС входят «все прочие губернии и области, кроме Закавказского края, азиатских иноземцев («ташкентцев, бухарцев»), живущих в некоторых городах Сибири без принятия подданства» (Цит. по: Воробьева Е. И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Доступно на: <http://tatar-history.narod.ru/imper.htm>)

⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 608. Л. 2об–3. Как мы уже писали выше, 18 октября 1852 г. В. А. Перовский предписал ОмДС (которое в административном отношении должно было подчиняться оренбургскому генерал-губернатору) не вмешиваться в брачные дела казахов, «ни в каком отношении ему не подведомственных» (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 608. Л. 6 об.)

⁵ ГАОО. Ф. 6. Оп. 6.
Д. 14243/5. Л. 70–71

⁶ РГИА. Ф. 821.
Оп. 8. Д. 602. Л. 17 об

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 18

² Наиболее значимые: проекты 1876 и 1885 гг., «Положения об управлении Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской областями», утвержденном 25.03.1891 г. Тем не менее, эти документы существенно не отличались в вопросах религиозного управления от Временного Положения 1868 г. См. подробнее: РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 20; Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII–начало XX в.): Сборник материалов. Сост. и авт. вступ. ст., предисл. и коммент. Д.Ю. Арапов. М., 2006. С. 100–108. С. 92–99; Материалы по истории политического строя Казахстана. Т.1. А-А., 1960. С. 394

³ Панисламистские сюжеты в имперском дискурсе стали явно очерчиваться только в 70-е гг. XIX в. Например, в 1872 г. уфимский губернатор писал в Министерство внутренних дел, что упразднение ОмДС необходимо из-за невыгодной для правительства роли этого учреждения, упрощающего «племенное» и религиозное единство мусульман (РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 611. Л. 143)

⁴ Это хорошо отражается в мусульманских источниках, формировавшихся в контексте властных отношений. В этих работах оценки муфтиев и в целом деятельности ОмДС совпадают отчасти с акцентами критики учреждения как бюрократического института (См.: Фахреддинов Р. Асар. Т. 3. Казань, 2010. С. 558–559; Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. со старотат. и примеч. Юзеева А.Н., Гимадеева И.Ф. М., 2009. С. 55, 59)

избежание «беспорядков» и «последствий кои трудно предвидеть», когда степные области не получили еще окончательного благоустройства, решило отложить данный вопрос.¹

УРОКИ РЕФОРМ: МЕЖДУ ТРЕБОВАНИЯМИ БЮРОКРАТИЧЕСКОЙ ЭФФЕКТИВНОСТИ И ПОЛИТИЧЕСКИМИ РИСКАМИ

Обсуждение и реализация мер по преобразованию ОмДС и мусульманских институтов в казахской степи в 50–60-е гг. XIX в. имели, на наш взгляд, несколько особенностей.

Во-первых, вопрос об изменении системы регулирования ислама у казахов был в меньшей степени обусловлен политическими факторами (усиление которых было характерно для проектов 70–80-х гг. XIX в.)², которые были для реформ скорее идеологическим фоном. В основном же преобразования проистекали из неэффективности прежней бюрократической системы и стремления совместить модернизацию административно-политической системы с изменениями в религиозной сфере. В этом отношении главным источником критики ОмДС в 50–60-е гг. XIX в., которое имело слабую обратную связь с мусульманскими сообществами в регионах, была не столько угроза панисламистских перспектив³, а устойчивое представление о малофункциональности муфтиата как полноценного административно-духовного учреждения⁴. Больше всего российские власти были неудовлетворены медлительностью движения делопроизводства и неэффективным межведомственным взаимодействием.

Реформа по изъятию казахов из ведомства муфтиата была логическим продолжением общеимперских и региональных проектов по преобразованию мусульманских институтов в целом в Российской империи

Деятельность губернаторов и специальных комиссий по мусульманскому вопросу показывала, что мысль об упразднении Духовного Соборания была актуальна на всем протяжении второй половины XIX в. Следовательно, мы можем предполагать, что реформа по изъятию казахов из ведомства муфтиата была логическим продолжением общеимперских и региональных проектов по

преобразованию мусульманских институтов в целом в Российской империи. В пунктах Временного Положения 1868 г., в проектах по духовному управлению у казахов 1876 и 1885 гг. просматриваются идеи, общие с некоторыми предложениями чиновников оренбургской и сибирской администрации, разработанные еще в 50-е и 60-е гг. XIX в.

Во-вторых, анализ проектов и реакция на них показывают, что совмещение административных и духовных реформ в казахской степи не было удачным. Попытки преодолеть трудности только административными методами также не принесли успеха. Несмотря на желание некоторых местных чиновников уверить петербургские власти в благополучном исходе дела и в полном равнодушии казахов к распространению мусульманских институтов (так называемом религиозном индифферентизме), в ответ на реформу 1868 г. стали появляться официально неутвержденные гражданскими властями муллы и нелегальные мечети. Просьбы о возвращении казахов в ведомство ОмДС или назначение своего собственного муфтия также были попыткой не только отстоять свои интересы как мусульманских подданных в многонациональной империи, но и поддержать, в первую очередь, свой статус и положение в казахском обществе, а также проявлением особенно для казахских старейшин региональной мусульманской идентичности.

В-третьих, несмотря на самые жесткие и порой дискриминационные заявления местных чиновников в адрес татарских мулл и ислама как такового, правительство ни в 70-х, ни в 80-х гг. XIX в. не решилось вносить серьезные поправки в официальный курс веротерпимости по отношению к мусульманским институтам в казахской степи. Предоставив ряд частных вопросов на рассмотрение губернской администрации, петербургские власти вместе с этим всяческим образом стремились отмежеваться от видимости какой-либо исходящей с их стороны инициативы по реализации радикальных мер¹, которые могли бы привести к распространению слухов об ограничении религиозной свободы, религиозной нетерпимости. Весьма показательным в этом отношении сравнение пунктов Временного Положения 1868 г. с Положением 1891 г.² Оба документа имеют большое сходство и свидетельствуют, что за более чем двадцатилетний период в системе регулирования ислама в казахской степи не произошло серьезных изменений. ✨

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

¹ Например, христианизация, массовое закрытие мечетей, преследование и выдворение мулл и т.п.

² См.: Материалы по истории политического строя Казахстана. Т.1. А-А., 1960. С. 339–340, 394

ПРИМЕЧАНИЯ

На стр. 54:

³ В целом А. Франк признает, что «исламская трансформация» в казахской степи может быть понята частично как следствие российского правления, если не российской политики. Вследствие миграции мусульманского населения из Волго-Уральского региона процесс «исламской трансформации» стал массовым феноменом. Однако в сфере коллективного сознания и миропонимания казахов ислам был уже глубоко укоренен в народной традиции. (See: Frank Allen J. *Islamic transformation on the Kazakh Steppe, 1742–1917: Toward an Islamic history of Kazakhstan under Russian rule // The Construction and deconstruction of national histories in Slavic Eurasia* / Ed. Tadayuki Hayashi. Sapporo, 2003. P. 263). Хотя не все мусульманские источники являются однотипными в оценке религиозности казахов, но наиболее авторитетные из них подчеркивают высокий уровень казахского религиозного благочестия (См. например: Халид ұғлы Құрбанғали. Тауарих-и хамса-йи шарқи. Казан, 1910. Б. 453-454)

⁴ РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602. Л. 105

⁵ See: *History of Semipalatinsk by Qurban ali Khalidi // Allen J. Frank and Mirkasyim A Usmanov. Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban ali Khalidi, ANOR 11. Berlin, 2001. P. 68*

На стр. 55:

⁵ Как показал Д.Д. Азаматов, не только казахи, но и сам М. Хусаинов свою деятельность в первые годы существования ОМДС воспринимал неоднозначно. «Сам Мухамеджан Хусейнов,—писал Д.Д. Азаматов,—в начале воспринял Духовное собрание как дипломатическое учреждение и в благодарственном письме к императрице от 12 ноября 1789 г. именовал себя «киргиз-кайсацким муфтием» (Д.Д. Азаматов. Указ. соч. С. 29). Вместе с этим, вероятно, ориентируясь больше на дискурс казахской интеллигенции, получившей русское образование, французский исследователь С. Дюдуаньон пишет, что «Духовное Собрание и муфтиат были восприняты (в казахской степи.—П.Ш.) как русские и «татарские», т.е. чуждые институты» (See. Stephane A. Dudoignon. *Status, strategies and discourses of a Muslim “clergy” under a Christian law: polemics about the collection of the zakat in late Imperial Russia // Islam in politics in Russia and Central Asia, early 18-th–late 20-th centuries / ed. Stephane A. Dudoignon and Hisao Komatsu. London–New York, 2001. P. 59*)

На стр. 56:

² Амангерство (каз. әмеңгерлік)—по обычному праву казахов, традиция наследования жены старшим или младшим братом умершего

³ См. об этом: ЦГА РК. Ф. 345. Оп. 1. Д. 1600. Л. 1–2

⁴ Например, в 1837–1840 гг. в Омской области, включавшей 4 внутренних и 8 внешних округа бывшего Среднего казахского жуза, находилось, по официальным данным, 9 соборных и 8 пятивременных мечетей, а на пять внешних казахских округов этой же области приходилось в 1837 г. всего 2 указных муллы (См.: Ведомости о числе мечетей, духовенства и прихожан обоого пола магометанского закона за 1837, 1840 гг. // Журнал Министерства внутренних дел (ЖМВД). № 4. 1838.—Приложение; Там же. № 6. 1841.—Приложение; ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 184. Л. 3, 5, 8.). Для сравнения отметим, что, например, в Оренбургской губернии в 1838 г. было 1570 мечетей и 2771 духовное лицо (Ведомости о числе мечетей, духовенства и прихожан обоого пола магометанского закона за 1838 г. // Журнал Министерства внутренних дел (ЖМВД). № 6. 1839.—Приложение)

⁵ См., например: ЦГА РК. Ф. 345. Оп. 1. Д. 1557. Л. 1

⁶ См.: ГАОО (Государственный архив Оренбургской области). Ф. 6. Оп. 6. Д. 11732. Л. 46, 95, 117; Д. 11820, Л. 148, 273

На стр. 57:

⁶ Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России в первой четверти XIX в. Саратов, 2002. С. 76

⁷ См.: Отчет Министра внутренних дел за 1859 г. // Журнал Министерства Внутренних дел. № 7. 1861. С. 71–72

⁸ Paul W. Werth. *At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-kama Region, 1827–1905. Ithaca–London, 2002. P. 180.* Однако не только в связи с включением мусульман в число так называемых «уважаемых врагов» империи (выражение К. Мацузато) (См.: Мацузато К. Генерал-губернаторства в Российской империи: от этнического к пространственному подходу // Новая имперская история постсоветского пространства. Казань, 2004. С. 450–451). В середине XIX в., особенно после создания Русского Географического общества, произошло существенное накопление этнографических знаний о Востоке, возросло внимание к заполнению «лакун» в российском законодательстве об исламе (See. Catherine Clay B. *Russian ethnographers in the service of empire, 1856–1862 // Slavic review. Vol. 54, no. 1. 1995. P. 45–61*)

⁹ Как четко показал П. Верт, понятие «мусульманский фанатизм» более широко вошло в политический лексикон Российской империи в 1836 г., но вплоть до движения имама Шамиля на Кавказе и Крымской войны оно не было жестко артикулировано в политическом смысле (Paul W. Werth. *At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-kama Region, 1827–1905. Ithaca–London, 2002. P. 181–182*)

¹⁰ Конечно, вследствие превратно истолкованной информации и слухов российские власти могли отказываться от тех или иных намеченных реформ, или, наоборот, действовать еще более непоследовательно и непопулярно, демонстрируя политику, которую А. Каппелер назвал «прагматической гибкостью» (См.: Каппелер А. Две традиции в отношениях России к мусульманским народам Российской империи // Отечественная история. 2003. № 2. С. 129–135). Например, если таким рьяным администраторам как В.В. Григорьев—начальник Оренбургской пограничной комиссии, и удавалось настоять на ограничении въезда башкирских мулл в казахскую степь, то в последующем власти вынуждены были признать эту меру неэффективной, и вследствие угрозы той же «мусульманской пропаганды» прийти к совсем противоположному решению—отложить намеченные преобразования духовного управления мусульман и «мечты» о миссионерской деятельности (См.: Батунский М.А. Россия и ислам. Т. 2. М., 2003. С. 276–277; А. Ремнев. Российская империя и ислам в казахской степи (60–80-е годы XIX в.) // Расы и народы: современные этнические и расовые проблемы. Вып. 32. / отв. ред. С.Н. Абашии, В.И. Бушков. Москва, 2006. С. 241)

На стр. 58:

⁴ Paul W. Werth. *At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-kama Region, 1827–1905. Ithaca–London, 2002. P. 190*

⁵ Бабаджанов М.С. Заметки киргиза о киргизах / М.С. Бабаджанов. Этнография казахов Букеевской Орды. Серия: Библиотека казахской этнографии. Т. 19. Астана, 2007. С. 85

⁶ ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 883. Л. 52

На стр. 70:

⁷ Вследствие этой законодательной недосказанности во второй половине XIX в. периодически со стороны Туркестанских генерал-губернаторов поступали обращения в Министерство Внутренних дел с требованиями воспретить ОМДС вмешиваться в религиозные и судебные дела местного населения (Сборник

циркуляров и распоряжений Министерства Внутренних дел относящихся до гг. губернаторов, вице-губернаторов, советников губернских правлений, канцелярий гг. губернаторов, губернских типографий, строительных и врачебных отделений с 1858 по 1894 гг. Сост. В.П. Урусов. СПб., 1901. С. 16).

⁸ См. раздел «Об управлении духовными делами киргизов» Временного Положения 1868 г. п. 252, 254–256 (Материалы по истории политического строя Казахстана. Т.1. А-А., 1960. С. 339)

⁹ В среднем одна казахская волость включала от 1000 до 2000 тысяч кибиток. С населением приблизительно от 3-х до 5-ти тысяч человек. Учитывая, что кочевья могли быть разбросаны на большие расстояния, один мулла не был в состоянии даже физически обслужить население волости (См.: Джампеисова Ж. Казахское общество и право в пореформенной степи. Астана, 2006. С. 164)

¹⁰ Материалы по истории... С. 340

¹¹ Прежнее количество духовных лиц при мечетях регулировалась на основе утвержденного от 9 декабря 1835 г. мнения Государственного Совета. — «Об определении Муллов при мечетях». По нему полагалось при соборной мечети иметь одного хатыпа, имама, муэдзина, а при простой — одного имама и муэдзина (Ислам в Российской империи... С.84–85)

На стр. 73:

⁶ Там же. Рассуждения о том, насколько такая позиция может в целом объективно соотноситься с системой отношений между населением и мусульманскими духовными лицами в ракурсе социальных и политических изменений, а также о природе конфликтов и роли муллы в мусульманской общине, можно найти у А. Франка (Allen J. Frank. Muslim Religion Institutions in Imperial Russia: The Islam World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden–Boston–Köln, 2001)

БИБЛИОГРАФИЯ

- Архив СПб ИИ РАН (Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук). Ф. 267. Оп. 1. Д. 22.
- Государственный архив Оренбургской области. Ф. 6. Оп. 6. Д. 11732.
- ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 11820.
- ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12603.
- ГАОО. Ф. 6. Оп. 6. Д. 12681.
- ГУОО «ИАОО» (Государственное учреждение Омской области «Исторический архив Омской области»). Ф. 3. Оп. 1. Д. 369.
- РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 821. Оп. 8. Д. 611.
- РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 602.
- РГИА. Ф. 853. Оп. 1. Д. 66.
- РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 5а.
- РГИА. Ф. 1291. Оп. 82. Д. 19.
- РГИА. Ф. 1291. Оп. 81. Д. 126.
- ЦГА РК (Центральный государственный архив Республики Казахстан). Ф. 338. Оп. 1. Д. 883.
- ЦГА РК. Ф. 338. Оп. 1. Д. 396.
- ЦГА РК. Ф. 345. Оп. 1. Д. 876.
- ЦГИА РБ (Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан). Ф. 295. Оп. 3. Д. 3278.
- Абдрашитова А. Р. Оренбургское Духовное Магометанское Собрание как орган управления мусульман в XIX – начале XX веков // Вестник Оренбургского государственного университета. 2001. № 1. С. 49–53.
- Азаматов Д. Д. Оренбургское Магометанское Духовное Собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения в конце XVIII–XIX вв. Уфа, 1999.
- Арапов Д. Ю. Система государственного регулирования ислама в Российской империи (конец XVIII–начало XIX вв.). Дисс. доктора ист. наук. М., 2005.
- Арапов Д. Ю. Проект положения об управлении духовными делами киргизов в областях Степного генерал-губернаторства, 1885 г. // Императорская Россия и мусульманский мир (конец XVIII–начало XX в.): Сборник материалов. Сост. и авт. вступ. ст., предисл. и коммент. Д. Ю. Арапов. М., 2006. С. 100–108.
- Бабаджанов М. С. Заметки киргиза о киргизах / М. С. Бабаджанов. Этнография казахов Букеевской Орды. Серия: Библиотека казахской этнографии. Т. 19. Астана, 2007. С. 85.
- Бабков И. О. Воспоминания о моей службе в Западной Сибири (1859–1875). СПб., 1912.
- Батунский М. А. Россия и ислам. Т. 2. М., 2003.
- Борисов С. Беседа с указным муллой // Томские епархиальные ведомости. 1889. № 13.
- Быков А. Ю. Российская правительственная политика в степных областях и трансформация традиционного казахского общества. Дисс. доктора ист. наук. СПб., 2006.

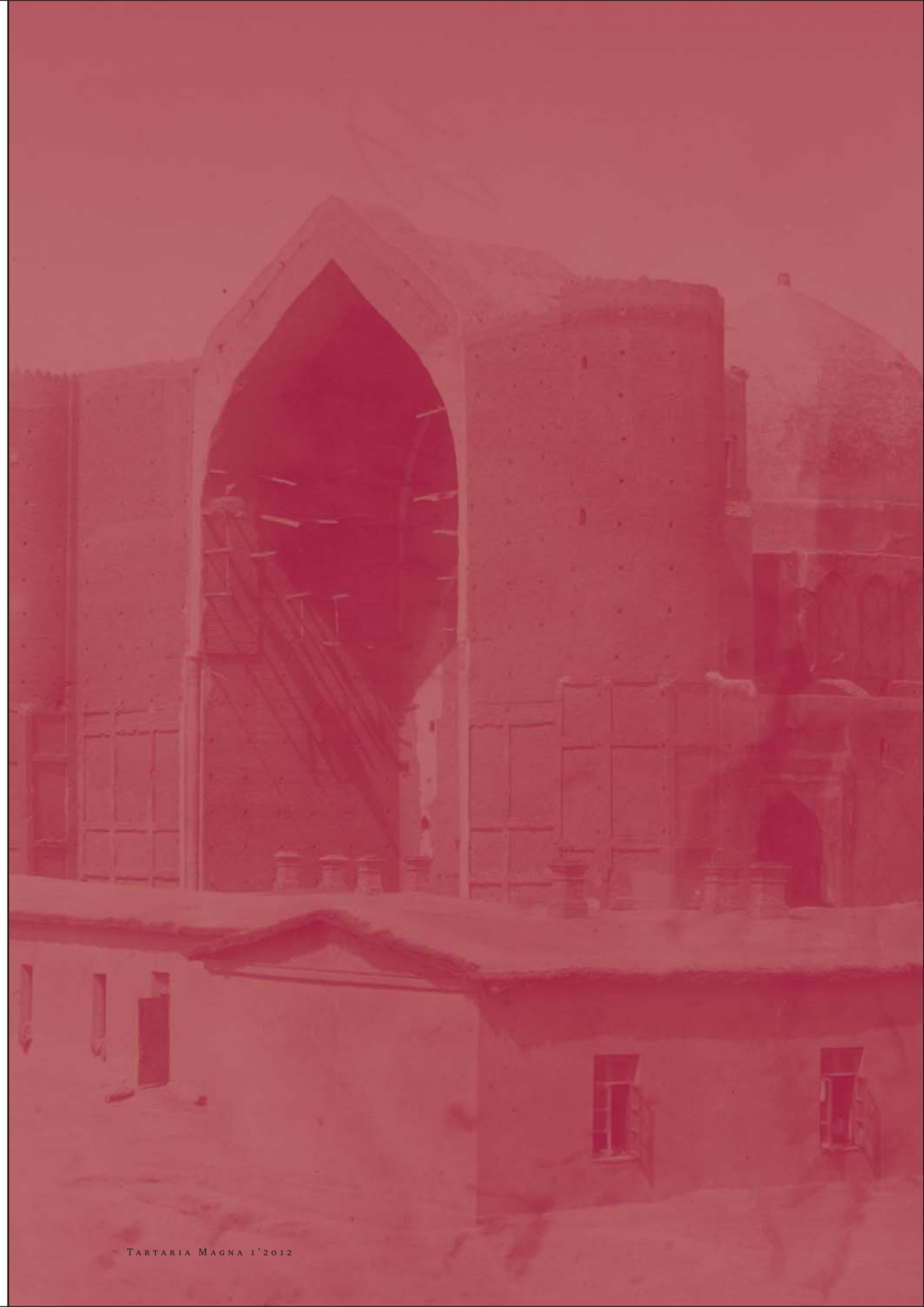
- Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в степи / Ч.Ч. Валиханов. Избранные произведения. Серия: Библиотека казахской этнографии. Т.1. Астана, 2007.
- Ведомости о числе мечетей, духовенства и прихожан обоего пола магометанского закона за 1837 г. // Журнал Министерства внутренних дел (ЖМВД). 1838. № 4. –Приложение.
- Ведомости о числе мечетей, духовенства и прихожан обоего пола магометанского закона за 1840 г. // Журнал Министерства внутренних дел (ЖМВД). 1841. № 6. –Приложение.
- Верт Пол В. От «сопротивления» к «подрывной деятельности»: власть империи, противостояние местного населения и их взаимозависимость // Российская империя в зарубежной историографии. Работы последних лет: Антология. Сост. П. Верт, П.С. Кабытов, А.И. Миллер. Москва, 2005.
- Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России в первой четверти XIX в. Саратов, 2002.
- Воробьева Е.И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в.–1917 г.) // Доступно на: <http://tatar-history.narod.ru/imper.htm>)
- Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета от 1 декабря 1826 года – «О порядке производства дел, касающихся до Магометан» // ПСЗ РИ, 2-е собрание, Т.1. § 715. СПб., 1830.
- Джампеисова Ж. Казахское общество и право в пореформенной степи. Астана, 2006.
- Дякин В.С. Национальный вопрос во внутренней политике царизма (XX–начало XX в.). СПб., 1998.
- Журнал оренбургского муфтия (публикацию подготовил М.П. Вяткин) // Исторический архив. 1939. Т.2.
- Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань, 2007.
- Загидуллин И.К. Проект «Устава управления духовными делами магометан» 1867 г. оренбургского муфтия С. Тевкелева // Фасырлары авазы—Эхо веков. 2009. № 1. Доступно на: http://www.protas.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2011_1_2/07/04/2009.
- Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). Сост. и авт. вв. статьи Арапов. Д.Ю. М., 2001.
- История Букеевского ханства. 1801–1852 гг.: Сб. документов и материалов. Алматы. 2002.
- История Казахстана (с древнейших времен до наших дней). В пяти томах. Т. 3. Алматы, 2000.
- Исхаков С.М. Российские мусульмане и революция (весна 1917 г.–лето 1918 г.). М., 2004.
- 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. Абенова Б.С. Алматы, 2006.
- Марджани о татарской элите (1789–1889) / пер. со старотат. и примеч. Юзеева А.Н., Гимадеева И.Ф. М., 2009.
- Материалы по истории Башкирской АССР. Т.5. М., 1960.
- Материалы по истории Казахской ССР (1785–1828 гг.). Т.IV. М.–Л. 1940.
- Материалы по истории политического строя Казахстана. Т.1. А-А., 1960.

- Навеки с Россией. Сб. документов и материалов в 2 ч. Ч.1. Уфа, 2007.
- Озганбай О. Государственная дума России и Казахстан (1905–1917 гг.). Алматы, 2000.
- ОР РНБ (Отдел рукописей Российской национальной библиотеки). Ф. 224. Оп. 1. Д. 2.
- Отчет Министра внутренних дел за 1859 г. // Журнал Министерства Внутренних дел. 1861. № 7.
- Постников А.В. Изменения в национальном (этническом) самосознании (идентичности) народов порубежья («фронтира») в процессе создания российских центральноазиатских владений в XIX в. // Идентичность и география в постсоветской России. СПб., 2003. С. 38–52.
- 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. / отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. Москва, 2006. С. 241.
- Сборник циркуляров и распоряжений Министерства Внутренних дел относящихся до гг. губернаторов, вице-губернаторов, советников губернских правлений, канцелярий гг. губернаторов, губернских типографий, строительных и врачебных отделений с 1858 по 1894 гг. Сост. В.П. Урусов. СПб., 1901.
- Семенов В.Г., Семенова В.П. Губернаторы Оренбургского края. Оренбург, 1999.
- Султангалиева Г.С. «Татарская» диаспора в конфессиональных связях казахской степи (XVIII–XIX вв.) // Вестник Евразии. 2000. № 4. Доступно на: <http://www.eavest.ru/>
- Уметбаев М.И. В память столетия Оренбургского Магометанского Духовного Собрания учрежденного в г. Уфе. Уфа, 1891.
- Фахреддинов Р. Асар. Т. 3. Казань, 2010.
- Халид Ғұлы Құрбанғали. Тауарих-и хамса-йи шарқи. Казан, 1910.
- CLAY, CATHERINE. Russian ethnographers in the service of empire, 1856–1862 // Slavic review. Vol. 54. No. 1. 1995. P. 45–61.
- DUDOIGNON, STEPHANE. Status, strategies and discourses of a Muslim “clergy” under a Christian law: polemics about the collection of the zakat in late Imperial Russia // Islam in politics in Russia and Central Asia, early 18th–late 20th centuries / ed. Stephane A. Dudoignon and Hisao Komatsu. London–New York, 2001. Frank, Allen, Usmanov, Mirkasyim. Materials for the Islamic History of Semipalatinsk: Two manuscripts by Ahmad-Wali al-Qazani and Qurban-Ali Khalidi, ANOR 11. Berlin, 2001. P. 59.
- FRANK, ALLEN. Islamic historiography and «Bulghar» identity among the Tatars and Bashkirs of Russia. Leiden-Boston-Koln. 1998. P. 211–243.
- FRANK, ALLEN. Muslim Religion Institutions in Imperial Russia: The Islam World of Novouzensk District and the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden-Boston-Koln, 2001. P. 263.
- FRANK, ALLEN. A chronicle of Islamic communities on the imperial Russian frontier: The Tavarix-i Alti Ata of Muhammad Fatih al-Ilmini // Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). / Edited by Anke von K gelgen, Asirbek Muminov, Michael Kemper. Berlin, 2000.
- FRANK, ALLEN. Islamic transformation on the Kazakh Steppe, 1742–1917: Toward an Islamic history of Kazakhstan under Russian rule // The Construction and deconstruction of national histories in Slavic Eurasia / Ed. Tadayuki Hayashi. Sapporo, 2003.

*Оренбургское
магометанское
духовное собрание*

PRIVRATSKY, BRUCE. Muslim Turkistan: Kazak Religion and Collective Memory. Richmond, Surrey, 2001.

QURBAN-ALI KHALIDI. An Islamic Biographical Dictionary of the Eastern Kazakh Steppe (1770–1912) / Ed., translation and commentary A. Frank, M. Usmanov. Brill–Leiden–Boston, 2005. Werth, Paul. At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance and Confessional Politics in Russia's Volga-kama Region, 1827–1905. Ithaca–London, 2002.






Ольга
Лиценбергер

ПОЛЕЗНЫЕ ИНОВЕРЦЫ ИЛИ ОПАСНЫЕ ЧУЖАКИ?

ВОСПРИЯТИЕ ЗАПАДНЫХ
ХРИСТИАН РУССКИМ ОБЩЕСТВОМ И
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ В X–XIX ВВ.

*Католический
костел. Город Двинск,
1912 г. Из коллекции
С.М. Прокудина-Горского.
Источник: Prints & Pho-
tographs Online Catalog
of Library of US Congress
<http://www.loc.gov>*



HELPFUL GENTILES OR
DANGEROUS OUTSIDERS?
PERCEPTION OF WESTERN
CHRISTIANS BY RUSSIAN
SOCIETY AND ORTHODOX
CHURCH IN THE 10th–19th C.

The paper analyzes the evolution of interrelationships between Russian Orthodox Church on one side and Catholic and Protestant population of the Russian Empire on the other in the 10th–19th centuries. The author considers the causes of the confessional antagonism and factors responsible for the conflict

ПОЛЕЗНЫЕ ИНОВЕРЦЫ ИЛИ ОПАСНЫЕ
ЧУЖАКИ? ВОСПРИЯТИЕ ЗАПАДНЫХ
ХРИСТИАН РУССКИМ ОБЩЕСТВОМ И
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ В X–XIX ВВ.

О. А. Лиценбергер

Поволжский
институт
управления им.
П. А. Столыпина
РАНХ и ГС,
Саратов

Приверженцы Католической и Лютеранской церквей в России отличались достаточно бесконфликтными отношениями с обществом в целом и высокой степенью терпимости к «миру». Однако иногда и им были свойственны межрелигиозные конфликты и противоречия, влиявшие на социальную напряженность. И католики, и лютеране, декларируя толерантность и нейтральность по отношению к государству и обществу, трансформировали неудовлетворенность своим правовым положением в религиозную нетерпимость по отношению к приверженцам других конфессий, прежде всего, к православию как к огосударственной церкви.

Православные закономерно стремились к недопущению католичества и протестантизма в Русском государстве, опираясь на официальный статус государственной религии. У инославных церквей возникала потребность в символической компенсации конфессиональных предпочтений государства, у православия—в закреплении своего легитимного превосходства и только ему исторически принадлежавших прерогатив.

Эти стремления христиан всех вероисповеданий нередко принимали крайние формы, выражаясь в религиозной нетерпимости по отношению к представителям других конфессий. Государство же, провоцировавшее конфликты распределением исповеданий по иерархическим уровням и использовавшее религию в политических целях, оставалось в стороне от религиозного фанатизма и агрессии. Взаимоотношения различных церквей друг с другом обладали разным конфликтным потенциалом. Наименьшая степень

конфронтации зависела как от установки католиков или лютеран на интеграцию в русское общество, так и от степени толерантности православия.

Русское государство и Православная церковь, как его фундамент, были связаны крепкими, нерасторжимыми узами. Государство поддерживало свою церковь в противостоянии с иноверцами, привлекая администрацию, органы правосудия, полицию и инициировало межконфессиональные противоречия¹. Несомненно, взаимоотношения между государственной властью и Православной Церковью составляли стержень политической системы Российского государства². Поэтому царское правительство использовало Православную церковь как орудие светской политики для решения политических задач.

Позиция Православной церкви, со временем превратившейся в реальную государственную силу, способную влиять на принятие внутри- и внешнеполитических решений светской власти, формировала негативное восприятие русским обществом инославных конфессий, приводила к межрелигиозным конфликтам. В зависимости от конкретных исторических обстоятельств усиливалось или ослаблялось восприятие западных христиан в качестве врагов, препятствовавшее их социальной интеграции в русское общество.

При рассмотрении вопроса взаимодействия православия с инославием в российской исторической науке господствовали, как правило, упрощенные мифологемы, которые либо представляли католицизм и лютеранство исключительным воплощением прозелитизма, а православие—единственным гарантом духовного и социального благополучия страны, либо с точностью до наоборот: рисовали инославные конфессии жертвами православия, которое называлось источником обскурантизма и душителем веротерпимости. Разумеется, некоторые оценки могли быть справедливы в тот или иной период времени, но они все же не исчерпывают характеристик взаимоотношения церквей с православием. При изучении истории различных конфессий необходим, прежде всего, отказ от стереотипов, навязанных политической конъюнктурой. Именно от этого зависит объективность научного исследования.

РОССИЙСКИЕ «ЛАТИНЯНЕ» И «ЛЮТЕРЫ» В X–XVI ВВ.: ОТ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ К ОТЧУЖДЕНИЮ

Для понимания сущности восприятия западных христиан русским обществом и православием необходимо обратиться к истокам.

Начало взаимоотношений православия с католиками уходит своими корнями в Древнюю Русь, а с лютеранами—в XVI век. В домонгольский период развития между русским обществом и

латинским Западом существовали благожелательные отношения. Князья, правившие в русских землях, благосклонно относились к латинству, так как среди их дружинников было немало приверженцев римского вероисповедания. Веротерпимость была необходима правителям русских земель, прежде всего, исходя из политических и социально-экономических причин.

Общение с «латынниками» было свободным в новгородских землях, где православные граждане не гнушались обращаться к латинским священникам за исправлением треб. Ганзейские купцы доверяли ключи от «варяжской божницы» новгородскому владыке, которого величали своим «добрым покровителем и защитником». Второй экземпляр ключей (по другой версии, ключи от второго католического храма) находился у настоятеля православного Юрьева монастыря, также являвшегося доверенным лицом латинского купечества¹. В 1385 г., когда новгородцы конфликтовали с митрополитом всея Руси Киприаном, они заявили Византийскому патриарху, что если последний откажет им в благословении—перейдут в католическую веру: «... аще не благословите нас, хоцем быть латина»². В 1471 г. в Новгороде была образована так называемая «литовская церковная партия», которая выступала за присоединение к западной митрополии и отступление к латинству.

В целом, иноверцы-католики в русских городах пользовались следующими правами³:

- находиться в России в качестве послов, путешественников, купцов, специалистов различных профессий;
- строить церкви и проводить богослужения;
- заниматься торговлей, ремеслами, промыслами;
- иметь земли в собственности;
- поступать к князьям на службу, достигать больших почестей и власти при княжеском дворе;
- жениться на дочерях православных (в том числе в княжеских родах).

Таким образом, русское общество на начальном этапе развития практически не ограничивало правоспособность и дееспособность латинян, наделяя их широкими правами.

Многие факты начального этапа развития русского православия свидетельствуют о близких и дружелюбных отношениях с западноевропейцами в религиозной сфере: при строительстве православных храмов было велико влияние романского стиля; в православных церквях употребляли богослужебные предметы латинского типа, широко применялись термины римского, а не греческого происхождения; в русских молитвах упоминались святые, канонизированные римской церковью. До сих пор 25 ноября

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

¹ См.: Симон Г. Русская церковь и российское государство в противостоянии с иноверцами // *Диа-Логос: Религия и общество. 2000–2001. Альманах. М., 2001. С. 493*

² См.: Цыпин В., протоиерей. *Взаимоотношения Церкви и государства. Канонические принципы и историческая действительность // Исторический вестник. 2000. № 9–10. С. 78*

¹ См.: Никитский А. *Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 46, 98*

² Скрынников Р.Г. *Крест и корона: Церковь и государство на Руси IX–XVII вв. СПб., 2000. С. 102*

³ См.: Синайский А., свящ. *Отношение древнерусской церкви и общества к латинскому западу (католицизму) (X–XV вв.). СПб., 1899. С. 113*

в Православной церкви отмечается память святого Папы Климента I (88–97 гг.), покровителя Тираспольской римско-католической епархии, претерпевшего мученическую кончину в Крыму.

Никоновская летопись и Степенная книга сообщают, что в 988 г. к князю Владимиру «придоша послы из Рима и мощи святых принесоша»: в год крещения князя Владимира и его дружины Папа Римский Иоанн XV подарил русской церкви часть величайшей католической святыни—мощи Св. Климента Римского, найденные, по преданию, при участии Кирилла и Мефодия в Херсонесе¹. Под влиянием латинской церкви на Руси был установлен, например, праздник 9 мая, в память перенесения мощей Св. Николая Мирликийского в Бари и др.². Латинские миссионеры свободно проповедовали на русской территории. Так, в 1185–1186 гг. немецкий монах А. Мейнард получил разрешение у полоцкого князя Владимира обращаться в римское христианство местную чужд и построить храм в Икскуле.

Отдаляться от латинского Запада русская церковь начала с XI в., после того, как по указу Папы Григория VII в Богемии была упразднена славянская литургия, а православие потеряло возможность доступа к первоисточникам в славянизированной форме³.

Основными факторами, повлиявшими на отчуждение русской церкви от латинской, наряду с влиянием византийской церковной иерархии и открытым стремлением Св. Престола к распространению латинства в русских землях, были также закономерное недопущение верхушкой Православной церкви распространения на Руси иных конфессий и покровительство укреплявшемуся право-

Стереотип отрицательного восприятия католиков поддерживался силами религиозных теорий, пропагандировавшихся православным духовенством, заинтересованным в сохранении неприязненного отношения к латинянам

славию в ущерб римской церкви со стороны русских князей, которых зависимость от латинства привела бы к ограничению княжеской власти и подчинению Папе Римскому.

С течением времени, вследствие политического и церковного соперничества между Западом и Востоком за укрепление своего влияния, у русского народа выработалось негативное отношение к латинству. Стереотип отрицательного восприятия католиков под-

держивался силами религиозных теорий, пропагандировавшихся православным духовенством, заинтересованным в сохранении неприязненного отношения к латинянам. Источники позволяют проследить, как именно реализовывался этот отрицательный стереотип. Наставления православных монахов и Митрополитов—Феодосия, Георгия, Никифора и других—прямо запрещали всякое общение с «еретиками». Не разрешалось не только «учения их слушать» и «своих дочерей за них давати», но и «с ними в едином сосуде пити и ясти», «их целовати, брататися и поклонитися»¹. Воспрещалось даже обыденное общение с иностранцами неправославного вероисповедания. В сознание русского народа внедрялась идея, что вера латинян «противна установлениям Божиим» и «полна погибели». Церковные каноны Русской Православной церкви запрещали православным сочетаться браком с «латинянами».

Немногочисленные лица римско-католического исповедания, проживавшие в Московском государстве, постепенно ограничивались в своих гражданских правах. Во всех русских городах иностранным послам, военнопленным и находившимся на царской службе католикам запрещалось посещать православные церкви, «дабы не осквернять святыни»².

Многочисленные источники подтверждают наличие конфессионального антагонизма, который затрагивал сферу государственной политики и идеологии. Неприязненное и враждебное отношение к латинству выражалось даже в отказе изучать латинский язык, язык римской церкви, «дабы не впасть в ересь». Разделяя преувеличенные и неосновательные взгляды православия на латинян, русское общество боялось принимать практические сведения, выработанные западной культурой.

Для поддержания негативно окрашенного стереотипа в восприятии католицизма в среде широких народных масс особенно важно было распространить его на повседневную жизненную практику. Ярким подтверждением этого является любопытный случай, когда митрополит Псковский Фотий повелел очистить молитвенные продукты, полученные от немцев, из-за боязни оскверниться³. Таким образом, в XV–XVI вв., когда отношения между Русским государством и Римом обострились, большая часть населения и православная церковная иерархия воспринимали католическую религию враждебно.

Отрицательное восприятие инославной конфессии было перенесено впоследствии и на лютеран. Появление в XVI в. в Московском государстве протестантов также вызывало противодействие со стороны Православной церкви. Например, в 1632 г. лютеранская кирха Москвы была разрушена, согласно повествованиям современников, из-за того, что спор между прихожанами, переросший в драку, произошел на глазах у патриарха, случайно проезжавшего

¹ См.: Бычков А., Черносветов П. Мощи Святого Климента // Родина. 1999. № 5. С. 36; Чаплицкий Б., о. История Церкви в России. СПб., 2000. С. 5

² См.: Карташев А.В. Собрание сочинений: Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. М., 1992. Т. 1. С. 265–266; Чаплицкий Б., о. История Церкви в России. С. 7

³ См.: Дворник Ф. Святыне Кирилл и Мефодий // Логос. 1994. № 49. С. 57

¹ См.: Карташев А.В. Указ. соч. Т. 1. С. 263–264

² Там же

³ См.: Синайский А., свящ. Указ. соч. С. 143

мимо иноземной церкви. Кирха была скрыта в тот же день по указу патриарха. Построить ее вновь позволили только за городом, подале от православных глаз.

В следующий раз, 2 марта 1643 г., одиннадцать православных священнослужителей Москвы во главе с отцом Прокопием и отцом Федосеем, в пределах приходов которых проживали иноземцы, подали царю челобитную, в которой просили запретить иностранцам селиться в центральной части города. Причиной такого требования стало то, что немцы «на своих дворах вблизи церквей поставили ропаты» (молитвенные дома), что они «русских людей у себя на дворах держат, и всякое осквернение русским людям от тех немцев бывает», что «держат у себя в домах всякие корчмы», что «покупают они дворы и дворовые места дорогою ценою», что все это приводит к опустению православных приходов¹. Вскоре две лютеранские и реформатская кирхи были разрушены, не помогло даже ходатайство трех придворных докторов-лютеран, обратившихся к государю с челобитной.

В другом случае, лютеранский пастор И. Грегори, организатор первого придворного театра в России, по доносу был обвинен в том, что сбежал от наказания из солдатской роты в Саксонии, будучи приговоренным к лишению всех прав и привилегий. Кроме того, в доносе указывалось, что Грегори на одном из богослужений, 31 мая 1668 г., называл русских людей бесчестными варварами и упомянул имя царя Алексея Михайловича лишь после имен германских государей². Следствие, проведенное в Посольском приказе, после ряда допросов и очных ставок приняло оправдание пастора, что на богослужении он использовал сначала саксонский служебник, а затем произнес молитву за русского царя от себя лично.

**«Религиозно-национальная нетерпимость
русских», позиция Православной
церкви, отношение к инославным
конфессиям правительства негативно
отражались на судьбах церквей**

Рассматривая отношение русского общества к западным христианам, Д. В. Цветаев делал особый акцент на «нравственную распущенность протестантов, взаимные ссоры и дразги, различные неприглядные поступки относительно русских и меркантильные интересы пасторов». «Важны здесь для нас...,—писал он,—дей-

ствия и нравственные качества массы иноземцев, которые способствовали вызову подобных репрессий: сваливать вину, как нередко делается в литературе, на одну «религиозно-национальную нетерпимость» русских, все объяснять ею—невозможно¹. Все же «религиозно-национальная нетерпимость русских», позиция Православной церкви, отношение к инославным конфессиям правительства негативно отражались на судьбах церквей.

**«ОТВЕРЖЕННЫЕ» «КУЛЬТУРТРЕГЕРЫ»:
ОТНОШЕНИЕ К ЗАПАДНО-ХРИСТИАНСКИМ
КОНФЕССИЯМ В XVII–XIX ВВ.**

С начала XVII в. отношения лютеран и католиков с русским обществом развивались в двух направлениях. С одной стороны, чувства религиозного и национального оскорбления, появившиеся в Смутное время, усилили ненависть православных к западному христианству, особенно к католицизму. Даже если католики не угрожали православию никакой опасностью, на них налагалась печать отвержения, доходившая до крайности.

С другой стороны, никогда ранее русские так не сближались с представителями Запада, как в XVII в. Типичными выразителями западных идей стали И. А. Хворостинин, «еретик, подпавший под влияние католичества»; Юрий Крижанич, прибывший из Хорватии, служивший царю Алексею Михайловичу и настаивавший на союзе с Католической церковью; Симеон Полоцкий, идеолог просвещенного абсолютизма, представитель «латинской» ориентации, создавший план учреждения в России Папы и четырех патриархов. В высшем российском обществе возник интерес к западноевропейской жизни, культуре и литературе. Общеизвестные факты того периода русской истории свидетельствуют не только о практической помощи со стороны иноземцев, но и о культурном влиянии европейцев на жителей Московского государства.

Вследствие распространения западных христианских конфессий в России, Православная церковь подготовила целый ряд сочинений против католиков и протестантов. До XV в., пока значительное влияние на русское православие оказывала греческая церковь, находившаяся в конфронтации с латинской, вся направленная против латинян полемическая литература полностью была позаимствована у греков или у южных славян². В 1588 г. появился труд священника В. Островского «О единой истинной православной вере и о святой соборной и апостольской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростресея», который был направлен в основном против латинян, один параграф критиковал и основные догматы лютеранства.

¹ См.: Цветаев Д. М. Обрусение западноевропейцев в Московском государстве. Варшава, 1903. С. 10; Лефортово—Немецкая слобода: забытая история или «малая родина»? / Под ред. Е. П. Миклашевской и М. С. Цепляевой. М., 1993. С. 11

² См.: Цветаев Д. В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890. С. 212, 233, 234, 307–308

¹ Цветаев Д. В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. С. 284

² См.: Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875; Павлов А. С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878

Другое рукописное сочинение «Изложение от божественных писаний старого закона и новья благодати на окаянные и злоименитыя лютеры, на многие их ереси», более известное как «Изложение на лютеры», вероятным составителем которого был священник И. Наседка, представляло собой апологию иконопочитания, коленопреклонения, постов и других православных обрядов¹.

Первой печатной книгой, появившейся после открытия Московской типографии и направленной против лютеранства, стал Псалтырь, предназначенный «для утверждения православных в вере против нахлынувших в Московское государство ересей». В 1642 г. был издан сборник «Слова, избранные о чести святых икон и о поклонении», в 1644–1645 гг. появилась «Кириллова книга о вере». Литературные взгляды русских на латинство и лютеранство были наивны и ошибочны: анафема, которой подвергались, например, лютеране, могла относиться лишь к кальвинистскому богословскому учению, но не к лютеранскому². Упреки инославных конфессий могли бы быть более обоснованными, если бы отбросили обличительный тон и идею полного превосходства. Русская же полемическая литература представляла западные религии как искажение или полное отрицание христианства. Первые богословские споры были не только полны недоразумений и взаимных предубеждений, но и обозначили те же самые вопросы, которые обсуждаются теологами до сих пор.

На поместном соборе Православной церкви 1690 г. латинофильство было осуждено как ересь. За связи с католиками или лютеранами жестоко наказывались православные священники. Так, решением патриаршего собора 1698 г. был расстрижен, предан анафеме и сослан под строгий надзор в монастырь, где и умер, православный диакон Петр Артемьев, тайно принявший католичество в 1688 г.³ Суровое наказание ждало в 1698 г. принявшего католичество, посвященного в дьяконы самим патриархом, Палладия Роговского⁴. По секретному указанию Священного Синода, в 1898 г. за открытую проповедь католического учения был арестован и заключен в арестантское отделение суздальского монастыря «впредь до исправления и раскаяния в своих заблуждениях» Зерчанинов А. Е., православный священник, перешедший в католичество⁵.

Все же Православная церковь не могла оставаться в стороне от западно-христианского влияния. Воздействие лютеранского богословия на Русскую Православную церковь несомненно в начале XVIII в., когда не раз осуждавшийся патриархами Иоакимом и Адрианом за реформирование страны и «вредную» дружбу с «еретиками-немцами» Петр I упразднил патриаршество в России и ввел должность Местоблюстителя патриаршего престола, которым был назначен бывший униат, обучавшийся в иезуитских

Коллегиях и прозванный «латынником», Стефан Яворский. Такое решение Петра стало своеобразным вызовом по отношению ко всей Православной церкви. В западноевропейском христианстве царь мечтал увидеть надежного союзника своего реформаторского курса. Латинский образ мыслей, сочувствие всему католическому, консерватизм Яворского привели к последующему отчуждению от него императора, а самого Яворского, несмотря на патриотизм, после смерти обвинили в «тайном иезуитстве».

В этот период в силу увлечения западноевропейской культурой и под воздействием миссионеров некоторая часть русского дворянства сознательно принимала католичество. Одним из первых русских подданных в католичество перешел Алексей Ладьженский, сосланный за это в 1737 г. в Сибирь в солдаты. Так же был наказан и первый русский аристократ, перешедший в католичество,—М. А. Голицын.

В другом случае, княгиня И. П. Долгорукая (Голицына) перешла в католицизм, будучи в Голландии, а в Россию для своей семьи привезла учителя-аббата француза Жака Жюбе. Сорбонские богословы направили Жюбе в Санкт-Петербург с тайной миссией «соединения великой церкви Московии с латинской». Парижские католики писали Жюбе: «Риск огромен, но известна вера, дарованная Вам от Бога... употребите все средства для возбуждения в достоуважаемых епископах русской церкви желания уделить внимание этому важному делу»¹. Не удивительно, что подобные стремления Католической церкви вызывали резкое неприятие со стороны православного населения.

Семьи Долгоруковых и Голицыных основали салон, где встречались Жюбе, испанский посол в России, католик герцог де Лириа, доминиканский монах Рибейра и православные иерархи—Феофилакт (Лопатинский), Сильвестр Рязанский, Варлаам (Вонатович), архимандрит Феофил (Кролик), Евфимий (Колетти) и др. Однако уже вскоре Тайная Канцелярия обвинила всех иностранцев, посещавших салон, в пропаганде католицизма, в попытках отделения русской церкви от греческой и подчинении ее Риму, им был запрещен въезд в Россию. Княгиня Долгорукая и некоторые ее сподвижники были высланы из столицы, а православные иерархи, подозревавшиеся в том, что они являлись «папистскими агентами», в 1738 г. после жестоких допросов и телесных наказаний были навечно сосланы в Сибирь.

Распространением православия среди иноземцев была готова пожертвовать и Екатерина II, которая не думала, что для достижения целей колонизации «было бы полезно принуждать инородцев... принимать нашу веру»². Когда в соответствии с известным Манифестом от 22 июля 1763 г., католики и лютеране получили, наконец, право свободного вероисповедания, оно сопровождалось некото-

¹ См.: Цветаев Д. В. Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. С. 78

² См.: Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог. 1959–2002. М., 2004. С. 11

³ См.: Юдин А. Артемьев П. // Католическая энциклопедия. Том I. А–З. С. 366

⁴ См.: Винтер Э. Папство и царизм / Пер. с нем. М., 1964. С. 116–117

⁵ См.: Юдин А. Зерчанинов А. Е. // Католическая энциклопедия. Том I. А–З. С. 1895–1896

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

¹ Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 410

² Цит. по: Писаревский Г. Г. Из истории иностранной колонизации в России в XVIII в. (по неизданным архивным документам). М., 1909. С. 45

рыми ограничениями. Переселенцам запрещалась миссионерская деятельность, а обращение в свою веру православных наказывалось «под страхом всей строгости наших законов»; не разрешалось сооружать монастыри; строить церкви можно было в колониях, но не в городах. Только Православная церковь имела право на распространение своего вероучения. Миссионерство закреплялось в законе лишь за православием, вследствие чего католических и протестантских деятелей можно было легко обвинить в прозелитизме.

Наиболее ярким примером осуждения западных христиан в миссионерстве может являться деятельность запрещенного в Европе ордена иезуитов. Несомненно, проблему «иезуиты и Россия» невозможно решить на нескольких страницах. В развернутом виде данная тема представлена в работах М. Морошкина, Д. А. Толстого и многих других¹, поэтому ограничимся лишь кратким рассмотрением деятельности ордена. С одной стороны, неоспорима роль иезуитов, как проводников идей просвещения. Благодаря им в школах вводились прогрессивные формы организации учебного процесса, преподавались иностранные языки, ораторское искусство и основы западноевропейской культуры. С другой стороны, не следует преувеличивать место иезуитов в развитии образования страны и в государственной политике.

**Причиной для высылки иезуитов стало
недовольство Православной церкви, так как
иезуиты, как говорится в Указе об их высылке,
обращали русских подданных (в основном,
членов высшего общества) в католическую веру**

Миссии ордена были открыты в немецких колониях Саратовской и Астраханской губерний, в черноморских колониях, а также в Москве и в Сибири по указу Александра I от 11 декабря 1802 г. Только в Поволжье до 1820 г. было создано тридцать миссионерских пунктов². По свидетельству современников, иезуиты ввели длительные мессы, усилили контроль за церковными школами, помогали лечить больных, собирать урожай, выращивать овощи, сажать деревья, бороться с вредителями полей. М. Морошкин указывал на то, что русские священники даже отправляли своих прихожан за помощью к иезуитам, чаще всего для избавления от бесов: многие иезуиты—Гаттовский, Мейер, Ришард и др., по свидетельству современников, отличались лекарским искусством, исцеляя простым возложением рук³.

К сожалению, активность иезуитов вызвала недовольство иерархов Русской Православной церкви. Уже в 1814 г. деятельность ордена была восстановлена в Европе Папой Пием VII, но вскоре полностью прекращена в России. В 1815 г. иезуиты были высланы из Москвы и Санкт-Петербурга в Полоцк, их Коллегия в Санкт-Петербурге закрыта, а имущество конфисковано. 13 марта 1820 г. орден был окончательно изгнан со всей территории Империи.

Основания такого решения, кажущегося на первый взгляд парадоксом, по сей день вызывают споры исследователей. Причиной для высылки иезуитов стало недовольство Православной церкви, так как иезуиты, как говорится в Указе об их высылке, обращали русских подданных (в основном, членов высшего общества) в католическую веру. Позиция православия была использована государством, недовольным возобновлением отношений ордена со Св. Престолом и опасавшимся вмешательства Ватикана во внутренние дела Империи. На изгнание иезуитов оказали влияние и внешнеполитические причины—конфликты России с Австрией, под влиянием которой в то время находился Папа Римский, и, как следствие, ухудшение отношений России с Римом, а также отказ иезуитов вступить в Библейское Общество и неприятие ими экуменической идеи.

В 1820 г. министр духовных дел и народного просвещения Голицын представил Александру I доклад с упреками в адрес иезуитов. Он обвинял членов ордена не только в миссионерской деятельности и совращении православных, но и в непослушании своих католических иерархов. Одним из поводов для запрещения деятельности ордена иезуитов стал переход в католичество 17-летнего племянника обер-прокурора Синода А. Н. Толстого и фельдмаршала М. И. Кутузова, князя Александра Голицина. Вторым поводом послужило обвинение священника церкви Св. Екатерины в Санкт-Петербурге Баландре в произнесении проповеди о превосходстве католичества над православием. Русская Православная церковь основной причиной изгнания ордена с территории Российской Империи считала его миссионерскую деятельность.

Действительно ли католическая пропаганда в России имела место? Даже М. Морошкин, авторитетный исследователь истории иезуитов, работа которого являлась выполнением правительственного заказа, считал, что среди лютеран и евреев «иезуитская пропаганда делала довольно значительные успехи», тогда как основное население России—православные практически не были затронуты иезуитскими миссионерами: «совращение православных производилось так тайно, что и совратители и совращенные скрывались от бдительности правительства»¹. Если переходы в католичество и имели место, то они носили, как правило, добровольный, а не насильственный характер. Положение, сформулированное в

¹ Подробнее о деятельности иезуитов в России см.: Блинова Т.Б. *Иезуиты в Белоруссии*. Минск, 1990; Морошкин М., свящ. *Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени. Часть I, обнимающая историю иезуитов в царствование Екатерины Великой и Павла I. Часть II, обнимающая историю иезуитов в царствование Александра I*. СПб., 1867–1870; Попов А. *Екатерина и иезуиты* // Андреев А.Р. *История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской Империи. XVI–начало XIX века*. М., 1998; Толстой Д.А. *Об иезуитах в Москве и Петербурге. Исторический отрывок*. СПб., 1859; Толстой Д.А. *Римский католицизм в России: Историческое исследование*. Т. 1–2. СПб., 1876–1877 и мн. др.

² См.: Hieronimus (Joseph Kruschinsky). *Die Jesuiten an der Wolga* // *Klemens*. 1902/1903. № 23–47

³ См.: Морошкин М., свящ. *Указ*. соч. Т. 2. С. 271–272

¹ Морошкин М., свящ. *Указ*. соч. С. 246, 261

Кодексе канонического права, по сей день гласит: «Никто против воли не принуждается к принятию католической веры» (Канон 1351)¹.

Православная церковь выдвигала в адрес иезуитов различные обвинения. Например, священник М. Морошкин сформулировал в своем труде наиболее распространенные:

1. благодаря деятельности иезуитов не только прекратились новые присоединения к православию, но и обращенные из униат в православие снова совращаемы были в унию и даже в латинство;
2. матери-латинянки склоняли своих детей к католичеству;
3. иезуиты всячески подмечали и ловили на улицах бездомных и круглых сирот, брошенных и оставленных всеми на произвол судьбы, и склоняли их в латинство².

Обер-прокурор Синода Д. А. Толстой также весьма странно относился к числу способов совращения русских подданных в латинство «процессии, блеск церемоний, пышность богослужений», «построение без нужды костелов и каплиц», «воспитание детей в уездных училищах, содержащихся латинским духовенством» и др.³

Для обличения иезуитов в России широко распространялись рукописные копии наисекретнейших правил ордена, написанных в 1652–1654 гг. Католические авторы неоднократно пытались доказать несостоятельность документа, содержащего, например, такие главы: «Как общество может снискать расположение государей и сильных и влиятельных лиц», «О необходимости увеличивать доходы Коллегий», «О том, как привязывать к обществу богатых вдов». Составители рекомендовали не только «раздавать подаяния бедным», «скромно и осторожно заслужить расположение местных жителей», но и «выманивать пожертвования, изображая крайнюю бедность», «осторожно льстить государям и князьям и возбуждать несогласие между вельможами и князьями так, чтобы сокрушались силы обеих сторон»⁴.

Как следствие многочисленных нападков в адрес ордена 13 марта 1820 г. был издан Указ «О высылке из России иезуитов и упразднении Полоцкой Иезуитской Академии и подведомственных ей училищ»⁵. Указ в частности гласил: «... В 1800 г. иезуиты были допущены в Санкт-Петербург... иезуитский Генерал, увеличив без нужды число здешних своих Патеров, завел Коллегию, в которую они начали принимать юношей не только других иностранных исповеданий, но и Греко-Российской церкви... они вопреки коренным Государственным законам, осмелились внушением своим обольщать и вверенных им питомцев и других людей, принадлежавших к Греко-Российской церкви и привлекать их в свое вероисповедание

[...] Государственными законами запрещено обращать Греко-Уни-тов в римско-католическое исповедание... Но иезуиты привлекали Греко-Уни-тов... В 1801 г. иезуиты, обращая в веру детей своих еврейских употребляли насилие [...] Чуждые благодарности они нарушают... благотворящие им законы... и именуя себя Миссионерами [...] действуют [...] как в стране светом христианства незаренной...»¹.

Известие об изгнании ордена было с прискорбием встречено католиками России. Оценивая деятельность иезуитов в России, Тираспольский епископ И. Кесслер видел причины их высылки в том, что «ненависть высшего православного духовенства к сыновьям Св. Игнатия была слишком велика. Они опасались влияния Рима и католической религии на высшее русское общество и даже на правительство и самого царя»².

Недовольство Русской Православной церкви вызывала не только деятельность иезуитов, но и простых священников. Когда назначенный ответственным за исполнение конкордата 1847 г. ректор Духовной Академии в Петербурге И. Головинский по указанию Папы должен был установить точные границы новой Херсонской епархии, православный епископ Херсона обратился в 1849 г. в Священный Синод с жалобой на Головинского, свободно путешествовавшего по югу России.

Проявляя лояльность и стремясь не спровоцировать межконфессиональные конфликты, западные христиане часто шли на уступки православию. Так, например, после переноса Тираспольской католической епархии в Саратов, название «Тираспольская» было решено сохранить в отличие от Саратовской православной епархии. О наличии веротерпимости свидетельствуют, например, факты сосуществования в лютеранских колониях юга Украины—

Проявляя лояльность и стремясь не спровоцировать межконфессиональные конфликты, западные христиане часто шли на уступки православию

Ландау, Цюрихе православных церквей (построенных для сезонных русских рабочих) рядом с евангелическими. В колонии Тарутино действовали лютеранская кирха, православная церковь и синагога.

Как правило, население отличалось веротерпимостью, которого не доставало священникам. Православные священнослужители всячески протестовали против существования резиденции католи-

¹ *Codex iuris canonici. Codex des kanonischen Rechtes. Auctoritate Ioannis Pauli Papa II. promulgatus. Lateinisch-deutsche Ausgabe—Kevelaer: Butzon und Bercker, 1983. S. 594*

² *См.: Морошкин М., свящ. Указ. соч. С. 474–480. Однако на каждое из этих обвинений можно задать встречный вопрос: 1) почему же обращение в православие считалось нормой, а возвращение униатов в лоно их бывшей церкви преступлением; 2) неужели мать не может воспитывать ребенка в своей вере; 3) разве это не похвала милосердным иезуитам, занимавшимся призрением нищих и бездомных?*

³ *См.: Толстой Д. А. Римский католицизм в России. Т. 1. С. 300–322*

⁴ *Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. Вильна, 1865. Вып. 1–2. 1865–1866; Тайные наставления общества Иисуса // Вестник Юго-западной и Западной России. Т. 2. Киев, 1862. С. 71–76; Самарин Ю. Ф. Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. Изд. 3-е. М., 1870. С. 457–489*

⁵ *ПСЗ. Т. 37. № 28198. С. 113–116*

¹ *ПСЗ. Т. 37. № 28198. С. 113–116*

² *Kessler J. Geschichte der Diözese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930. S. 18, 21*

¹ Городецкий М. К истории римского католицизма в России (Тираспольская или Саратовская латинская епархия) // Исторический вестник. 1889. Т. 38. № 10. С. 130

² См.: Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог. 1959–2002. С. 12

³ См.: Amburger E. Geschichte des Protestantismus in Russland. Stuttgart, 1961. S. 75–76

⁴ См.: Дубинин С.И. Материалы о российских немцах в фондах Государственного архива Самарской области (1851–1918) // Российские немцы: проблемы истории, языка и современного положения. М., 1996. С. 16–17; Савченко И.А., Дубинин С.И. Российские немцы в Самарском крае. Самара, 1994. С. 70–76

ческой епархии в Саратове. Поводом для подобного недовольства стала значительная разница в материальном положении католического и православного духовенства: православный епископ Саратова получал 800 руб. в год, а латинский—почти 5 000 руб. Только в 1857 г. на содержание новой епархии из государственной казны было отправлено 24 075 руб. Современники в резком тоне писали: «Нашему епископу не на что было приобрести соответственного экипажа, и он довольствовался чем-то вроде тарантаса, в то время как епископ Кан с триумфом разъезжал в богатом экипаже [...] Мы опасаемся обидеть католиков [...] спокойно оставляем процветать и благоденствовать католическую епархию в Саратове в ущерб православию и притом на правительственные суммы»¹.

Исследователи отмечают также отсутствие какого-либо богословского взаимодействия между лютеранами и православными на всем протяжении XIX в.² Всяческим ограничениям подвергалась и деятельность протестантских священников среди неправославного населения. Например, после того, как в 1835 г. Католикос Армянской Православной церкви обратился с жалобой к правительству на базельских миссионеров, действовавших среди армян в Шуше, последовала высылка миссионеров из Закавказья³. В другом случае первый самарский пастор Э. Иогансен, начав службу в приходе в 1868 г., уже через два года был отстранен от проповедей по доносу и выслан из города по обвинению «в прозелитизме среди инородцев»—эстов, хотя они входили в самарский лютеранский приход Св. Георга⁴.

ИТОГИ: СИМФОНИЯ VERSUS ВЕРОТЕРПИМОСТЬ

Таким образом, терпимые отношения между христианскими церквями-сестрами постепенно сменились взаимной межрелигиозной неприязнью, граничащей с фанатизмом. Может быть, источником ненависти к латинству, выработавшейся у русского народа, стало изначальное стремление Римской курии утвердить вместо греческого собственное влияние, прикрывавшееся идеей соединения церковей и бесцеремонность в способе достижения этой цели (примером могут служить события Смутного времени)? Лютеранская церковь также была чуждой православной России, тем более что она имела значительное влияние на императорский двор (особенно в XVIII в.). Кроме того, защита Русской Православной церковью собственного народа от проникновения на обожествляемую российскую территорию западных христианских конфессий была вполне закономерной.

Очевидно, различия в рассматриваемых религиозных группах являлись внешним оформлением более глубоких конфликтов, маскировавших столкновения на этнической или политической основе. Слияние Православной церкви с государством, которое стремилось добиться тотального и беспрекословного подчинения западных христианских конфессий, привело к тому, что только православие, исходя из принципов вероисповедной политики государства, должно было оказывать определяющее воздействие на жизнь общества, а активность неправославных христианских церковей всячески ограничивалась. Формально признавая другие конфессии, царизм прилагал все усилия к тому, чтобы максимально уменьшить их влияние в России. Православная церковь рассматривалась государством как социальный институт, ответственный за формирование негативного восприятия западных христиан русским обществом.✿

БИБЛИОГРАФИЯ

- Блинова Т.Б. Иезуиты в Белоруссии. Минск, 1990.
- Бычков А., Черношвитов П. Мощи Святого Климента // Родина. 1999. №5.
- Винтер Э. Папство и царизм / Пер. с нем. М., 1964.
- Городецкий М. К истории римского католицизма в России (Тираспольская или Саратовская латинская епархия) // Исторический вестник. 1889. Т. 38. № 10.
- Дворник Ф. Святые Кирилл и Мефодий // Логос. 1994. № 49.
- Дубинин С.И. Материалы о российских немцах в фондах Государственного архива Самарской области (1851–1918) // Российские немцы: проблемы истории, языка и современного положения. М., 1996.
- Карташёв А.В. Собрание сочинений: Очерки по истории Русской Церкви. В 2-х т. М., 1992. Т. 1.
- Лефортово — Немецкая слобода: забытая история или «малая родина»? / Под ред. Е.П. Миклашевской и М.С. Цепляевой. М., 1993.
- Морошкин М., свящ. Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени. Часть I, обнимающая историю иезуитов в царствование Екатерины Великой и Павла I. Часть II, обнимающая историю иезуитов в царствование Александра I. СПб., 1867–1870.
- Никитский А. Очерк внутренней истории церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
- Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.
- Писаревский Г.Г. Из истории иностранной колонизации в России в XVIII в. (по неизданным архивным документам). М., 1909.
- Попов А. Екатерина и иезуиты // Андреев А.Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской Империи. XVI–начало XIX века. М., 1998.
- Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. М., 1875.
- Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. СПб., 1830.
- Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог. 1959–2002. М., 2004.
- Савченко И.А., Дубинин С.И. Российские немцы в Самарском крае. Самара, 1994.
- Самарин Ю.Ф. Иезуиты и их отношение к России. Письма к иезуиту Мартынову. Изд. 3-е. М., 1870.
- Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. Вильна, 1865. Вып. 1–2. 1865–1866.
- Симон Г. Русская церковь и российское государство в противостоянии с иноверцами // Диа-Логос: Религия и общество. 2000–2001. Альманах. М., 2001.
- Синайский А., свящ. Отношение древнерусской церкви и общества к латинскому западу (католицизму) (X–XV вв.). СПб., 1899.
- Скрынников Р.Г. Крест и корона: Церковь и государство на Руси IX–XVII вв. СПб., 2000.
- Тайные наставления общества Иисуса // Вестник Юго-западной и Западной России. Т. 2. Киев, 1862.

- Толстой Д.А. Об иезуитах в Москве и Петербурге. Исторический отрывок. СПб., 1859.
- Толстой Д.А. Римский католицизм в России: Историческое исследование. Т. 1–2. СПб., 1876–1877.
- Цветаев Д. В. Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. Б.м., б.г.
- Цветаев Д.В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890.
- Цветаев Д.М. Обрусение западноевропейцев в Московском государстве. Варшава, 1903.
- Цыпин В., протоиерей. Взаимоотношения Церкви и государства. Канонические принципы и историческая действительность // Исторический вестник. 2000. № 9–10.
- Чаплицкий Б., о. История Церкви в России. СПб., 2000.
- Юдин А., Артемьев П. // Католическая энциклопедия. Том I. А–3. М., 2002.
- Юдин А., Зерчанинов А.Е. // Католическая энциклопедия. Том I. А–3. М., 2002.
- Amburger, E. Geschichte des Protestantismus in Russland. Stuttgart, 1961.
- CODEX iuris canonici. Codex des kanonischen Rechtes. Auctoritate Ioannis Pauli Papa II. promulgatus. Lateinisch-deutsche Ausgabe—Kevelaer: Butzon und Bercker, 1983.
- HIERONIMUS (JOSEPH KRUSCHINSKY). Die Jesuiten an der Wolga // Klemens. 1902/1903. № 23–47.
- KESSLER, J. Geschichte der Diözese Tiraspol. Dickinson. N. Dakota, 1930.



Хильдегард
Димбергер

ИМПЕРСКОЕ НАСЛЕДИЕ И «СОКРЫТЫЕ ЗЕМЛИ»

В ЖИЗНИ
ТИБЕТСКОЙ
КНЯГИНИ
ЧОЙКЫ
ДРОНМЫ

Традиционное изображение
Чойкы Дронмы из
биографии Бодонг Чокле
Намгьяла. Иллюстрация
любезно предоставлена
автором статьи



IMPERIAL LEGACIES AND
'HIDDEN LANDS' IN THE LIFE
OF THE TIBETAN PRINCESS
CHOS KYI SGRON MA

This paper explores the role of imperial legacies in the life of the princess Chos kyi sgron ma (1422–1455), as described in her fifteenth century biography. She was born into the royal family of Gung thang, which was considered to have originated from the ancient Tibetan emperors and had established a kingdom between Central and Western Tibet in the thirteenth century. Chos kyi sgron ma lived in a period of political fragmentation in which the revival of imperial legacies played an important role in supporting local rulers' claims to power and legitimacy, leading to a distinctive revival of Tibetan culture. This paper will show that, as a woman, Chos kyi sgron ma was not in the position to fully enact the imperial legacies associated with her lineage. However, these had an important bearing on how she fashioned her religious life and became the founding figure of the bSam sdings rDo rje Phag mo tradition. Chos kyi sgron ma's biography also provides a valuable insight into how imperial legacies shaped the wider cultural background against which the mythology of the 'hidden lands' developed in her kingdom and spread all over Tibet

Статья основывается на исследовании, проведенном при поддержке British Arts and Humanities Research Council (AHRC Project Nr 19407) и Italian Ev-K2-CNR Committee. Я выражаю особую благодарность Таши Церингу и Джину Смитю за ценные советы и предоставление редких материалов, а также Брюсу Хьюету за редакторскую помощь

ИМПЕРСКОЕ НАСЛЕДИЕ
И «СОКРЫТЫЕ ЗЕМЛИ» В
ЖИЗНИ ТИБЕТСКОЙ КНЯГИНИ
ЧОЙКЫ ДРОНМЫ

Хильдегард
Димбергер

Кембриджский
университет

В статье исследуется роль имперского наследия в жизни тибетской аристократки Чойкы Дронмы (1422–1455), согласно ее жизнеописанию, датирующемуся XV веком. Чойкы Дронма родилась в королевской семье Гунтанга. Согласно традиции, эта семья вела свое начало от древних тибетских императоров, и ее представители основали в XI веке королевство между центральным и западным Тибетом. Чойкы Дронма жила в период политической раздробленности, когда возрождение имперского наследия играло важную роль в претензиях местных правителей на власть и легитимность, что вело и к возрождению тибетской культуры. Считалось, что рождение ее деда Три Сонамде было предсказано Падмасамбхавой в текстах, открытых Риндзин Годемом; ее отец Три Лхаванг Гьялцен признавался потомком древних императоров, а брат Три Намгьялде считался перерождением тибетского императора Трисонг Децена. В статье будет показано, что, будучи женщиной, Чойкы Дронма не могла в полной мере использовать имперское наследие своего рода. Однако это наследие оказало важное влияние на то как складывалась ее религиозная жизнь и как она стала одной из основателей традиции Самдинг Дордже Пакмо. Кроме того, жизнеописание Чойкы Дронмы демонстрирует нам, как имперское наследие формировало широкий культурный контекст, в котором в ее королевстве развивалась мифология «скрытых земель», распространившаяся впоследствии по всему Тибету.

ИМПЕРСКОЕ НАСЛЕДИЕ, ГУНТАНГ
И «СКРЫТЫЕ ДОЛИНЫ»: СВЯЗЬ С ЗЕМЛЕЙ

Риндзин Годем (1337–1408) провел значительную часть своей жизни в регионе Гунтанг и был тесно связан с гунтангской королевской фамилией. В его пророческих текстах описываются время и обстоятельства обнаружения «сокрытых долин» и «сокрытых земель» (*sbas yul, sbas lung*) в гималайских областях, которые, кроме прочего, включают Дренмоджонг (в Сиккиме)¹. В связи с ними часто упоминается и королевство Гунтанг, а также линия его правителей. В текстах отражены интриги, убийства и политические конфликты, которые разрывали гунтангское королевство в годы, предшествовавшие рождению Чойкьи Дронмы. Эти конфликты зависели от случайных обстоятельств и в то же время имели связь с более широкой картиной ослабевающего могущества Сакья и подъема клана Пакмодрупа, создавая фон, на котором возникали эти пророчества.

В текстах Риндзин Годема часто описываются диалоги между Падмасамбхавой и тибетским императором Трисонг Деценом или его сыном Мутик Ценпо, в которых предсказывается исполненное бедствий будущее и излагается взгляд на гималайские регионы как на убежища, в которых люди будут жить в процветании и возрождать великую славу своих имперских предков. Например, вслед за фрагментом, в котором рассказывается о «перерождении сраженного мечом бодхисаттвы в Гунтанге / Тоде, залитом кровью убийств»², идет описание «семи сокрытых земель». В последующем фрагменте того же текста говорится о серии цареубийств, которые захлестнули гунтангскую королевскую семью в конце XI в. века:

Король! В Тодском Мангьюл Гунтанге сраженный мечом отпрыск царского рода станет началом мытарств Тибета, убийство двух отпрысков знаменует начало бедствий, а три насильственные смерти положат конец счастью Тибета. А потому [в должное время] беги в «сокрытые земли» и южные долины.³

«Руководство к Бэюл кенпа лунг» рассказывает о том, что в Самье Падмасамбхава в разговоре с королем, у которого было видение будущего разрушения Тибета, сказал следующее: «...когда в Цанге перестанут считаться с законом, наступит время уйти. Когда в Мангьюл Гунтанге род короля будет прерван мечом, наступит время уйти, чтобы измениться...»⁴

Идея «сокрытых долин» или «сокрытых земель», которые будут когда-нибудь открыты, была связана с идеей убежища в далеких, но «известных» местах в смутное время, а также с видениями ново-

го открытия мест, хранящих следы исчезнувшей индо-тибетской буддийской цивилизации. Поиск духовного убежища по следам Падмасамбхавы также содействовал распространению имперского взгляда на распространение буддийской духовности в пограничных землях. Эти земли нужно было покорить во имя восстановления связи с местами, которые были прежде освоены великим Учителем, а еще ранее буддийским божеством. Тем самым пророчества и откровения соединяли будущее и неведомое с далеким, но знакомым прошлым. После Риндзин Годема это стало распространенным тропом в нарративе тибетской экспансии в пограничные земли вслед за деяниями культурных героев, которые искали сокрытые земли Падмасамбхавы.

В своих пророчествах Риндзин Годем говорит также о членах гунтангского королевского дома, призывая их вновь сыграть роль, которую когда-то сыграли их предки. В одном из открытых Риндзин Годемом текстов он цитирует ответ Падмасамбхавы на вопрос Мутик Ценпо о горе Гунтанг-Ла: «Через семнадцать поколений... на сопках снежных гор Мангьюл Гунтанг появятся потомки этого самого рода. Как истинные наследники они защитят буддийское королевство. Не печалься Сын богов (*lha sras*), король Тибета!»¹ Королем, о котором идет речь в пророчестве, и считается Три Сонамде—дед Чойкьи Дронмы².

ИМПЕРСКОЕ НАСЛЕДИЕ
В ЖИЗНИ ЧОЙКЬИ ДРОНМЫ

Чойкьи Дронма родилась в королевской семье Гунтанга, приходилась внучкой Три Сонамде (1371–1404), дочерью Три Лхаванг Гьялцену (1404–1464) и сестрой Три Намгьялде (1422–1502)³. Ее родные племянники получили престол Гунтанга, а среди ее внучатых племянников был знаменитый учитель Лхацун Ринчен Намгьял⁴. Однако созданная ею традиция процветала далеко от ее родных мест и знатных родственников, и это связано с тем, что она вела жизнь странницы.

После короткого брака с сыном правителя Латолхо, Чойкьи Дронма оставила дворцовую жизнь и приняла монашеский постриг в монастыре Поронг Пелмо Чойдинг, став последовательницей одного из величайших мастеров своего времени Бодонг Чокле Намгьяла (1376–1451). После его смерти она стала ученицей Тантинг Гьялпо (1361?–1485), великого сиддхи, художника и строителя железных цепных мостов. Следуя его пророческим наставлениям, она предприняла путешествие в юго-восточный Тибет, где скончалась в местности Цари, святилище божества Дордже Пакмо, эманацией которого считалась.

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта

¹ Согласно путеводителю Риндзин Годема по Йолмо, «От Гуге до Докама существует двадцать одна «сокрытая земля»... три главных из них—Цари на востоке, Дремошонг на юге...» (*Yol mo gnas yig*, p.8)

² Tashi Tsering 2008, p. 123

³ Tashi Tsering 2008, p. 132. О дальнейших упоминаниях царского рода Мангьюл Гунтанга, прерванного мечом см.: Tashi Tsering 2008, pp. 109, 118–119. См. также дискуссию о связи между Риндзин Годемом и его «сокрытыми землями», а также имперском наследии, воплощенном в царском доме Гунтанга в: Childs 1999: 126–158.

⁴ mKhan pa lung gi lam yig, folio 3a; см. также: Diemberger 1997, p. 324. RE-ENACTING ROYAL ANCESTORS 233

¹ Из текста Сампа Лхундрулма, открытом в 1403 году, который стал частью более известного ритуального текста Солдеп Леудунма. См.: Everding 2000: 244ff, 620–623

² О дискуссии вокруг этого признания см.: Там же, 244ff

³ 1422 год, согласно Гунтанг Гьялрап. Согласно жизнеописанию Чойкьи Дронмы, Ти Намгьялде родился, когда ей было 5 лет. Дата его рождения, в этом случае, приходится на 1426 год

⁴ Лхацун Ринчен Намгьял (1473–1557), основатель печати в Дракар Тассо, и биограф Цанньон Херуки был внуком Ти Намгьялде (см.: Ehrhard 2004, p. 360)

Несмотря на сделанный личный выбор,
всю свою жизнь она будет носить на себе
отпечаток своего королевского происхождения

Жизнеописание Чойкьи Дронмы было составлено гунтангским ученым, обучавшимся у того же духовного учителя—Бодонг Чокле Намгьяла—и заложившим основу для учреждения линии ее перерождений. Этого человека можно предположительно идентифицировать как Пел Чимедрупа, ученика Чойкьи Дронмы, который сопровождал ее в последнем ее путешествии, а после заботился о ее перерождении—Кунга Санмо¹. Биограф Чойкьи Дронмы был хорошо знаком с ее происхождением, которое в тексте отражено в эпитетах и анекдотах. Например, рассказывается, что, когда Чойкьи Дронма была еще молодой девушкой и жила в Шелкаре, она как-то раз не соблюла протокол при общении с какими-то чиновниками и выразила неподобающее уважение к простому монаху. В ответ на замечания со стороны мужа и отчима, Чойкьи Дронма, якобы, сказала: «Хотя разносчик воды и относится к низшему рангу, он все же монах. Мои предки, которые были бодхисаттвами (*yab mes chos rgyal byang chub sems dra*) с большой добротой относились ко всем живым существам и проявляли большое уважение ко всем, кто одет в монашеские одежды. В нынешнее дурное время этот обычай забыт. Разносчик воды является сыном Будды, а потому должно проявить к нему уважение...».²

Тот факт, что ее род был выше той новой аристократии, представителями которой были члены семьи ее мужа, не раз упоминается в тексте. Это особо подчеркивается, когда речь заходит о межличностных отношениях. Например, во время собрания в Гунтанге, которое произошло, когда она была еще невесткой правителя Латола, ее пригласили занять место на главном троне (*gong*) рядом с королем. Она сказала: «Пусть Дриме Гьялмо³, невестка [короля], сядет на главный трон. Мы равны по рождению, но, согласно обычаю возраста, я должна сидеть на главном троне. Однако если я займу главный трон, то займу неправильное место (*btsun mo la khyo gral*)⁴, ибо она невестка короля (*mnga' bdag rgyal po*), а я всего лишь дочь правителя народа Лато».⁵

В этом фрагменте отражается не только пресловутое превосходство гунтангского рода, но и тот факт, что Чойкьи Дронма решила не допускать какой-либо двусмысленности в вопросе потенциальных претензий на престол, которые она могла бы выдви-

нуть. В ситуации непрекращающихся споров о престолонаследии и обвинений в адрес ее брата, которого считали одержимым демонами¹, она не желала, чтобы ее даже символически воспринимали претенденткой на его место, как потенциального будущего дхармараджу Гунтанга. Ее положение было однозначно—она была невесткой в соседнем королевстве, а позднее она последует своему религиозному выбору. Это даст ей возможность стоять в стороне от каких-либо мирских споров и сохранять за собой положение, в котором она оказалась после рождения ее брата².

Несмотря на сделанный личный выбор, всю свою жизнь она будет носить на себе отпечаток своего королевского происхождения. Важно то, что династический эпитет *лхасре* (сын / потомок богов) используется не только по отношению к ее отцу и брату, но и по отношению к ней самой, даже если при этом отмечается ее пол через добавление прилагательного *дзейма* (прекрасная), как в следующем пассаже: «...великий господин [Бодонг Чокле Намгьял] сказал: “Не называйте ее просто Прекрасной Дочерью Богов (*лхасре дзейма*); она еще и Всеведущая Королева (*кункен ванмо*)”». В другом фрагменте в ответ на чьи-то сомнения он сказал: «Нет никаких противоречий! Эта великая женщина ни кто иная, как Пакмо Дорджечен (*т.е. Варахи с ваджрой—Х.Д.*), Мать всех будд».³ В этом фрагменте Чойкьи Дронма впервые называется эманацией Дордже Пакмо, и весьма существенно, что эпитеты, указывающие на ее королевское происхождение и на ее божественную природу, поставлены рядом. Сравнительное сочетание эпитетов появляется в другом пассаже, в котором цитируется письмо от Тантонг Гьялпо: «...с момента смерти Мачик Лабдрон не было женщины, которая бы посвятила себя помощи живым существам. Теперь же есть госпожа, которая происходит из королевского рода Богов Ясного Света (*Оселха*) и посвящает себя духовному освобождению и помощи всем живым существам. Ее внешнее имя Госпожа Королева-Драгоценность (*Дакмо Кончок Гьялмо*); ее внутренне имя Наставница Светильник Учения (*Лопонма Чойкьи Дронма*); ее тайное имя Ваджраварахи (*Дордже Пакмо*)...».⁴

Выбор эпитетов, возможно, отражает желание подчеркнуть священное монархическое происхождение Чойкьи Дронмы как способ поддержания возникающих с ее стороны претензий на то, что она является эманацией важного тантрийского божества в тот период времени, когда линия ее перерождений еще не утвердилась⁵. Это могло быть действенным не только ввиду очевидного кумулятивного эффекта всех приписываемых ей титулов. Это, ко всему прочему, мобилизовывало известный концепт о том, что древние тибетские императоры были эманациями буддийских божеств.

Деяния Чойкьи Дронмы также отражают новую актуализацию представлений о буддийской монархии и взгляд на буддийское воз-

¹ См.: Diemberger 2007

² Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 22a

³ Речь, по всей видимости, идет об одной из жен Ту Намгьялде

⁴ *btsun mo la khyo gral*, буквальное значение: «королева, занимающая положение мужчины»

⁵ Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 25a

¹ Жизнеописание Чойкьи Дронмы (folio 30a-31a) и другие многочисленные источники часто упоминают о спорах между Ту Лхаванг Гьялценом и Ту Намгьялде (см. также: Diemberger 2007, p.36; Everding 2002, p.536). В агиографии Бодонг Чокле Намгьяла говорится о его медитации в период одного из этих конфликтов и о том, что брат Чойкьи Дронмы был одержим демонами, и потому его духовного учителя пригласили для проведения обряда освобождения. (См. Жизнеописание Бодонг Чокле Намгьяла, С. 310–311)

² Как только весть о рождении брата Чойкьи Дронмы от младшей королевы дошла до ее матери, она испытала потрясение. По этому случаю, как сообщается, Чойкьи Дронма сказала: «в первой части своей жизни я буду поступать, согласно твоим словам, и буду вести жизнь мирскую. В поздней части жизни я приму обеты и исполню свои надежды о будущей жизни» (Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 8a)

³ Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 63b, 64a

⁴ Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 127a, b

рождение с его идеалами процветания, высокой морали и образцового правления. Планируя строительство новой системы водных каналов для орошения равнин Поронга недалеко от озера Пелкуд, она находит остатки древних полей и, якобы, высказывается по этому поводу таким образом: «...В древние времена люди говорили, что важно строить большой монастырь в богатом городе, дабы избежать проблем с неустойчивыми ирригационными системами; [...] существующие вокруг поля могли бы давать много риса, и тогда здесь бы собиралось множество ученых монахов с разных мест. Точно так же ученые из южного и северного Лато и Нгари должны собираться тут для учебы и практики [...] и, благодаря таким благим делам, эта земля была бы мирной».¹

Она также повела себя согласно модели буддийского монарха, когда взяла на себя заботу о похоронах своего учителя и решила распределить его останки между всеми учениками и светскими покровителями.²

Во время своего последнего путешествия в Цари в 1454 году Чойкьи Дронма посетила Лхасу, где оказала особое почтение не только Цуклакану, но и поехала в храм Ушандо, «возведенный ее предками»³, на южном берегу реки Къичу. Она предприняла это путешествие, предварительно посоветовавшись с Тантонг Гьялпо, и, как сказано в его жизнеописании, выразила желание отправиться в сокровенную долину (*белун чик*)⁴. Тот предложил ей выбор: либо прожить долгую жизнь у себя на родине, имея небольшое число последователей, либо, в случае если она отправится в путешествие в юго-восточный Тибет, прожить короткую жизнь, но иметь множество учеников. Чойкьи Дронма выбрала второе и с группой учеников отправилась в Цари и умерла там спустя короткое время, оставив после себя, как сказано, свой череп как драгоценную реликвию.

Может быть несколько причин тому, почему Тантонг Гьялпо побудил ее отправиться в опасное путешествие в Цари. Одна из них практическая, связанная с вопросами светского патронирования и производством железных цепей для его мостов, другая же—религиозная. Цари является святилищем богини Дордже Пакмо⁵ и входит в число «сокрытых земель Риндзин Годема»⁶. Тантонг Гьялпо получил множество учений от двух учителей традиции Джантер, которые были прямыми учениками Риндзин Годема⁷. Кроме того, он действовал в традиции первооткрывателей святых мест и освоителей пограничных земель. Согласно его биографии, Тантонг Гьялпо был приглашен Пелден Лхамо исследовать новые земли в Цари: «пришло твое время открыть врата святых земель Цагонга, как было предсказано Великим Учителем из Уддияны: “святое место, которое принесет пользу живым существам, это Цари Цагонг”. Пришло также время построить мосты над водами голубой реки Къичу».⁸

¹ Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 110a, b

² Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 85b-86a

³ Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 137b

⁴ Жизнеописание Тантонг Гьялпо 282; (См. также: Stearn 2007, p. 378) В биографии Чойкьи Дронмы нет ясных указаний на то, что породило в ней желание уйти. В ней описывается целый ряд факторов, побудивших Чойкьи Дронму попросить пророческого совета Тантонг Гьялпо

⁵ См.: Huber 1999

⁶ См.: прим. 2

⁷ Это были Кунпанг Донгъед Гьялцен и Лхадонпа Сонам Чокпа. См.: Stearns 2007, p. 24

⁸ Жизнеописание Тантонг Гьялпо 111–112; См. также: Stearns 2007, p.201.

Цари Цагонг—это место, где Тантонг Гьялпо наладил свое производство железных цепей и где скончалась Чойкьи Дронма, оказав поддержку и помощь в его деятельности. Чойкьи Дронма, так же как и Риндзин Годем, Тантонг Гьялпо и многие другие тибетские учителя, оказалась вовлеченной в рискованное освоение неизвестных пограничных земель с целым рядом духовных и практических целей в голове. Жизнь ее была короткой, но ее традиция стала устойчивой, возможно, во многом благодаря ее внезапной скоростижной смерти в период этого необычного предприятия.

Неполное жизнеописание Чойкьи Дронмы оставляет нас со множеством вопросов, касающихся последних месяцев ее жизни¹. Этот пробел может быть частично заполнен через обращение к параллельным источникам. Как и ее биография, в них также подчеркивается значение ее королевского происхождения, что дает основание предполагать, что это могло сыграть свою роль в процессе утверждения линии ее перерождений.

ЛИНИЯ ПЕРЕРОЖДЕНИЙ ЧОЙКЬИ ДРОНМЫ

В жизнеописании Тантонг Гьялпо Чойкьи Дронма упоминается несколько раз, зачастую с эпитетами, указывающими на ее имперских предков. Там же содержится описание событий, случившихся накануне ее смерти: «Для того чтобы сообщить о смерти досточтимой Чойкьи Дронмы главная монахиня Гелек Чойдрен предстала перед великим учителем и спросила: “Увидим ли мы новое перерождение?” [Тот ответил:] “Девушка! Храни молчание! Она обещала не разочаровать нас! Новое женское перерождение скоро появится...” В год земли-зайца [1459 год] в Конпо была рождена досточтимая Кунга Санмо. Делек Чойдрен пришла повстречаться с великим учителем, взяв с собой девочку, и спросила: “Не является ли [эта девочка] истинным перерождением?” [В ответ] тот произнес пророческие слова: “Да, она является истинным перерождением!” [...] Он преподнес ей зеркало, которое становилось яснее и яснее, если потереть его, цимбалы и муку, дарующую долгую жизнь...”».

Когда же маленькую девочку привезли в Гунтанг она, якобы, узнала мать Чойкьи Дронмы и сказала: «Когда моя мать сопровождала меня при выезде из страны, я сказала: “Несомненно, я приду к вашей кровати, когда вы будете умирать. Не забыли ли вы об этом?” Затем она поведала о множестве событий из своей прошлой жизни, как будто бы только отошла ото сна. И это вызвало всеобщее удивление».²

Этот особенно яркий и живой фрагмент выдает беспокойство Гелек Чойдрен, главной из последовательниц Чойкьи Дронмы, которая не была готова к ее внезапной смерти и ощущала большую

¹ Чойкьи Дронма познакомилась с Ванаратной в 1454 году до того, как достигла Лхасы в своем последнем путешествии. В биографии описывается ее путь до Эюла. Отсутствуют описания о последней части ее пути в Цари, ее смерти в 1455 / 6 гг. (согласно Бодонг Чойджунгу, она скончалась в возрасте 34-х лет, т. е. 33-х по европейской традиции исчисления возраста) и события после ее смерти

² Биография Тантонг Гьялпо 308-9; (См. также: Stearns 2007, pp. 406-407

потребность найти ее перерождение. Такова была среда, в которой было найдено перерождение Чойкьи Дронмы и сохранена память о ее жизни посредством жизнеописания. Процитированный фрагмент также демонстрирует нам, насколько важными для процесса аутентификации перерождения были память и реактуализация связей. Авторитетное мнение великого сиддха было подтверждено возобновлением связей нового перерождения Чойкьи Дронмы с ее прежней матерью. Это восстановление отношений было необходимо для создания чувства принадлежности к общине и реактуализации сети отношений Чойкьи Дронмы. Все это соединяло воедино людей, вещи и места посредством нарратива и ритуальных практик.

Среди ее собственных учеников и в более широкой сети последователей ее учителя идея, что она была частью целой серии перерождений, постепенно консолидировалась в форме сдвоенной линии, в которой соединялись женская эманация Ваджраварахи и мужская эманация Чакрасамвары

Память о Чойкьи Дронме жила в ее мощах, в ее биографии и в ее перерождении, и все это разделялось общиной ее последователей¹. Среди ее собственных учеников и в более широкой сети последователей ее учителя идея, что она была частью целой серии перерождений, постепенно консолидировалась в форме сдвоенной линии, в которой соединялись женская эманация Ваджраварахи и мужская эманация Чакрасамвары. Скорее всего, большое влияние на этот процесс имел Таклунг Танпа Нгаванг Драпка. Этот человек был учеником Бодонг Чокле Намгьяла. Его имя перечисляется среди держателей трона традиции Таклунг Кагью. Он признал своего духовного сына Пел Чиме Пелсанга перерожденцем одновременно Пел Чиме Друпа, ученика и предполагаемого биографа Чойкьи Дронмы, и Пакмодрупы Дордже Гьялпо (1110–1170)². В сочинении XVI века «Бодонг Чойджунг» описывается эта двойная линия перерождения, восходящая к королю Уддияны Индрабхути и женщине-махасиддхе Лакшминкаре³. За индийскими перерождениями следовала целая цепь тибетских: Пакмодрупа Дордже Гьялпо и его супруга Сонам Дренма; Кам Ринчен Пел и его супруга Сонам Пелдрен; Пел Чиме Друпа и его супруга Чойкьи Дронма⁴. Супруга

¹ Самой важной реликвией был ее череп, который, по всей видимости, хранился некоторое время в Цари Цагонге, где она скончалась. Существует изображение Чакрасамвары, изготовленное по заказу Чойкьи Дронмы, которое включает краткий текст, в котором о ее черепе говорится как о драгоценной реликвии, которые люди должны посещать во время паломничества

² См. также: sTag lung chos 'byung. P. 449

³ В целом считается, что женщина-махасиддха Лакшминкара, как и ее брат Индрабхути, жила в VIII веке в Уддияне. Существуют, однако, предположения, что в разные времена жили другие женщины с подобным именем. English 2002, pp. 9–10

⁴ Подробное исследование истории этого рода см. в: Diemberger 2007

Ринченпела—Сонам Пелдрен—считалась предыдущим перерождением Чойкьи Дронмы. Сонам Пелдрен была связана с традициями Таклунг и Баронг Кагью и приобрела такую славу, что позднее Деси Сангье Гьяцо вложил ее череп в ступу, воздвигнутую Пятому Далай-ламе¹. Однако содержание ее биографии, как кажется, указывает на то, что хотя Сонам Пелдрен и считалась эманацией Дордже Пакмо, она не являлась частью установившейся линии перерождений, ведущей к Чойкьи Дронме. Нет явной преемственности между людьми, окружавшими Сонам Дренму и Сонам Пелдрен с одной стороны, и с людьми, окружавшими Чойкьи Дронму; ни один из них не упоминается в расширенном биографическом повествовании Чойкьи Дронмы. Биографии Сонам Пелдрен, в которых перечисляются живые прецеденты из традиции Кагью, дают ценнейшие сведения, описывающие процесс, в результате которого, вероятно, и возникла линия перерождений Чойкьи Дронмы. Возможно, это объясняется влиянием Таклунг Танпа Нгаванг Драпки.

Отождествление исторических персонажей с предыдущими перерождениями в какой-либо линии было, возможно, важной частью того процесса, в результате которого Чойкьи Дронма как собирательная эманация Дордже Пакмо стала ключевой фигурой в утверждении линии перерождений. И хотя ни один из этих персонажей не упоминается в расширенной части биографии, из жизнеописания Бодонг Чокле Намгьяла мы знаем, что идея о Чойкьи Дронме как воплощении святых женщин из тибетского и индийского прошлого пошла в ход уже в последние годы ее жизни. Там, в частности, говорится: «Что касается самой совершенной из всех, держательницы тайных сокровищ, в ранние времена она переродилась в Пелмо [Лакшминкару]—сестру Индрабхути—в земле Ургьен (Уддияна), затем в божественную принцессу Мандараву—супругу великого учителя Падмасамбхавы. Теперь же в честь этого Великого Человека [Бодонг Чокле Намгьяла] сама Дордже Пакмо, главная из всех йогинь, воплотилась в Чойкьи Дронму».²

Когда Чойкьи Дронма упоминается в числе людей, принимавших участие в организации похорон Бодонг Чокле Намгьяла, это также сопровождается краткой ссылкой на ее прошлое перерождение в качестве тантрийской супруги Пакмодрупы Дордже Гьялпо: «Кроме того, когда-то она была рождена в местности, называемой Пак, для завершения деяний Пакмодрупы, а теперь она сорадуется исполнению деяний Всеведущего, будучи рождена во времена [гунтангского] Короля, Сына Богов (*lha sras*) как великая Ваджрайогини Аче Дролма Чойкьи Дронме».³

Автор самой известной агиографии Бодонг Чокле Намгьяла Амогхасиддхи Джигме Ванг, член Ярдрокской правящей семьи и ученик Бодонг Чокле Намгьяла, несомненно, был близок к семье Кунга Санмо—девочки, объявленной перерождением Чойкьи

¹ См.: Tashi Tsering, в печати

² Биография Бодонг Чокле Намгьяла, 268

³ Биография Бодонг Чокле Намгьяла, 391

¹ Ehrhard 2002, p.79

Дронмы. Великий переводчик Лочен Сонам Гьяцо встретил ее в 1470 году во время посещения ею дворца Ярдрок, что в Накарце¹. В те времена Кунга Санмо было всего лишь одиннадцать лет, но ее присутствие при дворе Ярдрока указывает на то, что она уже признавалась святой. Через поддержку правителей Ярдрока Кунга Санмо позднее восстановила монастырь Самдинг, и именно здесь в конечном итоге и установилась ее традиция.

Тем не менее, последние годы жизни Чойкьи Дронмы процесс утверждения линии перерождений Дордже Пакмо как института, кажется, был все еще гибким. Прежде всего он основывался на ее достижениях, нежели на процедуре признания перерождения. Чойкьи Дронма соединила свое имперское происхождение со связью с тантрийским божеством, которую она выстраивала через свою личность и деяния. После ее смерти, духовное лидерство и та роль, которую она играла в экономике патронажа, обусловили необходимость поиска ее перерождения. От интерпретации ее личности как божественной эманации в свете ее экстраординарных деяний процесс постепенно перешел в поиски следов божественной сущности в новой личности, и это возрождало воспоминания о прошлых божественных эманациях Чойкьи Дронмы.

Патронирование, политическая лояльность и отношения между учителем и учеником могли преобразовываться в связи с новой ситуацией, складывавшейся в Тибете с начала второй волны распространения буддизма². Леонард ван дер Кайп прослеживает корни тибетского феномена перерождений из сочетания факторов, которые сводили воедино культ Авалокитешвары, идею перерождения и имперское историческое наследие. В частности, он подчеркивает, как, согласно литературе традиции Кадам, Атиша признавал Бромтон Гьялве Джунне Авалокитешварой и, «следовательно, физическим воплощением духа осознанного сострадания, являвшегося таковым в течение ряда перерождений».³ Описание его прошлых перерождений включает обширные ссылки на эпизоды имперской истории и упоминания императорских фамилий, проводя духовную связь между ним и Сонцен Гампо. Атиша пересек тибетскую границу в Нагаркоте (Белподзонг) и некоторое время прожил в Мангьюл Гунтанге с Накцо Лоцавой Цутрим Гьялвой (1011–около 1068), который в последствии, как считалось, переродился в Чойкьи Гьялпо из Конпу (1069–1114). Область Мангьюл Гунтанг была плодородной почвой для возникновения линий перерождений и богатой на исторические и легендарные следы тибетского имперского прошлого. Среди этих следов был знаменитый храм Пакпавати, который щедро поддерживала гунтангская королевская семья⁴. Этот храм был центром особого культа Авалокитешвары, был тесно связан с мирским буддизмом⁵, а также с культом Лакшминкары⁶.

² van der Kuijper 2005, 16ff

³ van der Kuijper 2005, p. 21

⁴ Патронирование этого древнего храма велось в течение нескольких поколений. Отец Чойкьи Дронмы позолотил крышу храма (Ehrhard 2004, p. 83), а сама Чойкьи Дронма делал там подношения (Жизнеописание Чойкьи Дронмы, folio 49a)

⁵ van der Kuijper 2005, p.21

⁶ Ehrhard 2004, pp. 294, 360 448–450

Был также храм Джамтрин Лхаканг¹, связанный с сочинениями «Качем Каколма» и «Мани Камбум», в которых образ Сонгцен Гампо сливается с культом Авалокитешвары. Имперское наследие могло также оказать влияние и на утверждение линии перерождений Кармап. Карма Пакши (1206–1283), которому биографическая литература приписывает имперское происхождение², как известно, признавал себя перерождением Дуйсум Кьенпы (1110–1193) и эманацией Авалокитешвары. Следующее перерождение—Карма Ранджунг Дордже—появилось на свет в Мангьюле³ и было признано Ургьенпой Ринченпелом.

Обстоятельства возникновения ранних линий перерождений и содержание пророчеств Риндзин Годема свидетельствуют об особой роли королей Гунтанга. В частности, линия перерождений Чойкьи Дронмы возникла через связь с ними и, соответственно, с их предками из имперского прошлого Тибета. Кроме того, в биографиях Чойкьи Дронмы и Бодонг Чокле Намгьяла можно найти указания на другую, менее институализированную форму перерождений, которая встречается в малых обществах⁴. Биография Бодонг Чокле Намгьяла сообщает о том, как он был приглашен в Гунтанг для того чтобы избавить брата Чойкьи Дронмы от одержимости духом. Три ученых монаха из общины Бондзок, как сообщает нам источник, по дороге в Центральный Тибет были охвачены демонами и умерли в пути. Они переродились в виде яростных и могущественных *мимаин* (асуров) и вселились в брата Чойкьи Дронмы, который из-за этого стал бродяжничать, движимый этими духами. Для того чтобы избавить его от этой одержимости и

¹ Этот храм упоминается во многих списках храмов, которые удерживают злую демоншу, символизирующую тибетскую территорию (см.: Sorensen 1994, pp. 261, 561–569)

² См., например: Richardson 1998, p. 339

³ Карма Ранджунг Дордже родился в Мангьюле в местности, называемой Ганг Шурмо

⁴ Obeyskere 2002

Обстоятельства возникновения ранних линий перерождений и содержание пророчеств Риндзин Годема свидетельствуют об особой роли королей Гунтанга. В частности, линия перерождений Чойкьи Дронмы возникла через связь с ними и, соответственно, с их предками из имперского прошлого Тибета

был приглашен Бодонг Чокле Намгьял⁵. Община Бондзок была связана с материнским родом брата Чойкьи Дронмы. В этом можно услышать отголоски внутреннеазиатских практик перерождений, связанных с культом умерших членов рода или далеких предков. Эти практики следуют лекалам, отличающимся от системы доминантного патрулинейного родства⁶. Другой известный случай

⁵ Биография Бодонг Чокле Намгьяла, 310–311

⁶ Ребекка Эмтсон дает некоторые этнографические примеры и обсуждает этот феномен в монгольском контексте (58–82). См. также: Diemberger (2007: 239ff)

перерождения, связанного с родством, упоминается в следующем фрагменте из «Башед», в котором описывается перерождение двух обычных умерших детей: «[Монах] сказал, что сын родится божеством, а дочь сыном. Он поместил жемчужину, наполовину окрашенную красным цветом, в рот умершей девочки. Годом позже родился сын, и всем было видно, что среди зубов у него была наполовину красная жемчужина. Через сорок дней после рождения он узнал свою тетушку и других людей. Он называл их так же, как их называла дочь перед своей смертью».¹

Буддийские и небуддийские идеи перерождения могли легко смешиваться и создавать фон, на котором в Тибете возникла институализированная традиция перерождений. Имперское наследие, скорее всего, играло важную роль в формировании этого феномена, не только связывая королевское происхождение с божественной эманацией, но и создавая чувство сакральной преемственности.

ИМПЕРСКОЕ НАСЛЕДИЕ И РЕИНКАРНАЦИЯ КАК ВЗГЛЯД В ПРОШЛОЕ

Память и возобновление связей были, вне сомнений, важны для утверждения линий перерождений с самого их появления. Однако решающим было прочтение того, откуда берет начало перерождение. В случае с линиями родства процесс фиксации или забывания элементов, составляющих эти линии, может отображать различные перспективы и определенный контекст интерпретации знаний о родственных связях.²

Линии перерождений характеризуются тем же. Важно учитывать, что реконструкция линий перерождений (буквально «линий рождений» — *skye brgyud*) основывается на все том же вокабуляре, отражающем условную преемственность, «линию кости», «линию плоти», «линию крови», т.е. на передаче субстанций. Роль имперского наследия в формировании тибетской идентичности и историографии, как представляется, дает возможность для интерпретаций происхождения института перерождений на сотни лет вперед.

Помещение Чойкьи Дронмы в цепочку знаменитых женщин, воплощавших сходный принцип женской святости в исторической перспективе, было составляющим фактором в утверждении линии перерождений Дордже Пакмо. Благодаря этому процессу, вся линия исчислялась начиная с тибетского перерождения индийской махасиддхи Лакшминкары. Такова начальная точка наиболее распространенной системы, согласно которой Чойкьи Дронма считается «третьей» (начиная с первой тибетской реинкарнации Сонам Дренмы). Это в целом и общем укладывается в духовную ли-

нию Пакмодрупы, которая в то время была не только религиозно уместной, но и политически значимой, поскольку правители Пакмодрупы все еще имели власть в Тибете. Более поздние варианты демонстрируют сложность ее линии перерождений и ее связей с главными держателями власти, такими как Кармапа, Далай-лама и т.д.¹

Риндзин Цеванг Норбу (1698–1755) дает такое исчисление этой линии перерождений, и в нем связь с тибетским имперским наследием видится гораздо более важной, чем духовная преемственность с Пакмодрупой, могущество которой сошло на нет задолго до этого. Он обращается к Чойкьи Дронме как к основательнице линии перерождений Самдинга и говорит, что ее линия (*skye brgyud*) была тогда известна как Ярдрок Джецунма². Это могло объясняться его рвением историка, стремившегося учесть качественную разницу между ранней частью линии, которая была весьма туманной (и, возможно, ретроспективно сконструированной), и той частью линии, которая следовала за утверждением института с исторически достоверным признанием перерождения Чойкьи Дронмы в лице Кунга Санмо. Вероятнее всего, он еще сильнее стремился подчеркнуть имперское наследие, связанное с Чойкьи Дронмой и ее королевским родом, которое старался зафиксировать письменно в своем «Гунтанг Гьялрабе», законченном в 1749 году во дворце короля Мустанга, история которого тесно связана с Гунтангом. Тибетское имперское наследие было, без сомнений, важно для него в общем смысле, что подтверждается его деятельностью в качестве «коллекционера древностей», который «изо всех сил собирал и комментировал тексты множества важных надписей восьмого и девятого столетий»³, и его работой «Лхацебо Дунрап», которую

Буддийские и небуддийские идеи перерождения могли легко смешиваться и создавать фон, на котором в Тибете возникла институализированная традиция перерождений

он посвятил Тибетской империи и королевствам Западного Тибета, основанным потомками древних императоров, за четыре года до составления им хроники «Гунтанг Гьялрап»⁴. Обе работы отражают его желание обрисовать портреты исторических личностей, которые могли служить примерами политических правителей,

¹ dBa' bzhed folio 5a–b

² Humphrey 1979

¹ Таши Церинг (1993, pp. 20–53) приводит широкий список родов в своей статье о Самдинге Дордже Пакмо. О том, каким образом различные версии родовой линии соотносятся с различными политическими контекстами см.: Diemberger 2007: 239ff

² Gung thang rgyal rabs 125

³ Richardson 1998, pp. 380

⁴ См.: Everding 2000, p. 23



Дордже Пакмо XII
в монастыре
Самдинг в 1997 г.

¹ См.: Everding 2000, p. 26

² Everding 2000, p. 10

³ Gung thang rgyal rabs 125

следовавших буддийским принципам, и вдохновлять власть держащих его времени¹. В частном письме Полханаю, в то время правителю Тибета, он обращается к распространенной теме тоски по «сокрытым землям» как к знаку «смутных времен»², используя обычный троп, в котором нестабильное настоящее противопоставляется имперскому прошлому, которое должно быть восстановлено путем принятия прибежища в духовных землях и возобновления древней модели политической и религиозной нравственности. Риндзин Цеванг Норбу пишет о брате Чойкьи Дронмы, что тот упоминается «в пророчестве Гуру Падмы, согласно которому он был эманацией Трисонг Девцена...»³. Тем самым он не только затрагивает исторический прецедент, чтобы использовать его в качестве яркого примера из имперского Тибета, но и видит перерождение как форму возобновления власти, уже ставшую распространенной практикой.

В современном Тибете описание имперского наследия Чойкьи Дронмы, как кажется, является одним из главных приоритетов в творчестве главного монаха монастыря Самдинг Туптен Намгьяла и нынешнего перерождения Самдинг Дордже Пакмо. Последняя говорит о Чойкьи Дронме как об основательнице линии Самдинг

Дордже Пакмо. В статье о Самдинг Дордже Пакмо оба автора все же основываются на подходе Риндзин Цеванга, считая Чойкьи Дронму «первым перерождением (*sku phreng dang po*) из рода Королей Тибета (*bod kyi btsan po gdung rgyud*)»⁴. Они берут в учет раннюю линию, упоминая серию перерождений, предшествовавших Чойкьи Дронме, однако их система исчисления дает четкое различие между ранними предшественниками и институализированной линией перерождений с Чойкьи Дронмой как ее основательницей. Описывая Чойкьи Дронму как потомка древнего имперского рода, эти авторы используют моральный авторитет славного прошлого Тибета в контексте мультиэтничного китайского государства постаоистской эпохи. Прославляя Чойкьи Дронму как святую женщину, они связывают ее тантрийскую святость с модернистской идеей феминизма.

⁴ *rDo rje Phag mo bDe chen chos sgron & Thub stan rnam rgyal 1995: 33*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ: ВОЗОБНОВЛЕНИЕ СВЯЗЕЙ С ПРЕДКАМИ

История Чойкьи Дронмы рассказывает нам о необычной женщине, воплотившей в себе одновременно женскую святость богини Дордже Пакмо и священность своего имперского происхождения. История, связанная с ней, показывает нам, что индивидуальное человеческое существо может интерпретироваться в культуре как проявление божества, которое таким образом способно действовать в мире людей из поколения в поколение. Таким образом, Ваджраварахи / Ваджрайогини, как и Авалокитешвара, может служить «реальной силой в тибетской истории»¹. В таких фигурах как Самдинг Дордже Пакмо и особенно Далай-лама эти бодхисаттвы могут воплощать в себе не только буддийские идеалы, но и имперское наследие. Как и родовая связь, линия перерождений соединяет прошлые поколения с будущим через духовные связи.

¹ Samuel 1993, p. 485

Перерождения и «скрытые земли» могут видеться как особые проявления тибетской религиозной культуры, как уникальные пути возобновления связей между людьми и местами. Их язык памяти и пророчеств связывает прошлое с будущим, часто сочетая в себе политические и духовные претензии. Они часто привлекают тибетское наследие, которое таким образом впечатывается в тибетский ландшафт и в его обитателей как часть живой традиции. Таким образом, Чойкьи Дронма, которая как женщина не была в состоянии стать *дхармараджей*, мобилизовав связанное с ее происхождением имперское наследие, стала мощной иконой женской святости и частью тибетского культурного ландшафта. ✨

¹ *Dhondhup and Tashi Tsering 1979, p. 12*

ПРИМЕЧАНИЯ:

На стр. 113:

Имперское
наследие и
«сокрытые
земли»

⁵ В биографическом повествовании нет никаких указаний на то, что ее признавали перерождением какого-либо исторического лица. Название ее жизнеописания указывает на то, что она считалась третьим перерождением Сонам Дренмы, но это признание могло произойти в конце ее жизни или даже накануне ее смерти. Даже если мы не можем исключать, что это упоминается в последней, сокращенной части ее биографии, не создается впечатления, что это каким-то образом повлияло на ее детство или на образ ее жизни вообще (См. также: Diemberger, 2007: 239ff)

БИБЛИОГРАФИЯ

Тибетские источники

- DBA' VZHED = dBa' bzhed. Facsimile and translation of the Tibetan text by Pasang Wangdu and Hildegard Diemberger. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press and the Tibetan Academy of Social Sciences, 2000.
- BIOGRAPHY of Bo dong Phyogs las rnam rgyal = Amoghasiddhi 'Jigs med 'bangs, Bo dong pan chen gyi rnam thar. Lhasa: Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1990.
- BIOGRAPHY of Chos kyi sgron ma = dPal 'chi med grub pa (?) Ye shes mkha' 'gro bsod names 'dren gyi sku skyes gsum pa rje btsun ma chos kyi sgron ma'i rnam thar. Incomplete manuscript of 144 folios.
- BIOGRAPHY of Thang stong rgyal po = 'Gyur med bde chen, Thang rgyal rnam thar. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1982.
- Bo dong chos 'byung = 'Chi med 'od zer dPal de kho na nyid dus pa las bo dong chos 'byung gsal byed sgron me zhes bya ba dPal thams cad mkyen pa 'Chi med 'od zer gyis mdzad pa.
- MANUSCRIPT of 35 folios, kept at Bodong E monastery.
- rDo rje phag mo bDe chen chos sgron dang Grwa Thub bstan rnam rgyal 1995 = "bSam sdings rdo rje phag mo'I 'khrungs rabs dang | sku phreng rim byong gyi mdzad rnam | yar 'brog bsam sdings dgon gyi dkar chag bcas rags tsam bkos pa." Krung go'i bod kyi shes rig. Nr. 2, pp. 31–58, 1995.
- GUNG thang rgyal rabs = Rig 'dzin Tshe dbang nor bu, Gung thang rgyal rabs, in Bod kyi lo rgyus deb ther khag lnga. Lhasa: Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1990.
- MKHAN pa lung gi lam yig = Rig 'dzin rGod ldem sBas yul mkhan pa lung gi lam yig sa spyad bcas pa.
- MANUSCRIPT of 20 folios, private copy from a library in the Arun valley, a microfilmed copy is also available at the Nepal Research Centre.
- sTAG lung chos 'byung = sTag lung chos 'byung. Lhasa: Bod ljong bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1992.
- TASHI TSERING (bKra shis tshe ring). "bSam sding rdo rje phag mo sku phreng rim byong gyi mtshan dang 'khrungs gshegs kyi lo khams star chags su 'god thabs sngon 'gro'i zhib 'jug mdor bsdud." In gYu mtsho 1 (1) (20–53), 1993.
- TASHI TSERING (bKra shis tshe ring) = mKha' spyod 'bras mo ljongs kyi gnas yig phyogs bsdebs bzhugs (Collected Guides of the Sacred Hidden Land of Sikkim), including Rig 'dzin rGod ldem's texts: Ma ongs lung bstan sbas yul gyi them byang bzhugs and Lha sras mu tig btsan po la lha'i dbang po brgya byin gyis lung bstan sbas yul bdun gyi sbyi them ma 'ongs lung bstan bzhugs so, Namgyal Institute of Tibetology, Gangtok, and Amnye Machen Institute, Dharamsala, 2008.
- TASHI TSERING (bKra shis tshe ring) = "Ye shes kyi mkha 'gro ma bsod nams dpal 'dren gyi ngo sprod mdor bsdus" to be published in g.Yu mtsho in Tibetan and Inner Asia in English, forthcoming.
- YOL mo gnas yig = rGod kyi ldem 'phru can and Sangs rgyas rdo rje, sBas yul spyi dang bye brag yol mo gangas ra'i gnas yig, Khenpo Nyima Dhondup, Kathmandu: Lusha Press, 2003.

Мир своих и
чужих: социальная
коммуникация
сквозь призму
религиозного
опыта

Источники на других языках

- CHILDS, G., 'Refuge and Revitalization: Hidden Himalayan Sanctuaries (Sbas-yul) and the preservation of Tibet's Imperial Lineage', *Acta Orientalia*, 60, 1999, pp. 126–158.
- DHONDUP, K. AND TASHI TSERING, 'Samdhing Dorjee Phagmo: Tibet's Only Female Incarnation', *Tibetan Review*, August, 1979, pp. 11–17.
- DIEMBERGER, H., 'Beyul Khenbalung, the Hidden Valley of Artemisia: On Himalayan Communities and Their Sacred Landscape', in *Mandala and Landscape*, A. Macdonald (ed.), New Delhi: Printworld, 1997.
- DIEMBERGER, H. *When a Woman Becomes a Religious Dynasty: the Samding Dorje Phagmo of Tibet*, New York: Columbia University Press, 2007.
- DIEMBERGER, H. AND PASANG WANGDU, *The Life of Chokyi Dronma and Other Materials from the Bodongpa Tradition: Tibetan Texts and Annotated Translations*, Vienna: Austrian Academy of Sciences Press and Tibetan Academy of Social Sciences, forthcoming.
- EHRHARD, F.K., *Life and Travels mo Lo-chen bSod nams rgya-mtsho*, Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2002.
- EHRHARD F. K., *Die Statue und der Temple des Aria Va-ti bzang-po*, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 2004.
- EMPSON, R., 'Enlivened Memories: Recalling Absence and Loss in Mongolia,' in *Ghosts of Memory: Essays on Remembrance and Relatedness*, J. Carsten (ed.), Oxford: Blackwell, 2007.
- ENGLISH, E., *Vajrayogini: Her Visualizations, Rituals and Forms*, Boston: Wisdom, 2002.
- EVERDING, K. H., *Das Konigreich Mang yul Gung thang*, 2 vols., Bonn: VGH Wissenschaftsverlag, 2000.
- HUBER, T., *The Cult of the Pure Crystal Mountain*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1999.
- HUMPHREY, H., 'The Uses of Genealogy, a historical study of the nomadic and sedentarised Buryat,' in: *Pastoralism and Society*, Proceedings of the International Colloquium on Nomadic Pastoralism, held at the Maison des Sciences de L'Homme, Paris 1976, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- RICHARDSON, H., *High Peaks, Pure Earth*, London: Serindia Publications, 1998.
- SAMUEL, G., *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington: Smithsonian Institution, 1993.
- SORENSEN, P., *The Mirror Illuminating the Royal Genealogies*, Translation of rGyal rabs gsal ba'i me long, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 1994.
- VAN DER KUIJP, L., 'The Dalai Lamas and the Origin of Reincarnate Lamas', in *The Dalai Lamas: A Visual History*, M. Brauen (ed.), Zurich: Ethnographic Museum Zurich and Serindia, 2005.






Хамбо-лама Итигэлов
с высшими ламами
и чиновником.
Забайкалье, 1913 г.
Источник: Фонд Г-Д.
Нацова. ЦВРК ИМБТ
СО РАН

ВОЗВРАЩЕНИЕ ХАМБО-ЛАМЫ ИТИГЭЛОВА

В КОНТЕКСТЕ ПОСТСОВЕТСКОЙ
ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ
ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Дарима Амоголонова



THE RETURN OF THE
KHAMBO LAMA ITIGELOV
IN THE CONTEXT OF POST-
SOVIET DESECULARIZATION
OF PUBLIC CONSCIOUSNESS

This paper analyzes the phenomenon of the 12th Khambo Lama Dashi Dorzho Itigelov. His 'Return' in 2002 has caused an explosion of interest to Buryatia as the Buddhist center of Russia both in this country and abroad. The author argues that since the Return a special discourse around 'the Imperishable Body' has developed including religious and practical connotations, such as a considerable increase in the number of those who name themselves Buddhist believers; an ever increasing religious pilgrimage to the Ivolginsky datsan where the Khambo Lama Itigelov now resides; strengthening of the positions of the Buddhist Traditional Sangha of Russia and its present-day leader Khambo Lama Ayush-eev. The Khambo Lama Itigelov has become the symbol of the Buryat ethnocultural revival and simultaneously the principal factor allowing to make long-term plans on the development of the tourist-recreational zone in the Republic of Buryatia

Исследование выполнено при поддержке гранта Программы фундаментальных исследований № 33 Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», Направление 2. Модернизация и ее влияние на российское общество, проект № 1 «Взаимодействие религиозных институтов и общин Бурятии в условиях социокультурной модернизации»

ВОЗВРАЩЕНИЕ ХАМБО-
ЛАМЫ ИТИГЭЛОВА В
КОНТЕКСТЕ ПОСТСОВЕТСКОЙ
ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИИ
ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Д. Д. Амоголонова

Институт
монголоведения,
буддологии и
тибетологии
СО РАН,
Улан-Удэ

Использованное мною в названии статьи и в ее тексте понятие *десекуляризация* требует некоторого пояснения. Под *десекуляризацией* я не подразумеваю процесс, обратный *секуляризации*, и тому есть причины. С одной стороны, для современной России характерно возвращение религии и ее институтов, одобрение и поддержка церквям со стороны государства, реализация принципа свободы вероисповедания, возрастание роли религии в функции социальной идентификации, что делает религию инструментом социализации. С другой стороны, в массовом сознании базовая мировоззренческая функция религии подчинена прагматизму, включая прагматическое отношение к религии; религиозная мифология сталкивается с рационально-логическим мировосприятием, что приводит к актуализации феномена понимания религии как «личной веры».¹

Вследствие синкретизма разрозненных и часто весьма приблизительных представлений о высшей силе, личная религиозность связана с *этнонациональной* религией лишь поверхностно, в сфере исполнения популярных обрядов. Тем не менее, учитывая данные об атеизации населения в советский период, постсоветская *десекуляризация* все же является непреложным фактом: проценты, свидетельствующие о возвращении религиозности в постсоветский период, выглядят особенно впечатляющими при сравнении со стремительным процессом вытеснения религии на периферию социальных практик при советской власти. Для иллюстрации сравним такие цифры (при всей условности ответов и политической ангажированности лиц, отвечавших на вопрос о своей религиоз-

¹ Этот феномен, вследствие которого для многих верующих посещение церковных служб является вещью совершенно необязательной, вообще подрывает классическое определение религии, данное таким авторитетом как Э. Дюркгейм: «Религия—эта единая система верований и обрядов, относящихся к святым вещам, то есть к вещам обособленным, запретным—верований и обрядов, объединяющих в одно моральное сообщество, называемое Церковью, всех вступающих в него. Второй элемент, который, таким образом, находит свое место в нашем определении, является не менее существенным, нежели первый; поскольку идея религии неотделима от идеи Церкви, становится ясным, что религия должна быть явлением чрезвычайно коллективным» (E. Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin Ltd. 1964. P. 47)

¹ Lane J.-E., Ersson S. *Culture and Politics. A Comparative Approach*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005. P. 161

² Knox Z. *Russian Society and the Orthodox Church*. New York: RoutledgeCurzon, 2005. P. 5

³ Lane J.-E., Ersson S. *Op. cit.* P. 163

⁴ Митрохин Н. *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*. М.: НЛЮ, 2006. С. 8

⁵ Пресс-выпуск ВЦИОМ «Религия в нашей жизни». –2007. – № 789. –11 окт. <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=8954>

⁶ Бергер П., Лукман Т. *Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания*. М.: Медиум, 1995. С. 137, 182

⁷ Berger P.L. *Desecularization of the World // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 2–3

ной вере в советский период): в 1900 г. число атеистов в России составляло 0,2% (что аналогично мировым показателям)¹, в 1937 г.—44%². А в 1994 г., т.е. уже в постперестроечную эпоху, когда в России реально осуществлялся демократический принцип свободы совести, число неверующих в России составляло 45,8% (при мировом показателе 20,5%)³.

Можно предположить, что отсутствие мгновенного религиозного прозрения было продиктовано устойчивостью советских стереотипов в сознании, поскольку «новые формы социальных связей и профессиональных сообществ (при социализме—Д.А.) постепенно отбирали у религии некоторые общественные функции»⁴. Однако с другой стороны, атеизм в России оказался настолько тесно увязан с коммунистической идеологией, что вслед за крахом СССР стал терять свои позиции. Иными словами, возвращенная религия стала компонентом постсоветской идеологии в той же мере, в какой атеизм был частью советской идеологии. Иллюстрацией могут служить данные опроса, проведенного вЦИОМ в августе-сентябре 2007 г., которые показали, что в России совокупное число верующих и допускающих существование Бога составляет 84%, тогда как лишь 6% назвали себя убежденными атеистами⁵.

Собственно, этот процесс роста интереса к религии и составляет содержание десекуляризации. Отмечу, что автор термина, Питер Бергер, вкладывал в него, главным образом, методологический смысл. В трактовке П. Бергера десекуляризация больше связана с существенным изменением его собственных воззрений на природу секуляризации, которую он в более ранних работах считал неизбежным сопровождением капиталистической модернизации⁶. Начиная с 1990-х гг., этот исследователь радикально изменяет свои взгляды: он «возвращает» религию в мир, объясняя это так: «По моему мнению, предположение о том, что мы живем в секуляризованном мире, является ложным. Современный мир /.../ является столь же неистово религиозным, каким был и прежде, а в некоторых местах и более религиозным, чем прежде. /.../ Модернизация действительно оказывала некоторое секуляризующее воздействие /.../. Однако она также влекла за собой мощные антисекулярные движения. Кроме того, секуляризация на социальном уровне не обязательно связана с секуляризацией на уровне индивидуального сознания»⁷.

Идея П. Бергера о том, что секуляризация никогда не затрагивала глубинного и массового общественного сознания, а всегда оставалась идеологией элит, оказывается методологически весьма продуктивной в контексте постсоветских социокультурных процессов, в частности, в Бурятии. Неудивительно, что в современных условиях деполитизации этносоциальных практик и общественного сознания (на протяжении 2000-х гг.) религиозные ценности,

понимаемые как фундаментальная составляющая национальной культуры, становятся важнейшими маркерами национального пространства, духовно-нравственным и идеологическим основанием для формирования чувства общности по «крови и почве», по национальной памяти и целям. Социологические исследования 1990-х гг., проводившиеся на территории этнической Бурятии, показали рост числа бурят, назвавших конфессию, к которой они себя причисляют: 61,2% из них назвали себя буддистами, 21,9%—шаманистами, 0,4%—православными¹. Эти цифры остаются практически неизменными в опросах на протяжении 2000-х гг. При этом в опросе 2009 г., предполагавшем дифференциацию ответов на «скорее верую» и «верую», суммарное число сомневающихся, но все же склоняющихся к вере, и считающих себя безоговорочно верующими уже выше, чем при опросах 1990-х гг. (к примеру, для бурят-горожанок это число составляет 96,4%)².

Политическая обусловленность религиозного выбора прослеживается в значительном расхождении в цифрах, относящихся к ответам, данным представителями разных поколений: так, 75% городских молодых мужчин-бурят выбрали ответ «верую» (причем никто из опрошенных не выбрал варианты «атеист» и «скорее не верую»), тогда как среди мужчин-бурят старше 60 лет 37,5% отнесли себя к атеистам³. Это свидетельствует, на наш взгляд, о связи между возрождением интереса к «религии предков» и современной этнонациональной идеологией, в которой религии отводится важная интегративная роль. Поэтому в настоящее время вопрос о собственно вере, т.е. о мировоззренческой функции религии, является достаточно спорным, а постсоветскую десекуляризацию следует рассматривать с учетом всех обстоятельств и специфических черт, главной из которых, на мой взгляд, является устойчивая религиозная индифферентность, порожденная советской модернизацией, вследствие чего в мирской повседневности религия играет не особо значимую роль.

ЧТО МЫ ЗНАЕМ О ХАМБО ЛАМЕ ДАШИ-ДОРЖО ИТИГЭЛОВЕ? РЕАЛЬНОЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ИТИГЭЛОВА

Наиболее общие биографические сведения о Хамбо ламе Даши-Доржо Итигэлове черпаются, как представляется, из одного источника и распространяются Институтом его имени с одобрения руководства Традиционной буддийской Сангхи России. Можно отметить единообразие подачи жизнеописания Итигэлова на сайте Института Пандито Хамбо Ламы Итигэлова⁴, в документальном фильме «Послание Хамбо-ламы»⁵, в газетах «Аргументы и Факты в Бурятии», «Буряад Унэн», журналах «Надежный источник» и «Буд-

¹ Махачкеев А. *Портрет иерарха. Улан-Удэ: типография «НоваПринт», 2010. С. 20*

² *Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БГУ. 2010. С. 48*

³ Там же. С. 49

⁴ <http://www.etegelov.ru/>

⁵ Режиссер Алексей Блинные, производство телекомпания Ариг Ус, 2005 г.

дисты России», на научных конференциях, в частности, на Международной биенальной конференции «Феномен Хамбо ламы Итигэлова» (2007, 2009, 2011), организуемой Буддийским университетом «Даши Чойнхорлин» им. Д.-Д. Заяева, и на пресс-конференции «Мировой феномен двенадцатого Пандидо Хамбо ламы Итигэлова», организованной Российском государственным гуманитарным университетом и проведенной в 2004 г. в Центральном офисе агентства Интерфакс.

Согласно опубликованным данным, наиболее вероятной датой рождения Даши-Доржо Итигэлова является 1852 г. Место рождения—местность Улзы-Добо, ныне находящаяся на территории Иволгинского района Республики Бурятия. Рано осиротев, он, по существовавшей традиции, был принят в семью родственника, в которой с малых лет занимался тяжелым трудом. Однако уже с середины 1860-х годов и на протяжении более двадцати лет Итигэлов обучался в Анинском дацане, где получил религиозное образование. По распоряжению настоятеля дацана Хойто Ламхай Аюшин Галдана, стипендия Даши-Доржо выплачивалась жителями окрестных сел. Они же в течение 20 лет вносили в государственную казну отступные за то, что Итигэлов не служил в армии (поскольку он считался выходцем из казачьего сословия¹). В результате успешного обучения Итигэлов сдал экзамены на ученые звания *гэбши* и *габжи*². Кроме того, он обучался медицине в Тамчинском дацане (ныне поселок Гусиное Озеро Селенгинского р-на Республики Бурятия). В 1898 г. Итигэлов был зачислен в штатные ламы Янгажинского дацана, где преподавал буддийскую философию, а в 1903 г. он становится Ширээтэ ламой³ Янгажинского дацана. С этой долж-

**Февральская революция 1917 г. имела
важнейшее значение для национальных
окраин России, поскольку расценивалась как
крах имперской политики, а наступившая
свобода подразумевала реализацию
права наций на самоопределение**

ностью связана активная общественная деятельность Итигэлова; в частности, в период, когда буряты-казаки призывались на Русско-японскую войну (1904 г.), он проводил обряды по защите уходящих на фронт. Кроме того, он занимался просветительской деятельностью в целях пропаганды верноподданнических чувств к российскому царю и государству, за что был удостоен царских медалей.

В 1910 г. Итигэлов был избран на пост Пандито Хамбо ламы Ламайского духовенства Восточной Сибири. В 1913 г. в качестве главы одной из признанных церковью России он был приглашен в Санкт-Петербург на празднование 300-летия дома Романовых, где на торжественном обеде произнес поздравительную речь от имени всех бурят, а на аудиенции у Николая II получил от императора орден Святого Станислава III степени.

В годы Первой мировой войны по инициативе Пандито Хамбо Ламы Итигэлова в Верхнеудинске было создано «Общечурятское общество» для сбора средств в помощь государству, для поддержки солдат, раненых и семей павших. В прифронтовые госпитали были направлены эмчи-ламы¹. Кроме того, средства собирались и через дацаны².

Февральская революция 1917 г. имела важнейшее значение для национальных окраин России, поскольку расценивалась как крах имперской политики, а наступившая свобода подразумевала реализацию права наций на самоопределение. Неслучайно, что в течение этого года было проведено несколько общечурятских съездов, главным вопросом на которых было создание бурятской автономии. Даши-Доржо Итигэлов активно интересовался политическими вопросами: он был председателем II Общебурятского съезда, состоявшегося в июле 1917 г. в Тамчинском дацане. Среди обсуждавшихся на съезде вопросов было и инициированное Итигэловым принятие нового «Положения о ламаистском духовенстве Восточной Сибири», которое должно было заменить предыдущее «Положение о ламайском духовенстве» 1853 г.

Согласно новым «Положениям», отменявшим административную опеку над духовно-религиозной жизнью буддистов, буддийские монастыри и духовенство приобретали равные с другими конфессиями права на землепользование и землевладение, получение денежных средств от государства, право юридического лица для органов высшего духовного управления, дацанов, религиозных союзов и обществ ламаистов³. Также отменялись статьи предыдущих «Положений», которые строго запрещали возведение новых дацанов сверх 34 существовавших и определяли число лам, утвердив постоянное количество не облагаемых налогом буддийских священнослужителей из расчета один лама на двести прихожан, то есть 285 «штатных лам». Остальные тысячи лам облагались налогом наравне с простыми крестьянами⁴.

В проекте нового Положения декларировалась полная и неограниченная свобода исповедания и проповедования веры, образования приходов, сооружения молитвенных зданий, отправления религиозных служб и устройства религиозных процессий и праздников. Совместно со священнослужителями и мирянами Хамбо лама Итигэлов принял участие в обсуждении проблем внутренней

¹ Хамбо Лама (Даши-Доржо Итигэлов) <http://nervana.name/buddism/lama.htm>

² *Гэбши* (тиб. *dge bshes*, «друг добродетели») и *габжа* (тиб. *dka' bzhi* «четыре трудных предмета») — ученые степени в тибетском буддизме

³ *Ширээтэ* (бурят.) или *Шэрээт* (монг.) лама можно трактовать двояко: в историческом контексте — это кафедральный лама, председательствующий при богослужениях. В монастыре, являющемся резиденцией Хамбо ламы, Ширээтэ не исполнял каких-либо административных функций, а отвечал за правильное ведение религиозных служб (Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб.: Типография Императорской Академии наук. Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. Том 16. 1887. С. 156). В современной Бурятии Ширээтэ лама — это титул настоятеля, подчиненного Хамбо Ламе

¹ *Эмчи-лама* (лекарь-монах) — звание, которое присваивалось лицам, овладевшим тибетской традиционной медициной на протяжении двенадцатилетнего курса обучения и успешно занимавшимся медицинской практикой

² За усилия в поддержке России во время I Мировой войны в 1915 г. Д.-Д. Итигэлов был удостоен ордена Св. Анны 2-й степени

³ Герасимова К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1964. С. 24–26

⁴ Терентьев А. Российский буддизм в XIX-начале XX вв. // Буддизм России. 2004. № 36. <http://buddhismofrussia.ru/sangha/50/>

¹ Герасимова. Указ. соч. С. 27

² Можно предположить, что решение Итигэлова сложить с себя полномочия Хамбо ламы связано было также и с дискуссиями между бурятскими лидерами разного толка; в бесконечных обсуждениях религиозные вопросы просто утонули. К тому же стало очевидным, что Бурнацком (Бурятский национальный комитет), определявший бурятскую политическую жизнь в 1917–1919 гг., не проявлял большого интереса к религии

³ Один из сюжетов об Итигэлове повествует, что в 1921 г. он предупредил знаменитого основателя обновленческого движения буддийской церкви Агвана Доржиева, что тому не следовало возвращаться в Россию из-за границы, потому что скоро начнутся аресты лам. Причем о себе Итигэлов сказал, что его новые власти схватить не успеют—Хамбо лама (Даши-Доржо Итигэлов) <http://nervana.name/buddism/lama.htm>

жизни дацанов, например, об ограничении роскоши в быту духовенства и о прекращении чрезмерных поборов с населения на содержание духовенства во время хуралов¹. Однако духовные искания, научная и просветительская деятельность были для Итигэлова более важны, а потому вскоре он сложил с себя полномочия Хамбо ламы² и вернулся в Янгажинский дацан, где написал труды по буддийской философии, а также фундаментальную работу по тибетской фармакологии «Жор».

15 июня 1927 г. в возрасте 75 лет XII Пандито Хамбо Лама Итигэлов в присутствии лам Янгажинского дацана попросил прочитать для него молитву «Благопожелание уходящему» (Лхого Намши). Ламы не могли решиться и тогда он начал ее читать сам. Ламы присоединились к чтению молитвы и после окончания обряда, в соответствии с завещанием Д.-Д. Итигэлова, поместили его в позу лотоса в бумхан (саркофаг) и оставили в захоронении в местности Хухэ Зурхэн (ныне относящейся к Иволгинскому району Республики Бурятия).

ЧТО МЫ ЗНАЕМ О ХАМБО ЛАМЕ ДАШИ-ДОРЖО ИТИГЭЛОВЕ?
МИФОЛОГИЗИРОВАННОЕ ЖИЗНЕОПИСАНИЕ СЯТОГО ЛАМЫ

В мифологизированном жизнеописании Итигэлова переплетаются достоверные биографические сведения и легенды, в которых нашли отражение его реальные высказывания и поступки, приписываемые ему цитаты и мистические предсказания, окруженные тайной и догадками его уход из сансары и причины его возвращения, а также безуспешные попытки рационального объяснения его феномена. Контекстом мифологии служит атмосфера гонений на буддизм и священнослужителей в период советской власти³: собственно, упадок веры и явился, как считается, главной причиной, по которой Хамбо лама принял решение доказать на собственном примере справедливость буддийской сотериологии.

Судя по современным публикациям, память об Итигэлове и о его распоряжении проверить сохранность его тела через тридцать лет все же передавалась новым поколениям от лам, уцелевших во времена репрессий. Однако сведения эти, во-первых, не имели широкого распространения, а во-вторых, считались частью буддийского комплекса, а потому относились к сфере религиозной веры. В рамках советского и постсоветского рационализированного мировоззрения интерес к религиозному явлению непременно сопряжен с доказательством реальности чуда и его воздействием на окружающий мир, на современных людей и текущие события. Поэтому лишь сенсационное возвращение Итигэлова, многократные признания со стороны специалистов в области биологии и

судебной медицины о том, что он—живой человек (немаловажно при этом использование сухой научной терминологии, например: «Белковая структура не нарушена, соответствует живому человеку»¹ или «От ламы идет настоящее человеческое тепло, зафиксированы и частоты электромагнитных колебаний, исходящих из тела»²) убедительно доказали, что чудо действительно состоялось. Именно реальность чуда вызвала интерес к мифологизированному жизнеописанию Итигэлова. Так, в добавление к «обычной» биографии появляется ее новая версия о том, что Итигэлов появился на свет сразу в возрасте пяти лет, причем чудесным образом, и рос сиротой³. А поскольку в традиционном бурятском обществе такого вообще быть не могло, делается вывод о том, что Д.-Д. Итигэлов «не имел обычного рождения, а является святым Бодхисаттвой»⁴.

О том же свидетельствуют чудеса, которые являл Итигэлов: Янжима Васильева, директор Института Пандидо Хамбо ламы Итигэлова, ссылаясь на некие полицейские документы, упоминает о том, что однажды Итигэлов на коне проскакал по поверхности Белого озера (современное название—оз. Сульфатное) как по мощеной дороге. Еще, по ее рассказам, Итигэлов обладал способностью мгновенно перемещаться в пространстве: как только за ним закрывали дверь, он тотчас же оказывался на расстоянии целого километра, превращаясь в точку⁵. Кроме того, он считается перерожденцем первого Хамбо ламы Дамба-Даржа Заяева, поскольку указал место для постройки нового дацана, объяснив при этом, что там зарыты колокольчик и ваджра, принадлежавшие Заяеву.

Наибольшей мифологизации подверглась кончина Итигэлова. В изложении притчи об этом событии И. Л. Муханов пишет, что уход Итигэлова в новое рождение (хотя, учитывая феномен, можно предположить, что перерождение не состоялось) сопровождался рядом необычных феноменов, к которым он относит уменьшение роста ламы и его наказ ученикам вынуть и осмотреть его тело через тридцать лет. Главным и наиболее удивительным фактом И. Л. Муханов называет состояние между жизнью и смертью, в котором лама пребывал на протяжении семи дней: «1. не разговаривал и не открывал глаз. 2. не дышал. 3. находился в неподвижном состоянии. 4. пульс не прощупывался. /.../ Его тело продолжало оставаться теплым!». Надо сказать, что это описание принципиально противоположно тому, как уход Итигэлова описывается в его биографии, опубликованной институтом Итигэлова, поскольку предполагает, что к моменту чтения обрядового текста лама уже покинул сей мир. Кроме того, притча включает в себя объяснение причины, по которой на седьмой день ученики все же решили провести обряд проводов учителя: «Тогда, в 1927 году, уже начинались гонения на религию, и советское правительство строго следило за соблюдением закона, предписывающего хоронить умершего через три дня»⁶.

¹ Там же

² Нетленный лама излучает электромагнитные волны // Комсомольская правда. 01.12.2006. С. 12

³ Этой точке зрения противоречит наличие кровных родственников Д.-Д. Итигэлова. Например, Я.Д. Васильева, директор Института Итигэлова, называет себя его внучатой племянницей

⁴ Дашидондоков С.С. Феномен почтенного Хамбо Ламы Итигэлова! // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. 1. Барнаул, 2007. С. 229

⁵ Хамбо лама (Даши-Доржо Итигэлов) <http://nervana.name/buddism/lama.htm>

⁶ Дождь из цветов. Бурятские буддийские притчи. Собраны в 2002–2003 гг. писателем Игорем Мухановым на территории Республики Бурятия и Агинского бурятского автономного округа. М.: Центр русско-азиатских исследований «Агартти» совместно с издательством Л. Г. Мухановой, 2005. С. 25

Согласно данным, уже получившим статус официальных, поскольку подтверждаются руководителями Буддийской Сангхи России и директором института Хамбо лама Итигэлова, в советские времена саркофаг вскрывали дважды—в 1955 и 1972 гг. Убедившись в нетленности тела, ламы зарывали саркофаг вновь, причем так, что найти место было непросто. Поэтому экспедиция 2002 г. представляла собой довольно сложное мероприятие, в котором были задействованы не только ламы, но и миряне, знавшие о примерном местонахождении захоронения.

ДИСКУРС ВОЗВРАЩЕНИЯ ХАМБО ЛАМЫ ИТИГЭЛОВА

В связи с возвращением Хамбо лама Итигэлова в 2002 г. и с признанием нетленности его тела, необъяснимого с научной точки зрения, зародился и расширяется дискурс Итигэлова. С одной стороны, попытки дать феномену рациональное научное объяснение имеют все более широкую географию. Так, свою лепту в решение проблемы пытаются внести белорусские атеисты, доказывающие, что чуда не было и нет, поскольку на самом деле Итигэлов пребывает в анабиозе, вполне соотносимом с явлением спячки у животных, т.е. является обратимым процессом. Сохранность же тела, полагают атеисты, обеспечивается тем, что вместо воды в организме присутствует глицерин. Процедура по замещению воды глицерином, утверждают атеисты, была произведена под руководством самого Итигэлова, который был квалифицированным медиком¹.

С другой стороны, явная неудача рационального объяснения активизирует усилия сторонников противоположной точки зрения, состоящей в том, что объяснение феномену Итигэлова можно найти только и исключительно в контексте буддийской религии и философии. Об этом, в частности, говорил Далай-лама XIV: «Многие буддийские монахи познают смерть, умирая во время медитации и таким образом освобождаясь от земного существования. Они могут медитировать десятки лет и их тела не разлагаются. Пример тому—медитирующий лама в Бурятии, тело которого нетленно вот уже 75 лет»².

Сформировавшийся дискурс об Итигэлове включает в себя целый ряд взаимосвязанных тем, каждая из которых связана с определенными социокультурными процессами и практиками. Известный ученый-монголовед Н. Л. Жуковская выделяет три уровня восприятия феномена Итигэлова: как чудо, как уход в самадхи, как неподдающаяся научному объяснению сохранность тела после смерти³. Однако на самом деле значение возвращения Итигэлова значительно шире. Во-первых, безусловно, следует отметить значение феномена Итигэлова в процессе десекуляризации обще-

ственного сознания жителей Бурятии—бурят и не-бурят. Нынешний Хамбо лама Дамба Аюшеев скептически оценивает огромный поток людей, стремящихся увидеть Итигэлова и прикоснуться к нему: «Люди были не готовы к приходу Итигэлова. И сегодня по-прежнему не готовы. В подавляющем большинстве они при встрече с Итигэловым решают личные проблемы»¹. Хамбо лама полагает, что миряне должны не столько стремиться к получению благословения и помощи, сколько изменить собственное отношение к жизни и к другим людям.

Однако несомненно, что благодаря чуду Итигэлова не только возросло число паломников в Иволгинский дацан: из-за широкого обсуждения темы феномена Итигэлова в средствах массовой информации в словарь обывденного языка начинают проникать понятия буддийской религии и философии—карма, сиддхи, мокша, самадхи и т.д. Проявляющие интерес к философским обоснованиям «чуда» получают разъяснения у лам, многие из которых охотно публикуют свои работы в научных сборниках. Так, лама С.С. Дашидондоков объясняет мирянам смысл феномена так: «Достопочтенный Хамбо Лама Даши Доржо Этигэлов силой своего предвидения знал заранее, что придет время, когда вера людей ослабнет в силу давления прежней идеологии, которая утверждала, что материя первична. И большинство людей под влиянием этого заблуждения стремятся только к материальным благам, которые на самом деле

Явная неудача рационального объяснения активизирует усилия сторонников противоположной точки зрения, состоящей в том, что объяснение феномену Итигэлова можно найти только и исключительно в контексте буддийской религии и философии

непостоянны и не способны в полной мере привести к подлинному счастью. И Он решил оставить свое тело на благо возрождения Учения для того, чтобы люди, воспринимая Его и зная о Нем, утвердились в том, что духовное развитие может привести к тому состоянию, когда сознание может преобразить материю»².

Неслучайно, что начиная с 2002 г. значительно возрастает число лиц, идентифицирующих себя как верующих буддистов³. Хотя, конечно, зачастую речь идет о номинальной религиозности и условной вере, тем не менее, десекуляризация⁴ общественного со-

¹ А-THEISM: Атеистический сайт Беларуси <http://a-theism.com/index.php?option=12.06.2009>

² Цит. по: Чимитдоржин Г.Г. Институт Пандито Хамбо Лам. 1764–2004. Улан-Удэ: Изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин». 2004. С. 101

³ Жуковская Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Восточная литература, 2008. С. 15–18

¹ Цит. по: Будаев Б. Хамбо Лама Итигэлов—невозможное возможно // АиФ в Бурятии. 2007. №16. С. 8

² Дашидондоков С.С. Феномен достопочтенного Хамбо Ламы Этигэлова! // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. I. Барнаул, 2007. С. 229

³ Подробнее см.: Амоголонова Д.Д. Современная бурятская этносфера. Дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2008. С. 176–185

⁴ В начале статьи я объясняю содержание понятия десекуляризация применительно к постсоветской действительности

знания является существенной характеристикой современных социокультурных процессов. В этой связи следует отметить, что принадлежность Итигэлова к бурятскому сообществу способствует укреплению чувства национальной исключительности; так конструируется бурятский *мы-образ* и идентичность. Феномен Нетленного Тела дает возможность активизировать тему буддийской культурной принадлежности бурят в глобальном аспекте: «В буддийской практике считалось, что достичь просветления путем медитации можно только на берегах реки Ганг или в горах Гималаев, однако Хамбо лама Итигэлов доказал, что и в иволгинской степи можно совершить невозможное»¹.

Можно с уверенностью сказать, что феномен Итигэлова оказался важнейшим знаковым событием современного бурятского национального возрождения. В отличие от политической идеологии, культурная сфера, в первую очередь, религия, демонстрирует устойчивость и прочность обратной связи между национальными элитами и остальным населением. Такая обратная связь касается не только национальной идентичности и десекуляризации общественного сознания. Она имплицитно содержит в себе идею гуманитарно-географического выделения и одновременно подпитывает национальную идею, существенно поблекшую после прихода к власти Владимира Путина, когда разыгрывание национальной карты в России вышло из политической моды. Исключительность чуда Итигэлова вдохнула в бурятскую национальную идею новую жизнь, поскольку это чудо подтверждает нерядовую роль бурятского сообщества в России. Надо сказать, что бурятская исключительность, выражаемая в рамках религиозного возрождения, не может расцениваться в ключе политической дифференциации, а потому не представляет гипотетической опасности для территориальной целостности страны.

Однако политический контекст в деятельности руководителей буддийской сангхи России все же существует. Он связан со статусом буддийской церкви в России и в международном аспекте. В СМИ довольно активно обсуждается тема о том, что поскольку чудо Итигэлова (а также некоторые другие необычные события, сопутствовавшие ему²) состоялось именно в Бурятии, необходимо предпринять меры для «укрепления не только административной, но и духовной автокефальности буддийской церкви в России»³. Идея автокефальности имплицитно содержит в себе глубокий международный политический контекст, связанный с оценкой ситуации в Тибете и дальнейшей судьбой института Далай-лам и всего тибетского буддизма. Возможность институционального отделения традиционной буддийской сангхи России и ее становление в качестве самостоятельной конфессиональной общины подкрепляется авторитетом Хамбо ламы Дамбы Аюшеева, который «дальновидно

стремится подготовить почву для максимального снижения китайского влияния в будущем на умы бурятских верующих /.../ вплоть до окончательного оформления бурятской церкви как особой формы северного буддизма»¹. Одновременно следует отметить, что эта идея пока не находит значительного отклика у рядовых верующих в Бурятии и, тем более, среди калмыков и тувинцев. Для них по-прежнему высшей духовной инстанцией является Далай-лама. Примечательно, что Далай-лама на встрече с российскими буддистами в Дхармасале сказал, что он не исключает возможности своего перерождения не в Тибете, а в какой-либо другой буддийской стране, например, в России².

ИТИГЭЛОВ — БРЕНД БУРЯТИИ

Дискурс об Итигэлове в целом подразделяется на обсуждение духовной и практической сторон; при этом первая включает в себя религиозные смыслы (Геше Джампа Тинлей прокомментировал чудо Итигэлова с точки зрения необходимости укрепления буддийской веры: «Это не умершее тело, его тонкий ум до сих пор находится в его теле. Итигэлов сделал это с особой целью—у людей должна появиться вера в дхарму, в буддийское учение»³). Признание учеными невозможности объяснить феномен рационально подкрепляет малопонятный для большинства, но охотно принимаемый на веру тезис о том, что «Хамбо Итигэлов достиг состояния Будды, то есть абсолютного совершенства, всеведения, прекращения дальнейших перерождений в наполненной несчастьями сансаре, безграничного сострадания живым существам»⁴. Ширэ-тэ-лама Баяржап-ламхай говорит о значении возвращения Хамбо ламы Итигэлова для всего мира: «Самое главное, что мы вошли в новое тысячелетие с Хамбо Ламой Итигэловым. Это великое событие. Для мира еще не все потеряно, пока у нас есть Итигэлов. Чудо явилось и доказало, что есть что-то такое, что выше, чем сам человек. Нужно знать, что чудеса есть, что можно победить смерть. И явление Итигэлова тому доказательство»⁵.

Факт того, что чудо случилось именно в Бурятии, оценивается не только как знак реальности буддийского возрождения, но и как знаковое событие для существенного улучшения имиджа республики и как способ решить экономические проблемы. В этом состоит практический аспект феномена Итигэлова.

Республика Бурятия относится к числу депрессивных регионов России, причем экономические проблемы в промышленности и сельском хозяйстве существенно усугубились за постсоветский период. Республика лишена инвестиционной привлекательности не только из-за слабых темпов модернизации, являющихся следстви-

¹ На 100 граммов тяжелее... http://www.buryatia-online.ru/bol/news/11533.html?SECTION_ID=327

² К таким чудесным явлениям, сакрализирующим пространство Бурятии, относится явление богини Янжимы недалеко от горы Бархан-уула у села Ярикто Баргузинского района, где вдобавок можно часто наблюдать радужное свечение на ясном небе. На скале в Кяхтинском районе самопроявилась мантра ОМ МАНИ БАД МЭ ХУМ, чему тоже пока не нашлось рационального объяснения. Однако представители буддийского духовенства связывают эти явления, равно как и возвращение Итигэлова, с «особыми заслугами бурят» (см. интервью с геше Лхарамба Джимба Доньедом: Ринчинова О. Индия—Баргузин: путь к Янжиме // Правда Бурятии. 2007. 4 окт. С. 16)

³ Махачкеев А. Борьба Сангхи: история и современность. Байкал медиа консалтинг. <http://baikal-media.com/2006/05/17/borba-sangkhi-istoriya-i-sovremennost>

¹ Махачкеев А. Далай-лама укажет преемника // «МК» в Бурятии. 2007. 19–26 декабря. С. 23

² Это прозвучало в фильме «Дневник Бодхи», снятом в 2009 г. журналистами бурятской телекомпании Тивиком в Индии (режиссер Игорь Ершов)

³ Учитель вышел в свет // АиФ в Бурятии. 2005. № 24. С. 1

⁴ Бадмаринчинов Н. Мировой феномен Хамбо ламы Итигэлова и проблема бессмертия // Бурятия. 2006. 15 декабря. С. 4

⁵ Анжилова Д. Как встретить новую весну // АиФ в Бурятии. 2008. №6. С. 4

ем устойчивости советских способов менеджмента и отсутствия энергичных руководителей. Озеро Байкал, являющееся главным богатством республики, одновременно порождает существенную проблему: практически вся территория Бурятии является водосборным бассейном Байкала, а потому на нее распространяется действие федеральных природоохранных законов. Выдвинув программу развития республики как туристско-рекреационной зоны, руководство несколько лет назад выиграло конкурс государственной поддержки для создания масштабных зон отдыха на Байкале и на иных территориях. Однако никаких ощутимых результатов не последовало: отсутствие инфраструктуры и инициативы, а также суровый климат являются непреодолимыми препятствиями к решению экономических задач посредством привлечения российских и иностранных туристов. Тем не менее, в СМИ широко дискутируются темы о республиканском бренде, уникальном и привлекательном, способном сделать из Бурятии экономическое чудо. Наряду с Байкалом в качестве бренда предлагаются различные природные объекты, межкультурное взаимодействие этнокультурных групп Забайкалья, традиционная культура бурят (буддизм и шаманизм).

Феномен Итигэлова придал поискам уникального «товарного знака» республики новое направление. На протяжении всего периода после возвращения Итигэлова СМИ обсуждают тему о том, что «бурятское чудо»—это национальное достояние России, включенное в неофициальный рейтинг всемирно известных брендов¹. Ту же тему активно обсуждает Форум сайта бурятского народа: «О нашей республике заговорили как о земле, где случилось настоящее чудо»².

Значение феномена подчеркивают, ссылаясь на высказывания российских политиков. Так, журналист Б. Будаев апеллирует к законодательной и исполнительной власти: «Необычно раскрыла явление Хамбо-Ламы Итигэлова “Новая газета”. Вот что она пишет: “не буддисты, а депутаты Госдумы, обсуждая феномен Итигэлова, заявили, что Россия именно ему обязана сохранностью своих восточных рубежей и стабилизацией экономики. Приезжавший в Иволгинский дацан первый вице-премьер Сергей Иванов сказал, что Итигэлов “продолжает служить России”, а вице-адмирал Валерий Дорогин, депутат Думы, назвал его “составляющей национальной безопасности”»³.

Популяризацией Итигэлова как бренда занимается и Институт Хамбо ламы Итигэлова, организующий в России и за рубежом выставки, конференции, круглые столы, съемки кинофильмов. Надо сказать, что усилия эти оказались достаточно плодотворными. В книге отзывов тех, кто посетил Итигэлова, можно найти имена широко известных лиц, например, кинозвезды Ричарда Гира. А по-

пулярный российский актер Александр Михайлов оставил в книге отзывов запись о том, что он верит в то, что с Итигэловым Россия встанет с колен.

На фоне неослабевающего интереса к феномену Итигэлова формулируются задачи по его включению в список туристических объектов Бурятии в качестве главного экспоната, поскольку иные объекты, включая Байкал, не обладают такой уникальностью, которая заставила бы приехать в республику достаточное число людей для решения ее экономических проблем посредством туризма. СМ и избрали, возможно, самый безошибочный прием для привлечения интереса потенциальных туристов: в газетах и Интернете подается подтверждаемая ламами информация о том, что Итигэлов оказывает реальную помощь каждому, кто к нему приходит с просьбами. Так, газета «Московский комсомолец в Бурятии» связывает с визитом к Итигэлову чудесное спасение главного энергетика России Анатолия Чубайса в момент покушения на его жизнь, назначение Рашида Нургалиева на должность министра мвд, Юрия Еханурова—на пост премьер-министра Украины. Президент России Дмитрий Медведев, по мнению журналистки Т. Никитиной, приехал в Бурятию летом 2009 г. не ради решения каких-то экономических задач и не для того, чтобы увидеть Байкал: «Первое лицо государства в своем рабочем графике поставило приглашение Хамбо-ламы Аюшеева, визит к святыне и чаепитие с ламами делом номер один»⁴⁸.

Все это, полагает журналистка, должно заставить республиканские власти начать работу по использованию главного бренда Бурятии в коммерческих целях, не ссылаясь на то, что Итигэлов принадлежит Традиционной Сангхе России, а точнее—Иволгинскому дацану. Кроме самой святыни, рекомендуется включить в туристический оборот Иволгинский район, а также и другие районы республики, связанные с жизнью и деятельностью святого ламы: «из уникального для страны и Бурятии ресурса республики пора бы уже начать извлекать выгоду и желательнее в экономических показателях»¹.

Случайно или нет, но конструктивные предложения по использованию феномена последовали немедленно. После визита Дмитрия Медведева в Иволгинский дацан управление внутренней политики администрации Президента РФ запросило информацию о «дальнейшем развитии уникального ресурса Бурятии»². Согласно новому проекту, вся концепция будет разработана и реализована Институтом Пандито Хамбо Ламы Итигэлова, которому выделен земельный участок в 1,6 га для строительства туристско-информационного центра в селе Нижняя Иволга. Центр сможет оказывать комплексные туристические услуги и будет включать в себя лекционный зал, музей, архив, магазин, сувенирный киоск и совре-

¹ Махачкеев А. Итигэлов служит Родине // МК в Бурятии. 2006. 22 августа. С. 2

² Форум сайта бурятского народа. <http://www.buryatia.org/modules.php?name=Forums&file>

³ Будаев Б. Хамбо Лама Итигэлов—невозможное возможно // АиФ в Бурятии. 2007. №18. С. 8

¹ Никитина Т. Феномен. МК в Бурятии. 2010. № 3. С. 3

² Там же

менные средства коммуникации. Финансирование проекта будет осуществляться за счет федерального бюджета. В проекте не упоминается, какая роль будет отведена Буддийской Традиционной Сангхе России, и это вполне доказывает, что чудо Итигэлова стало одновременно объектом интереса государства и средством коммерциализации религии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Современные процессы в буддизме в Бурятии характеризуются обновленчеством, одной из черт которого выступают изменения в социальных функциях религии. За период советской власти буряты подверглись весьма значительной социалистической модернизации, сопровождавшейся разрушением традиционной культуры и мировоззрения. Однако религиозность в форме соблюдения шаманских родовых обрядов все же сохранялась, особенно среди сельских жителей. Наступившая в период перестройки в СССР реальная свобода совести возродила бурятские синкретические верования, в которых переплелась шаманская и буддийская обрядность. Национальное возрождение бурят мыслилось как возвращение к культурным корням; в этом процессе главенствующие позиции элиты отдавали буддизму, обладающему, в отличие от шаманизма, этноинтегрирующим потенциалом. Благодаря усилиям по активному конструированию бурятской нации, существенно возросло число бурят, искренне считающих себя буддистами на основании идентификации себя с бурятским народом.

Обновление буддийской религии в Бурятии имеет целый ряд характерных черт. Речь идет не только о колоссальном росте численности духовенства и количества культовых сооружений или о включении ламства в нерелигиозные социальные практики: в первую очередь, отличительной особенностью современных религиозных процессов является формирование буддизма как национальной религии бурят. При понимании духовенством того факта, что десекуляризация общественного сознания не означает реального восстановления религиозности, буддийские священнослужители, объединенные в Буддийскую Традиционную Сангху России, прикладывают большие усилия для своей успешной адаптации к новым социально-экономическим условиям. Современный буддизм в Бурятии лишь частично подразумевает восстановление базовых функций религии—мировоззренческую и компенсаторную. Зато функция социальной идентификации через религиозную принадлежность выполняется буддизмом в полной мере. Именно поэтому символическая роль религии приобретает огромную важность.

Символическое значение религии выстраивается не только через маркеры, выраженные в религиозных сооружениях и в попытках одухотворить повседневность. Более успешно этой цели служат исторические личности, сыгравшие видную роль в защите религии, особенно в советский период. Хамбо лама Итигэлов в современном общественном сознании бурят олицетворяет непримиримость национальной духовной культуры с политикой советской власти. Конечно, чудо Итигэлова способствовало и продолжает способствовать десекуляризации общественного сознания, но чаще всего не в смысле восстановления религиозной веры: возвращение святого ламы в большей мере является символическим доказательством возрождения национальной культуры и национального духа, существования уникальной этнокультурной общности, имеющей право претендовать на особый статус вследствие своей сопричастности к великой тайне бессмертия. Поэтому буряты (и жители Бурятии в целом) одобряют большой интерес, проявляемый к феномену Итигэлову со стороны российских чиновников, а также разного рода публичных деятелей, как отечественных, так и зарубежных. На этом фоне неминуемо встает вопрос об использовании Нетленного Тела в качестве товарного знака, который мог бы принести республике ощутимые экономические выгоды.

Как мы видим, феномен Хамбо ламы Итигэлова органично вплетается в общий контекст социокультурных процессов в Бурятии; его религиозный аспект является существенной, но далеко не единственной составляющей дискурса, разворачивающегося вокруг Нетленного Тела. Любопытной и яркой характеристикой этого дискурса являются надежды на то, что Итигэлов способен решить не только насущные житейские проблемы людей (совсем не обязательно бурят или буддистов), но и экономические, социальные и политические задачи, стоящие перед Россией и Бурятией. Иными словами, для дискурса, связанного с Итигэловым, чрезвычайно важно, чтобы «чудо» так и не было бы объяснено в рациональных (научных) терминах; мифологическое его содержание представляется более значимым и полезным. Собственно, в этом и состоит социальное содержание чуда Итигэлова—искреннее упование на то, что он способен сделать то, что не могут или не хотят совершить обычные люди посредством созидательного труда. ✨

БИБЛИОГРАФИЯ

- Администрация Президента России заинтересовалась нетленным телом // Аргументы недели. Восточная Сибирь. 2010. №3. С. 16.
- Амоголонова Д. Д. Современная бурятская этносфера. Дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2008.
- Анжилова Д. Как встретить новую весну // АиФ в Бурятии. 2008. №6. С. 4.
- Бадмаринчинов Н. Мировой феномен Хамбо ламы Итигэлова и проблема бессмертия // Бурятия. 2006. 15 декабря. С. 4.
- БЕРГЕР П., ЛУКМАН Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995.
- БУДАЕВ Б. Хамбо Лама Итигэлов—невозможное возможно // АиФ в Бурятии. 2007. №16. С. 8.
- БУДАЕВ Б. Хамбо Лама Итигэлов—невозможное возможно // АиФ в Бурятии. 2007. №18. С. 8.
- Вопросы сохранения и развития толерантности, проблемы гражданской активности населения Республики Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БГУ. 2010.
- ГЕРАСИМОВА К. М. Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1964.
- ДАШИДОНДОВ С. С. Феномен достопочтенного Хамбо Ламы Этигэлова! // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Вып. I. Барнаул: Азбука. 2007. С. 225–230.
- Дождь из цветов. Бурятские буддийские притчи. Собраны в 2002–2003 гг. писателем Игорем Мухановым на территории Республики Бурятия и Агинского бурятского автономного округа. М.: Центр русско-азиатских исследований «Агарты» совместно с издательством Л. Г. Мухановой, 2005.
- ЖУКОВСКАЯ Н. Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Восточная литература, 2008. С. 9–36.
- Махачкеев А. Борьба Сангхи: история и современность. Байкал медиа консалтинг. <http://baikal-media.com/2006/05/17/borba-sangkhi-istoriya-i-sovremennost> (11.11.2006).
- МАХАЧКЕЕВ А. Далай-лама укажет преемника // «МК» в Бурятии. 2007. 19–26 декабря. С. 23.
- МАХАЧКЕЕВ А. Итигэлов служит Родине // МК в Бурятии. 2006. 22 августа. С. 2.
- МАХАЧКЕЕВ А. Портрет иерарха. Улан-Удэ: типография «НоваПринт», 2010.
- МИТРОХИН Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛЮ, 2006.
- На 100 граммов тяжелеет хамбо лама Итигэлов после встреч с верующими. http://www.buryatia-online.ru/bol/news/11533.html?SECTION_ID=327 (11.05.2008).
- Нетленный лама излучает электромагнитные волны // Комсомольская правда. 2006. 1 декабря. С. 12.
- НИКИТИНА Т. Феномен. МК в Бурятии. 2010. №3. С. 3.
- Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб: Типография Императорской Академии наук. Записки императорского русского географического общества по отделению этнографии. Том 16. 1887.
- ПРЕСС-ВЫПУСК ВЦИОМ «Религия в нашей жизни». –2007.–№789.–11 окт. <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=8954> (01.12.2011).
- Ринчинова О. Индия—Баргузин: путь к Янжиге // Правда Бурятии. 2007. 4 окт. С. 16.
- САЙТ Института Пандито Хамбо Ламы Итигэлова <http://www.etegelov.ru/>
- ТЕРЕНТЬЕВ А. Российский буддизм в XIX–начале XX вв. // Буддизм России. 2004. №36. <http://buddhismofrussia.ru/sangha/50/> (12.12.2006).
- УЧИТЕЛЬ вышел в свет // АиФ в Бурятии. 2005. №24. С. 1.
- ФОРУМ сайта бурятского народа. <http://www.buryatia.org/modules.php?name=Forums&file> (31.08.2007).
- ХАМБО лама (Даши-Доржо Итигэлов). Сайт Йоганагры <http://nervana.net.rubuddislama.html>. (17.01.2012).
- ЧИМИТДОРЖИН Г. Г. Институт Пандито Хамбо Лам. 1764–2004. Улан-Удэ: Изд-во Буддийского института «Даши Чойнхорлин», 2004.
- А-ТНЕИЗМ: Атеистический сайт Беларуси <http://a-theism.com/index.php?option> (30.05.2009).
- BERGER, P. L. Desecularization of the World // The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 1–18.
- DURKHEIM, E. The Elementary Forms of the Religious Life. London: George Allen & Unwin Ltd. 1964.
- КНОХ, Z. Russian Society and the Orthodox Church. New York: Routledge Curzon, 2005. 257 p.
- LANE, J-E., ERSSON, S. Culture and Politics. A Comparative Approach. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2005.

Мир своих и чужих: социальная коммуникация сквозь призму религиозного опыта





Любош Белка

МАНДАЛА ДАНДАРОНА

“ Хотя смысл некоторых мандал, таких как, например, символическая репрезентация вселенной, выполненная из горсти риса, можно объяснять открыто, большинство мандал относится к учению тантры. Как правило, смысл их держится в тайне. Вследствие этого, люди, считающие мандалы просто художественными произведениями или никогда не получавшие на этот счет квалифицированных объяснений, публикуют по этому поводу множество спекулятивных и ошибочных объяснений. Поскольку возможное серьезное недопонимание может быть более вредным, чем частичное устранение завесы тайны, я неоднократно призывал к изложению более точных объяснений ”

ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВО
ДАЛАЙ-ЛАМА XIV

Из предисловия к книге
Mandala: Sacred Circle
in Tibetan Buddhism
(Brauen 2009: 7)





MANDALA OF DANDARON: A VISUAL REPRESENTATION OF THE HISTORY OF THE UNOFFICIAL BURYAT BUDDHIST SANGHA OF SOVIET PERIOD

As a case-study of the history of Buddhism in Russia this paper discusses the founding of a new form of Buddhism within the traditional Buryat sangha. In the mid-1960s a small but important, Buddhist community originated in Ulan-Ude. An unofficial or clandestine micro-sangha formed around Bidia D. Dandaron, a Buryat Buddhist scholar. It existed until 1972, the year of Dandaron's imprisonment. Subsequently he was sentenced to five years in the prison, where he died on 26th October 1974. One of his first disciples was Alexandr Zheleznov, who painted the Vajrabhairava mandala which was both non-traditional and innovative. This Dandaron Mandala may be perceived as the visual part of the collective memory of one particular group of Buddhists in Buryatia. This group includes both the members of Dandaron's group who got acquainted with the mandala shortly after its origination and its present interpreters

МАНДАЛА ДАНДАРОНА: ВИЗУАЛЬНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ИСТОРИИ НЕОФИЦИАЛЬНОЙ БУРЯТСКОЙ БУДДИЙСКОЙ САНГХИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Любош Белка

Мазарыкский
университет,
Чехия

Община Бидьи Дандарона представляет собой уникальный феномен культурного взаимопроникновения Запада и Востока, случившегося в период хрущевской оттепели в начале 60-х годов XX века и в эпоху брежневского неосталинизма на стыке 1960-х и 1970-х годов.

Если считать, что коллективная память состоит из индивидуальных памятей, то рассматриваемая в этой статье рисованная мандала Дандарона является коллективной памятью одной конкретной группы буддистов Бурятии. Эта группа включает и членов общины Дандарона, которые познакомились с мандалой вскоре после ее создания, и современных ее интерпретаторов. Мандала несет в себе информацию о подавлении религии в Советском Союзе и разгроме теократического государства Лубсана Сандана Цыденова¹. Контекст создания мандалы примечателен с точки зрения истории антирелигиозной политики государства: мандала была создана учеником Дандарона, который сам стал жертвой репрессий.

Первые случаи подавления буддизма, инициированные советской властью, начались в период Гражданской войны, когда сторонники бурятского теократического государства начали борьбу с большевистской революцией. Их поражение и последовавшее за этим заключение в тюрьму и смерть Лубсана Сандана Цыденова ознаменовали новый этап в развитии религиозной ситуации в Советской России. В первой половине 20-х годов XX века глава реформаторов буддийской сангхи Агван Доржиев пытался примирить буддизм с коммунистической идеологией. Однако эти попытки провалились, а когда в 1929 году к власти в стране пришел

¹ См.: рис. 14–16; 28;
о Цыденове см.:
Andreyev 2009;
Tsyrempilov 2007, 2008

Сталин, борьба с религией вступает в открытую фазу. Уже к концу 30-х годов все буддийские монастыри были закрыты, монахи изгнаны из монастырей, и впервые в бурятской истории начинается десятилетие без официальной религиозной жизни.

Бидья Дандарович Дандарон сыграл особенно яркую роль в истории антибуддийских репрессий. Он был их жертвой как в сталинский период 30-х годов, так и в неосталинистское время 70-х. В этом смысле судьба Дандарона была уникальной: никто из лам не прожил столь сложную жизнь, как он.

Бурятское ламство стало жертвой репрессий как религиозная и социальная группа. Советская власть варьировала свое отношение к ламам в зависимости от их места в монастырской иерархии и благосостояния, подразделяя их на три группы. Первая группа включала богатых лам и представителей высшей иерархии. Эти люди уничтожались без следствия либо приговаривались к расстрелу, который в некоторых случаях заменялся на десятилетия заключений в ГУЛАГе (как произошло в случае с Дандароном).

Вторая группа включала старших лам и среднее звено в иерархии. Как правило, их приговаривали к длительному заключению в ГУЛАГе, а не к смерти. Лишь некоторые из них избежали арестов и стали вести мирскую жизнь.

Третья и наиболее многочисленная группа включала молодых лам и послушников (хувараков). Их судьба, в сравнении с двумя другими группами, была относительно благополучной. Они, как правило, не привлекались к суду, но должны были покинуть монастырь, вести жизнь мирян и стать обычными советскими гражданами-строителями социализма. Некоторые из них обзаводились семьями и полностью воспринимали свой новый статус.

Бидья Дандарович Дандарон сыграл особенно яркую роль в истории антибуддийских репрессий. Он был их жертвой как в сталинский период 30-х годов, так и в неосталинистское время 70-х. В этом смысле судьба Дандарона была уникальной: никто из лам не прожил столь сложную жизнь, как он

Через десятилетие после небытия сангхи в Бурятии уцелевшие ламы обратились к Сталину с просьбой возобновить свою деятельность. Фактически они просили благосклонности у властей, которые их и подавляли, но иного пути у них не было. Насколько нам

известно, это письмо с этой просьбой так никогда и не было опубликовано. Важнее всего то, что вплоть до так называемых «перестройки» и «гласности», бурятская официальная сангха не могла позволить себе говорить о репрессиях 30-х годов, а тем более выступать с их критикой, что, впрочем, относилось ко всему советскому обществу. Несмотря на это, а может, как раз благодаря этому, в октябре 1974 года создается мандала, в которой прямо или косвенно эти репрессии были отражены. Тот факт, что Дандарон на одном из секторов мандалы изображен в полосатой арестантской одежде (см. рис. 17), сам по себе парадоксален: заключенные ГУЛАГа, как правило, не носили такую одежду; это западный символ, который, впрочем, понятен и узнаваем во всем мире. Скорее всего, автор мандалы—Александр Железнов—именно по этой причине изобразил Дандарона в одежде, которую тот, вероятно, никогда не носил. И это не единственный подобный случай: в другой части мандалы Дандарон изображен в тантрийском костюме (см. рис. 17), однако этот костюм ему не принадлежал, а был всего лишь музейным экспонатом (см. рис. 18).

Возвращаясь к нашей истории, мы можем задать вопрос, не надеялся ли Железнов, что его мандала попадет за пределы Советского Союза, и, быть может, потому и изобразил своего учителя в арестантской робе западного образца. Это не так уж и невероятно, если вспомнить, что дело Дандарона стало объектом внимания со стороны Кестонского Института, Эмнести Интернэшнл и освещалось на Радио Свободы, Радио Свободной Европы и радио «Голос Америки». Благодаря таким людям, как Александр Пятигорский¹ и Елена Семека², информация о репрессиях в отношении европейских буддистов во главе с их бурятским гуру проникла на Запад³.

Существовала одна базовая предпосылка для того, чтобы мандала функционировала как объективированная коллективная память: любой, кто использовал мандалу как объект для медитации, должен был знать о ее историческом содержании. Иными словами, медитирующие должны были узнавать тех легендарных или реально существовавших исторических личностей, которые были изображены на мандале. Но каким образом конкретные образы ассоциировались с именами? Верующим были известны фотографии исторических личностей и изображения легендарных или мифических героев на танка и миниатюрах, так как они часто выставлялись на домашних алтарях. Мандала Дандарона фиксирует главных представителей линии перерождений Джаяк (см.: рис. 6–9; 11–12), и мы можем предположить, что эта линия была очень хорошо известна членам группы Дандарона.

Имеется очень интересное свидетельство Цыван-ламахая (Ламы Цывана Дашицыренова, самого молодого из участников дела Дандарона)⁴:

¹ Piatigorsky, 1978

² Семека, 1974

³ См.: Zhukovskaia 2010: 203–204; см. также: Batchelor 1994; Zikmundova—Berounsky 1995; Belka 2001b

⁴ Стрелков, 2003: 20

Когда весьма образованные люди из западной части Советского Союза стали приезжать к Б. Д. Дандарону, это вызывало беспокойство властей (т.е. КГБ—прим. мое Л. Б.). Они столкнулись с новым явлением, которое им трудно было понять. Однажды, приехав из Иркутска на каникулы повидать своего отца Анчина Дашицыренова, я познакомился с его учителем Бидьей Дандаровичем Дандароном. Именно тогда Бидья Дандарон сказал, что буддизм будет распространяться в России с геометрической прогрессией. (...) После того, как Дандарон и его ученики были арестованы, многие (особенно пожилые) боялись возвращения 1937 года. Я был убежден, что мы должны держаться своей веры и погружаться в центр событий. Меня умоляли, пугали арестом, но тем самым лишь сильнее укрепляли мою веру. Тот год для меня был решающим и предопределил всю мою последующую жизнь.

Большая часть сведений о том, как следует читать или, говоря точнее, использовать мандалу Дандарона, получена нами из книги Владимира Монтлевича—одного из первых учеников Бидьи Дандарона. Автор упоминает некоторые обстоятельства создания мандалы, в частности, дату ее окончания (19 октября 1974 года, т.е. за неделю до смерти Дандарона). Однако он не делает никаких конкретных описаний самих изображений. Другие описания мандалы, которые можно найти в Интернете, не содержат объяснений линии Дандарона и характеристик отдельных личностей в ней.

Мандала Дандарона представляет собой круг с многочисленными изображениями божества Ваджрабхайравы в его центре. Этот тип мандал хорошо описан Дэвидом Морганом. Разумеется, в нижеприведенной цитате он не имеет в виду мандалу Дандарона, которая не была ему известна. Он говорит о тех мандалах, которые содержат изображения и природных созданий, и исторических персонажей, и сверхъестественных существ из тибетского буддийского пантеона¹:

Сонм божественных фигур и лам изображается вокруг внешнего круга, который содержит рисуночный нарратив учения. Центральная часть мандалы вмещает в себя изображение божества и его супруги. Верующие готовятся к медитации, тщательно изучая мандалу, постигая процедуру и значение стадий медитации и проходя через ритуал посвящения, чтобы быть готовым к соединению с божеством. Соединение божества с пустотностью, или бессамостностью, является конечной целью медитирующего. Тщательное изучение мандалы, как говорится в одном исследовании, помогает практику визуализировать себя внутри царства божества. Попав в совершенную вселенную божества, практикующий становится на шаг ближе к духовному Просветлению.

Для понимания мандалы Дандарона прежде всего необходимо изучить исторический контекст, поскольку мандала, кроме прочего, представляет собой визуальную историю. Описание и анализ мандалы могут быть осуществлены только на основе знаний

истории тибетского буддизма и истории этой религии в Бурятии¹. В связи с рамками статьи, мы не можем описать и объяснить все детали мандалы, но коснемся наиболее важных и интересных моментов, связанных с ней. Таковых можно выделить три: Дандарон как тулку, или перерожденец, и линия, к которой он принадлежал; учитель Дандарона Лубсан Сандан Цыденов и его роль в жизни Дандарона и созданной им группы; важные вехи в жизни Дандарона.

Бидья Дандарон считался четырнадцатым перерождением Джаяк Ламы. Его предшественник Джаяк Лама XIII неоднократно посещал Бурятию и, как утверждает местная традиция, в последний свой визит обещал верующим переродиться в районе озера Байкал. Через некоторое время после его смерти Лубсан Сандан Цыденов признал недавно родившегося бурятского младенца, который впоследствии станет Бидьей Дандароном, перерождением Джаяк Ламы и четырнадцатым представителем этой линии тулку. Однако тибетцы монастыря Гумбум не спешили признавать этот факт и, в конечном итоге, нашли «свое» перерождение Джаяк Ламы. Так линия разделилась, и одновременно в Бурятии и Амдо перерождением Джаяк Ламы были признаны разные дети. ❀

¹ Об истории взаимоотношений между Российским государством и бурятской сангхой см., напр.: Цыремпилов, 2009, 2010

¹ Morgan, 2005: 51



РИС. 1

Мандала Дандарона, автор Александр Иванович Железнов, 1974 год, действительные размеры, материал и краски неизвестны



РИС. 6

Фигура справа: Джаяк Лама XIII Келсанг Цултим Тенпе Нима (умер в 1913, настоятель монастыря Гумбум, Амдо); рисунок выполнен с фотографии 1912 года (см. рис. 7)



РИС. 7

Джаяк Лама XIII Келсанг Цултим Тенпе Нима. Фотография 1912 года. Источник: Стрелков и др. 2006: 440



РИС. 8

Джаяк Лама XIII Келсанг Цултим Тенпе Нима. Фотография. Год неизвестен



РИС. 9

Аква Лама (слева, рисунок с фотографии 1912 года, см. рис. 10) и Джаяк Лама XIV

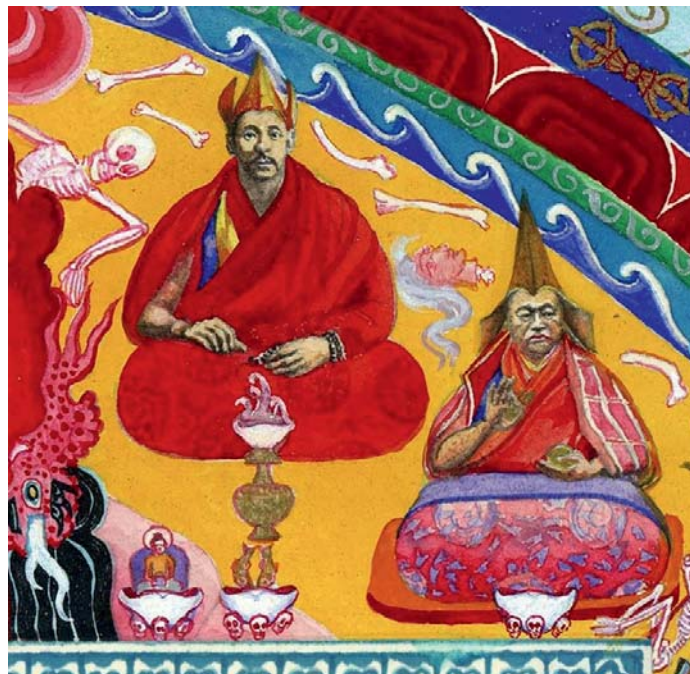


РИС. 10

Аква Лама, фотография 1912 года. Источник: Земля Ваджрапани, 2008: 310



Джаяк Ринпоче Лобсан Данбий Жалман

РИС. 11

Джаяк Лама XIV Лосанг Тенпе Гьялцен (1916–1990, настоятель монастыря Гумбум, Амдо). Источник: Стрелков, 2003: 6



РИС. 12

Джаяк Лама XIV Лосанг Тенпе Гьялцен. Источник: Земля Ваджрапани, 2008: 310



РИС. 13

Трехмерная модель мандалы Калачакры. Монастырь Гумбум, Амдо. Фотография автора

Фигура, изображенная на мандале (рис. 9), напоминает Джаяк Ламу XIV, запечатленного на фотографии (рис. 11). Если изображен действительно он, то это значит, что в 1974 году А. И. Железнов не только знал о существовании другого перерождения Джаяк Ламы, помимо Дандарона, но и то, как этот человек выглядел. Если на фотографии ему от 20 до 30 лет, то она может датироваться 1936–1946 гг., т.е. периодом, когда культурные контакты между Бурятией и Амдо едва ли были возможны. Другая его фотография (см. рис. 12) относится к концу XX века. Еще одна деталь, изображенная на мандале,—узор на левом рукаве одеяния Джаяк Ламы (сеточка). В обоих случаях узор почти одинаков и в точности соответствует фотографии Джаяк Ламы XIII (рис. 7), в то время, как подобная фотография Джаяк Ламы XIV неизвестна, а единственная известная его фотография—это снимок его лица, опубликованный в журнале «Тайны Бурятии» (рис. 11. См.: Стрелков, 2003: 6). Таким образом, А. И. Железнов мог использовать нижнюю часть для изображений обоих тибетских перерождений Джаяк Ламы, поменяв местами лишь их лица.

В случае, если на фотографии (рис. 11) действительно Джаяк Лама XIV, художник А. Железнов в 1974 году должен был знать эту фотографию из Гумбума, которая была сделана около 1945 года. Вероятно, какие-то связи бурятских буддистов с Амдо и Тибета поддерживались и тогда, несмотря на то, что в период сталинских репрессий любые несанкционированные вла-

стями связи с заграницей могли стоить человеку жизни. Достаточно вспомнить, что множество бурят тогда приговаривались к смерти за «шпионаж в пользу Японии». Дандарон никогда не упоминал Джаяк-ламу и никогда не называл себя его перерожденцем. Тем не менее, вероятно, что на мандале изображен именно Джаяк Лама XIV, что означает, что Дандарон знал о нем (или, по крайней мере, о нем знал Железнов и мог видеть его фотографию). К сожалению, описания этих рисунков не сохранились, а потому предположение о том, что на мандале изображен Джаяк Лама XIV, является лишь спекуляцией, основывающейся на визуальном сходстве.

Четырнадцатый Джаяк Лама, как и предыдущее перерождение, происходил из кукунорских монголов. Будучи высокообразованным монахом, он даже наставлял самого Панчен-ламу X, который также был родом из Амдо.

«Агинский эмчи-лама Гелек Балбар, с детства воспитывавшийся в Гумбуме и Лабранге, лично знал Четырнадцатого Джаяк Ламу и учился у него. Дедушка Балбар рассказывал нам, что Ринпоче (Четырнадцатый Джаяк Лама) сохранял дружественные отношения с бурятскими ламами. Лойлон, трехмерная мандала (рис. 13), была построена для Джаяк Ламы XIV в Гумбуме в 1987 году. Мандала диаметром 12 метров находится в здании, возведенном специально для этой цели. Четырнадцатый Джаяк Лама медитировал внутри этой мандалы в течение трех лет и покинул свое тело в 1990 году» (Стрелков, 2003: 6).

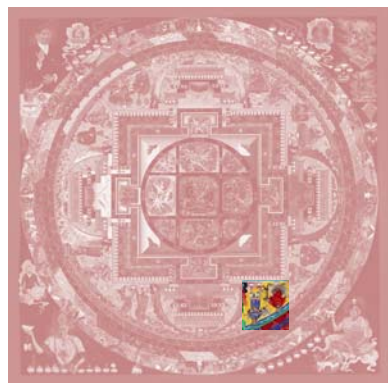


РИС. 14

Лубсан Сандан Цыденов (слева). Рисунок сделан с фотографии 1919 года (см. рис. 16)



РИС. 15

Лубсан Сандан Цыденов, фотография 1891 года. Источник: Belka 2001a: 70, рис. 3



РИС. 16

Лубсан Сандан Цыденов. Фотография 1919 года. Источник: Belka 2001a: 73, рис. 4

На сегодняшний день известны лишь три фотографии Лубсан Сандан Цыденова. Первая из них датируется 1891 годом, а две другие—1919-м. Первая фотография (см. рис. 15) представляет собой типичное салонное фото, популярное в конце XIX века. Цыденов, тогда в возрасте 41 года (он родился в 1850 г. См. Tsyrepilov 2008: 117), запечатлен здесь в традиционном монашеском одеянии с обритой головой и усами. На его ногах бурятская обувь. Вокруг него и на нем отсутствуют какие-либо украшения, помимо четок в левой руке. Он выглядит скромным и спокойным. Его правая рука покоится на круглом столике; под рукой, возможно, обернутый томик буддийской сутры. Цветной рисунок с мандалы, основанный на этой фотографии, в точности соответствует оригинальному фото. На рисунке его монашеская роба оранжевого или красного цвета (см. рис. 14).

На мандале Дандарона эта фотография фактически использована дважды. Во-первых, это упомянутая уже цветная копия фотографии (см. рис. 14 и рис. 15), а во-вторых, рисованная копия лица с этой фотографии (см. рис. 28). Что интересно, на этом последнем рисунке Цыденов нарисован в светском костюме с тростью, портфелем и в котелке. Вероятно, здесь Цыденов изо-

бражен во время своего, якобы, имевшего место путешествия в Италию.

Помимо фото 1891 года имеются также две фотографии, датирующиеся 1919 годом (см. рис. 16). Цыденов стоит слева, в правой руке у него тонкая трость, а в левой четки. На фото ему 69 лет, он одет в традиционный бурятский костюм, у него длинные волосы и густая борода. По левую от него сторону мы также видим Доржи Бадмаева. Хотя два этих человека стоят рядом, заметна выраженная иерархия: Бадмаев находится позади, фоном, а Цыденов немного выступает вперед. Фото сделано не в ателье, а внутри деревянного дома: белая простынь закрывает не всю стену, и с правого угла виднеются бревна.

Между фотографией (рис. 16) и основанном на ней рисунке из мандалы (рис. 14) есть различия. Главная разница—одежда Цыденова: на рисованном изображении на голове у Цыденова огромная корона, украшенная маленькими человеческими черепами, а также декоративная накидка на плечах. Левая рука с четками слегка выдвинута вперед. Корона и накидка символизируют инсигнии *дхармараджи*, т.е. религиозного правителя, которым он объявил себя в 1919 году.

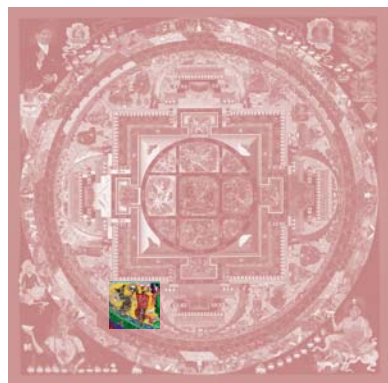


РИС. 17

Бидья Дандарон. Рисунок слева сделан с фотографии 1965 года (см. рис. 18), рисунок справа—с фото 1956 года (см. рис. 19). Мандала Дандарона



РИС. 18

Бидья Дандарон. Фотография А. И. Пономарева, 1965 год, город Улан-Удэ. Источник: Belka 2001a: 96, рис. 12

По В. Монтлевичу, эта серия фотографий была сделана улан-удэнским фотографом А. И. Пономаревым в 1965 году. Ему было поручено подготовить фотографии для пропагандистской брошюры о расцвете буддизма в СССР. В запасниках Этнографического музея народов Забайкалья в пригороде Улан-Удэ он обнаружил среди прочих экспонатов тантрийский костюм. Фотограф попросил кого-нибудь из работников музея надеть костюм для фотоснимка. Однако все отказывались: одни из страха, другие из уважения к тантрийским ламам прошлого. Надеть костюм согласился только Б. Д. Дандарон, который был приглашен в качестве консультанта. «Так был создан величественный портрет Дандарона с тантрийской короной Калачакры. Брошюра была опубликована, и лицо дхармараджи Дандарона стало известно во всем буддийском мире» (Дандарон, 2006: 385)



РИС. 20

Бидья Дандарон (справа). Рисунок сделан с фотографии Владимира Монтлевича 1971 года (см. рис. 21). Сиддх (слева)



РИС. 19

Бидья Дандарон. Фотография 1956 года, Москва



РИС. 21

Бидья Дандарон. Фотография Владимира Монтлевича. 1971 год. Кижинга, Бурятия



РИС. 22

Бальжима Абидуева (1869–1973), мать Бидьи Дандарона (слева). Рисунок выполнен с фотографии Владимира Монтлевича 1971 года (см. рис. 23)



РИС. 23

Бальжима Абидуева вместе с сыном. Фотография Владимира Монтлевича, 1971 год. Кижинга, Бурятия



Владимир Монтлевич сделал этот снимок во время своей поездки в Кижингу, где жила эта замечательная женщина и великая йогиня. Бальжима Абидуева ушла из жизни в возрасте 104 лет 3 декабря 1973 года. Ее сын пережил ее менее чем на год (Монтлевич, 2006, р. 424). Автор мандалы А. И. Железнов, конечно же, знал ее лично, и небезынтересно, что, если не брать в учет дакинью (которые являются сверхъестественными существами), она единственный представитель женского пола на всей композиции (см. рис. 22)



РИС. 24

Доржи Бадмаев (около 1840–1920) (справа), приемный отец Бидьи Дандарона. Далай-лама XIII (слева). Рисунок Доржи Бадмаева основывается на фотографии 1919 года (см. рис. 16)

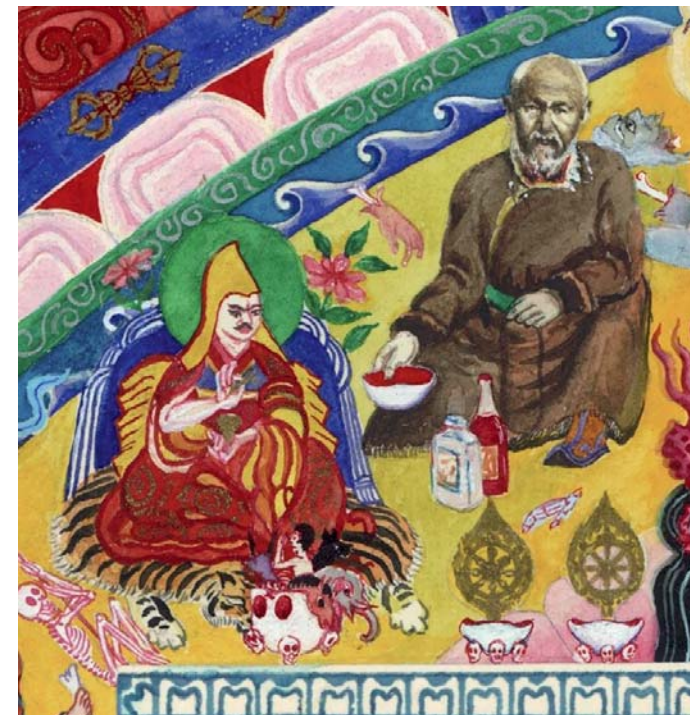


РИС. 25

Далай-лама XIII. Фотография П. К. Козлова

На этом рисунке, являющемся частью мандалы (см. рис. 24), изображен сидящий гелупкинский монах (хороша видна его желтая шапка) с колокольчиком и ваджрой в руках. Есть одна примечательная деталь—черные усы, которые весьма редко носят тибетские монахи. В истории тибетского буддизма есть одно важное лицо, известное такими же усами,—Далай-лама XIII Тубден Гьяцо (1876–1933). Он был хорошо известен и почитаем в России и Советском Союзе, благодаря связям со своим бурятским учителем Агваном Доржиевым и знаменитым путешественником Петром Козловым. Козлов и сделал фотографию Далай-ламы во время встречи с ним (см. рис. 25). Вопрос о том, изображен ли на мандале Далай-лама XIII, остается открытым





РИС. 26

Бидья Дандарон. Рисунок основан на фотографии конца 60-х и начала 70-х гг. (см. рис. 27). Дандарон запечатлен здесь как тантрийский учитель

В отличие от фотографий и рисунков (см. рис. 17, 18), где Дандарон изображен в музее, то есть не в обычной для него среде, другие его фотографии (см. рис. 27) и их интерпретации на рисунках мандалы (см. рис. 26, 28) более естественны и реалистичны. Дандарон был снят своими учениками как тантрийский учитель в одежде, которую он надевал для ритуалов (однако, скорее всего, это не касается фотографии, на которой он заснят в леопардовой шкуре, сидящим на полу напротив витрины (см. рис. 27). Некоторые из этих фотографий служили моделями для рисунков, которые мы видим в мандале. Изображение Дандарона с капалой в правой руке идентично другому его портрету, на котором он изображен в том же положении на вершине танки Ваджрабхайравы (не мандалы). Эта танка (см. рис. 29 и 30), как считается, была уничтожена, а портрет сохранился только на цветной фотографии танка

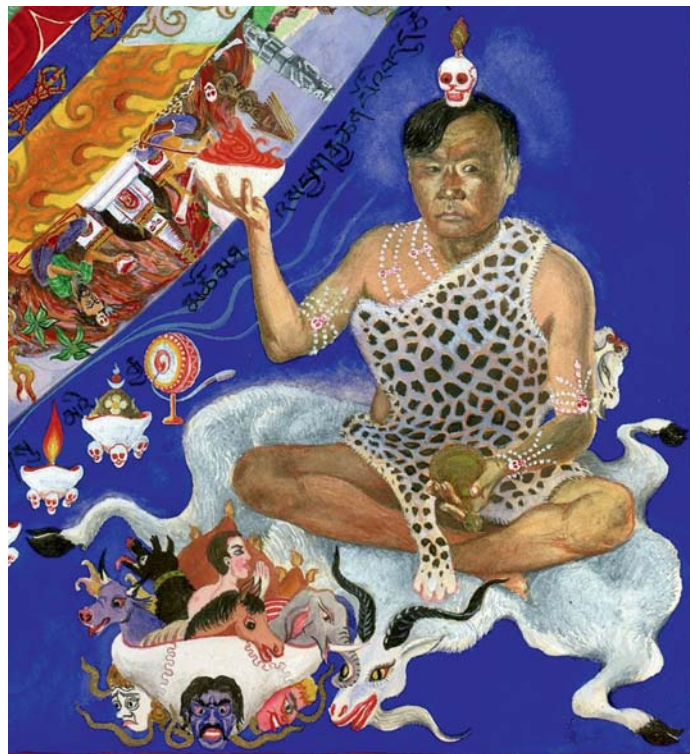


РИС. 27

Бидья Дандарон. Эта фотография, возможно, публикуется впервые



РИС. 28

Бидья Дандарон (в центре). Рисунок сделан с фотографии конца 60-х–начала 70-х гг. Лубсан Сандан Цыденов (в верхнем левом углу). Рисунок основывается на фотографии 1891 года (см. рис. 14 и рис. 15)

Что касается модернизации буддизма в йогической общине Лубсана Сандана Цыденова, то нужно сказать, что там существовали определенные условия, невозможные для традиционного монастыря. По словам А.И. Железнова, жители местности Соорхой (где располагалась резиденция Цыденова) имели подписки на журналы, в т.ч. иностранные. Ламы изучали иностранные языки и литературу. Община в Соорхой владела богатой русскоязычной библиотекой с акцентом на беллетристику. Однажды, когда буддисты-миряне посетили Соорхой, чтобы заказать проведение ритуальной службы, их удивило то, что Сандан Лама читал европейскую книгу, будучи одетым в европейский костюм. Некоторые говорят, что Соорхой был освещен электрическими лампочками, питающимися от батареи, доставленной из Варшавы (Стрелков, 2003: 8)

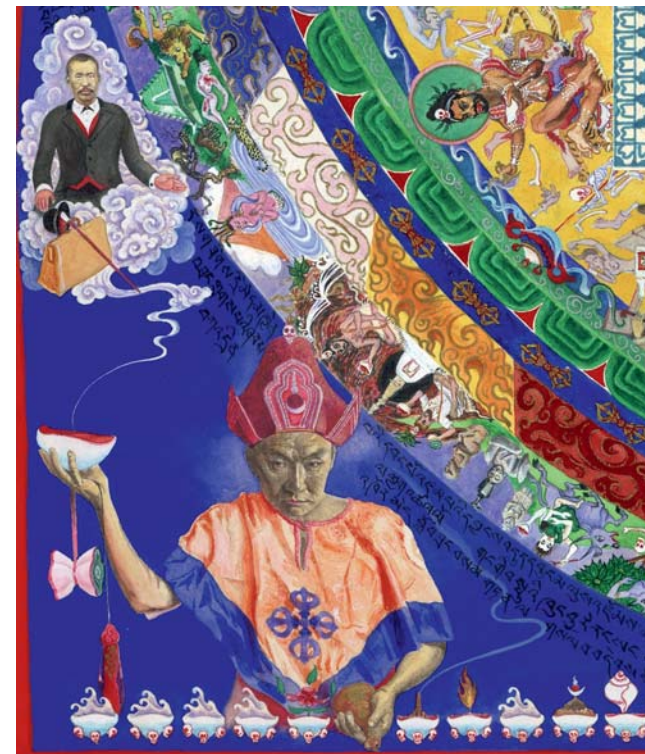


РИС. 29

Портрет Бидьи Дандарона. Фрагмент из верхней части танки Ваджрабхайравы (см. рис. 30)



РИС. 30

Танка Ваджрабхайравы. Из архива О. Ф. Волковой (1926–1982). Автор А. И. Железнов, 1971–72 гг., около 43–85 см, акварель. Возможно, уничтожена. Впервые опубликован в Belka 2000: 133, рис. 6 и в Belka 2007: 15, рис. 5



РИС. 31

Портрет Бидьи Дандарона (см. рис. 32)

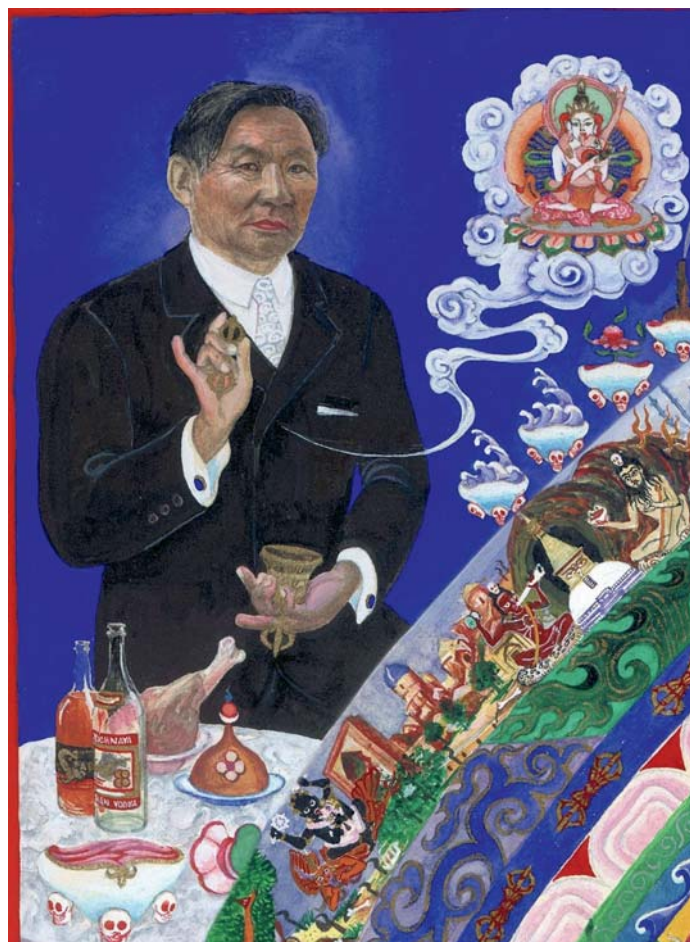


РИС. 32

Бидья Дандарон (слева) и Александр Железнов (справа). Фото В. Монтлевича 1971 г. Улан-Удэ. Источник: Дандарон, 2006



РИС. 33

Александр Иванович Железнов (1940–1996)

- Буддизм: каноны, история, искусство. Москва: ДИК, 2006.
- Земля Ваджрапани; Буддизм в Забайкалье. Москва: ДИК, 2008.
- Дандарон Б. Д. Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. «История Кукунора» Сумпы Кенпо. Санкт-Петербург, 2006.
- СЕМЕКА Е. Дело Дандарона. Firenze, 1974.
- СТРЕЛКОВ А. М. Бидья Дандарон: жизненный путь и духовный подвиг // Тайны Бурятии. Спецвыпуск, 2003. С. 6.
- ЦЫРЕМПИЛОВ Н. В. За Святую Дхарму и Белого Царя. Российская Империя глазами бурятских буддистов XVIII–начала XX веков. // Ab Imperio, 2, 2009.
- ЦЫРЕМПИЛОВ Н. В. Лубсан Самдан Цыденов и идея буддийской теократии в Забайкалье // Восток (Oriens), № 6, Ноябрь–Декабрь, 2007. С. 64–75.
- ЦЫРЕМПИЛОВ Н. В. «Чужие» ламы. Российская политика в отношении заграничного буддийского духовенства в XVIII–начале XX в. // Вестник СПбГУ, Сер. 13, Вып. 4, 2010. С. 9–18.
- ANDREYEV, A. Dreams of a Pan-Mongolian state: Sandan Tsydenov, Baron Ungern, Agvan Dorjiev, Nicolas Roerich, 2009, downloaded from: http://www.budcon.com/index.php?option=com_content&view=article&id=169&Itemid=117&lang=en.
- BATCHELOR, S. The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture, London: Aquarian 1994.
- BĚLKA, L. Burjatský buddhismus: Tradice a současnost / Buryat Buddhism: Tradition and Presence. In: Berounský Dan – Bělka Luboš – Štreit Jindřich, Na konci světa / At the End of the World, Volary: Stehlík 2000, s. 113–136.
- BĚLKA, L. Tibetský buddhismus v Burjatsku, Brno: Masarykova universita 2001, 350 p. (Tibetan Buddhism in Buryatia, in Czech). (Bělka 2001a)
- BĚLKA, L. Bidija Dandaronič Dandaron a burjatský buddhismus ve 20. Století. In: Pecha Lukáš (ed.), Orientalia Antiqua Nova 7, Plzeň: Dryada 2007, s. 9–19.
- BĚLKA, L. Bidija D. Dandaron: the case of a Buryat Buddhist and Buddhologist during the Soviet period. In: Doležalová, Iva (ed.)–Martin, Luther H. (ed.)–Papoušek, Dalibor (ed.). The academic study of religion during the Cold War: east and west. 1st ed. New York et al.; Bern et al.: Peter Lang, 2001. s. 171–182. (Bělka 2001b)
- BRAUEN, M. Mandala: Sacred Circle in Tibetan Buddhism. New York: Rubin Museum of Art 2009.
- MORGAN, D. The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice, Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 2005.
- PIATIGORSKY, A. M. The departure of Dandaron. In: Kontinent-2. London: Hodder and Stoughton, 1977. P. 169–180.
- TSYREMPILOV, N. Samdan Tsydenov and his Buddhist Theocratic Project in Siberia. In: Biographies of Eminent Mongol Buddhists. Ed. By J. Elverskog. International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, 2008. P. 117–137.
- ZHUKOVSKAIA, N. The Revival of Buddhism in Buryatia: Problems and Prospects. In: Balzer Marjorie Mandelstam (Ed.), Religion and Politics in Russia: A Reader, New York: M. E. Sharpe 2010.
- ZIKMUNDOVA, V., Berounsky, D. Bidija Dandaron. In: R. Revue 28 (1995). P. 321–325.





CURRENT STATE OF RUSSIAN ULTRA-NATIONALISM STUDIES

The paper provides an overview of the studies of Russian ultra-nationalism. The author critically examines approaches of various researchers and gives a detailed 10-year bibliography of the sub-discipline

Последние месяцы наблюдается относительное потепление во взаимоотношениях между Россией, с одной стороны, и рядом западных и восточноевропейских стран, с другой. Несмотря на некую «оттепель» в российско-американских отношениях 2009–2010 гг. и на новое сближение между Москвой и Киевом весной 2010 г., долгосрочные тренды во внешнеполитических взглядах как российской элиты, так и «простых» россиян с конца прошлого века и до сегодняшнего времени имели противоположный вектор. В результате коренных изменений в российском политическом дискурсе последних лет, к началу второго десятилетия XXI-го столетия радикальное антизападничество превратилось в значимое интеллектуальное и политическое движение [1], а высказывание националистических взглядов стало политически корректным в России [2]. Растущий русский антиамериканский обскурантизм, как и все более популярная конспирология вокруг различных политических конфронтаций РФ с Западом или вокруг конфликтов «власти» с либеральной интеллигенцией, придают российскому пост-имперскому синдрому особую остроту [3]. Он все больше напоминает агрессивную реакцию немецких политических и интеллектуальных лидеров на «позорный» конец второй германской империи в 1918 г. с их «легендой об ударе ножом в спину» («*Dolchstoßlegende*») — об иллюзорной вине «внутренних» врагов Германии и их иностранных вдохновителей в ее поражении в Первой Мировой войне [4]. В худшем случае дальнейшая параноидальная интерпретация россиянами грузино-российских, украинно-российских или похожих постимперских противостояний может вызвать новую эскалацию как межгосударственных конфликтов на территории бывшего СССР, так и российско-западных разногласий. Радикальное российское антизападничество на этом фоне превращается из объекта исследований новейшей истории политических идей в предмет актуально-политического анализа современной евро-азиатской безопасности.

Несмотря на эти теперь уже многолетние тенденции, изучение постсоветского русского ультрационализма [5] представляет собой все еще неконсолидированный, разобщенный раз-

дел сравнительных исследований международного правого экстремизма. Например, в публикациях, касающихся одних и тех же феноменов, авторы часто приходят к совершенно разным выводам относительно исторического объяснения, научной классификации и политической оценки исследуемых явлений. В некоторых случаях такую разнородность можно, конечно, только приветствовать, так как она прибавляет своеобразность этим статьям и книгам. Однако различия в выводах, толкованиях и определениях, представленных в некоторых анализах постсоветского правого радикализма, не всегда связаны только с оригинальностью мышления их авторов, а еще и с недостаточным развитием нашей субдисциплины. Хотя общее поле наших исследований и некий круг специалистов существует и развивается, пока еще рано говорить о состоявшемся научном сообществе (*scientific community*) исследователей русского ультрационализма. Это выражается, в первую очередь, в частом взаимном игнорировании авторами публикаций своих коллег, что в свою очередь снижает новизну и качество целого ряда академических публикаций на эту тему.

«ОФОРМЛЕННАЯ СУБДИСЦИПЛИНА»?

В этой связи сложно согласиться с недавним утверждением Михаила Соколова, что уже к 2007 г. существовала некая группа исследователей, которая «с точки зрения частоты взаимного цитирования ... представляет собой вполне оформленную субдисциплину, члены которой следят за работами друг друга» [6]. В своем обзоре специализированной литературы Соколов рисует картину разделенного сообщества исследователей, в котором одна группа экспертов одержима метафорой «фашизма» и/или идеей политической «эпидемии» в российском обществе. По Соколову, этот круг ведет «Дискуссию» (*sic!*) между своими членами, игнорируя при этом других авторов, работающих с иными концепциями, нежели фашизм. Можно согласиться, что есть некое сообщество иногда лично знакомых друг с другом исследователей, которые более или менее осведомлены и даже цитируют

своих коллег [7]. Также верно, что члены этого неформального кружка специалистов чаще общаются между собой, чем с другими экспертами. Но все же идея о действительно содержательных, продолжительных академических дебатах, которые можно было бы именовать «Дискуссией» с большой буквы, как это делает Соколов, не говоря уже об «оформленной субдисциплине», увы, на 2010 г. кажется далекой от реальности [8].

За последние десять лет, правда, состоялись:

- серия значимых семинаров, посвященных русскому национализму, инициированных Марлен Ларюэль во Франко-Российском центре гуманитарных и общественных наук при Институте научной информации общественных наук в Москве [9];
- ряд конференций, организованных Катриной Келли и Энди Байфорд в Оксфорде, так или иначе относящихся к русскому национализму [10];
- несколько аналогичных секций и круглых столов на конференциях ведущих научных сообществ по восточноевропейским исследованиям, таких как ICSEES [11], AAASS [12], BASEES [13], ASN [14] или ЕСПИ [15] в Тампере, Арлингтоне, Кембридже, Нью-Йорке, Москве и Берлине.

Однако, насколько мне известно, еще не было ни одного крупного конгресса и не существует ни одной официальной структуры—например, секции при одной из указанных ассоциаций или РАПН, [16]—посвященной постсоветскому русскому ультра национализму [17]. В чем-то московские Центры «Панорама» [18] и «Сова» [19] выполняли и выполняют функцию некоего институционального средоточия нашего неформального сообщества [20]. Все же сотрудники «Панорамы» и «Совы», несмотря на огромную ценность своих публикаций, больше занимаются ежедневным мониторингом, сбором качественных и количественных данных, а также эмпирическим анализом, нежели историческими или теоретическими исследованиями русского национализма.

На сегодняшний день существуют:

- несколько дайджестов новостей и бюллетеней, посвященных в той или иной мере нашему предмету, среди них «News Releases» [21] и «Reports and Analyses» [22] Центра «Сова», «Bigotry Monitor» [23], «UCSJ News» [24], «The Russian Nationalism Bulletin» [25], «MВНR Chronicle» [26], «National Identity in Russia from 1961: Traditions and Deterritorialisation—Newsletter» [27], «Blickpunkt Demokratie und Extremismus Newsletter Osteuropa» [28],
- ряд свободно доступных сайтов по той же теме, в том числе «Национализм и ксенофобия» [29], «Национализм—экстремизм—ксенофобия» [30], «Coalition Against Hate» [31], «Russia-Bear in Integrating Europe» [32], «Общественный фонд «Антифашист»» [33], «Антифашистский мотив» [34], «Antirasizm.ru» [35], «Russian Nationalism Links» [36],
- закрытая LinkedIn-группа «Researchers of Russian Nationalism» [37], как и
- несколько журналов, в которых относительно часто публикуются члены нашего неформального сообщества, например, «Неприкосновенный запас» [38], «Вопросы философии» [39], «Политическая экспертиза» [40], «Ab Imperio» [41], «Pro et Contra» [42], «Demokratizatsiya» [43], «Nationalities Papers» [44], «Вестник общественного мнения» [45], «Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte» [46] и «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры» [47].

Но этого мало для того, чтобы уже можно было говорить об «оформленной субдисциплине», как предполагает Соколов [48]. У нас пока что нет ни серьезной академической институциональной базы, т.е. ассоциации или нии, ни периодического академического издания, т.е. специализированного журнала или ежегодника, ни регулярных форумов обмена мнениями, т.е. постоянных серий семинаров или конференций. В настоящее время недавно созданная в Германии англо-русско-немецкоязычная книжная серия «Советская и постсоветская политика и общество» [49] делает возможной публикацию

монографий и сборников по теме [50]. Но это издание существует всего лишь с 2004 г. и по-этому еще малоизвестно. В любом случае, такая книжная серия вряд ли станет платформой для интерактивного обмена между членами чаемого научного сообщества.

Помимо организационных недостатков, стоит упомянуть скудность академической литературы, которая бы смогла концептуально очертить предполагаемую субдисциплину. По моим подсчетам, упомянутая глава Соколова—всего лишь десятая статья, освещающая и критикующая развитие субдисциплины за последние двадцать лет [51]. Эти не очень подробные тексты разбросаны по разным журналам и остаются в тени. Показательно, что Соколов в своей статье не упоминает ни одной из них [52]. Историографическая книга о возникновении и развитии исследований современного русского ультра национализма вовсе отсутствует [53].

Самые значимые как причины, так и следствия недоразвитости нашей дисциплины, однако, относятся к самим исследованиям, т.е. академическим статьям и книгам, составляющим суть нашей формирующейся субдисциплины. Многие из нас охотно относят предметы и результаты своих анализов, в основном, к:

- европейским сопоставимым явлениям (например, немецкой межвоенной «консервативной революции» или западноевропейской послевоенной «новой правой»),
- международно признанным подходящим концепциям (например, «фашизм» или «метаполитика») и
- западным релевантным теориям (например, Пьера Бурдьё или Роджера Гриффина).

Большинство из нас читает множество исследовательских работ для исторической, компаративистской и теоретической контекстуализации своих исследований и активно употребляет для оформления своих анализов различную академическую литературу. Однако, только некоторые члены нашего сообщества (если такой термин вообще уместен на данный момент) так же серьезно относятся к научной и публицистической литературе по собственной теме своих

исследований [54]. Все больше исследований имеют сильный сравнительный элемент и отличную концептуальную базу. Возникающий массив литературы, тем не менее, остается неудовлетворительным, а иногда парадоксальным. Несмотря на все большую теоретическую изощренность, только часть новых исследований, в конечном счете, приобретает кумулятивный характер, т.е. выполняет функцию информативных продолжений, необходимых коррекций и полезных модификаций предыдущих анализов. Значимая часть исследований постсоветского правового радикализма все еще развивается скорее параллельно, чем в эффективном сотрудничестве или плодотворном споре их авторов. Иногда низкий уровень саморефлексии нашей неформальной субдисциплины уже виден в сносах новых исследований, где порой попросту отсутствуют указания на предыдущие академические публикации по той же теме.

Обзор Соколова, конечно, является одним из исключений из этого «почти что правила», так как весь он посвящен предыдущим исследованиям и пытается открыть некий фронт внутри рудиментарного сообщества аналитиков постсоветского национализма. Хотя я не совсем согласен с тем, как Соколов делит наш небольшой круг, я полностью поддерживаю его критические рефлексии насчет ранних исследований и его попытку идентифицировать некую структуру расхождений в подходах к современному правому экстремизму в России. Все же, в связи с вышеуказанным положением дел внутри сообщества, Соколов вводит читателя в заблуждение, говоря о «вполне оформленной субдисциплине».

Даже среди участников той «Дискуссии», которую старается обрисовать Соколов, т.е. внутри эксклюзивного клуба одержимых «эпидемиологическим» подходом к русскому национализму и «метафорой фашизма» исследователей, нет того диалога, который бы требовался для того, чтобы говорить о полноценном *scientific community*. Наблюдается, правда, постоянный рост личных знакомств в сообществе и все большее количество коллективных публикаций. Тем не менее, круг исследователей русского национализма в большинстве своем пока все еще напоминает скорее пресловутую *Gesellschaft* обособленно ра-

ботающих индивидуумов или аморфную *Klasse an sich*, чем состоявшуюся *Klasse für sich* или идеальную *Gemeinschaft* органично связанных частей единого (хотя, по примеру соколовской аргументации, все-таки делимого) проекта [55].

ПРИМЕРЫ
ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИХ УПУЩЕНИЙ

В 1990-х эту ситуацию можно было рассматривать как естественную «детскую болезнь» нашей лишь недавно возникшей «прото-субдисциплины». К тому же, что касается российских аналитиков, здесь нельзя не упомянуть, что им приходится работать в сложных условиях: имеется в виду как плачевное состояние большинства российских научных библиотек, ограниченность грантов для посещения международных, а иногда и российских конференций, так и просто-напросто сложное финансовое положение подавляющего большинства российских ученых—не в последнюю очередь обществоведов и гуманитариев.

От значительных библиографических упущений, однако, страдали и страдают исследователи не только российских, но и западных исследователей, несмотря на то, что им относительно несложно получить доступ к нужной академической литературе. Например, Джудит Девлин в 1999 г. опубликовала целую монографию о постсоветских российских антидемократах [56], не упомянув ни один из основополагающих на тот момент аналитических справочников и коллективных трудов агентства «Панорама» 1994–1998 годов [57]. Вера Тольц, в свою очередь, в своей в целом информативной статье похожего направления 1997 г. [58] полагалась преимущественно на досье и аналитические справки «Панорамы», не упоминая большинство уже тогда значимой западной и российской публицистической и академической литературы по поздней и постсоветскому правому экстремизму [59].

Если в девяностых такие упущения представлялись простительными, а их причины понятными, то в новом веке похожие явления кажутся странностями. В библиографии вышедшей в 2004 г. книги «Опасность крайнего национализма в

России» [60] Томаса Парланда, автора одной из первых фундаментальных монографий нашей дисциплины 1993-го г. [61], не упоминается ни одна научная статья по теме его исследования, опубликованная в ведущих академических журналах по изучению современной России, таких как «The Slavic Review», «The Russian Review», «Europe-Asia Studies» [62], «Post-Soviet Affairs», «Communist and Post-Communist Studies», «Problems of Post-Communism», «The Journal of Communist Studies and Transition Politics», «Политические исследования», «Социологические исследования», «Мировая экономика и международные отношения», «Общественные науки и современность» [63] или «Мониторинг/Вестник общественного мнения» [64].

Пожалуй, наиболее показательными в этом отношении публикациями являются недавно вышедшие в ведущем немецком журнале «Osteuropa» (Восточная Европа) и престижном американском издании «The Harriman Review» (Вестник Института им. Аверелла Гарримэна, Колумбийский университет г. Нью-Йорк) тексты американского политолога Александра Мотыля [65]. Утверждая ни много, ни мало, что российское государство стало к 2009 г. «протофашистским», «фашизоидным» или даже «фашистским» [66], Мотыль, например, в своей немецкой статье «Россия—народ, государство, лидер: элементы фашистской системы» обходится без упоминания каких-либо вторичных источников по теме своих научных интересов—фашизм в постсоветской России [67]. Автор полностью игнорирует как научную литературу по вопросу идентификации и классификации постсоветских русских фашистских тенденций [68], так и академическую дискуссию относительно сравнения Российской Федерации с Веймарской республикой [69], не говоря уже о десятках академических и других аналитических публикаций о постсоветских ультранационалистических идеологиях и группировках [70]. При этом Мотыль умудряется обходить своим вниманием подавляющее большинство специалистов-регионоведов, т.е. историков, политологов, социологов и т.д., занимающихся политическим экстремизмом и авторитаризмом исключительно или преимущественно в Восточной Европе и

России,—не в последнюю очередь тех аналитиков, которые ранее публиковали относящиеся к российскому ультранационализму и авторитаризму статьи в том же журнале «Osteuropa», в котором Мотыль решил впервые подробно представить свои находки [71].

Развивая свою дефиницию фашизма как родового понятия, Мотыль опирается на определения этого феномена такими компаративистами, как Майкл Манн, Стэнли Пэйн, Роберт Пакстон, Роджер Скрутон и Хуан Линц, которые, насколько мне известно, никогда подробно не комментировали развитие правого экстремизма в постсоветской России [72]. А серьезных знатоков международного фашизма, которые в той или иной мере занимались сегодняшним русским ультранационализмом, Мотыль в этой статье почему-то ни словом не упоминает. Это касается как тех авторов, которые, как Александр Галкин [73], Уолтер Лакер [74], Джеймс Грегор [75] или Леонид Люкс [76], довольно подробно писали о постсоветском русском правом экстремизме со сравнительной точки зрения [77], так и тех ведущих компаративистов, таких, как Роджер Гриффин [78], Роджер Ивэлл [79], Михаэль Минкенберг [80] или Вольфганг Випперманн [81], которые, так или иначе, затрагивали проблему постсоветского русского ультранационализма в своих сравнительных исследованиях [82]. На фоне подобных упущений уже не удивляет, что Мотыль также полностью игнорирует (а, возможно, и не особенно хочет знать) вторичную литературу о дискуссиях концепции фашизма в постсоветской России [83].

Все это могло бы остаться без особого внимания. Однако, как я уже писал ранее, Мотыль оказывает изучению постсоветского ультранационализма медвежью услугу, поскольку он запутывает обсуждение вопроса о русском фашизме [84]. Действительно, в сегодняшней России есть представители разных идеологий, которых можно было бы, со сравнительной точки зрения, классифицировать как «фашистские» [85]. Некоторые из них—например, Жириновский [86], Дугин [87]—частично интегрированы в путинский режим. Однако самого Путина, его непосредственное окружение или «Единую Россию» вряд ли стоит понимать как «фашистские».

Поднимая ложную тревогу, Мотыль своей статьей оказывает негативное влияние как на возникновение историографии постсоветского фашизма, так и на общий ход развития российеведения после распада СССР. Его классификация девальвирует важный аналитический инструмент исследователей русского национализма. Если сегодняшний российский режим уже, по крайней мере, частично фашистский, то к какой категории тогда отнести всех тех российских экстремистов правого толка, которые все еще стремятся к коренному преобразованию, по их мнению, до сих пор слишком либерального постсоветского русского государства? Если путинская реставрация царско-советских имперских традиций и подходов уже «фашизоидная» или «фашистская», то как тогда классифицировать по целям, структурам и размерам совершенно новые концепции российской империи, предложенные, скажем, в «Последнем броске на Юг» Жириновского или «Основах геополитики» Дугина [88]?

Хотя недавняя статья Мотыля, пожалуй,—самый яркий пример неадекватного подхода ученого к предмету правого экстремизма в России, многие из нас, наверное, могли бы назвать и другие случаи, когда тот или иной публицист в своей статье или книге снова «открывает Америку».

НОВЫЙ ВЕБ-ПРОЕКТ ПО
РОССИЙСКОМУ АНТИЗАПАДНИЧЕСТВУ

На этом фоне Айхштеттский Центр по изучению Центральной и Восточной Европы (ZIMOS, Верхняя Бавария [89]) в 2009 г. начал воплощение четырехтомного коллективного проекта под названием «Антизападные идеологические течения в постсоветской России и их истоки» в рамках своего электронного журнала «Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры» [90]. Один из мотивов данного проекта—это упрощение для сегодняшних и последующих исследователей русского национализма доступа к научной литературе о его идейных основах, особенно о так называемом «неоевразийстве» и близких ему теориях и деятелях. Мы не

только хотим познакомить читателей с ранее не опубликованными исследованиями. Мы также хотим обратить внимание уважаемых коллег на целый ряд, как нам кажется, важных статей, которые ранее печатались в разных журналах или книгах, но не были выложены для свободного доступа в интернете и, вследствие этого, иногда оставались не замеченными заинтересованной публикой [91].

Поэтому главным условием принятия текста для публикации, помимо качества анализа, было то, что статья не должна была ранее выходить на русском языке в электронном журнале, аналогичном «Форуму», как, например, в периодических изданиях, представленных в превосходном российском интернет-проекте «Журнальный зал» [92]. Часть опубликованных в ходе нашего проекта статей ранее уже выходили на русском, английском или немецком языках. Они лишь не были до этого свободно доступны в мировой сети на русском языке или же были—в двух-трех случаях—«спрятаны» на относительно малоизвестных сайтах. Собранные значимые уже опубликованные исследования, а также ряд достойных новых работ в одном многоотомном электронном сборнике, который сформируют четыре номера «Форума» 2009–2010 гг., мы постараемся к моменту завершения проекта частично изменить ситуацию в коллективном международном изучении современных российских антизападных идеологий и идеологов—особенно тех, которые в той или иной форме выступают под лозунгом «евразийства». К предположительному концу проекта в 2011 г. большая часть достойных внимания статей на эту тему будет опубликована, во-первых, на русском языке, т.е. на «*lingua franca*» россиеведения, во-вторых, на одной и той же площадке, т.е. в нескольких номерах «Форума», и, в-третьих, открыта для беспрепятственного прочтения, т.е. для свободного копирования в формате PDF.

Это само по себе еще не решит задачу становления интегрированного научного сообщества исследователей российского радикального антизападничества. Однако мы надеемся, что взаимное игнорирование коллег, работающих

в этом направлении, должно уменьшиться. По крайней мере, оно станет менее легитимным, так как уже нельзя будет ссылаться на неизвестность или недоступность текстов опубликованных авторов. В начале, конечно, каждому из нас это прибавит хлопот, так как придется—кому-то, возможно, впервые за свою публицистическую карьеру—прочитать большой массив вторичной литературы на нашу тему и принять к сведению и оценить множество интересных открытий своих «конкурентов». Однако в долгосрочной перспективе мы все выиграем от большего знания итогов исследований своих коллег и от возможного диалога между исследователями со сходными или близкими предметами или подходами. Есть надежда, что в результате проекта и последующего обширного взаимного чтения, как и возможного общения коллег, повысится тематическая сфокусированность, историческая обоснованность, эмпирическая насыщенность и концептуальная ясность будущих вкладов в нашу формирующуюся субдисциплину.

Более подробное изложение этого обзора в контексте последних разработок в российской политике и в связи с ниже представленным новым издательским проектом Центра по изучению Центральной и Восточной Европы г. Айхштетт (ZIMOS, Верхняя Бавария) можно найти в: Умланд А. *Расцвет русского ультрационализма и становление сообщества его исследователей // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2009. Т. 6. №1. С. 5–38. <http://www1.ku-ichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss11/UmlandVvedenie.pdf>*.

Я глубоко благодарен Леониду Люксу, Антону Шеховцову, Александру Янову, Виктору Шнирельману, Борису Степанову и Александру Кузьмину за их ценную критику ранней версии этой статьи. Елена Сивуда активно помогала в улучшении языкового качества текста. За оставшиеся неточности или неверные интерпретации несу ответственность я один. ✨

Обзор впервые опубликован на сайте <http://www.polit.ru>

- [1] См., например: Седов Л. Актуальные проблемы в общественном мнении россиян и американцев (результаты совместного российско-американского исследования) // Вестник общественного мнения. 2006. № 3(83). С. 14–17; Левинсон А. Америка как значимый Другой // Pro et Contra. 2007. Т. 11. № 2. С. 65–69; Stewart S. Die Konstruktion des Feindbilds Westen im heutigen Russland: Seine Geschichte und seine Funktionen // SWP-Studie. 2008. No. 28. http://www.swp-berlin.org/common/get_document.php?asset_id=5348; Richards S. Russians Don't Much Like the West // Open Democracy. 2009. 25 February. <http://www.opendemocracy.net/article/email/russians-don-t-much-like-the-west>; Levinson A. Russian Public Opinion and the Georgian War // Open Democracy. 2009. 14 August. <http://www.opendemocracy.net/article/email/russian-public-opinion-and-the-georgia-war>.
- [2] Умланд А. Постсоветский национализм и будущее России // inoСМИ.Ru. 2008. 5 марта. <http://www.inosmi.ru/translation/240039.html>.
- [3] Выраженно мистические аспекты сегодняшнего русского антизападничества, видимо, связаны с более общими особенностями постсоветской «русской души». Борис Дубин в 2001 г. указывал на то, что «[п]арапсихология, НЛО, равно как магия, сглаз, астрология и хиромантия вызывали [как показывают соответствующие опросы] у россиян интерес гораздо больший, чем в развитых странах мира». См.: Дубин Б. Запад, граница, особый путь: символика «другого» в политической мифологии России // Неприкосновенный запас. 2001. № 3(17). <http://magazines.russ.ru/nz/2001/3/dub.html>.
- [4] Насколько мне известно, Леонид Люкс был одним из первых исследователей, которые еще до распада СССР указывали на частичное сходство между Веймарской республикой и поздней советской Россией. См.: Luks L. Abschied vom Leninismus: Zur ideologischen Dynamik der Perestrojka // Zeitschrift für Politik. 1990. Vol. 37. No. 4. P. 359. Подробный перечень литературы по «Веймарской России» можно найти ниже. Среди недавних кратких статей по этой теме: Умланд А. Между Веймарским и Боннским сценариями // inoСМИ.Ru. 2008. 11 апреля. <http://www.inosmi.ru/translation/240759.html>;

Люкс Л. «Веймарская Россия?»—заметки об одном спорном понятии // Зеркало недели. 2008. № 31(710). <http://www.zp.ua/1000/1600/63793/>.

- [5] В отличие от постсоветского дискурса, понятие «национализм» в международных общественных науках применяется не только для радикальных, но и для умеренных разновидностей этой идеологии, т.е. и для национализмов, сочетающихся с либерально-демократическими идеями, как, например, доктрины некоторых антиколониальных, освободительных движений. Поэтому здесь употребляется более узкая концепция «ультранационализма». Под «ультранационализмом» подразумеваются все крайне антилиберальные и, по меньшей мере, имплицитно антидемократические этноцентристские, паннациональные и имперско-патриотические идеологии. Таким образом, и классическое евразийство, и т.н. «неоевразийство» в изложении А. Дугина рассматриваются здесь как ультраационалистические теории. Тем самым значение «ультранационализма» в данном случае шире, чем в российской политической науке и публицистике, где этот термин часто используется как синоним для биологического расизма, откровенного фашизма или явного неонацизма. Об ультраационализме как составной, но недостаточной части «фашизма» как родового понятия см., напр.: A Fascist Century: Essays by Roger Griffin / Ed. M. Feldman. Basingstoke, 2008. P. 207–208. Ниже используемое понятие ультраационализма также отличается от своеобразного определения «русского радикального национализма в строгом смысле этого слова» Михаила Соколова, который на базе своей специфической концептуализации приходит в 2008 г. к выводу, что «[б]ыло бы рискованно предполагать, что история радикального национализма закончена, но в ней определенно наступила пауза.» См.: Соколов М. Конец русского радикального национализма? // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 197. http://anthropologie.spb.ru/pdf/008/008_sokolov.pdf.
- [6] Соколов М. Изучая «русский фашизм»: несколько критических замечаний о дискуссии 90-х // Русский национализм в политическом пространстве (исследования по национализму в России) / Под ред. М. Ларюэль. М., 2007. С. 32.

- [7] Среди наиболее значимых последних монографий и сборников на западных языках в хронологическом порядке: Cosgrove S. *Russian Nationalism and the Politics of Soviet Literature: The Case of Nash Sovremennik, 1981–91*. Basingstoke, 2004; Laruelle M. *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIXe siècle*. P., 2005; Larson N. *Aleksandr Solzhenitsyn and the Modern Russo-Jewish Question*. Stuttgart, 2005; O'Connor K. *Intellectuals and Apparatchiks: Russian Nationalism and the Gorbachev Revolution*. Lanham, 2005; Mitrofanova A. *The Politicization of Russian Orthodoxy: Actors and Ideas*. Stuttgart, 2005; Likhachev V. *Political Anti-Semitism in Post-Soviet Russia: Actors and Ideas in 1991–2003* / Transl. E. Veklerov. Stuttgart, 2006; Wiederkehr S. *Die Eurasische Bewegung: Wissenschaft und Politik in der russischen Emigration der Zwischenkriegszeit und im postsowjetischen Russland*. Köln, 2007; Ivanov V. *Alexander Dugin und die rechtsextremen Netzwerke: Fakten und Hypothesen zu den internationalen Verflechtungen der russischen Neuen Rechten*. Stuttgart, 2007; Laruelle M. *La quête d'une identité impériale: Le néo- Eurasisme dans la Russie contemporaine*. P., 2007; Höllwerth A. *Das sakrale eurasische Imperium des Aleksandr Dugin: Eine Diskursanalyse zum postsowjetischen russischen Rechtsextremismus*. Stuttgart, 2007; *D'une édification l'autre: Socialisme et nation dans l'espace (post)-communiste* / Ed. M. Laruelle, C. Servant. P., 2008; Kozhevnikova G. *Ultra-Nationalism and Hate Crimes in Contemporary Russia: The 2004–2006 Annual Reports of Moscow's SOVA Center* / Ed. A. Verkhovskii, E. Veklerov. Stuttgart, 2008; Laruelle M. *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*. Baltimore, 2008; idem. *In the Name of the Nation: Nationalism and Politics in Contemporary Russia*. Basingstoke, 2009; *Russian Nationalism and the National Reassertion of Russia* / Ed. M. Laruelle. L., 2009; Sheiko K. *Nationalist Imaginings of the Russian Past: Anatolii Fomenko and the Rise of Alternative History in Post-Communist Russia* / Ed. S. Brown. Stuttgart, 2009; Laruelle M. *Le nouveau nationalisme russe: Des repères pour comprendre*. P., 2010.
- [8] См. также: Umland A. *Guest Editor's Introduction // Theorizing Post-Soviet Russia's Extreme Right: Comparative Political, Historical and Sociological Approaches (=Russian Politics and Law. Vol. 46. No. 4) / Transl. S. Shenfield*. Ed. A. Umland. Armonk, 2008. P. 3–5; Umland A. *Issues in the Study of the Russian Extreme Right: Guest Editor's Introduction // The Nature of Russian «Neo-Eurasianism»: Approaches to Aleksandr Dugin's Post-Soviet Movement of Radical Anti-Americanism (=Russian Politics and Law. Vol. 47. No. 1) / Transl. S. Shenfield*. Ed. A. Umland. Armonk, 2009. P. 4–6.
- [9] Чрезвычайно полезные дискуссии, организованные Ларюэль в ИНИОНе, хотя и назывались «конференциями», однако каждая отдельная из этих встреч сама по себе собирала настолько узкий круг специалистов, что я решил классифицировать здесь эти важные дебаты все-таки как «семинары». Такими же значимыми для становления нашего общества были сборники, которые Ларюэль издала на базе этих семинаров. См.: *Русский национализм в политическом пространстве; Современные интерпретации русского национализма / Под ред. М. Ларюэль*. Stuttgart, 2007; *Le rouge et le noir: Extrême droite et nationalisme en Russie / Ed. M. Laruelle*. P., 2007; *Русский национализм: Социальный и культурный контекст / Сост. М. Ларюэль*. М., 2008.
- [10] <http://www.mod-langs.ox.ac.uk/russian/nationalism/conferences.htm>.
- [11] <http://www.iccees.org/>.
- [12] <http://www.fas.harvard.edu/~aaass/>.
- [13] <http://www.basees.org.uk/>.
- [14] <http://www.nationalities.org/>.
- [15] <http://www.espi.ru/news/>.
- [16] <http://www.rapn.ru/>.
- [17] В Оксфорде институализирован проект АНРС по современному русскому национализму «Russian National Identity from 1961: Traditions & Deterritorialisation». См.: <http://www.mod-langs.ox.ac.uk/russian/nationalism/>. Однако, русский ультра национализм в основном остается за пределами этого проекта.
- [18] <http://www.panorama.ru/>.
- [19] <http://xeno.sova-center.ru/>.
- [20] Тогда как «Панорама» была ведущей исследовательской и издательской структурой в 90-ых годах, вышедшая из нее «Сова» за последние годы проделала огромную работу в отношении документации и анализа актуальных разработок в области русского ультра национализма. Особенно стоит выделить коллек-

- тивные труды и сборники, изданные «Совой» за последние годы: *Пути несвободы / Сост. А. Верховский*. М., 2005; *Цена ненависти: национализм в России и противодействие расистским преступлениям / Сост. А. Верховский*. М., 2005; *Верхи и низы русского национализма / Сост. А. Верховский*. М., 2007; *Кожевникова Г. Радикальный национализм в России и противодействие ему: Сборник докладов Центра «Сова» за 2004–2007 гг. / Под ред. А. Верховского*. Stuttgart, 2007; *Кожевникова Г., Шеховцов А. и др. Радикальный русский национализм: структура, идеи, лица*. М., 2009.
- [21] <http://xeno.sova-center.ru/6BA2468/6BB41EE>.
- [22] <http://xeno.sova-center.ru/6BA2468/6BB4208>.
- [23] <http://www.ucsj.org/bigotry-monitor>.
- [24] <http://www.ucsj.org/news>.
- [25] http://groups.yahoo.com/group/russian_nationalism/messages.
- [26] <http://antirasizm.ru/index.php/mbhr-chronicle>.
- [27] <http://www.mod-langs.ox.ac.uk/russian/nationalism/newsletter.htm>.
- [28] <http://www.austausch.org/projekte/deutschland/rechtsextremismus.html>.
- [29] <http://xeno.sova-center.ru/>.
- [30] <http://www.panorama.ru/works/patr/index.html>.
- [31] <http://www.coalitionagainsthate.org/>.
- [32] http://www.toya.net.pl/~delazari/index_pliki/RussiaBear.htm.
- [33] http://www.aha.ru/~ofa/Oglav_1.htm.
- [34] <http://tumbalalaika.memo.ru/>.
- [35] <http://antirasizm.ru/>.
- [36] http://groups.yahoo.com/group/russian_nationalism/links.
- [37] http://www.linkedin.com/groups?about=&gid=157897&trk=anet_ug_grppro.
- [38] <http://magazines.russ.ru/nz/>. См., например: Вайнманн У., Тупикин В. *Левые и национализм в России // Неприкосновенный запас*. 2005. № 1 (39). <http://magazines.russ.ru/nz/2005/1/vai8.html>.
- [39] <http://vphil.ru/>. См., например: Сендеров В. *Консервативная революция в послесоветском изводе: краткий очерк основных идей // Вопросы философии*. 2007. № 10. С. 3–18.
- [40] <http://www.politex.info/>. См., например: Кузьмин А. *Ультраправые скинхеды в современной России: эволюция политической идеологии и практики // Политическая экспертиза*. 2001. № 1. <http://www.politex.info/content/view/668/30/>.
- [41] <http://abimperio.net/>. См., например: Соколов М. *Новые правые интеллектуалы в России: стратегии легитимации // Ab Imperio*. 2006. № 3. С. 321–354.
- [42] <http://www.carnegie.ru/en/pubs/procontra/>. См., например: Гудков Л., Дубин Б. *Своеобразие русского национализма // Pro et Contra*. 2005. Т. 9. № 2. С. 6–24.
- [43] <http://www.demokratizatsiya.org/>. См., например: Zvonovsky V. *The New Russian Identity and the United States // Demokratizatsiya*. 2005. Vol. 13. No. 1. P. 101–114.
- [44] <http://www.tandf.co.uk/journals/cnap>. См., например: Laruelle L. *The Two Faces of Contemporary Eurasianism: An Imperial Version of Russian Nationalism // Nationalities Paper*. 2004. Vol. 32. No. 1. P. 115–136.
- [45] <http://www.levada.ru/zhurnal.html>. См., например: Леонова А. *Настроения ксенофобии и электоральные предпочтения в России в 1994–2003 гг. // Вестник общественного мнения*. 2004. № 4(72). С. 83–91.
- [46] <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/index.htm>. См., например: Ignatow A. *Esoterik als Geschichtsdeutung: Lev Gumilevs «historiosophische» Lehren // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*. 2002. Vol. 6, No. 1. P. 13–41.
- [47] <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forumruss.html>. См., например: Суслов М. *Утопический проект Г.М. Шиманова в контексте правого диссидентского движения в СССР в 1960–1980-х гг. // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры*. 2008. Т. 5. № 2. С. 73–98. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/forumruss10/4suslovFR10.pdf>.
- [48] Соколов М. *Изучая «русский фашизм»*.
- [49] <http://www.ibidem-verlag.de/spss.html>.
- [50] <http://www.amazon.com/gp/blog/post/PLNK38GJQL0CN9AM>.
- [51] В хронологическом порядке: Otto R. *Contemporary Russian Nationalism // Problems of Communism*. 1990. Vol. 39.

№ 6. P. 96–105; Соловей В. Русское национальное движение 60–80-х XX века в освещении зарубежной историографии // Отечественная история. 1993. № 2. С. 107–111; Rowley D. Russian Nationalism and the Cold War // The American Historical Review. 1994. Vol. 99. No. 1. P. 155–171; Schützler H. Faschismus—ein Thema in der russischen Historiographie der 90er Jahre? // Rassismus, Faschismus, Antifaschismus. Forschungen und Betrachtungen gewidmet Kurt Pätzold zum 70. Geburtstag / Ed. M. Weißbecker, R. Kühnl, E. Schwarz. Köln, 2000. P. 231–242; Umland A. The Post-Soviet Russian Extreme Right // Problems of Post-Communism. 1997. Vol. 44. No. 4. P. 53–61. [http://uisrussia.msu.ru/docs/nov/pec/1998/3/ProEtContra_1998_3_08.pdf](http://ku-eichstaett.academia.edu/AndreasUmland/Papers/85215/The-Post-Soviet-Russian-Extreme-Right--Review-Essay-; Мисухин Г. Россия в веймарском зеркале, или Сблaзн легкого узнавания // Pro et Contra. 1998. Vol. 3. No. 3. P. 111–123. <a href=); Yanov A. Russian Nationalism in Western Studies: Misadventures of a Moribund Paradigm // Demokratizatsiya. 2001. Vol. 9. No. 4. P. 552–568; Уmland A. Правый экстремизм в постсоветской России // Общественные науки и современность. 2001. № 4. С. 71–84. <http://ecsocman.edu.ru/images/pubs/2003/12/13/0000139422/uMLANDx20a..pdf>; он же. Официальный советский антисемитизм послесталинского периода // Pro et contra. 2002. Т. 7. № 2. С. 158–168. <http://www.carnegie.ru/ru/print/62024-print.htm>; он же. Современные концепции фашизма в России и на Западе // Неприкосновенный запас. 2003. № 5(31). С. 116–122. <http://magazines.russ.ru/nz/2003/5/umland.html>; Umland A. Concepts of Fascism in Contemporary Russia und the West // Political Studies Review. 2005. Vol. 3. No. 1. P. 34–49.

[52] Соколов М. Изучая «русский фашизм». Например, среди вышеназванных статей эссе Мисухина и три моих последних обсуждения литературы касаются, среди прочих тем, и тех вопросов, которые затрагивает Соколов. По указанным адресам эти тексты свободно доступны в интернете на русском языке уже несколько лет.

[53] Если бы нашлся энтузиаст, готовый собрать, перевести на один язык, стилистически обработать и тщательно отредактировать выше указанные и другие ранее опубликованные

историографические статьи и рецензии, чтобы из них составить сборник по развитию исследований позднего и постсоветского русского национализма, то такую работу можно было бы опубликовать в упомянутой книжной серии «Советская и постсоветская политика и общество».

[54] Напр.: Shenfield S. Russian Fascism: Traditions, Tendencies, Movements. Armonk, 2001.

[55] Соколов М. Изучая «русский фашизм».

[56] Devlin J. Slavophiles and Commissars: Enemies of Democracy in Russia. Basingstoke, 1999.

[57] В хронологическом порядке: Владимир Жириновский и Либерально-демократическая партия: информационный пакет / Сост. А. Верховский. М., 1994; Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации в России: история, идеология, экстремистские тенденции. М., 1995; Прибыловский В. Русские национал-патриотические (этнократические) и праворадикальные организации (Краткий словарь-справочник). М., 1995; Русские националистические и праворадикальные организации 1989–1995: документы и тексты. 2 тт. / Сост. В. Прибыловский. М., 1995; Прибыловский В. Вожди: Сборник биографии российских политических деятелей националистической и имперско-патриотической ориентации. М., 1995; Неизвестный Жириновский: документы (1967–68, 1985–87 гг.) / Сост. Д. Хопак. М., 1995; Верховский А., Папп А., Прибыловский В. Политический экстремизм в России. М., 1996; Русское Национальное Единство: история, политика, идеология. Информационный пакет / Сост. В. Лихачев, В. Прибыловский. М., 1997; Верховский А., Прибыловский В. Национал-патриотические организации: краткие справки, документы и тексты. М., 1997; Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. Национализм и ксенофобия в российском обществе. М., 1998.

[58] Tolz V. The Radical Right in Post-Communist Russian Politics // The Revival of Right-Wing Extremism in the Nineties / Ed. P.H. Merkl, L. Weinberg. L., 1997. P. 177–202. См. также: Tolz V. Right-Wing Extremism in Russia: The Dynamics of the 1990s // Right-Wing Extremism in the Twenty-First Century / Ed. P.H. Merkl, L. Weinberg. L., 2003. P. 251–271.

[59] Сами библиографические упущения Девлин и Тольц могли бы остаться и за пределами этой критики. Однако, в обоих—как и в большин-

стве им подобных—случаях эти недосмотры повлекли за собой определенные недостатки в содержании анализа, которые я не буду здесь рассматривать. Все же, тексты Девлин и Тольц принадлежали к первым англоязычным систематическим изложениям о русских постсоветских радикалах в целом, так что упоминание их в качестве «негативных» примеров здесь не совсем справедливо.

[60] Parland T. The Extreme Nationalist Threat in Russia: The Growing Influence of Western Rightist Ideas. L., 2004.

[61] Parland T. The Rejection in Russia of Totalitarian Socialism and Liberal Democracy: A Study of the Russian New Right. Helsinki, 1993.

[62] Парланд упоминает статьи из этого журнала в своей библиографии. Однако, эти статьи не относятся к самой теме его исследования, а к другим аспектам развития постсоветской России.

[63] См., напр.: Дилигенский Г. «Запад» в российском общественном сознании // Общественные науки и современность. 2000. № 5. С. 5–19.

[64] См., например: Гудков Л. Отношение к США в России и проблема антиамериканизма // Мониторинг общественного мнения. 2002. № 2. С. 32–48. <http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2006/11/19/0000295420/06gudkov-32-48.pdf>.

[65] Motyl A. Russland—Volk, Staat und Führer: Elemente eines faschistischen Systems // Osteuropa. 2009. Vol. 59. No. 1. P. 109–124; idem. Russia's Systemic Transformations since Perestroika: From Totalitarianism to Authoritarianism to Democracy—to Fascism? // The Harriman Review. 2010. Vol. 17. No. 2. P. 1–14. <http://www.harrimaninstitute.org/MEDIA/01799.pdf>. Интересно, что Мотыль ранее писал о политических явлениях, фашистский характер которых является менее спорным, таких, как революционные группировки украинского межвоенного и русского постсоветского ультра национализма: Motyl A. Turn to the Right: The Ideological Origins of Ukrainian Nationalism, 1919–1929. Boulder, 1980; idem. Vladimir Zhirinovskiy: A Man of His Times // The Harriman Review. 1994. Vol. 7. Nos. 7–9. P. 11–18. Правда, Жириновский, насколько мне известно, сам себя не называл революционером. Однако в 1993 г. он предложил палингенетическую программу воскрешения России путем широкомасштабного

военного похода («последнего броска на юг») для включения Ирана, Афганистана и Турции в российское государство. См.: Umland A. The Zhirinovskiy Interview // The Woodstock Road Editorial: An Oxford Magazine of International Affairs. 1994. No. 16. P. 3–5. [http://beztemy.usu.ru/?base=mag/0004\(02_2007\)&xsln=showArticle.xslt&id=a06&doc=.../content.jsp](http://ku-eichstaett.academia.edu/AndreasUmland/Papers/86761/Wladimir-Shirinovskij-in-der-russischen-Politik--Einige-Hintergr%C3%BCnde-des-Aufstiegs-der-Liberal-Demokratischen-Partei-Ru%C3%9Flands; Koman A. The Last Surge to the South: The New Enemies of Russia in the Rhetoric of Zhirinovskiy // Studies in Conflict & Terrorism. 1996. Vol. 9. No. 3. P. 279–327; Уmland A. «Последний бросок на юг» Жириновского и дефиниция фашизма // Без темы. 2007. № 2(4). С. 46–57. <a href=).

[66] Motyl A. Surviving Russia's Drift to Fascism // Kyiv Post. 2008. 17 January. http://www.kyivpost.com/opinion/op_ed/28182. См. также: The Henry Jackson Society Project for Democratic Geopolitics. 2008. 18 January. <http://www.henryjacksonsociety.org/stories.asp?id=493>; Umland A. Is Putin's Russia really «fascist»? A response to Alexander Motyl // Global Politician. 2008. 26 March. <http://www.globalpolitician.com/24341-russia>.

[67] Содержательную критику по существу статьи Мотыля можно найти в ответе Леонида Люкса в том же журнале: Luks L. Irreführende Parallelen: Das autoritäre Russland ist nicht faschistisch // Osteuropa. 2009. Vol. 59. No. 4. P. 119–128. Менее обоснованной критикой, документирующей скорее незнание ее автором, чем Мотылем, значимой теоретической и эмпирической литературы, является статья: Sindeev A. Mythenbildung ohne Ende: Eine Replik auf Alexander Mothyl // Osteuropa. 2009. Vol. 59. No. 5. P. 111–116.

- [68] Shenfield S. Russian Fascism.
- [69] Янов А. После Ельцина: «Веймарская» Россия. М., 1995; Yanov A. Weimar Russia and What We Can Do About It. NY, 1995; Breslauer G., Feldman G., James H., Melville A. Weimar and Russia. Is There an Analogy? <http://globetrotter.berkeley.edu/pubs/w&r.html>; Starovoitova G. Modern Russia and the Ghost of Weimar Germany // Remaking Russia / Ed. by H. Isham. Armonk, 1995. P. 129–145; Brubaker R. Nationalism Reframed: Nationhood and National Question in the New Europe. Cambridge, 1996. P. 107–147; Hanson St., Kopstein J. The Weimar/Russia Comparison // Post-Soviet Affairs. 1997. Vol. 13. No. 3. P. 252–283; Shenfield St. The Weimar/Russia Comparison: Reflections on Hanson and Kopstein // Post-Soviet Affairs. 1998. Vol. 14. No. 4. P. 355–368; Мисухин Г. Россия в веймарском зеркале; Ryavec K.W. Weimar Russia? // Demokratizatsiya. 1998. Vol. 6. No. 4. P. 702–709; Люкс Л. «Веймарская Россия?»—заметки об одном спорном понятии // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2007. № 2. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/5Luks07.pdf>.
- [70] Часть публикаций первых семи «постсоветских» лет, т.е. 1990–1996 гг., представлена в моей рецензионной статье: Umland A. The Post-Soviet Russian Extreme Right; Умланд А. Правый экстремизм в постсоветской России. Среди значимых публикаций, вышедших в последние семь лет, т.е. до 2003 г., напр.: Hanson St. Ideology, Uncertainty, and the Rise of Anti-System Parties in Postcommunist Russia (=Studies in Public Policy. Vol. 289). Glasgow, 1997; Tsygankov A. From Internationalism to Revolutionary Expansionism: The Foreign Policy Discourse of Contemporary Russia // Mershon International Studies Review. 1997. Vol. 41. No. 2. P. 247–268; Дадзиани Л. О попытках создания в России лево-правого блока оппозиционных сил 1989–1996 гг. М., 1997; Stadler W. Macht—Sprache—Gewalt: Rechtspopulistische Sprache am Beispiel V.V. Žirinovskijs vor dem Hintergrund der Wandlungen politischer Sprache in Rußland. Innsbruck, 1997; Urban J.B., Solovei V. Russia's Communists at the Crossroads. Boulder, 1997; Timmermann H. Rußlands KP: Zwischen angepaßtem Leninismus und Volkspatriotismus // Osteuropa. 1997. Vol. 47. P. 749–761; Messmer M. Sowjetischer und postkommunistischer Antisemitismus. Entwicklungen in Rußland, der Ukraine und Litauen. Konstanz, 1997; Davidheiser E. The CPRF: Towards Social Democracy or National Socialism? // Elections and Voters in Post-Communist Russia / Ed. M. Wyman, St. White, S. Oates. Cheltenham, 1998. P. 240–271; Allensworth W. The Russian Question. Nationalism, Modernization, and Post-Communist Russia. Lanham, 1998; Tsygankov A.P. Hard-line Eurasianism and Russia's Contending Geopolitical Perspectives // East European Quarterly. 1998. Vol. 32. P. 315–324; Pirani S. State Patriotism in the Politics and Ideology of Gennady Zyuganov // Slovo. 1998. Vol. 10. No. 1–2. 1998. P. 179–197; Kochanek H. Die Ethnienlehre Lev N. Gumilevs: Zu den Anfängen neu-rechter Ideologie-Entwicklung im spätkommunistischen Russland // Osteuropa. 1998. Vol. 48. P. 1184–1197; Brudny Y. Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State, 1953–1991. Cambridge, Mass., 1998; Верховский А., Прибыловский В., Михайловская Е. Политическая ксенофобия: Радикальные группы. Представления лидеров. Роль церкви. М., 1999; Paradowski R. The Eurasian Idea and Leo Gumilëv's Scientific Ideology // Canadian Slavonic Papers. 1999. Vol. 41. No. 1. P. 19–32; Lisovskaya E., Karpov V. New Ideologies in Postcommunist Russian Textbooks // Comparative Education Review. 1999. Vol. 43. P. 522–543; Christopher W., Hanson St. National-Socialism, Left Patriotism, or Superimperialism? The Radical Right in Russia // The Radical Right in Central and Eastern Europe Since 1989 / Ed. S. Ramet. University Park, 1999. P. 257–278; Slater W. The Patriots' Pushkin // Slavic Review. 1999. Vol. 58. P. 407–427; Otto R. Gennadii Ziuganov: The Reluctant Candidate // Problems of Post-Communism. 1999. Vol. 46. No. 5. P. 37–47; Jackson W. Fascism, Vigilantism, and the State: The Russian National Unity Movement // Problems of Post-Communism. 1999. Vol. 46. No. 1. P. 34–42; Clover Ch. Dreams of the Eurasian Heartland // Foreign Affairs. 1999. Vol. 78. No. 2. P. 9–13; Laruelle M. L'idéologie eurasiiste russe ou comment penser l'empire. Paris, 1999; Flikke G. Patriotic Left-Centrism: The Zigzags of the Communist Party of the Russian Federation // Europe-Asia Studies. 1999. Vol. 51. No. 2. P. 275–298; Verkhovskiy A. Ultra-Nationalists in Russia at the Onset of Putin's Rule // Nationalities Papers. 2000. Vol. 28. P. 707–726; Shlapentokh V. The Balkan War, the Rise of Anti-Americanism and the Future of Democracy in Russia // International Journal of

Public Opinion Research. 1999. Vol. 11. No. 3. P. 275–284. <http://ijpor.oxfordjournals.org/cgi/reprint/11/3/275.pdf>; Mathyl M. Das Entstehen einer nationalistischen Gegenkultur im Nachperestroika-Rußland // Jahrbuch für Antisemitismusforschung. Vol. 9 / Ed. W. Benz. Frankfurt a.M., 2000. P. 68–107; Shiraev E., Zubkov V. Anti-Americanism in Russia: From Stalin to Putin. Basingstoke, 2000; Тарасов А. Порождение реформ—бригоголовые, они же скинхеды // Свободная мысль. 2000. № 5. С. 39–56; Ларюэль М. Переосмысление империи в постсоветском пространстве: Новая евразийская идеология // Вестник Евразии—Acta Eurasica. 2000. № 1 (8). С. 5–18; Коренько В. Этнонационализм, квазиистория и академическая наука // Реальность этнических мифов / Под ред. А. Малашенко, М.Б. Олкотт. М., 2000. С. 34–52; Vujačić V. Serving Mother Russia: The Communist Left and Nationalist Right in the Struggle for Power, 1991–1998 // Russia in the New Century: Stability and Disorder? / Ed. V.E. Bonnell, G.W. Breslauer. Boulder, 2001. P. 290–325; Shlapentokh D. Russian Nationalism Today: The Views of Alexander Dugin // Contemporary Review. 2001. Vol. 279. No. 1626. P. 29–37; Dunlop J. Barkashov and the Russian Power Ministries, 1994–2000 // Demokratizatsiya. 2001. Vol. 9, No. 1. P. 60–74; Ingram A. Alexander Dugin: Geopolitics and Neo-Fascism in Post-Soviet Russia // Political Geography. 2001. Vol. 20. P. 1029–1051; Dunlop J. Aleksandr Dugin's «Neo-Eurasian» Textbook and Dmitrii Trenin's Ambivalent Response // Harvard Ukrainian Studies. 2001. Vol. 24. Nos. 1–2. P. 91–127; Laruelle M. Lev N. Gumilev (1912–1992): Biologisme et eurasiisme en Russie // Revue des Études slaves. 2000. Vol. 72, No. 1–2. P. 163–189; Ларюэль М. Когда присваивается интеллектуальная собственность, или О противоположности Л.Н. Гумилева и П.Н. Савицкого // Вестник Евразии—Acta Eurasica. 2001. № 4(15). С. 5–19; Shnirelman V., Panarin S. Lev Gumilev: His Pretensions as a Founder of Ethnology and his Eurasian Theories // Inner Asia. 2001. Vol. 3, No. 1. P. 1–18; Rossman V. Russian Intellectual Antisemitism in the Post-Communist Era. Lincoln/L., 2002; Scherrer J. Kulturologie: Rußland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen, 2002; Verkhovskiy A. The Role of the Russian Orthodox Church in Nationalist, Xenophobic and Antiwestern Tendencies in Russia Today:

Not Nationalism, but Fundamentalism // Religion, State and Society. 2002. Vol. 30. No. 4. P. 333–345; Levinson A. «Fairly Good»: What do Russians really think of the United States? // Johnson's Russia List. 2002. No. 6268. <http://www.cdi.org/russia/johnson/6268.htm>; Gerber T.P., Mendelson S.E. Young, Educated, Urban- and Anti-American: Recent Survey Data from Russia // PONARS Policy Memos. 2002. No. 267. http://www.csis.org/media/isis/pubs/pm_0267.pdf; Wiederkehr S. Die Rezeption des Werkes von L.N. Gumilev seit der späten Sowjetzeit. Russlands Intelligencija auf der Suche nach Orientierung // Sprünge, Brüche, Brücken: Debatten zur politischen Kultur in Russland aus der Perspektive der Geschichtswissenschaft, Kultursoziologie und Politikwissenschaft / Ed. M. Ritter, B. Wattendorf. Berlin, 2002. P. 51–66; Гуманистов Э. Скинхеды в России: война против всех // Лицейское и гимназическое образование. 2002. № 7. С. 57–65; Лихачев В. Нацизм в России. М., 2002; Гудков Л. Динамика ксенофобии в постсоветской России // Вестник Института Кеннана в России. 2002. № 1. С. 49–61; March L. The Communist Party in Post-Soviet Russia. Manchester, 2002; Gabowitsch M. Der russische «Nationalpatriotismus» der Gegenwart und sein Verhältnis zum Kommunismus // Rechtsextreme Ideologien in Geschichte und Gegenwart / Ed. U. Backes. Köln, 2003. P. 311–338; Лихачев В. Политический антисемитизм в современной России. М., 2003; Верховский А. Политическое православиe: Русские православные националисты и фундаменталисты, 1995–2001. М., 2003; Rogachevski A. Biographical and Critical Study of Russian Writer Eduard Limonov. Lewiston, 2003; Митрохин Н. Русская партия: Движение русских националистов в СССР, 1953–1985 годы. М., 2003 и т.д.

[71] Напр.: Ignatow A. Das postkommunistische Vakuum und die neuen Ideologien: Zur gegenwärtigen geistigen Situation in Rußland // Osteuropa. 1993. Vol. 43. No. 4. P. 311–37; Fuchs. M. Die russische Nationalidee als Faktor im politischen Kampf für Reformen // Osteuropa. 1993. Vol. 43. Nos. 4 и 5; Umland. Wladimir Shirinowskij in der russischen Politik; Beichelt T., Minkenber M. Rechtsradikalismus in Transformationsgesellschaften: Entstehungsbedingungen und Erklärungsmodell // Osteuropa. 2002. Vol. 52. P. 247–262; Orlow B. Rechtsextremismus im heutigen Rußland //

Osteuropa. 2002. Vol. 52. P. 320–335; Mathyl M. Der «unaufhaltsame Aufstieg» des Aleksandr Dugin: Neo-Nationalbolschewismus und Neue Rechte in Russland // Osteuropa. 2002. Vol. 52. P. 885–900; Umland A. Russischer Rechtsextremismus im Lichte der jüngeren empirischen und theoretischen Faschismusforschung // Osteuropa. 2002. Vol. 52. P. 901–913; Butterwege C. Traditioneller Rechtsextremismus im Osten—modernisierter Rechtsextremismus im Westen? // Osteuropa. 2002. Vol. 52. P. 914–920; Gudkov L. «Ich hasse, also bin ich»: Zur Funktion der Amerika-Bilder und des Antiamerikanismus in Rußland // Osteuropa. 2002. Vol. 52. P. 997–1014; Beichelt T., Minkenberg M. Rechtsradikalismus in Osteuropa: Bilanz einer Debatte // Osteuropa. 2002. Vol. 52. P. 1056–1062; Eismann W. Repressive Toleranz im Kulturleben: Prochanov, ein Literaturpreis und das binäre russische Kulturmodell // Osteuropa. 2003. Vol. 53. P. 821–838; Piontkovskij A. Rußland und der Vierte Weltkrieg: Ein etwas anderes Schachbrett // Osteuropa. 2005. Vol. 55. No. 1. P. 103–111; Heinemann-Grüder A. Ein Schritt vorwärts, zwei zurück: Vom Ethnoföderalismus zu «Russland den Russen» // Osteuropa. 2007. Vol. 57. No. 11. P. 135–162; Gudkov L. Staat ohne Gesellschaft: Autoritäre Herrschaftstechnologie in Russland // Osteuropa. 2008. Vol. 58. No. 1. P. 3–16.

[72] Когда Хуан Линц писал о постсоветской России, он анализировал, в первую очередь, степень ее демократизации, а не развитие правоэкстремистских течений в стране. См.: Linz J., Stepan A. Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe. Baltimore, 1996. О развитии сравнительных исследований правого экстремизма в последние годы см. напр.: Уmland А. Фашизм и неофашизм в сравнении: западные публикации 2004–2006 гг. // Форум новейшей восточно-европейской истории и культуры. 2007. Т. 4. № 1. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/8UmlandRezension.pdf>; Шеховцов А. Новый правый радикализм: к вопросу об определении // Вестник СевГТУ. 2008. № 91. С. 141–144. http://www.shekhovtsov.org/articles/Anton_Shekhovtsov-NRR_Definition.pdf.

[73] Галкин А. Социология неофашизма. М., 1971; он же. Фашизм и неофашизм в Германии. М., 1991; он же. О фашизме—всерьез //

Свободная мысль. 1992. № 5. С. 13–23; он же. Фашизм: корни, признаки, формы проявления // Политические исследования. 1995. № 2(26). С. 6–15. он же. Фашизм как болезнь общества // Polit.ru. 2006. 8 мая. <http://www.polit.ru/lectures/2006/05/08/galkin.html>; Galkin A. Capitalist Society and Fascism // Social Sciences: USSR Academy of Sciences. 1970. No. 2. P. 128–138.

[74] Fascism: A Readers Guide / Ed. W. Laqueur. L., 1988; idem. Fascism: Past, Present, Future. Oxford, 1995.

[75] Gregor A.J. The Ideology of Fascism: The Rationale for Totalitarianism. N.Y., 1969; idem. The Fascist Persuasion in Radical Politics. Princeton, 1974; idem. Italian Fascism and Developmental Dictatorship. Princeton, 1979; idem. Interpretations of Fascism. New Brunswick, 1997; idem. Roger Griffin, Social Science, «Fascism», and the «Extreme Right» // Erwägen Wissen Ethik. 2004. Vol. 15. P. 316–321; idem. The Search for Neo-Fascism: The Use and Abuse of Social Science. Cambridge, 2006.

[76] Luks L. Entstehung der kommunistischen Faschismustheorie: Die Auseinandersetzung der Komintern mit Faschismus und Nationalsozialismus 1921–1935. München, 1984; Люкс Л. Евразийство и консервативная революция: Соблазн антизападничества в России и Германии // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 57–69; Люкс Л. Большевизм, фашизм, национал-социализм—родственные феномены? // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 48–57; Luks L. Zwei Gesichter des Totalitarismus: Bolschewismus und Nationalsozialismus im Vergleich. Köln, 2007; idem. Anmerkungen zur Fehleinschätzung des Nationalsozialismus durch die Bolschewiki und die Kommunistische Internationale // Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung 2009 / Ed. Katrin Jaeger. Berlin, 2009. P. 299–314.

[77] Галкин А. Российский фашизм? // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 17–27. <http://knowledge.isras.ru/sj/sj/94-2-2.html>; он же, Красин Ю. О правом радикализме в советском обществе // Обозреватель. 1995. № 12. С. 52–58; Laqueur W. Russia and Germany: A Century of Conflict. New Brunswick, 1990; Laqueur W. Russian Nationalism // Foreign Affairs. 1992/93. Vol. 71. No. 5. P. 102–116; idem. Black Hundred: The Rise of the Extreme Right in Russia. NY, 1993; Gregor A.J. Fascism and the New Russian Nationalism

// Communist and Post-Communist Studies. 1998. Vol. 31, No. 1. P. 1–15; idem. Phoenix: Fascism in Our Time. New Brunswick, 2001; idem. Faces of Janus: Marxism and Fascism in the Twentieth Century. New Haven, 2004; idem. Andreas Umland and the «Fascism» of Alexander Dugin // Erwägen Wissen Ethik. 2004. Vol. 15. P. 426–428; idem. Response to Dr. Andreas Umland // Erwägen Wissen Ethik. 2004. Vol. 15. P. 594–595; idem. Once Again on Fascism, Classification, and Aleksandr Dugin // Erwägen Wissen Ethik. 2004. Vol. 16. No. 4. P. 570–572; Luks L. Der «Dritte Weg» der «neo-eurasischen» Zeitschrift Elementy—zurück ins Dritte Reich? // Studies in East European Thought. 2000. Vol. 52. No. 1–2. P. 49–71; Люкс Л. «Третий путь», или назад в Третий рейх? // Вопросы философии. 2000. № 5. P. 33–44; он же. Третий Рим? Третий Рейх? Третий путь? Исторические очерки о России, Германии и Западе. М., 2002; Luks L. Zum «geopolitischen» Programm Aleksandr Dugins und der Zeitschrift Elementy—eine manichäische Versuchung // Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte. 2002. Vol. 6. No. 1. P. 43–58; idem. Eurasien aus neototalitärer Sicht—Zur Renaissance einer Ideologie im heutigen Rußland // Totalitarismus und Demokratie. 2004. Vol. 1. No. 1. P. 63–76; idem. Der russische «Sonderweg»? Aufsätze zur neuesten Geschichte Rußlands im europäischen Kontext. Stuttgart, 2005; idem. «Weimar Russia?» Notes on a Controversial Concept // Russian Politics and Law. 2008. Vol. 46. No. 4. P. 47–65.

[78] Griffin R. The Nature of Fascism. L., 1993; Fascism / Ed. R. Griffin. Oxford, 1995; International Fascism / Ed. R. Griffin. L., 1998; Griffin R. Interregnum or Endgame? Radical Right Thought in the Post-fascist Era // Journal of Political Ideologies. 2000. Vol. 5. No. 2. P. 163–178; idem. The Palingenic Political Community. Rethinking the Legitimation of Totalitarian Regimes in Inter-War Europe // Totalitarian Movements and Political Religions. 2000. Vol. 3. No. 3. P. 24–43; idem. The Primacy of Culture. The Current Growth (or Manufacture) of Consensus within Fascist Studies // Journal of Contemporary History. 2002. Vol. 37. No. 1. P. 21–43; idem. Modernism and Fascism: The Sense of New Beginning under Mussolini and Hitler. Basingstoke, 2008; A Fascist Century.

[79] Eatwell R. Towards a New Model of Generic

Fascism // Journal of Theoretical Politics. 1992. Vol. 4. No. 2. P. 161–194; idem. Fascism. A History. L., 1995; idem. On Defining the «Fascist Minimum»: The Centrality of Ideology // Journal of Political Ideologies. 1996. Vol. 1. No. 3. P. 303–319; idem. Zur Natur des «generischen Faschismus»—Das «faschistische Minimum» und die «faschistische Matrix» // Rechtsextreme Ideologien. P. 93–122.

[80] Minkenberg M. Die neue radikale Rechte im Vergleich: Frankreich, USA, Deutschland. Wiesbaden, 1998; idem. Context and Consequence: The Impact of the New Radical Right on the Political Process in France and Germany // German Politics and Society. 1998. Vol. 16. No. 3. P. 1–23.

[81] Wippermann W. Faschismustheorien: Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion. Darmstadt, 1972; idem/Thamer H.-U. Faschistische und neofaschistische Bewegungen: Probleme empirischer Faschismusforschung. Darmstadt, 1977; Wippermann W. Europäischer Faschismus im Vergleich 1922–1982. Frankfurt a.M., 1983; idem. Faschismustheorien: Die Entwicklung der Diskussion von den Anfängen bis heute. 7. Aufl. Darmstadt, 1997; Випперман В. Европейский фашизм в сравнении 1922–1982 / Перевод А. Федорова. Новосибирск, 2000; «Faschismus»—kontrovers / Ed. W. Loh, W. Wippermann. Stuttgart, 2002.

[82] Concepts in Political Science: Fascism. Vol. 5: Post-War Fascisms / Ed. M. Feldmann, R. Griffin. L., 2004; Fascism Past and Present, West and East: An International Debate on Concepts and Cases in the Comparative Study of the Extreme Right / Ed. R. Griffin, W. Loh, A. Umland. Stuttgart, 2006; Eatwell R. The Rebirth of Right-Wing Charisma? The Cases of Jean-Marie Le Pen and Vladimir Zhirinovskiy // Totalitarian Movements and Political Religions. 2002. Vol. 3. No. 3. P. 1–23; Beichelt T., Minkenberg M. Rechtsradikalismus in Transformationsgesellschaften; idem. Rechtsradikalismus in Osteuropa; Historical Legacies and the Radical Right in Post-Cold War Central and Eastern Europe / Ed. M. Minkenberg. Stuttgart, 2010; Wippermann W. Faschismus: Eine Weltgeschichte vom 19. Jahrhundert bis heute. Darmstadt, 2009.

[83] Галкин А. Российский фашизм?; Бугера В. Социал-фашизм // Марксист. Научно-политический журнал. 1994. № 2. С. 27–54; Гурвич

В. Русский марш к фашизму // Кентавр. 1994. № 2. С. 128–132; Зудин А. Фашизм в России: образы и реальности новой опасности // Политические исследования. 1995. № 2(26); Соловей В. Россия не обречена на фашизм, но уже и не застрахована от него // Независимая газета. 1995. № 55. 29 марта. С. 1, 3; он же. Реальна ли угроза «русского фашизма» в новой России? // Взаимодействие политических и национально-этнических конфликтов. Материалы международного симпозиума 18–20 апреля 1994 г. Ч. 1. / Под ред. А. Здравомыслова. М., 1994; Galkin A. et al. Der russische Faschismus im Widerstreit // Utopie kreativ: Diskussion sozialistischer Alternativen. 1995. No. 52. P. 65–72; О сущности и признаках фашизма. Записка, подготовленная группой экспертов РАН // Московские новости. 1995. № 39; Угрожает ли России фашизм? Материалы «круглых столов» (1994–1995 гг.) / Под ред. Центра социальных исследований безопасности ИСПИРАН. М., 1996; Нужен ли Гитлер России? По материалам Международного форума «Фашизм в тоталитарном и посттоталитарном обществе: идейные основы, социальная база, политическая активность», Москва, 20–22 января 1995 г. / Под ред. В. Илюшенко. М., 1996; Schützler H. Faschismus—ein Thema in der russischen Historiographie der 90er Jahre?; Хлюпин В. Русский фашизм как осознанная необходимость // Континент. 2000. № 6(19). <http://www.continent.kz/2000/06/22.html>; Веснин В. Угрожает ли России фашизм? // Социально-гуманитарные знания. 2002. № 5. С. 294–304; Ковалев В. Что же такое «фашизм»? От этимологии—к законодательному определению // Российская юстиция. 2002. № 10. С. 52–54; Дадияни Л. Фашизм в России. Мифы и реалии // Социологические исследования. 2002. № 3. С. 103–111; он же. Факты и мысли о русском фашизме. Дискурс // Социальное согласие против правого экстремизма. Выпуск № 3–4 / Под ред. Л.Я. Дадияни, Г.М. Денисовского. М., 2005. С. 145–215; Верлин Е. Фашизм в России больше чем фашизм // Независимая газета—Ex Libris. 2003. 27 марта. http://exlibris.ng.ru/konsep/2003-03-27/5_fascism.html; Умланд А. Современные концепции фашизма в России и на Западе; Umland A. Concepts of Fascism in Contemporary Russia und the West; Маслов О., Прудник А. Заметки по истории становления «русского фашизма» в России // Еженедель-

ное независимое аналитическое обозрение. 2006. 28 апреля и 11 мая. <http://www.polit.nnov.ru/2006/04/28/fascism/> и <http://www.polit.nnov.ru/2006/05/11/fascism/>; Соколов М. Изучая «русский фашизм».

- [84] Умланд А. Действительно ли Россия Путина — «фашистская»? Ответ Александру Мотылю // Агентство политических новостей. 2008. 2 апреля. <http://www.apn.ru/opinions/article19627.htm>. См. также: Luks L. Irreführende Parallelen.
- [85] Умланд А. Три разновидности постсоветского фашизма: Концептуальные и контекстуальные проблемы интерпретации современного русского ультра национализма // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. 2006. Т. 3. № 2. <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/docs/Umland6.pdf>.
- [86] Умланд А. «Последний бросок на юг» Жириновского и дефиниция фашизма.
- [87] Shekhovtsov A. The Palingenetic Thrust of Russian Neo-Eurasianism: Ideas of Rebirth in Aleksandr Dugin's Worldview // Totalitarian Movements and Political Religions. 2008. Vol. 9. No. 4. P. 491–506; Umland A. Fascist Tendencies in Russia's Political Establishment: The Rise of the International Eurasian Movement // Russian Analytical Digest. 2009. No. 60. P. 13–17. http://se2.isn.ch/serviceengine/Files/RESSpecNet/100499/ipublicationdocument_singledocument/D556D860-B6FF-406A-9E66-75265D938656/en/Russian_Analytical_Digest_60.pdf; Umland A. Faschistische Tendenzen im russischen politischen Establishment: Der Aufstieg der Internationalen Eurasischen Bewegung // Russland-Analysen. 2009. No. 183. P. 7–10. <http://www.laender-analysen.de/dlcounter/dlcounter.php?url=../russland/pdf/Russlandanalysen183.pdf>. Классифицировать сегодняшний российский режим на базе таких сближений как «протофашистский», «фашизоидный» или «фашиствующий», однако, было бы неоправданно. Так же, как и создание в марте 2008 либерально и прозападно настроенного Института современного развития и согласие нового Президента Д. Медведева возглавить его Попечительский совет вряд ли достаточно для того, чтобы охарактеризовать идеологию всего сегодняшнего режима РФ как «протолиберальную» или «западническую».

- [88] Жириновский В. Последний бросок на Юг. М., 1993; Дугин А. Основы геополитики: Геополитическое будущее России. М., 1997.
- [89] <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/>.
- [90] <http://www1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss11.html>.
- [91] Похожими мотивами руководствовались и проведенные в 2008 и 2009 гг. два проекта американского журнала «Российская политика и право» по переводу на английский

язык ряда научных статей, опубликованных в российских академических журналах. См.: Theorizing Post-Soviet Russia's Extreme Right; The Nature of Russian «Neo-Eurasianism». Смысл этих публикаций заключался в том, чтобы сделать переведенные исследования доступными для международного сообщества экспертов по сравнительному изучению современного мирового правого экстремизма.

- [92] <http://magazines.russ.ru/>.



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

Приглашаем
к сотрудничеству

Редакция электронного журнала *Tartaria Magna* приглашает авторов к сотрудничеству. Мы принимаем статьи по различным аспектам истории и культуры обширного географического региона, включающего в себя Закавказье, Кавказ, Среднюю Азию, Афганистан, Восточный Туркестан, Поволжье, Прикаспий, Урал, Западную и Восточную Сибирь, Крайний Север, российский Дальний Восток, Монголию, Маньчжурию, этнографический Тибет и Гималаи.

Каждый номер журнала подчинен одной теме, которую определяет редакция журнала. Формулировка и характеристика последующей темы публикуется в конце каждого номера. Полный список тем на ближайший год вы можете найти на нашем сайте WWW.TARTARIA-MAGNA.RU. Мы приглашаем авторов, специализирующихся в истории, культурологии, антропологии и социологии, присылать свои статьи по email: TARTARMAGNA@GMAIL.COM.

Прежде чем быть опубликованной, каждая статья проходит обязательную процедуру независимого рецензирования. К рецензированию на условиях анонимности привлекаются авторитетные специалисты в соответствующих темах.

Обязательными требованиями к публикуемым статьям являются их соответствие заявленной тематике, наличие подробной информации об авторе (авторах), ключевых слов, краткой аннотации статьи на русском и английском языках, приставлений списка использованной литературы и источников, удк и ббк.

Мы также приветствуем иллюстративный материал, удовлетворяющий стандартным техническим требованиям — иллюстрации должны быть четкими (без излишней детализации) и, при необходимости, с подрисовочными подписями. Формат растровых иллюстраций в электронном виде — tiff, jpeg, разрешением не менее 300 dpi, векторные иллюстрации принимаются в формате *Adobe Illustrator* не старше 10 версии. Более подробная информация доступна на нашем сайте. ✨



TARTARIA MAGNA

STUDIA TURKICA MONGOLICA TIBETICA MANCHURICA SIBIRICA RUSSICA ET CETERA

Уважаемый
читатель!

Диалектика взаимоотношений между «своими» и «чужими», конструирование и преодоление границ рассматривались в данном и предыдущем выпусках *Tartaria Magna* в некоей макро-перспективе—на примере тотальных культурно-символических и/или политических систем. В третьем выпуске журнала мы предлагаем авторам и читателям совершить своего рода «антропологический разворот» и рассмотреть эту проблематику в контексте взаимоотношений кровного родства, родовой и семейной генеалогии, брачных альянсов, а также родства фиктивного, т.е. всех тех социальных взаимоотношений, которые в современной науке принято обозначать термином *kinship studies*. Различные системы родства и соответствующие им терминологии и иерархии могут показать внимательному наблюдателю как сходства, так и различия в стратегии и тактике интеграции / дифференциации сообществ, а метафоричность языка этих систем позволяет нам вернуться, возможно, на более высоком уровне обобщения, и к масштабу макро-анализа. Предлагаем исследователям, работающим в этом проблемном поле, принять активное участие в формировании третьего выпуска *Tartaria Magna*. Будем рады сотрудничеству с Вами!



ОЗНАКОМИТЬСЯ С НАШИМ
ЖУРНАЛОМ И ОСТАВИТЬ КОММЕНТАРИИ
ВЫ МОЖЕТЕ НА НАШЕМ САЙТЕ

WWW.TARTARIA-MAGNA.RU

TARTARIA MAGNA

НАУЧНЫЙ
ЖУРНАЛ

1 / 2012

Мир «своих» и «чужих»
THE WORLD OF 'SELF' AND 'OTHERS'

ТЕМА ВЫПУСКА

Духовные братья, священные враги. Социальная
коммуникация сквозь призму религиозного опыта

THEME OF THE ISSUE

SPIRITUAL BRETHRENS, SACRAL FOES. SOCIAL COMMUNICATION
THROUGH THE PRISM OF RELIGIOUS EXPERIENCE



Выпускающий редактор

Н. В. ЦЫРЕМПИЛОВ

Технический редактор

П. К. ВАРНАВСКИЙ

Оформление номера

Д. О. ГАРМАЕВ

Адрес редакции:

670047 Российская Федерация
Республика Бурятия, Улан-Удэ
ул. Сахьяновой 6 / имбт со ран
+7 (3012) 57 33 93
tartarmagna@gmail.com

Подписано в печать 12.04.2012

Формат 60 x 90/16

Бумага офсетная

Гарнитура Charter

Полная электронная версия
журнала доступна на сайте
WWW.TARTARIA-MAGNA.RU

ISSN 2224-9559



TARTARIA MAGNA

WWW.TARTARIA-MAGNA.RU

