

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Восточный факультет



Традиционные и новые религии в изменяющейся Евразии и Африке: история и современность

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
Восточный факультет

**Традиционные и новые религии
в изменяющейся Евразии и Африке:
история и современность**

*Рекомендовано в качестве учебного пособия
Ученым советом Восточного факультета СПбГУ*

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2011

ББК 86.3
Т65

*Печатается по постановлению
Ученого совета Восточного факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

Рецензенты:

д-р ист. наук, проф. Б.Г. Доронин;
д-р ист. наук, проф. Б.Н. Мельниченко

Т65 Традиционные и новые религии в изменяющейся Евразии и Африке: история и современность. Коллективная монография. / Отв. ред. В.Н. Колотов. — СПб.: СПбГУ, Восточный ф-т; Изд-во РХГА, 2011. — 319 с.

ISBN 978-5-88812-507-6

Данная коллективная монография посвящена исследованию общих и особенных закономерностей радикализации политически значимых традиционных и новых религий в изменяющейся Евразии и Африке. Повсюду в мире — от стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии до Кавказа и стран Ближнего Востока, России и Северной Африке — формируются структуры новых религиозных объединений, реальная и потенциальная роль которых в соответствующих обществах часто остается вне рамок серьезного рассмотрения. Также достойны особого внимания случаи, когда традиционные религии вдруг получают второе дыхание и, быстро набрав политический вес, начинают играть заметную роль в общественной жизни стран Евразии, Африки и России. В монографии содержатся материалы, которые рассматривают проблемы традиционных и новых религий на Древнем Востоке, в Центральной Азии, Афганистане, Магрибе, России, Китае, Японии, а также Восточной и Южной Азии.

Для востоковедов и всех интересующихся геополитическими и религиозными проблемами в Евразии.

ББК 86.3

ISBN 978-5-88812-507-6

© Коллектив авторов, 2011.
© Издательство РХГА, 2011.

Некоторые замечания о религиозной жизни в современной Центральной Азии

Алексеев А.К.

Религиозное сознание и идеология являются основообразующим элементом жизни и функционирования традиционных обществ. Религия является ключом к пониманию всей совокупности происходящих в таких обществах процессах, что делает ее изучение не только актуальным, но и крайне необходимым как для решения сугубо теоретических, так и для практических задач (от выработки правильного политического курса в рамках системы международных отношений до экономического, делового и межличностного общения). Актуальность вопросов, связанных с религией и конфессиональной идеологией в условиях казалось бы высокого технологического и атеизированного мира, не вызывает сомнений. Как раз страны, где технологии достигли наивысшего пика своего развития, являют собой сложные системы традиционных отношений, в которых через призму религии или этических учений формируются концепция мироустройства, роль индивида и общества, принципы их взаимодействия. В этом отношении они схожи с обществами, которые в силу различных обстоятельств лишены многих достижений современного мира, но в которых, в значительной мере, весь спектр человеческих отношений строится на основе религиозной идеологии.

С конца 80-х гг. прошлого века, когда были *de facto* сняты запреты на религиозоведческие исследования, началось восстановление планомерного и всестороннего изучения региона Центральной Азии и в этом аспекте. Собственно, возрождение изучения региона, как и его новое название, также совпадают по времени с этим периодом¹. В течение продолжительного периода *туркестановедение* существовало в рамках иранистики или тюркологии, хотя в полной мере не может быть отнесено ни к той, ни к другой области современного востоковедения, т.к. является самостоятельной дисциплиной. За последние годы появилось большое число исследований по рассматриваемой проблематике, которые

затрагивают как вопросы источниковедческого характера, так и теоретического и практического религиоведения, роли религии в общественных отношениях в регионе². Кроме того, мы активно использовали сайты и иные материалы, которые распространяются религиозными организациями, а также сведения, которые предоставляют такие информационные структуры, как «Форум 18» и ему подобные³.

Необходимо также сказать несколько слов о методологии нашего исследования. В работе мы применяли комплексный исторический, источниковедческий и этнографический подходы. В частности, нами использовались методы текстологии, кодикологии, герменевтики и археографии для работы с нарративным материалом, наряду с этнографическими методами включенного наблюдения, анкетирования и опроса устных информантов, т.о., использовался источниковедческий синтез, где нарративные и этнографические источники выступали как в роли основных, так и в роли контрольных материалов. Этнографические и фотоиллюстративные материалы были собраны в ходе трех экспедиций автора в 2007 — 2009 гг. в Казахстане, Таджикистане и Узбекистане⁴.

Материалы полевых исследований проверялись и подкреплялись данными нарративных источников, которые привлекались автором как непосредственно на языке оригинала, так и опосредованно через работы отечественных и зарубежных исследований. Такой подход позволил отобразить процесс в исторической ретроспективе и показать устойчивость религиозной идеологии в традиционных обществах, при том, что формы этой религиозности могут преобразоваться под воздействием различных факторов (политических, экономических, социальных и т.д.).

При всем многообразии форм религиозной жизни в регионе можно выявить целый ряд одинаковых черт. В хронологическом отношении, процесс возвращения к духовной жизни, выход ее из подполья начался практически одновременно в последние годы существования СССР и был тесно связан с начальным процессом национализации общественного сознания. Сведение этого положения к вопросу ре-исламизации (население региона в подавляющем большинстве считает себя мусульманами) не отвечает истинной ситуации. Наряду с ростом *исламских* настроений, по-

ляризации *ислама* в государствах региона, шел и процесс возрождения иных конфессий, поиска ими места в новой политической реальности. Помимо «старых» для региона конфессий, к которым мы относим *ислам*, православное христианство, началась активная экспансия *протестантизма* в самых различных его проявлениях, кроме того, в рамках становления государственности, начального этапа национального строительства и сопутствующего ему вакуума, вызванного уничтожением советской идеологии, страны ЦА оказались успешным полем для вторжения и распространения т.н. *деструктивных сект*, что, правда, характерно для всех новообразовавшихся государств на пост-советском пространстве.

Вторым важным замечанием, которое, как мы считаем, необходимо сделать, является общее довольно длительное в темпоральном отношении господство антирелигиозной идеологии или замещение религиозной идеологии коммунистической, что породило особый вид религиозной жизни, названный французским исследователем А. Беннигсеном (A. Bennigsen) «советским исламом». Суть этого явления заключается в следующем. Религия, в данном случае локальные формы *ислама*, претендует на тотальную регламентацию жизни своих последователей. Здесь мы должны понимать, что местный *ислам* многое вобрал из других развитых идеологических систем, прежде всего зороастризма, манихейства и христианства, а в ряде областей и буддизма, которые тоже стремились распisać все стороны человеческой жизни. В этом отношении они вступают в противоречие с советской системой, которая построена на идеях *атеизма*. Столкновение этих систем в традиционном обществе дает некую смесь, которая несет черты обоих мировоззрений. Советская идеология оказалась бесстрашна перед традицией, но и традиция, подавляемая политическими, идеологическими и властными инструментами советской власти, не только не смогла победить, но и сама подверглась изменениям. В итоге, во всех государствах появились мусульмане, которые имеют довольно поверхностное представление о своей религии. Это положение породило третий общий момент, связанный с экспортом *ислама*. В ЦА мы можем наблюдать такую удивительную на первый взгляд вещь, когда религиозным нормативом считается то, что было выработано в ходе мистического

движения (*тасаввуф*), в то время как нормативный ислам, который экспортировался извне, воспринимается как нечто новое и нетрадиционное. В этой связи происходит жесткая конкуренция между т.н. традиционным малым исламом и т.н. *салафитами* или *ваххабитами* — под этим собирательным термином объединяются все движения, которые не укладываются в традицию. При этом государственная машина одинаково не принимает ни ту ни другую сторону, а вырабатывает свой подход в виде «государственно-го» или разрешенного ислама.

Третий момент в общем виде можно охарактеризовать следующим образом: чем крепче властная вертикаль и позиция верховной власти, тем большему контролю со стороны государства подвергается религиозная жизнь. В этом отношении государства региона можно сгруппировать по такому соотношению: жесткий курс в отношении религии (на уровне законов и реального положения): Узбекистан, Туркменистан, в меньшей степени Казахстан, о чем мы скажем ниже; мягкий курс: Таджикистан, Кыргызстан. Исходя из этого, мы концентрировали внимание на трех (Таджикистан, Узбекистан, Казахстан) государствах региона, поскольку этно-конфессиональная, этно-психологическая, политическая и социально-экономическая ситуация в них, с нашей точки зрения, наиболее интересна.

Четвертое замечание связано с культурологическим и социально-экономическим подходом, выражающимся в религиозном сознании кочевников (практически все тюркские народы региона, а они составляют ныне большую часть населения, несут отпечаток кочевого менталитета) и оседлыми таджиками и *сартами*. На это обстоятельство указывал еще акад. Р.М. Масов, говоря об отношении советской власти к религиозной ситуации в Туркестане.

Туркменистан мы оставили за рамками нашего исследования по следующим причинам: Туркменистан выбрал «специфический путь автаркии» во внешней и внутренней политике и, как следствие, государственного регулирования в области религии и идеологии: с момента внедрения бывшим Президентом страны С. Ниязовым Туркмен-баши сочинения *Рух-нама* в качестве основополагающего документа по всем вопросам государственного устройства, в том числе и религиозным, вся конфессиональная

жизнь, которая не укладывалась в рамки этого произведения, подвергалась жесткому преследованию. В целом, можно отметить, что ситуация в Туркменистане схожа с узбекской, разница лишь в том, что Туркмения всегда была более монолитна в этническом отношении (численность не титульных этничностей никогда не превышала 20% от общего числа, и они не отличались такой пестротой, как в других республиках бывшего СССР). Парадигма религиозных отношений внутри туркменского общества напоминает узбекскую модель (доминирующая мусульманская община, в основе жизни которой преобладает обычное право (*адат*), при значительно более малочисленной христианской общине, которая представлена постепенно вытесняемым православием, и еще более малочисленными, но пользующимися поддержкой извне протестантскими организациями).

В то же самое время, этно-конфессиональная ситуация в Кыргызстане более напоминает положение в Казахстане, поэтому мы также предпочли остановиться более подробно на последнем государстве.

Также мы хотели бы оговорить тот момент, что мы не будем касаться *иудаизма* и его роли в религиозной жизни региона, хотя жизнь бухарских евреев и их значение для общественной жизни современного Узбекистана и, отчасти, Таджикистана представляет определенный интерес.

И все же, несмотря на одинаковые черты, для каждого из государств процессы возвращения к религии, ре-исламизации и ре-христианизации отличаются в определенном наборе моментов. Принимая во внимание этот факт, мы представили материал с его разбивкой по избранным нами странам. Мы считаем, что начать необходимо с Республики **Узбекистан**, которая как в советское время, так и после распада СССР является региональным лидером и самой многонаселенной страной, от которой зависит развитие этно-социальной и, как следствие, политической и экономической стабильности.

Вопрос религии руководством Узбекистана тесно увязывается с проблемой политической стабильности внутри страны. Глава государства, который держит в своих руках фактически все властные механизмы через правоохранительные органы и т.н. *легальное духовенство* (*муфтият*), являющийся наследни-

ком Среднеазиатского духовного управления мусульман, основанного в 1943 г.), пытается поставить под свой контроль все стороны духовной жизни населения. По нашему мнению, данная политика вызвана не только и не столько попыткой построить светское государство, что мало реально, учитывая религиозность местного населения (которое еще довольно разнородно как с этнической так и с религиозной точки зрения, поскольку в Центральной Азии мы имеем дело не с нормативным, а с т.н. *малым* или *локальным* исламом), сколько с необходимостью лишить исламскую оппозицию каких бы то ни было шансов изменить существующий порядок вещей, и устранить саму эту оппозицию, а также лишить ее аудитории, как экономическими мерами (безработные и малоимущие слои — наиболее податливая публика, и именно на нее ориентировано основное внимание фундаменталистов), так и сугубо силовыми: жесткий отбор паломников для совершения *хаджжа*, запрет коллективных радений (*зикр*), слежка за духовными авторитетами, ограничение доступа к средствам массовой информации и т.д. Этнический фактор важен еще и тем, что степень исламизации населения далеко не одинакова: религиозность *сартов* с одной стороны и *каракалпаков* с другой будет весьма различаться.

При этом государство никоим образом не желает ссориться с исламским миром. Это желание проявляется в реконструкции, строительстве новых культовых сооружений, на территории страны действует Исламский университет и т.д. Узбекистан активно участвует в международных исламских организациях (ОИК и др.).

Как известно Узбекистан неоднороден с точки зрения этнического состава, что неизбежно ведет к конфессиональному разнообразию, хотя численность представителей не-исламских конфессий не соотносима с числом мусульман. Помимо мусульман на территории страны присутствуют различные христианские общины: православные (РПЦ), протестанты различных толков (лютеране, адвентисты) и др. При этом можно говорить об определенном этническом факторе: православие исповедуют русские, в то время как протестантизм успешно распространяется среди среднеазиатских корейцев, а также лиц, рожденных в смешанных браках. Этот факт объясняется тем, что протестантские общины

получают значительную помощь из Южной Кореи, США и Канады. Их деятельность нельзя относить к сугубо религиозной, она имеет и иные скрытые цели, что вызывает их подавление со стороны государства, особенно последнее характерно в отношении таких деструктивных сект, как *Свидетели Иеговы*, которая запрещена во многих странах мира, но усиленно поддерживается Государственным департаментом США.

С православием ситуация более сложная. При всех положительных моментах во взаимоотношениях Узбекистана с Россией есть немало проблем. Отнесение этой страны к нашим союзникам я бы не назвал безоговорочным. Все политические перипетии двусторонних отношений падают и на вопрос функционирования РПЦ, у которой позиции в Узбекистане довольно крепки, поскольку еще с эпохи Российской империи именно на территории Узбекистана (Ташкент, Нов. Маргелан, Самарканд и др.) возникли первые приходы, игравшие важную роль в идеологическом поле управления краем. Кроме того, РПЦ и православные общины получили регистрацию в Министерстве юстиции РУ, что для конфессиональных объединений довольно сложно.

Однако, по материалам наших полевых наблюдений можно отмечать неуклонное снижение числа православных, прежде всего, в силу миграционного потока и убыли русского или, как принято говорить, что в общем, неверно, русскоязычного населения. Сокращение численности верующих ведет к ослаблению позиций Среднеазиатского епископата РПЦ.

Казахстан. Эта республика еще с советского времени оспаривала у Узбекистана, получившего в ходе национально-территориального разделения 1922—1924 гг. наиболее выгодные позиции, первенство в регионе. Казахстан с этнической точки зрения значительно более разнородное государство, в этой связи и религиозная жизнь в этой стране отличается большим разнообразием. Сведение ее изучения к вопросу о существовании христианской и мусульманской общины, что прослеживается в трудах ряда современных казахских ученых, не совсем верно, как в силу разнонаправленных течений среди мусульман, так и в силу совершенно различного положения в христианской общине, где идет довольно жесткая идеологическая борьба между православными и католическими общинами,

а также протестантскими организациями (баптисты, анабаптисты, адвентисты и др.).

Важным моментом, который выделяет Казахстан из других стран региона является рано начавшаяся русская колонизация, которой в силу этно-психологических особенностей казахи оказались сильно подвержены. Под ее воздействием бытовое сознание значительной массы казахов вестернизировалось. Проводимые уже в советское время программы седентаризации и советизации, т.е., в общем русификации, и как следствие, европеизации, коренным образом изменили облик Казахстана. При относительно мягкой исламизации, присущей кочевникам, эти факторы лишили ислам главенствующей позиции в обществе и предоставили его самым различным религиям и культурам. До недавнего времени, на фоне усиливавшегося в сельской местности и провинции *ислама*, который спонсировался извне, прежде всего из Турции и Саудовской Аравии, протестантизм довольно успешно распространялся среди городской казахской молодежи. Однако ни та, ни другая религии не смогли стать определяющим фактором в жизни общества, уровень религиозного сознания остается довольно низким: во время нашей работы в Алматы в 2008 г. при призыве на предвечернюю молитву (*намаз-и 'аср*) в мечети, рассчитанной на несколько тысяч молящихся, было всего несколько человек, в то время как все кафе и рестораны были полны. Этот пример довольно живо иллюстрирует сложившуюся ситуацию. В личной беседе наши респонденты на вопрос о своей религиозной принадлежности безоговорочно относили себя к мусульманам, но подавляющее большинство признавало, что в силу разных обстоятельств не соблюдает практически никаких установлений исламской религии.

Таджикистан. С точки зрения религии ситуация в Таджикистане наиболее интересна и показательна, т.к. она, с одной стороны, несет все черты, обозначенные нами выше, но с другой — не повторяет их полностью, а обладает совершенно иным внешним и внутренним содержанием. Прежде всего, в отличие от других стран региона Таджикистан отличается своими природными условиями: горные цепи разделяют страну на несколько историко-культурных суб-регионов, которые связаны соответственно с другими областями за пределами страны: Ходжент, Исфара, Куни-Бадам с ферганской частью Узбекистана и Кыр-

гызстана, Пянджкент, Фан, Магийан и др. области, прилегающие к Зарофшанской долине — с Самаркандом; Горно-Бадахшанская автономная область — с Афганским Бадахшаном, Синьцзяном и киргизской частью Ферганской долины (прежде всего с районом г. Ош). Во-вторых, община мусульман Таджикистана не однородна по своему составу: помимо тех общих моментов, которые присущи всем странам региона, здесь присутствует ярко выраженное суннитское большинство и шиитское меньшинство, представленное исмаилитами-низаритами, которые идеологически и финансово поддерживаются своим живым Богом Ага-ханом IV, который имеет на территории страны финансовые, политические и культурные институты и организации, сотрудники которых пользуются правами дипломатической неприкосновенности. При возникновении трений с автономией центральные власти предпочитают обращаться и действовать через Ага-хана, нежели открыто применять в отношении автономии. В отличие от других государств региона в Таджикистане сильна исламская оппозиция (как умеренная, так и радикальная), которая концентрируется в районах Тавил-дары и Амон-дары. Власти уже не имеют сил для диалога с ней и вынуждены прибегать к военным и полицейским операциям (события июля–августа 2009 г.). В целом, власти вынуждены вести гибкую политику, играя на клановых противоречиях. Это ведет к большей «демократичности» в вопросах религиозной жизни. Данное обстоятельство подкрепляется еще и желанием избежать социального взрыва — запрет на отправление культа может быть легко использован исламской оппозицией для свержения существующего строя. Мировой кризис больше всего ударил по Таджикистану: при том, что это государство аграрного типа, в экономике которого доля натурального хозяйства занимает весомое место, сокращение рабочих мест в России и Казахстане, куда направлены основные потоки трудовой миграции, ведет к возвращению необеспеченной и неустроенной массы людей, которая безусловно будет использована исламской оппозицией для возвращения себе власти как легальным, так, возможно, и нелегальным, т.е. вооруженным путем. Это подвигает правительство страны, с одной стороны, бороться против исламистов, а с другой — идти им на уступки, возвращаясь к системе договора о

распределении мест во властных структурах, который положил конец Гражданской войне 1992–1996 гг., когда Объединенная Таджикская оппозиция получила 30% мест во властных институтах, но позднее лишилась их, будучи просто выдвинута в ходе клановой борьбы.

Отдельного внимания заслуживают генетическая память и уже упоминавшийся выше культурологический момент. На территории Таджикистана мы сталкиваемся с максимальным количеством доисламских элементов в повседневном исламском культе, они заслуживают подробного внимания, т.к. позволяют раскрыть многие элементы сложной картины религиозного мировоззрения народов региона. В значительной мере это относится ко всем историко-культурным областям, где доминирует *сарт*-ское или таджикское население, которое является наследником доисламской цивилизации.

В то же время доисламская культура тюрко-монгольских народов также отложила свой отпечаток на нынешнюю ситуацию, поэтому, понимая, что раскрытие всех элементов в рамках отдельно взятой статьи не представляется возможным, мы позволим себе остановиться только на ряде избранных и, с нашей точки зрения, показательных сюжетов, связанных с наиболее интересными моментами практики паломничества к святым местам, политико-религиозной обстановкой в регионе и т.н. «новыми» для края конфессиями.

Святые места в центрально-азиатском исламе

Одним из основополагающих элементов центрально-азиатского ислама является культ «святых» (*‘азиз, авлия*) и связанных с ними мест (*мазар, астан, кадамджай*), которые также носят ореол святости и являются объектом паломничества (*зий-арат*). Традиция паломничества и почитания давно заменила для значительной части мусульман исполнение некоторых норм, предписанных *шари‘атом*. Посещение этих мест, которые могут представлять собой как сочетание нескольких элементов, так и единичные объекты, имеет более устойчивые традиции в обществе и, как правило, восходит к до-исламским верованиям. В системе посещения мазаров можно увидеть несколько осно-

вополагающих моментов, связанных с развитием религиозных представлений не только в Центральной Азии, но и в других регионах мира.

Церемониал посещения *святых мест* в той или иной форме существует у различных народов. Он может быть связан с культом предков, почитанием того или иного божества, природного явления, которое воспринимается как проявление божества, или наступления определенного времени года. Примеров тому множество, основным, лежащим на поверхности, является пример *хаджжа*, который считается обязанностью каждого мусульманина, при том, что суть его обрядности — до-исламская. Невозможность в силу политических или экономических причин исполнения предписания религии привело к замещению *хаджжа* паломничеством к другим святым местам. С другой стороны, наличие практики паломничества в исламе не отрицало идеологии посещения святых мест, более того, ряд обрядов, существующих в *хаджже*, например, обход *Ка'абы (тавваф)*, вошел в практику *зйарата*. Ожидание рассвета на горе Муздалифа отчасти созвучно встрече рассвета паломниками на высокогорных *мазарах Хазрат-Султан* и *Айалан-и Пак*, что говорит об общем для многих народов солярном культе. Солнце дает тепло, его движение приводит к смене сезонов года, что отражается в системе праздников и религиозных церемоний, восходящих к сельскохозяйственным культурам.

С другой стороны, не меньшим, если не большим значением обладают культы т.н. четырех первоэлементов (*'унсур*, мн.ч. *'анасир*), прежде всего, огня и воды.

Изначально они перерабатывались зороастризмом, а при исламизации стали частью мусульманского культа. К таким обрядам относятся розжиг священного огня на *астанах*, поклонение можжевельнику (*бурз*), поскольку именно этот сорт дерева считался единственно подходящим для священного огня у зороастрийцев. Поскольку этот вид дерева произрастает только в высокогорье, то человеку требовалось совершить довольно трудное и опасное путешествие, с целью его добычи, что стало восприниматься как своеобразная жертва Богу. Сам маршрут к священному дереву или на горную вершину, или к священному источнику — своеобразный ритуал погружения в себя, медитации и

размышлений, а также духовная жертва: нужно обладать очень крепкой верой и силой духа, чтобы проделать путь паломника. Отчасти с этим комплексом представлений связано и украшение мазаров рогами горных баранов, которые в сознании местного населения ассоциируются с силой и могуществом. Вследствие того, что среда их обитания связана с высокогорьем, они обладают близостью к Богу, а потому имеют священный статус⁵.

Другой первоэлемент — вода — несет элемент святости во всех религиях, как источник очищения, излечения, да и, попросту говоря, самой жизни. Почитание источников также имеет глубокую природу. В настоящее время данный момент религии претерпел серьезные изменения: некогда существовавшие как мазары (*Аб-и гарм, Аудж, Гармчаима, Фатима-йи Зухра* и др.) превратились в водолечебницы, таким образом, идея их существования как объектов культа в сознании современных людей изменилась, посещение их как мазаров отошло на второй план, а на первый вышел момент эффекта врачевания, что само по себе может служить довольно интересным сюжетом для исследования.

Практика посещения мазара имеет гендерные различия, связанные с наличием мужской и женской обрядности. Уже упоминавшиеся выше *мазар Хазрат-Султан* считается мужским, а расположенный через долину от него *Айалан-и Пак* — женским. Отчасти, это связано с верованиями, в т.ч. и врачевательного характера. Ряд обрядности, относящейся к посещению святых мест, отвергается мужчинами «как не-исламские», например, повязывание к веткам священного дерева вотивных тряпочек (*латта*), символизирующих загаданное желание или обет Богу. Этот обряд действительно не имеет отношения к исламской религии и встречается повсеместно на обширных пространствах Евразии.

В ходе экспедиции 2009 года мы столкнулись с интересным эпизодом, когда обязанности наследственного хранителя *мазара Ходжа-йи пандж* выполняла женщина. *Мазар* также был превращен в место отдыха.

Отдельный вопрос, который требует самостоятельного исследования — экономика святых мест. Не секрет, что право на отправление должности смотрителя мазара не только является весьма почетным, но и приносит неплохие финансовые преференции.

В ходе работы Памирского отряда центрально-азиатской экспедиции был открыт еще один крайне интересный сюжет, связанный с домашними *мазарами*. Как сообщили нам информанты, когда-то такое явление было распространено и в равнинных районах Таджикистана и Узбекистана, но обнаружить его нигде не удавалось. Домашние святилища представляют целый комплекс верований. Как считает Р.Р. Рахимов, в их основе лежит культ домашнего очага, характерный многим традиционным обществам, но, как нам видится, это только часть сакрального смысла таких мест. Оба мазара располагались в зернохранилище (*ганджина*), а в их убранстве присутствовали пучки колосьев, которыми помещение мазара украшают накануне *ноуруза*.

Это указывает, с одной стороны, на наличие связи с сельскохозяйственными культами, а то обстоятельство, что мазары считаются семейными, т.е. *зийарат* совершают только члены одной большой семьи на семейном культе, видимо, связано с традицией почитания предков, на что указывают и фотографии в одном из этих мазаров.

Целый набор представлений открывает и обряд жертвоприношения, который сопровождает посещение святого места. Как правило, по завершению паломничества готовится ритуальный плов (*худаййи*). На Памире существует обряд оставления на *останах* каких-либо продуктов питания. *Мазар* Пир-и Гуф вообще представляет собой пещеру, в которой хранятся треноги (*сенайя*) от ритуальных котлов для приготовления *худаййи*.

В обрядности традиционного мусульманского праздника жертвоприношения (*айд-и курбан, курбан-байрам*) отчетливо прослеживаются элементы культа предков. У жителей Памира принято посещение могил в этот праздник и приготовление специальной пищи. С другой стороны, в этом же обрядовом комплексе видны и следы огнепоклонничества, например, обряд розжига свечей⁶.

Радикальный ислам в Центральной Азии: современное состояние

Переломные моменты в истории народов Центральной Азии отражались на исповедуемых в этом регионе версиях *ислама*, ко-

торы, тем не менее, всегда демонстрировали гибкость и восстанавливали свое ведущее положение в системе общественных отношений. Ни смены экономических укладов, ни изменения политических институтов не могли подавить или искоренить устоявшееся сознание. Ситуация изменилась, когда началась смена идеологического поля, замещение религиозного мировоззрения советской идеологией. Примечательны те способы, которыми пользовались большевики для подавления религии. Понимая, что победить *ислам* невозможно, они обратили его инструменты, прежде всего полемический характер этой религии, в свою пользу. Устраняя старые культы, складывавшийся веками религиозный синкретизм, ведя борьбу против мусульманских мистических братств и их представителей руками т.н. «красных мулл» и «прогрессивно-мыслящих мусульман», большевики подготовили почву для проникновения и утверждения в регионе т.н. *салафитского* движения, на идеологической основе которого, в период *ре-исламизации* оформились в регионе *джама'аты ваххабитов*. Т.о., радикальные и обновленческие движения в Центральной Азии зародились значительно ранее падения советского режима и начала *ре-исламизации* и носили не только экспортируемый характер, но и имели уже определенную местную традицию, прежде всего, в Ферганской долине⁷.

Быстрая *ре-исламизация* подтолкнула к выходу на политическую арену радикальные группы, среди которых ведущую роль играли *Нахзати джавонони исломии Тоджикистон* (Движение исламской молодежи Таджикистана), *Тавба* (Покаяние), *Адолат* (Справедливость), *Ислом лашкарлори* (Исламские воины), *Акрамийа* известное, как *Халифатчилор* (Сторонники Халифата) и др. В Таджикистане в 1992 г. на короткое время *Хизби нахзати исломии Таджикистон* (Партии исламского возрождения Таджикистана, сокр. ПИВТ), которая являлась сначала региональным крылом Партии исламского возрождения (ПИВ, основана в 1990 г.), удалось войти в органы власти. В Узбекистане исламисты не только громко заявили о себе, но и поставили под свой контроль ряд городов в Ферганской долине. Подавление исламских организаций в Таджикистане стало одной из причин начала Гражданской войны, а в Узбекистане разгром религиозных движений закончился их уходом в подполье и на территорию соседних

государств, где они сформировали вооруженные отряды и продолжили борьбу за создание исламского государства вооруженным путем. Одним из таких вооруженных формирований было Исламское движение Узбекистана (ИДУ), созданное Т. Юлдашем (Т. Ф. Юлдашев) и Дж. Намангани (Дж. А. Ходжиевым).

С начала 90-х гг. на территории региона появились эмиссары из *Хизб ат-тахрир ал-ислами* (Партии исламского освобождения), которая возникла сначала как ответвление другой организации *Ихван ал-муслимин* (Братья мусульмане), созданной исламскими реформаторами на Ближнем Востоке. Многие моменты идеологии, тактики и конечных задач этого движения схожи с ИДУ, за исключением того, что *Хизб ат-тахрир* действует более невооруженным путем, делая основной упор на пропаганду. В основе этих идей в Средней Азии встала концепция *Мусульманабада*, разработанная Рахматулла-кори. Согласно этой концепции Центральная Азия является частью исламского мира, на которой общественные отношения должны регулироваться нормами *шари'ата*, а править должны духовные лица (*'улама*), при этом принимается идея, что все население региона является мусульманами⁸. Сами положения этой концепции показывают, что она могла быть распространена только на те части региона, где мусульмане составляли абсолютное большинство.

При схожих с *Хизб ат-тахрир* конечных целях в Центральной Азии действует иное по принципу своей организации движение *акрамистов*: оно строилось по профессиональному принципу: существовали первичные ячейки (*халка*) ткачей, обувщиков и т.д., а также объединения, которые отвечали за казну организации (*байт ал-мал*), создававшие предприятия, призванные дать работу членам религиозного сообщества⁹.

Идеи равенства, свобода торговли и предпринимательства, возвращение к системе налогообложения, предписанной *шари'атом*, создание рабочих мест и материальная поддержка, оказываемая неопитам со стороны руководителей ячеек и эмиссаров, снискали большую популярность этой организации. Отчасти Андижанские события 2005 г. были связаны с подавлением выступления, организованного группой предпринимателей, связанных с *Акрамиййа*, а число участников этих событий говорит о широкой поддержке движения.

Судьба членов этих объединений в регионе сложилась по-разному: они вынуждены были или уйти в подполье, или эмигрировать в другие мусульманские страны, прежде всего в Афганистан.

Ориентация на насильственный способ борьбы все более отодвигала ИДУ в разряд маргинальных группировок и оказывала негативное отношение к этому движению со стороны как общества. Продолжение его действий в Узбекистане стало невозможным, равно как и в Таджикистане, после того, как в этой стране были подписаны соглашения о прекращении огня между правительством и объединенной таджикской оппозицией (ОТО). Попытки проникновения боевиков ИДУ через афганотаджикскую границу в Кыргызстан и Узбекистан вызвали ухудшение отношений между этими государствами и стали одной из причин ужесточения пограничного режима и даже закрытия границы между этими странами¹⁰.

В ходе международной операции (ISAF) против талибов в Афганистане ИДУ, выступавшее на стороне последних, лишилось своих баз и вынуждено было отойти в Пакистан, с политической разведкой которого (ISI) лидеры этого движения имели хорошие контакты¹¹. В Пакистане члены ИДУ объединились с несколькими радикальными группами, образовав Исламское движение Туркестана (ИДТ)¹². Последние события в Пакистане и Афганистане показывают, что талибы не только не разгромлены, но и проводят успешные операции; потери международной коалиции растут повсеместно, где расквартированы войска коалиции, только с начала этого года контингент потерял более 400 чел. Решение нового Президента США Б. Обамы об отмене переброски в страну дополнительных контингентов говорит о том, что операция будет сворачиваться, и решительной победы над талибами достигнуть не удалось. При усилении талибов будут усиливаться и их союзники, в том числе и ИДТ¹³.

По мере того, как ИДУ превращалась в чисто террористическую организацию, Хизб ат-тахрир, наоборот, отходила от насильственных методов, что определяет это движение скорее как идеологическую партию. Значительную часть ее установок сформулировал Таки ад-Дин ан-Набхани (1909–1977). Идея всемирного халифата, несмотря на свою очевидную неосуществимость в

современных политических условиях, нашла отклик сначала в более «исламизированных» Таджикистане и Узбекистане, но в последнее время это движение и его идеи стали распространяться и в южных областях Казахстана. Политическая концепция движения отрицает демократию в ее западном представлении, равно как и принципы свободы человека, которые, как считают идеологи движения, «бросают вызов исламской морали» и делают «творцом законов человека вместо Бога», что является «безбожием». При этом данное движение, равно как и другие исламские группировки, готово использовать демократические методы и достижения демократического строя, если они будут содействовать достижению их целей¹⁴.

После 2001 г. наблюдаются повсеместный спад активности *Хизб ат-тахрир* и глубокая конспирация ее ячеек. При этом, движение не исчезло из жизни простых людей, которые видят в этой группировке экономическую поддержку, что весьма значимо в условиях высокой безработицы, и возможность находить единомышленников, которые недовольны слишком светским курсом официальных властей. При том, что соблюдение религиозных предписаний характерно меньшинству мусульман региона, в основном старшего поколения, *Хизб ат-тахрир*, выступающая за возвращение к исламскому образу жизни, находит поддержку среди молодежи, которая видит в нем альтернативу политической оппозиции.

Значительную трансформацию претерпела Партия исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) от партии, изначально «нацеленной на захват власти с целью построения исламского государства, в том числе и путем использования вооруженной силы, в парламентскую партию, ориентированную исключительно на мирные политические действия и принимающую — во всяком случае, на среднесрочную перспективу — условия светского государства»¹⁵. После достижения национального примирения в Таджикистане партия прекратила вооруженную борьбу и до последнего времени активно участвовала в политической жизни. В 2005 г. партии удалось провести своих представителей в Парламент¹⁶. Однако события июля — августа 2009 г., связанные с подавлением исламской оппозиции в республике, негативно скажутся и на будущем этой партии¹⁷.

«Новые конфессии» в Центральной Азии

Под термином «новых конфессий» мы будем понимать те религиозные группы, которые оказались на территории региона в ходе больших миграционных процессов, начало которым положило русское завоевание края. В настоящее время фактическое положение, политическая и социальная роль этих групп различны, как различается и статус этих общин в смысле признания их со стороны государственных структур. В определенном отношении, ряд черт в положении и деятельности этих общин сохранился с имперской эпохи, поэтому, как нам кажется, целесообразным является краткий обзор истории их появления в регионе.

Завоевание ЦА русскими войсками и последующая колонизация привели не только к изменениям в политической сфере, но и к серьезным изменениям в конфессиональной картине. Еще с XVIII в. в пограничных укреплениях появились представители главной государственной конфессии православия, главным образом, офицеры, солдаты и малочисленные еще пока «вольные переселенцы». Они сосредотачивались вокруг военных фортов и крепостей, которые стали превращаться в города (Семипалатинск, Усть-Каменогорск, Казалинск, Петропавловск и др.). Рост православного населения привел к строительству храмов, образовавших первичные церковно-организационные единицы — приходы. В административном отношении приходы западной части Степного края подчинялись Оренбургской епархии, восточной — Томской (позднее — Омской).

Генерал К.П. фон Кауфман отказался от активной православной христианизации края, дабы к этническим и экономическим (в первую очередь земельным) спорам не добавлять конфессиональные и не раздражать многомиллионное мусульманское население¹⁸. Этим объясняется, что на всем огромном пространстве Туркестанского генерал-губернаторства и Степного края было только ок. 180 православных приходов и 5 монастырей. Для сравнения — во всей империи к этому времени было 78 тыс. приходов¹⁹.

Помимо православных в регион пришли общины старообрядцев (беглопоповцев, федосеевцев, филипповцев, беспоповцев, молокан и др.), преимущественно из Поволжья и Сибири. Отно-

шение к ним со стороны властей было различным. Если казаки-староверы, как служилое сословие, пользовались поддержкой государства, то беспоповцы находились под строгим надзором властей, равно как и иные старообрядческие «толки»²⁰. Старообрядцы-переселенцы показали себя успешными предпринимателями, в отличие от казаков, которые богатели за счет больших земельных наделов и сдачи их в аренду местному населению²¹. Они активно вели торговлю с местным населением, участвовали в транзитной торговле, что приносило им большие доходы; эта сторона их жизни государство мало интересовала.

Вслед за православными и старообрядцами в Туркестане оказались представители иных христианских церквей: католики, григориане, протестанты (лютеране, кальвинисты, миннониты, адвентисты, баптисты, анабаптисты и др.).

Лютеране, наряду с православными, занимали преимущественное положение. Как правило, лютеране были немцами по национальности, которых было довольно много как в армии, так и в гражданских учреждениях. Это обеспечило лютеранам определенную поддержку со стороны власти. В городах лютеране составляли значительную часть разночинцев: мелких чиновников, учителей, аптекарей и т.д. Немало среди них было ремесленников и мелких торговцев. В сельской местности их хозяйства, как и казачьи, относились к зажиточным. Несмотря на тесные контакты с местным населением, лютеране, в отличие от православных и некоторых старообрядцев, строго придерживались своих традиций, приглашали пасторов из европейской части страны²². Несмотря на то, что лютеранская община в крае была официально зарегистрирована в 1877 г., первые храмы-кирхи были построены значительно позже: в Ташкенте (1896 г.) и в Ашхабаде (1907 г.). Отношение власти и православных к лютеранам изменилось в годы Первой мировой войны на фоне общих анти-германских настроений в обществе, но ни к каким репрессиям и столкновениям на религиозной почве это не привело²³.

Помимо лютеран, с 80-х гг. XIX в. в Туркестане (Аулие-Ата, Ташкент и др.) появились немецкие колонисты-*миннониты*, которые отказались повиноваться закону о всеобщей воинской повинности. Им разрешили образовать 5 селений, причем одно из них (с. Орлов) было сформировано из тех *миннонитов*, которые

впоследствии примирились с воинской повинностью и за это были изгнаны из общины²⁴.

В отличие от лютеран и *миннонитов*, российские власти очень настороженно относились к адвентистам. Их общины находились под постоянным полицейским надзором, поскольку, в отличие от лютеран, они активно проповедывали свою религию, принимали новых адептов как из числа православных, так и местного населения, несмотря на законы, запрещавшие подобные действия. *Адвентисты* получали различную помощь из-за границы, как в виде финансовой поддержки, так и сугубо религиозной (литература, атрибутика и т.д.). В 1909 г. Степной и Туркестанский край посетил с миссионерской деятельностью известный проповедник-адвентист О. Дик, визит которого находился под негласным надзором полиции²⁵. Тем не менее, существование общин адвентистов допускалось, поскольку они были «крепкими хозяевами», т.е. удобным колонизационным элементом²⁶. Примерно такие же отношения складывались у власти с баптистами, которых ценили за умение работать, аскетический образ жизни, но подвергали гонениям за «антиправительственную пропаганду»²⁷.

Действовали на территории региона и католические приходы, которые объединяли в первую очередь представителей служилого и мещанского сословий, а также ссыльных участников польских восстаний 1830, 1845 и 1863 гг. и их потомков. Кауфман категорически возражал против образования в Туркестане католического прихода, даже несмотря на то, что в военных частях Туркестанского военного округа было немало офицеров-католиков, а в городах — разночинцев²⁸. Первый католический приход был открыт в Ташкенте только в 1902 г., позднее был открыт *костел* в Самарканде.

После установления Советской власти христианские конфессии испытали не меньшие, а может и большие гонения и репрессии. Однако в этот же период в регионе в ходе сталинских репрессий и политики переселения народов в Центральной Азии оказалось значительное число немцев из Поволжья, корейцев и китайцев с Дальнего Востока. Это немаловажное обстоятельство будет важным фактором в изменении конфессиональной ситуации в период перестройки и становления

независимости государств ЦА, когда началось восстановление деятельности различных христианских церквей и организаций. Однако в отличие от исламизации, которая пошла очень быстрыми темпами, христианство возвращало свои позиции медленнее и с большими сложностями. Если православие, которое утверждалось государственной волей, имело наибольшее число последователей из всех христианских конфессий и в советское время, довольно скоро смогло вернуть себе официальный статус, то другие религиозные группы до сих пор не имеют такой возможности. Причин тому несколько: от негативного отношения власти, которая видит за такими общинами опасность для существующего порядка, до массовой эмиграции нач. 90-х гг., когда регион покинула практически вся немецкая диаспора, соответственно в разы сократилась численность протестантов различных толков. Кроме того, следует учитывать и жесткое законодательство в сфере религии. Виновниками его появления следует считать исламских радикалов, но оно объективно сдерживает и христианские общины.

Однако с уходом протестантов-немцев протестантство не исчезает, меняются его формы и задачи. В этом отношении опасения правящей элиты центрально-азиатских государств отчасти оправданы. Если посмотреть на те организации, которые различными способами стараются содействовать распространению не-исламских и неправославных культов в регионе, можно увидеть ряд закономерностей. Как правило, базовые фонды находятся в третьих странах (преимущественно в США и Южной Корее). Протестантизм становится хорошим оружием для распространения пресловутых «западных ценностей»: демократии и рыночной экономики. Участие в этом миссионеров из Южной Кореи не случайно, именно в этой конфуцианской и буддистской стране протестантизм имел наибольший успех. Как отмечают сами корейцы-протестанты, новая религия помогла их стране добиться выдающихся успехов и сделала их частью «цивилизованного западного мира»²⁹. Как правило, религия неопитов значительно крепче, поэтому именно корейские миссионеры, в значительной мере проявляют себя в регионе. Например, из 5 официально зарегистрированных религиозных общин Самарканда одна — корейский протестантский центр.

Однако протестантские организации, даже если они получают разрешение от властей на право ведения деятельности, сталкиваются с серьезным противостоянием со стороны простых мусульман, как радикалов, так и традиционалистов. Известно несколько случаев расправы над проповедниками и протестантскими центрами. Как правило, мусульман раздражает тот факт, что протестантами, пусть даже сугубо внешне, становятся члены их религиозной общины. Факт отречения от ислама карается смертью, что и происходит с некоторыми новообращенными протестантами. Хотя нам известны и обратные случаи, когда целые кишлаки пусть формально, но переходили в протестантизм³⁰.

Конфликт в данном случае носит не только религиозный, но и культурологический аспект — мусульмане Центральной Азии опасаются утраты своего жизненного уклада перед агрессивным давлением со стороны «развитых» западных демократий. Чем более последние будут продавливать свои ценности, тем большим будет отторжение со стороны традиционных обществ региона, в котором религиозный синтез, называемый народным исламом, является основополагающей структурой, вокруг которой строятся общественные отношения.

Фотоматериалы

1. Портал мазара Мухаммада Башаро (к. Мазар-и Шариф).
Фото автора

2. Гробница святого Мухаммада Башаро. Она имеет вытянутую форму, порядка 15 метров. Как считается, святой продолжает расти и после перехода в иной мир. На стене изображение цветка, что символизирует продолжение жизни. В Ферганской долине празднуется праздник весны Гул-и сурх (Праздник тюльпанов), который также символизирует пробуждение природы и вечность жизни. Этот праздник получил исламскую окраску, с ним связан ряд суфийской обрядности (например, громкий *зикр* (*зикр-и захир*), присущий группам *тариката* Йасавийа), но корни его лежат в языческом прошлом. *Фото автора*

3. Реконструкция *мадраса* при мазаре Ходжа-йи Абд-и Бирун (г. Самарканд). Комплекс возник вокруг водохранилища (*хазуз*). *Фото автора*

4. Мазар Ходжа-йи Сабзпуш (Аулия-йи Сабзпуш) (к. Мулводж, ГБАО, Ишкашский р-н, РТ)

5. Можжевельниковый лес в р-не к. Хумар-и Гунг по дороге к мазару Бурз-и Сармаст. Высота ок. 2800 м над уровнем моря.
Фото автора

6. Ритуальная лампа (*Чирагдан*) в мазаре Пир-и Фаук-Мамад (ГБАО, Рошткалинский р-н, Бадам-дара). *Фото автора*

7. Девушки, пьющие воду из источника мазара Чар-чинар (г. Ургут). Комплекс возник вокруг четырех чинар, посаженных святым Абу-Талиб-и Сармаст, и небольшого озера, образованного источником (*сарчаишма*). На примере данного мазара мы сталкиваемся с переработкой мусульманской традиции, которая отражает борьбу против неверных (кафир), историю взаимоотношений различных религиозно-правовых течений в исламе и безусловно доисламские представления, связанные с почитанием чинар, которые, как считают местные жители, имеют особый вид, произрастающий только на святых местах. Чинары сопровождают культовую практику многих мазаров, их обожествление связано с представлениями о смене времен года, которые, как считают местные жители, «чувствуют» чинары, сбрасывая

кожуру к зиме и обрастая новой к весне, что символизирует восстановление и бесконечность жизни. *Фото автора*

8. Ограда *мазара Ходжа Такавуд* (г. Кани-Бадам, РТ), увешанная *латта*. По словам местного смотрителя (*мутавалли*), он вынужден каждые три месяца снимать *латта*, т.к. мазар весьма популярен. *Фото автора*

9. Проф., д.и.н. Р.Р. Рахимов интервьюирует *шейха мазара Ходжа-йи Пандж Р. Саидову*. *Фото автора*

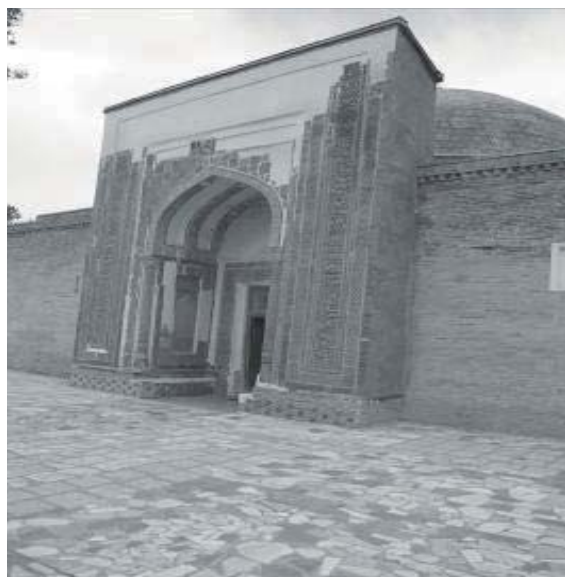
10. Женский *мазар* в к. Мазар-и Шариф (Пянджкентский р-н Согдийской обл. РТ). Обрядность мазара связана с исцелением грудных детей. Чтобы обезопасить ребенка от болезней, женщины проносят его под камнем. Значительная часть мазаров обладают т.н. лечебным эффектом, который может быть связан с природными условиями *мазара*, такими как наличие минеральных источников, способствующими в избавлении от различных заболеваний (например, *Гармчаима* – псориаз, *Аудж* – конъюнктивит, *Фатима-йи Зухра* – гинекологические болезни, Аб-и Гарм – ревматизм и т.д.), а также *барака* (священная благодать), исходящая от могилы святого. Так паломники *мазара Хазрат-и Мушкилкуша* в окрестностях к. Йемц, связанного с культом почитания имама ‘Али, берут щепотку земли с гробницы святого, считается что, проглотив землю, они спасают себя от болезней. Посещение мазара Ходжа-йи Кабудпуш (г. Исфара), как считается может помогает от коклюша. *Фото автора*

11. Колосья, украшающие стены домашнего *мазара* Бимодук в к. Мулводж (ГБАО, Ишкашимский р-н, РТ). *Фото автора*

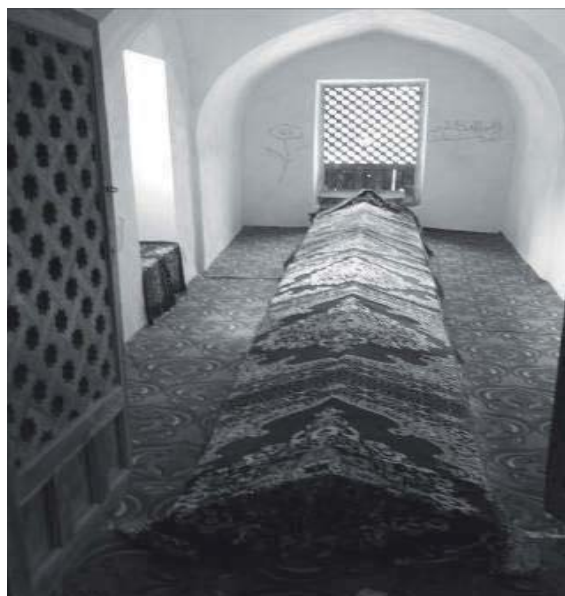
12. Домашний мазар в к. Бдез-и Боло (ГБАО, Рошткалинский р-н, РТ). *Фото автора*

13. Очаги для приготовления *худаййи мазара Ходжа Такавуд* (Согдийская обл. РТ). *Фото автора*

14. Мазар Пир-и Гуф, в правом верхнем углу – сепайя. *Фото Н.С. Терлецкого*



1



2



3



4



5



6



7



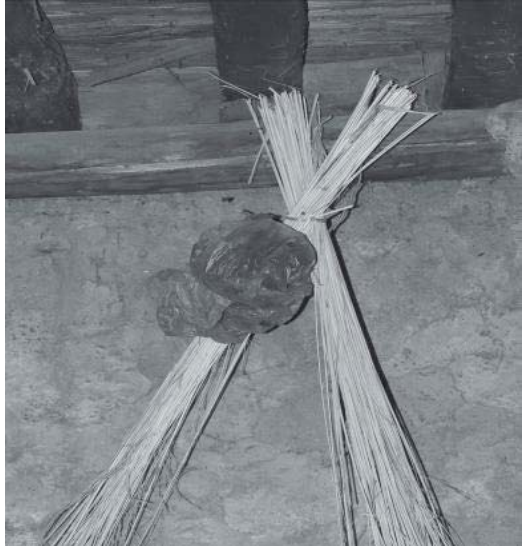
8



9



10



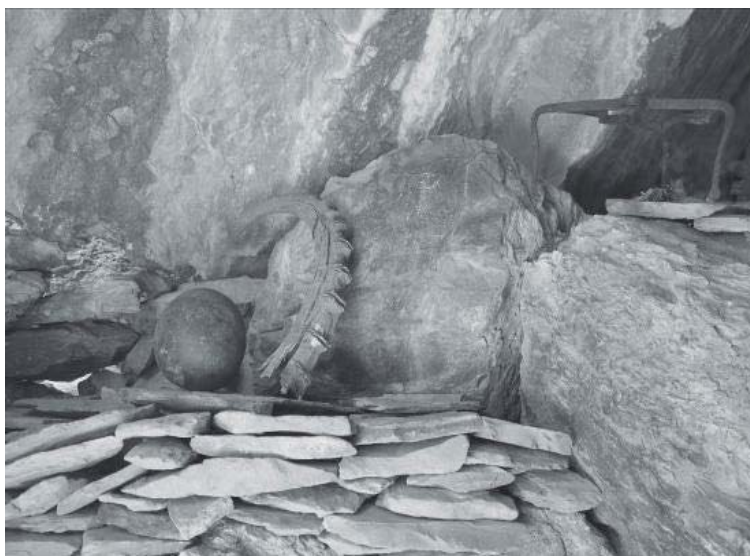
11



12



13



14

Комментарии и примечания

¹ В советской период регион традиционно называли Средней Азией, в то время как термин Центральная Азия относился к Восточному Туркестану, Монголии и Тибету. После распада СССР сами государства региона, а вслед за ними отечественная наука и политика восприняли англо-американский термин Central Asia, который вытеснил из употребления понятие «Средняя Азия» и стал распространяться как на западную, так и на восточную часть региона.

² См., например: Абашин С.Н. Социальные корни среднеазиатского исламизма (на примере одного селения)//Идентичность и конфликт в постсоветских государствах / Ред. М.Б. Олкотт, В. Тишков, А. Малашенко. М., 1997. С. 447 — 467; Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Вост. лит., 2003. С.3–17; Абашин С.Н. Культ Али в Средней Азии: суннито-шиитские корни (этнографическое путешествие по святым местам)//300 лет иранистике в Санкт-Петербурге. Материалы международной конференции. СПб., 2003. С. 105–107; Абашин С.Н., Арапов Д.Ю., Бекмаханова Н.Е. и др. Центральная Азия в составе Российской империи. М. Нов. лит. обозрение, 2008; Арапов Д.Ю., Косач Г.Г. Ислам и мусульмане по материалам Восточного отдела ОГПУ. 1926 г. М.: Медина, 2007; Бабаджанов Б.М. Ферганская долина: источник или жертва исламского фундаментализма//<http://www.ca-c.org>; Бабаджанов Б. Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма на примере мазаров Астана-Ата и Катта-Лангар//Из истории суфизма: источники и ритуальная практика. Ташкент, 1991; Бабаджанов Б. Среднеазиатское духовное управление мусульман: предыстория и последствия распада//Многомерные границы Центральной Азии. М., 2000; Бабаджанов Б. Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане// Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сб. статей памяти Фритца Майера (1912–1998)/Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб.: Филолог. ф-т, 2001. С. 331–359; Бабаджанов Б., Муминов А., Олкотт М.Б. Мухаммаджан Хиндустани (1892–1989) и религиозная среда его эпохи (Предварительные размышления о формировании «советского ислама» в Сред-

ней Азии // Восток (Orient). М., 2004. № 5; Бабаджанов Б.М., Муминов А.К., фон. Кюгельген А., Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в. Алматы: Дайк-Пресс, 2007; Годы, которые изменили Центральную Азию/Рук. проекта П. Линке, В Наумкин / Науч. ред. И. Звягельская. М.: ЦСПИ, 2009; Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь / Под ред. С.М. Прозорова. М.: Вост. лит, 2006; Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / Пер. с англ. и указ. М.Г. Романова. СПб. Диля, 2004; Кныш А.Д. Противостояние между салафизмом и суфийским исламом // Мир ислама. История, общество, культура. Материалы международной исламоведческой научной конференции 11–13 декабря 2007 г. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 9–14; Лалетин Ю.П. Межэтническое взаимодействие в Афганистане//Конфликты на Востоке: этнические и конфессиональные. Учеб. пособ. для студентов вузов. М.: Аспект-Пресс, 2008; Лузянин С.Г. Этнический конфликтный «срез» Центральной Азии// Конфликты на Востоке: этнические и конфессиональные. Учеб. пособ. для студентов вузов. М.: Аспект-Пресс, 2008; Лунев С.И. Политические процессы в Центральной Азии // Политические системы и политические культуры Востока/Под ред. проф. А.Д. Воскресенского. М.: Аст: Восток-Запад, 2007; Масов Р.М. Таджики: история национальной трагедии. Душанбе: Ирфон, 2008; Прозоров С.М. Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит, 2004; Рахимов Р.Р. Триумф розового пламени (размышления о таджикской культуре). СПб. Кунсткамера, 2008; Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сб. статей памяти Фритца Майера (1912–1998) / Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб.: Филолог. ф-т, 2001; Терлецкий Н.С. Места паломничества и поклонения и доисламские традиции в Центральной Азии // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен / Отв. ред. Р.Р. Рахимов. СПб. Кунсткамера, 2007. С. 71–98; Чвырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX — XX вв. Очерки народного ислама в Туркестане. М.: Вост. лит. 2006 и др.

³ «Форум 18» — норвежское агентство, занимающееся «изучением положения религиозных меньшинств в Армении, Азербайджане, Беларуси, Боснии, Болгарии, Грузии, Казахстане, Косово, Кыргызстане, Лаосе, Македонии, Молдове, Монголии, Северной Корее, России, Сербии, Таджикистане, Турции, Туркменистане, Узбекистане, Вьетнаме, Китае и, отдельно, Синьцзян-Уйгурском автономном районе Китая». Как видно из перечня стран, деятельность центра имеет вполне конкретную направленность на сбор информации о конфликтных зонах (действующих или латентных), с целью их использования в пропаган-

де, направленной против существующих режимов. Финансируется агентство из внешних источников, его постоянный электронный адрес: <http://www.forum18.org>.

⁴ Источники: Абу-Хафс 'Амр б. Мухаммад ан-Насафи. Кандиййа. Рук. Вост. отдела СПбГУ № 859 (С). Абу-Хафс 'Амр б. Мухаммад ан-Насафи. Китаб ал-канд фи тарих-и Самарканд//Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Ч. 1. Тексты. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1898. С. 48–51; Фатхаллах б. Ходжа Абд ал-Басит ас-Сиддики. Сират Рук. СПб ИВР РАН С 1602-2; Махмуд б. Вали. Бахр ал-асрар фи манакиб ал-ахйар. Ксерокоп. Рук India Office library № 575 (№ 1496) СПб ИВР РАН ФВ — 257. Т. II и др.

Этнографические материалы: Алексеев А.К. Экспедиционный журнал (полевой дневник) Центральноазиатской экспедиции, 2008; Алексеев А.К. Экспедиционный журнал (полевой дневник) Центральноазиатской экспедиции, 2009.

⁵ Терлецкий, 2007. С. 77.

⁶ Шоинбеков А. Праздник Курбан в селе Тусиен (Западный Памир)//Центральная Азия. Традиция в условиях перемен / Отв. ред Р.Р. Рахимов. СПб.: Кунсткамера, 2007. С. 261–263.

⁷ Бабаджанов, Муминов, Кюгельген, 2007. С. 18–19.

⁸ Годы, которые изменили Центральную Азию // Рук. проекта П. Лиинке, В. Наумкин/Науч. ред. И. Звягельская. М.: ЦСПИ, 2009. С. 264–266.

⁹ Бабаджанов, www.ca-c.org. Использование цеховых объединений в качестве организационной структуры знакомо и суфизму. Это обстоятельство подтверждает идею А.Д. Кныша о том, что в настоящее время мы сталкиваемся не только с противостоением, но и с взаимовлиянием салафизма и суфизма.

¹⁰ В силу труднодоступности ряда горных районов узбеко-таджикской границы, часть ее участков заминирована узбекскими пограничниками. Это создает большие проблемы населению согдийской области Таджикистана, которые исторически связаны с Самаркандской областью Узбекистана. Поскольку границы между государствами были проведены в советское время весьма условно, с распадом СССР и объявлением независимости нарушились родственные и земляческие связи. Они негативным образом сказались и на религиозной жизни жителей Согда, поскольку нарушили систему традиционного паломничества: такие «святые места», как *мазар Хазрат-Султан* и составляющий с ним единое целое *мазар Айалан-и Пак* оказались по разные стороны границы (Алексеев, 2008).

Отчасти решение о закрытии границы выгодно и правящим элитам Таджикистана, поскольку ограничивает в стране рост политического влияния т.н. «бухарско-самаркандского» клана, который в результате крайне напряженных отношений между государствами практически вытеснен из Таджикистана. С другой стороны, существует еще один аспект проблемы: Узбекистан развивается значительно быстрее и динамичнее, чем Таджикистан, это порождает критику экономического курса правительства Э. Рахмона. Политическая система Узбекистана значительно более «жесткая», ряд вопросов, прежде всего, религиозная полемика, табуированы государством, что, естественно, вызывает недовольство граждан страны, при том что в Таджикистане как отправление культа, так и религиозные диспуты являются обыденной вещью.

Ограничение проезда в Узбекистан и введение визового режима естественным образом сокращает число граждан двух стран, пересекающих границу и становящихся информационными медиаторами, что сокращает повод для критики. Т.о., можно говорить о том, что закрытие границ выгодно политическим элитам обоих государств.

¹¹ Фальков М. Руководители ИДУ: Джума Намангани (Ходжиев) и Мухаммад Тахир Фарук (Юлдашев) // http://www.ng.ru/net/2000-08-24/0_idu_lider.html.; Годы, которые изменили Центральную Азию, 2009. С. 269.

¹² Там же.

¹³ События последнего времени говорят в пользу этого предположения: 27 июля с.г. в районе Дарваза были задержаны трое граждан Таджикистана, которые признали свое участие в боевых действиях в Афганистане и Пакистане против международной коалиции на стороне ИДУ и тот факт, что они были посланы Т. Юлдашевым, которого они называют Амирсахиб, на территорию Таджикистана с целью проведения террористических актов в Душанбе. См.: Задержаны боевики, подозреваемые в терроризме // <http://www.ferghana.ru/news.php?id=12499&mode=snews>.

¹⁴ Там же. С. 271–272.

¹⁵ Там же. С. 280.

¹⁶ Партия Исламского возрождения Таджикистана выдвинет своего кандидата в президенты // <http://www.regnum.ru/news/548863.html>.

¹⁷ 25 июля 2009 г. в Душанбе были проведены два террористических акта, один на ул. Титова, второй через несколько часов в самом центре города на парковке гостиницы «Таджикистан». Взрывы, видимо, были ответом исламской оппозиции на попытки арестов и задер-

жания ее лидеров. МВД РТ в ответ на это ввело чрезвычайное положение в Тавил-даре, которая наряду с соседней Гармской долиной является оплотом исламской оппозиции. В течение двух недель в Тавил-даре велись военные действия. По неофициальным данным, МВД республики потеряли 18 чел. Потери оппозиционеров — не известны.

¹⁸ Не смотря на активную колонизационную политику православное население во всех уездах края, где оно присутствовало, находилось в явном меньшинстве по отношению к местному, особенно это касалось удобных для земледелия районов, поскольку и казачья, и крестьянская колонизация была преимущественно оседлой земледельческой по своему характеру. В первые годы колонизации отмечались столкновения и протесты местного населения, вызванные тем, что русские мало того, что нарушают веками сложившийся уклад и деление земли, а также маршруты перекочевков, но еще и по неопытности портят ирригационные системы. В таких условиях проведение широкой православной миссионерской деятельности было не только невозможным, но и опасным предприятием.

¹⁹ Абашин, Арапов, Бекмаханова и др., 2008. С. 252–253.

²⁰ Там же. С. 256.

²¹ Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Л.: Изд-во Акад. наук, 1927. С. 147.

²² Абашин, Арапов, Бекмаханова и др., 2008. С. 253.

²³ Там же. С. 256.

²⁴ Бартольд, 1927. С. 151.

²⁵ Литвинов П.П. Неисламские религии Центральной Азии (вт. пол. XIX — нач. XX в.). Елец, 1996. С. 84

²⁶ Там же.

²⁷ Абашин, Арапов, Бекмаханова и др., 2008. С. 258.

²⁸ Там же.

²⁹ Рогарь И.В. Исламский камень для протестантской косы. В Центральной Азии мусульмане отбиваются от глобальной цивилизации кулаками, http://religion.ng.ru/problems/2007-06-20/5_stone.html.

³⁰ Алексеев, 2008.

Афганистан — народный ислам и религии неисламского происхождения

Григорьев С.Е.

Афганистан — исламская страна. Там живут также малочисленные приверженцы индуизма, сикхизма, зороастризма и иудаизма. До прихода ислама в Афганистане были распространены эти религии, а также буддизм, христианство несторианского толка, шаманизм и идолопоклонничество. Исламизация страны растянулась почти на 1200 лет. Ее начало датируется взятием арабами г. Герата в 652 г., завершение — завоевание афганцами Кафиристана — «страны неверных» — на востоке Афганистана в 1896 г. Первыми ислам приняли жители городов севера и запада. Исламизация востока, юго — востока Афганистана и северо-запада Пакистана, населенных пуштунскими племенами, затянулась на столетия. Пуштуны поначалу не были тверды в новой вере и поддавались влиянию разных исламских ересей — в том числе и имевших местное пуштунское происхождение (рошанизм). Иллюстрация этого — стихи классика пуштунской поэзии, жившего в XVII в. — Хушхаль — хана Хаттака.

Во всем Тирахе¹ не слышно крика муэдзина,
Разве, что крик петуха ты услышишь поутру.
Оракзай² все до одного вероотступники, а
Афридии³ еще большие грешники.
В Исламе есть столпы, законы, дозволенное, запретное,
Но то не ведомо афридиям и оракзаям.
Нет у них молитв по усопшим, нет имама,
Нет налога в пользу бедных, нет страха [перед Богом]⁴.

Сложность исламизации пуштунов определялась отчасти и наличием у них племенного права — «пуштунвалая». У них долго не было потребности в новой религии, т.к. ряд ее положений противоречил нормам пуштунвалая. У пуштунов поначалу не было своих мусульманских священнослужителей. Чаще ими были выходцы из непуштунских районов севера Афганистана, ислами-

зированных земель запада и севера Индии, государств Центральной Азии и даже далекого Ирана.

Кабул — столица Афганистана, был завоеван мусульманами в начале IX в. Многие из его жителей долго оставались буддистами, индуистами, зороастрийцами. Китайские паломники, приезжавшие в Афганистан незадолго до арабского завоевания, писали, что там живет много буддистов. Страна — особенно ее восток и север — и сейчас богаты памятниками буддийской культуры. Широко известен монастырский комплекс с двумя большими статуями Будды в центральном Афганистане — в г. Бамиан, разрушенными талибами. В персоязычном географическом труде X в. «Худуд ал-Алам» в описании земель, занимаемых Афганистаном, есть сведения о том, что в ряде его районов кроме мусульман обитают индусы — «хиндуван» и идолопоклонники⁵. В исторических сочинениях «Матла ас-Саадайн» и «Тарих-и гузиде» приводятся сведения о том, что еще в XIII–XIV в. часть афганцев была язычниками, а фетва — решение, вынесенное авторитетными мусульманскими улемами, объявляла их кафирами — неверными⁶.

Медленное укоренение ислама в Афганистане, длительное его сосуществование с другими религиями, привели к тому, что в «афганском варианте» ислама есть немало элементов, заимствованных из бытовавших там ранее культов и религий. Это заметно и в культе святых «афганского ислама», который на «народном» уровне составляет его основу. В стране много святых мест: могил, гробниц, пещер, перевалов, деревьев, источников, водопадов, скал, озер, и т.п., связанных с исламскими святыми — «общемусульманского», общеафганского и локального уровня.

В Афганистане объектами религиозного поклонения часто становились места, обладавшие святостью в доисламские — буддийские, индуистские или зороастрийские времена. Со сменой господствовавшей в той или иной местности Афганистана религии менялась и «насыщенность» святого объекта. То, что раньше называлось отпечатком ноги, руки Будды, Вишну, Шивы, было зороастрийским, индуистским храмом, буддийской ступой, монастырем, могилой доисламского святого, постепенно стали ассоциировать с деятельностью и жизнью мусульманских святых, начиная с пророка Мохаммада, четырех «праведных» халифов (никогда не бывавших в Афганистане), общеафганскими и просто

местными святыми, «баракат» — святость, благодать которых не выходила за пределы одной деревни или долины. К могилам таких святых — «мазарам» паломники приходят из ближайших окрестностей. Святых мест в стране много, в т.ч. и в Кабуле — столице Афганистана⁷.

Исламизация районов, заселенных пуштунскими племенами, лежавших по обе стороны афгано-пакистанской границы, шла с двух сторон — с севера и юга — из Индии. Однако они долго были «обделены» важными элементами «мусульманских земель» — могилами святых: пиров, хаджи, мулл, ахундов, сайидов и других. Объяснялось это просто. У пуштунов поначалу было мало мусульманских святых и даже священнослужителей. Те, что были, в основном были иноземцами. Пуштуны часто обзаводились могилами святых простым способом. Афридии (восточноафганское племя), униженные тем, что у них не было своих могил святых, пригласили из Пешавара известного муллу. Его убили и похоронили. Так, в Тирахе появился первый мазар⁸. Схожие сведения есть в воспоминаниях Т.Л. Пеннела, английского врача работавшего в конце XIX в. среди пуштунов северо-запада Индии. Он пишет, что афридии пригласили к себе известного сайида — потомка пророка Мохаммада, которого и убили. Мазар, построенный на его могиле, стал местом паломничества⁹.

У пуштунов есть сказка, в которой говорится о том, что в деревню пришел мулла и стал ругать жителей за невыполнение исламских обрядов. Обиженные сельчане убили его. Так в деревне появилась могила святого, у которой ее жители стали молиться¹⁰.

Мазар — зона безопасности. Святые объекты Афганистана обладают «охранными» функциями, обеспечивающими человека, находящегося там, личной неприкосновенностью, освобождением от преследования со стороны властей, враждующего племени, или противоборствующей военно-политической группировки. Святой объект в Афганистане порою называется персидским словом «баст», «бест» — убежищем, дающим человеку, находящемуся там, экстерриториальность — «выключение» из сферы деятельности законов, правовых установок и положений, которые действуют до границ беста. Значимость, «сила» защитной, охранной функции, которой обладает мазар, отличаются друг от друга. Чем «мощнее» и прославленное святой, похороненный в

мазаре, тем «сильнее» неприкосновенность, которую приобретает человек, воспользовавшийся бестом. Часто вокруг святых могил растут деревья, к которым привязаны тряпки. Каждый, посетивший это место и попросивший что-нибудь у святого, привязывает к ветке дерева кусок ткани для того, чтобы святой не забыл об их просьбе. Афганистан — край горный и каменистый. Важная часть мазара — камни, стоящие на могиле или около нее. Паломники считают своей обязанностью положить туда камень, часто принесенный издалека. Он исполняет ту же функцию, что и тряпка, привязанная к дереву.

Посещение святого места — один из главных элементов религиозной жизни афганцев. Все знают, что хадж — паломничество в Мекку — является важнейшей обязанностью мусульманина. Это дорогое путешествие надо совершить хотя бы раз в жизни. Тех, кто может позволить себе это, мало. Человек, совершивший хадж, получает почетный титул «хаджи», что возвышает его в глазах окружающих. Он становится носителем «бараката». Люди считают его арбитром, религиозным авторитетом и просто мудрым человеком, к которому можно обратиться за советом.

Другое дело — посещение региональных или собственно афганских святынь. Если к общеафганским святыням, находящимся в Мазар-и-Шарифе, Кандагаре, Джелалабаде и Кабуле, устремляются в надежде решить любые важные проблемы, то почти все рядовые афганские мазары и могилы святых строго «специализированы». Каждый из них «отвечает» за разрешение определенной проблемы. Есть мазары, посещаемые только бездетными женщинами; мазары, посещение которых исцеляет от кожных заболеваний, болезней желудочно-кишечного тракта и органов сердечно-сосудистой системы, укрепляющие зубы и опорно-двигательный аппарат, помогающие в любовных делах, торговле и т.п. Есть мазары, пыль и земля которых, смешанная с водой, используется для лечения болезней животных. Есть все, для всех и для всех случаев жизни, а если хорошо попросить святого — хазрата, то помощь будет. Л. Дюпре, видный американский афганист, писал: «...могила святого, расположенная у Джелалабада, специализируется в лечении помешательства, другая — у Чарикара, излечивает укусы собаки, а в долине Пайминар, к северу от Кабула существует сорок разрозненных могил, способствующих деторождению.

Женщины, мечтающие о ребенке, посещают Пайминар для того, чтобы купить амулеты — та'виз, у хранителей мазаров, каждый из которых гарантирует рождение сына или дочери. У другой могилы женщины обычно съедают щепотку земли, что, по всей видимости, отражает очень древнюю веру в оплодотворение от матери земли.»¹¹

Любой вид деятельности имеет святого покровителя — на общемусульманском, региональном, общеафганском или локальном уровне. Святой — хазрат Дауд — покровитель ремесленников, занимающихся обработкой металла. Сулайман — покровитель строителей. Многие афганцы, как и в случае с халифом 'Али, полагают, что некоторые доисламские пророки и святые, ставшие частью коранических преданий, связаны с Афганистаном и соседними странами и даже похоронены там. Так последователи крайней исламской секты Ахмадийа, часть которых живет в Афганистане, считают, что хазрат Иса — Иисус Христос не был казнен, а скрылся в Индии и похоронен в Сринагаре — столице Кашмира. В Афганистане есть предание о том, что Дауд похоронен в провинции Лагман. Нахождение «канонической» могилы Дауда в г. Вифлееме во внимание афганцами не берется, поскольку они не знают об этом.

В Афганистане существует иерархия исламских святых и их мавзолеев, мазаров и могил, которая выглядит так. На первом месте стоит пророк Мохаммад (однако его могилы в Афганистане, к сожалению, нет — С.Г.), далее следует халиф 'Али, «похороненный», как известно афганцам, в Мазар-и-Шарифе, потом следуют пророки, из которых там имеется лишь «могила» Дауда, а также сомнительная «могила Каина» в Кабуле, истинность которых признается не всеми афганцами; ниже стоят различные местные святые, в том числе и суфийского происхождения. Некоторые из них являются общеафганскими и даже региональными, признаваемыми в странах Центральной Азии, Пакистане и Индии, но многие из них локальны. Их значимость и «популярность» ограничена малой территорией.

Посещение святого места называется арабским словом «зийара», а само место — зийаратом или мазаром. Поведение людей, совершающих зийару в Афганистане, носит общеисламский характер. Оно состоит из стандартных действий, иногда сопровож-

даемых «факультативными» ритуалами, совершаемыми женщинами. Эти «женские» действия практикуются при посещении мусульманских и немусульманских святых мест Пакистана и Индии, составляющих с Афганистаном единую ритуальную общность в плане поведения на их территории. Паломничество лучше совершать в день рождения святого — «мавлюд», хотя можно и в другой день. Считается, что каждый святой имеет свои особые дни, когда обращение к нему дает наибольший эффект. Часто имеет место совмещение дня рождения того или иного святого с другими, в том числе и неисламскими праздниками и памятными датами. Такая, с точки зрения ортодоксального ислама, несуразика в Афганистане мало кого смущает. Ежегодно во время празднования Ноуруза — древнего общеиранского, доисламского праздника, отмечаемого в день весеннего Равноденствия 22 марта, знаменующего начало нового года, на «могиле» халифа ‘Али в городе Мазар-и-Шариф во дворе священного комплекса Руза-йи Шариф устанавливают высокий шест со знаменем ‘Али. Этот процесс называется «бала кардан-и джанда», т.е. «установка древка». Словом «джанда» называют флаг, закрепленный на могиле святого. Его поднятие привлекает множество людей. Считается, что тот, кто пробьется сквозь толпу и прикоснется к флагу в момент его подъема, обязательно будет награжден исполнением желаний. Флаг поднимают на сорок дней, и именно тогда город оправдывает свое название — Мазар-и-Шариф, т.е. «святой, священный, благородный Мазар», имеется в виду — мазар халифа ‘Али. Тысячи увечных, страдающих от неизлечимых болезней паломников, устремляются к мазару и пытаются прикоснуться к священному древку. Это гарантирует исцеление и реализацию желаемого. Другие ритуальные действия, осуществляемые при паломничестве к мазару халифа ‘Али, в котором заметны доисламские, фертильные по своему происхождению мотивы, а также мотивы жизни и смерти, связаны с торжественным опусканием флага, что происходит на сороковой день после его установления. В конце апреля окрестности Мазар-и-Шарифа и весь Афганистан покрываются красными дикими тюльпанами, символизирующими собой пролитую кровь ‘Али. Расцветают и розы. Считается, что самые красивые розы и тюльпаны цветут в ограде Руза-йи Шариф. Люди ходят в гости, дарят цветы, поздравляют с празд-

ником и желают прибавления семейства. Считается, что опущенное на землю древко — джанда — наделено святой силой. Люди стараются получить от него хотя бы щепочку. Она становится мощным, тщательно хранимым оберегом и амулетом — «та' визом»¹².

Главными ритуальными действиями, совершаемым паломниками при посещении мазаров, являются:

1. Чтение молитвы внутри гробницы, ее ограде или около нее. Перечисление дается по степени ослабления результативности действия. Чаще читают Фатиху — первую суру Корана (религиозное образование многих афганцев на ней зачастую и завершается), или молитву, обращенную к святому, носящую произвольный характер, подкрепляемую обетом, состоящим из обещания задобрить святого.

2. Установление физического контакта с любыми частям святого объекта, включающего прикосновение губами, лбом и пальцами. Это гарантирует физическую передачу «бараки» — благодати, исходящей от мазара.

3. Зажигание свечей, благовоний, курений — последние два действия характерны для мазаров восточного и южного Афганистана, территориально близких Индии, где эти действия — важный элемент религиозных ритуалов индуистских и сикхских храмов. Распространено поливание могильных камней мазара, его стен и дверей маслом или растопленным жиром.

4. Круговой обход мазара — слева направо — с остановками, постоянным или периодическим прикосновением к нему, что гарантирует передачу благодати паломнику. Это схоже с обходом — тавафом Ка'абы - главного святилища мусульман в Мекке, утвержденным пророком Мохаммадом, но восходящим к доисламской практике.

5. Оставление на территории мазара — максимально близко к святой могиле предметов, напоминающих святому о паломнике. Это могут быть лоскуты ткани, камни — наиболее популярные «памятки» в Афганистане, щепки, куски глины, части одежды, специально принесенные для этого предметы, куклы, игрушечные кровати, колыбели, если женщина хочет родить — записки с просьбами, носимые с собой предметы — в последние годы XX века стало обычным оставлять патроны автомата Калашнико-

ва и т.п. Распространено забивание гвоздей в дверь мазара. Важная часть декора мазаров горной части Афганистана — рога диких козлов, приносимые охотниками.

6. Оставление на территории мазара денег и ценностей на поддержание святыни, которые обычно становятся платой его служителям, охранникам и уборщикам.

7. Уборка мазара — подметание, мытье пола, обметание стен, протирание могилы святого и надгробного камня. Это обычно делают женщины-паломницы с разрешения хранителя святого места.

8. Раздача милостыни после совершения паломничества. Нищие знают об этом и собираются около мазаров. Менялы, занятые разменом денег на более мелкие, также приходят к святым могилам, особенно в дни праздников. У самых важных мазаров Афганистана гнездится множество голубей белого цвета. Местонахождение священного комплекса «Руза-йи Шариф» в Мазар-и Шарифе, выдают огромные стаи голубей, летающих над ним. Голуби святы и неприкосновенны. Они — воплощение святого духа — руха 'Али. Кормление голубей — обязательный атрибут паломничества к этому самому известному мазару в стране. Корм продают тут же.

9. Жертвоприношение. Совершается в случае, если святой — «хазрат» выполнил просьбы паломника. Процедура привлекает много людей, т.к. можно бесплатно поесть. Служит хорошей рекламой святого, т.к. показывает, что просьбы, обращенные к нему, выполняются. Бывает так, что просьба, обращенная к святому, столь велика, что паломник «авансирует» его и приносит жертву до того, как она будет исполнена. Жертвуют овцу, реze козу; козову или верблюда — очень редко.

10. Один из важных, завершающих элементов посещения мазара состоит в приобщении к баракату похороненного там святого путем подбора, покупки или приобретения другим благочестивым способом какой-либо его части. Это может быть камень с могилы святого или ее окрестностей, что «слабее», или лист растущего рядом с мазаром дерева, вода из священного источника и любой предмет, относящийся к мазару, лучше щепка от его двери. Это может быть «та'виз» — амулет, сделанный хранителем самого мазара. Обычно это какая-нибудь цитата из Корана, написанная

на бумажке, или таинственный знак, нарисованный хранителем святой могилы — вариантов много. Плата за такую «благость» — по таксе, известной приходящим к мазару паломникам, или «по договоренности». Амулеты, приобретаемые в святых местах, очень распространены в Афганистане. Они защищают от всего, в том числе и от сглаза, которого афганцы очень опасаются. По мнению большинства из них, «дурной» глаз чаще бывает голубого или синего цвета.

Священные реликвии, амулеты, привезенные из святых мест, помещают везде. Это может быть дом, палатка кочевника, общественное место, включая мечети, мастерская ремесленника, магазин, верховое и вьючное животное, любое транспортное средство. Почти все носят амулеты. Это частицы святых объектов — мазаров и зийаратов, молитвы, написанные грамотными священнослужителями и многое другое. Дети, беременные женщины, больные и пожилые люди, а также те, кто подвергаются опасности, увешены ими, поскольку известно, что злые силы чаще нападают на малых, старых, слабых или строят козни против сильных, но занятых опасным делом людей. Американский инженер А.С. Джемметт, строивший в начале XX в. первую в Афганистане электростанцию, писал: «Рабочие ...увешаны амулетами. Это бирюзовое кольцо, сушеный корень, обереги на пальце ноги. Амулетами служат щепки от дверей мазаров, листки Корана, переписанные муллой...»¹³ Французский военный советник Дж. Феррье, служивший в Иране и Афганистане в середине XIX в., отмечал, что: «Поскольку (афганцы — С.Г.) очень опасаются дурного глаза, то они увешивают себя и домашних животных амулетами»¹⁴. Уже упоминавшийся нами Т. Пеннелл, хорошо знавший афганское общество, писал: «Использование талисманов и амулетов практически повсеместно. Детей из богатых семей можно отличить по связкам талисманов, привязанных к маленьким, орнаментированным серебряным коробочкам, которые им вешают на шею. Даже самый бедный рабочий не обходится без амулета, зашитого в кусочек кожи, который он вешает на руку или шею. В большинстве случаев эти амулеты и талисманы представляют из себя стихи из Корана, переписанные известным муллой, или благословенные им. Часто амулетами выступают мистические предложения или слова, а зачастую и просто куски бумаги или циновки,

благословленные святыми людьми»¹⁵ Хорошо о роли амулетов-та'визов в жизни афганцев сказал Л. Дюпре: «Служители различных святынь Афганистана продают амулеты для достижения практически всего, что только женщины и мужчины могут пожелать: для влияния на любимого/ю, усиления сексуальной потенции, защиты от пуль в бою, удачи вообще, защиты от сглаза и т.д. Многие из амулетов состоят просто из мистических формул или стихов Корана, свернутых и зашитых в ткань, кожу или засунутых в треугольный или квадратный пакетик, вшитый потом в одежду того, кто его (амулет — С.Г.) приобрел»¹⁶.

Важный атрибут молитвенного ритуала иранских и афганских шиитов — «мохр» — глиняная табличка разной формы, которую делают из глины, добываемой в окрестностях г. Кербела, где погиб Хусейн — младший сын 'Али. Мохр кладут на молитвенный коврик и касаются его лбом во время совершения «рак'атов» — коленопреклонений и молитвенных поз, принимаемых во время молитвы. Самых религиозных шиитов всегда можно увидеть издалека. У них на лбу видны вздутие или мозоль, возникающие от контакта с мохром. Мохр — тоже, в конечном счете, талисман¹⁷.

У мусульманских улемов не существует единства мнения в отношении посещения зийаратов. Ряд «мазхабов» — богословско-правовых школ ислама, в т.ч. ханбалитский и его ваххабитская разновидность, относится к паломничеству, за исключением хаджа, отрицательно. Ханифитский толк ислама, отличающийся терпимостью, исповедуемый большинством суннитов Афганистана, а также джафаритский толк, которого в основном придерживаются шииты Афганистана, лояльны к культу святых, составляющего одну из основ народного ислама страны. Для раннего ислама культ святых был не характерен. Он формировался по мере распространения новой религии за пределы Аравии, где зародился не без влияния местных, доисламских культов. Перед приходом ислама в Афганистан там сосуществовали разные религии — индуизм, буддизм, зороастризм, христианство несторианского толка, культ неба — Тенгри у некоторых тюркских племен, и ряд местных, локальных языческих культов. Естественно, что многие святыни этих доисламских религий со временем были адаптированы исламом. Это привело к тому, что многие из

современных афганских святых мест являются лишь исламизированными доисламскими святынями. Культ мертвых всегда играл и продолжает играть важное место в «афганском» исламе. В стране существует некое подобие культа кладбищ. Т. Пеннел писал: «Могилы имеют особую святость в глазах афганцев, (она — С.Г.) значительно больше, чем для других мусульман. Обычно можно увидеть, как афганец, проезжающий мимо кладбища, спешивается и обращается лицом к какой — либо наиболее значимой гробнице, являющейся могилой какого-нибудь святого человека. Он держит руки перед собой так, как это обычно делают мусульмане во время молитвы, в ожидании того, что святой благословит его путь, а потом проводит рукой по бороде, как это обычно делают мусульмане по завершению молитвы.»¹⁸ Быть похороненным рядом с каким-нибудь значимым мазаром или зийратом — большая честь, которой удостаиваются отнюдь не все. Каждое племя, его подразделение, этническая, не говоря уже о религиозной группе, проживающая в разных местностях Афганистана, имели и имеют свои кладбища. Наиболее влиятельные и значимые лица обычно предавались земле рядом с важнейшими святыми могилами. Так, например, на страницах афганской официальной исторической хроники «Сирадж ат — Таварих» приводится список детей афганского эмира Дост Мухаммад-хана, правившего в 20 — 60-е гг. XIX в. Большинство из его 27 сыновей были похоронены на кладбище кабульского квартала Ашекан-о - Арефан, рядом с его многочисленными мазарами святых или даже в пределах их оград¹⁹.

Население Афганистана принадлежит к различным течениям, толкам и сектам ислама. Малая часть жителей страны — последователи индуизма и сикхизма. Эти религии исповедуют выходцы из стран южно-азиатского субконтинента, которые живут в основном в городах южного и юго-восточного Афганистана. Приверженцев христианства в Афганистане среди его местного населения сейчас нет вообще, хотя в доисламские времена на севере страны даже существовали христианские епархии. До конца XIX в. в стране была численно уменьшавшаяся христианская община, состоявшая исключительно из кабульских армян. Особое место в социально-экономической жизни страны с древних времен занимали последователи иудаизма. Их достаточно своеоб-

разные общины имелись в ряде городов страны: Кабуле, Герате, Маймане и др. Приверженцы индуизма, сикхизма, иудаизма и христианства исповедовали свою веру открыто.

Евреи Афганистана, жившие там с древности и, покинувшие его к началу XXI в., остаются малоизученными. Распад единого Еврейского царства в 926 г. до н.э., образование Израильского, завоеванного Ассирией в 722 г. до н.э., и Иудейского царств, уничтоженного Вавилонией в 587 г. до н.э., привели к т.н. ассирийскому и вавилонскому пленениям евреев. Часть евреев вернулась из Вавилонии в Палестину после завоевания первой Ахеменидской империей в 539 г. до н.э. Палестина, заселенная евреями, входила в состав эллинистических государств и Римской империи. Во II — I вв. до н.э. еврейское государство, управлявшееся династией Хасмонеев, на короткий период завоевало независимость. После его разгрома римлянами в первые века н.э. началось рассеяние евреев по землям Римской империи, а затем и всему миру.

Часть евреев после окончания Вавилонского пленения ушла на восток Ахеменидской империи, в том числе и в современный Афганистан²⁰. Библиейская книга Эсфири (Эстер) — до сих пор является важным источником для изучения жизни евреев в Ахеменидской империи. Однако достоверных сведений об афганских евреях в период до VIII в.н.э. (кроме ранних раввинистических и караимских комментариев к Библии) нет.

Еврейские общины в Азии располагались в городах Ирана, Центральной Азии и Афганистана, находившихся вдоль «Великого шелкового пути» — трансевразийского торгового пути, связывавшего Восточное Средиземноморье с Дальним Востоком²¹. В древности в Афганистане и к северу от него евреи жили в крупных городах — Мерве, Балхе, Кабуле и Герате. Обнаружение фрагмента керамики с еврейским именем, датировемым I — III вв. н.э., при раскопках цитадели древнего Мерва времен парфянского царства (ныне это территория Туркменистана) свидетельствует о существовании еврейской общины в городе, лежащем поблизости от северных границ Афганистана.

Комментарии к Библии, раввинистическая и караимская религиозная литература VIII — XII вв. являются главными историографическими источниками по истории еврейских общин Афга-

нистана. Наиболее подробные сведения о евреях Афганистана можно найти в сочинениях известных еврейских авторов, таких как Рабби Саади Гаон, Моше бен Эзра, Яфет бен Али, Даниэль аль-Кумиси, рабби Хай бен Шрир, рабби Саади Гаон. Исторически иранские и афганские евреи поддерживали между собой тесные культурно — религиозные и торгово-экономические связи. Для обеих этих диаспор земли бывшей Вавилонии были одним из главных центров ближневосточного и центрально-азиатского еврейства в период до монгольского завоевания Ирана и Афганистана в XIII в.

Иранский географ IX в. Убайдаллах ибн Абдаллах ибн Хордадбех в своей книге «Китаб ал-Мосалеки ва-л-мамалеки» — «Книга путей и стран» приводит сведения о евреях, караимах и хазарах, проживших в северо-афганском городе Балх. При этом он подчеркивает, что жители города Балх, исповедовавшие иудаизм, поддерживали тесные торгово-экономические и культурно-религиозные связи с хазарским царством. Арабский географ Мохаммад ал-Идриси (1099–1166) в своей книге «Нузхат ал-муштак фи ихтирак ал-афак» — другое название «Книга Роджера» упоминал еврейские общины, существовавшие в восточно-иранском городе Нишапур, а также в афганских городах Газни и Кабуле. Оба этих автора отмечали, что еврейские кварталы в этих городах на ночь закрывали ворота, отделявшие их от мусульманских районов. Биньямин Бен-Йона (Бенджамин Тудельский) — еврейский путешественник из Испании XII в., совершивший длительную поездку по иудейским общинам Ближнего Востока, писал о наличии в городах Газни и Нишапуре больших еврейских колоний. Так по его сведениям лишь в афганском городе Газни в XII в. обитало 80 тыс. евреев (что является явным преувеличением), занятых в основном торговлей²². Он же приводит информацию о том, что евреи, жившие около г. Газни, также занимались земледелием. Особого внимания заслуживают сведения Биньямина Бен-Йона о том, что на востоке Ирана и в Афганистане в то время обитали представители еврейских колен Дан, Ашер, Зевулон и Нафтали, которые традиционно признаются теми коленами Израилева, что после окончания Вавилонского пленения ушли на восток Ахеменидской империи, в том числе и в Афганистан.

В 1946 г. французские археологи, долго работавшие на территории Афганистана, обнаружили в северо-западной провинции Гур, около Танг-и Азао остатки еврейского кладбища, свидетельствующее о наличии там процветавшей еврейской общины²³. Каменные надгробия этого кладбища с эпитафиями, написанными еврейским квадратным письмом на т.н. еврейско-персидском языке и иврите, датируемые периодом с 753 по 1249 г. н.э., являются первыми письменными памятниками, фиксирующими тексты на новоперсидском языке. В эпитафиях надгробий приводятся имена, даты жизни, титулы, социальный статус, занятия усопших (меламед — учитель, закен — старшина, яшиш — уважаемый), что говорит о многочисленности и разнообразии социального состава этой еврейской общины, проживавшей в глубинах Азии. Эти археологические свидетельства подтверждаются информацией о евреях г. Фирузкуха, бывшего в начале XIII в. столицей Гуридского государства, из исторического сочинения на персидском языке Минхадж ад — Дина Османа Сирадж ад-Дина Джузджани «Табакат — и Насири» — «Насириновы разряды», служившего в то время тамошним султанам. Татаро-монгольское нашествие на Афганистан в XIII в. привело, к гибели или рассеянию еврейского населения страны, проживавшего в основном в городах, подвергшихся опустошению и уничтожению. Достоверные сведения о евреях Гура после татаро-монгольского завоевания в исторических сочинениях отсутствуют, что может свидетельствовать в пользу этого положения.

XIV — XVIII вв. являются своего рода «черной дырой» в истории евреев Афганистана. Правдивой информации о них в афганских и зарубежных письменных исторических источниках того времени нет. Археологи до сих пор не обнаружили каких-либо значимых свидетельств наличия в Афганистане того времени еврейских общин. Такая ситуация может рассматриваться как возможное доказательство переживавшегося тогда афганскими евреями упадка.

Так называемая «еврейская» версия происхождения пуштунских племен, обитающих на территории Афганистана и Пакистана, вследствие ее научной несостоятельности нами не рассматривается, хотя ряд ученых, в т.ч. и живших в России в XIX в., отдали ей дань. Тем не менее ряд современных израильских ученых при-

держивается этой концепции, среди которых можно назвать и Ицхака бен-Цви, бывшего президента Израиля²⁴.

Заметное оживление еврейской жизни Афганистана имело место во второй половине XIX в. Оно было связано и с переселением в Афганистан евреев из Ирана, бежавших от гонений властей в восточной провинции Хорассан и его главном городе Мешхеде в 1839 — 1840 гг. Переселенцы обосновались в основном в западных районах Афганистана и прежде всего в Гератской провинции. Герат превратился в важнейший центр афганского еврейства и сохранял эти позиции вплоть до 50-х гг. XX в. В городе был особый еврейский квартал — «махала-йи йахудийа», в котором имелось восемь синагог. Северо-афганские города Балх, Маймана и столица Афганистана — Кабул были другими важными местами проживания афганских евреев в XIX — XX вв. Если в Балхе и Маймане имелись изолированные еврейские кварталы, то в Кабуле евреи жили дисперсно, хотя и старались поселиться около единственной кабульской синагоги, существующей и сейчас. Всего в XIX в. в Афганистане было более 60 еврейских общин, насчитывавших около 45 тыс. человек.

Афганские евреи обычно придерживались замкнутого от остального — мусульманского населения страны — образа жизни. В свою очередь афганское правительство в основном (хотя конечно же бывали и исключения) не особо вмешивалось во внутреннюю жизнь немногочисленных и политически нейтральных еврейских общин, наделенных заметной долей автономии в разрешении своих внутренних проблем. Обычно глава каждой из еврейских общин Афганистана, именовавшийся персидским словом «каланта́р» — дословно старшина, старейшина, был ответственен за ее контакты с афганским государством. У евреев Афганистана существовали «хевры» — советы старейшин, состоявшие из глав семей, входивших в состав еврейской общины, которые занимались разрешением внутриобщинных проблемы и вопросов. В некоторых крупных еврейских общинах были также особые суды, разрешавшие спорные вопросы, которые оказывались «неподсудными» советам старейшин. Глава такого суда назывался арабским словом «мулла», а его решения и приговоры, обязательные к исполнению, базировались на положениях Торы и Талмуда. В крупных еврейских общинах Афганистана — гератской, балхской,

майманинской, кабульской — были синагоги и школы (хедеры), в которые ходили только мальчики.

Афганские евреи сохраняли и строго придерживались своих главных религиозно-бытовых традиций: практики обрезания мальчиков, шабата; отмечали основные праздники (Рош-Хашану, Йом Киппур, Песах), посещали синагоги и др. Однако многовековое проживание в мусульманском окружении оказало заметное влияние на повседневную и религиозную жизнь евреев Афганистана. Среди них имела место полигамия (доступная лишь только самым богатым и влиятельным мужчинам). В еврейские праздники — прежде всего в день Рош-Хашаны — еврейский новый год — совершалось жертвоприношение — закалывание овцы. Имело место затворничество женщин, которым также запрещалось посещать синагоги. Исключение делалось лишь только для самых пожилых из них. Мужчины при входе в синагогу были должны, как мусульмане в мечетях, снимать обувь. Афганские еврейки при выходе из дома надевали на себя чадру (хиджаб) темного цвета, схожую по покрою с чадрой афганок. Афганские евреи часто одевали на голову чалму черного цвета²⁵.

Иврит был языком религиозных церемоний. Знало его ограниченное число афганских евреев — в основном раввины. В стране существовал также и т.н. еврейский диалект языка дари, незначительно отличавшийся от многочисленных местных диалектов языка дари, на которых говорили жители городов, где проживали представители еврейских общин Афганистана.

Афганские евреи жили только в городах. Сведений о евреях, живших в сельской местности Афганистана, нет. Они традиционно занимались ремеслом и торговлей. Основными сферами деятельности афганских евреев были оптовая торговля хлопком, изготовление и продажа изделий из меха, шерсти и кожи, красильное, ювелирное, дубильное, сапожное и портняжные ремесла.

Афганские евреи поддерживали тесные религиозные, культурные и торгово-экономические контакты с евреями Ирана и Центральной Азии. Внутриафганские торгово-экономические и культурно-религиозные связи еврейских общин также отличались стабильностью и длительностью. Отношения, складывавшиеся между еврейскими общинами и афганским государством, не отличались постоянством. Они были подвержены изменени-

ям, зависевшими от внешнеполитического положения и курса правящей элиты страны и оказывали заметное влияние на положение евреев в Афганистане. Так, например, после второй англо-афганской войны 1878 — 1881 гг., закончившейся выводом английских войск из Афганистана и превращением страны в британский протекторат, афганских и прежде всего кабульских (Кабул был временно занят английскими войсками) евреев неоднократно обвиняли в сотрудничестве с оккупантами — что не соответствовало истине. Начало переселения (алии) евреев Афганистана в Палестину — Эрец Исраиль в конце XIX — начале XX в. — вызвало антиеврейские настроения среди некоторой части населения Кабула, Герата, Балха и Маймане, что в целом не свойственно жителям этой страны, в которой евреи были лишь одним из самых маленьких, политически и экономически слабых этноконфессиональных меньшинств.

Быстрое развитие и укрепление афгано-германских отношений в 30-е гг. XX в. привело к усилению прогерманской ориентации страны, в том числе и в области внутренней политики. Это нашло свое отражение во введении «черты оседлости» афганских евреев в 1933 г. Им разрешалось проживать только в Герате, Кабуле и Балхе — городах оставшихся «открытыми» для евреев. Небольшое число еврейских семей, обитавших в небольших городах севера Афганистана, неподалеку от границ СССР, были выселены оттуда в Герат, Балх и Кабул. Тогда же афганским евреям запретили выезжать — даже на время — без особого на то разрешения из мест своего постоянного обитания в другие районы Афганистана. Афганские евреи были превращены в «невъездных» — им нельзя было уезжать в другие страны — в Иран и Британскую Индию. Однако в последние годы второй мировой войны 459 афганских евреев нелегально выехали в Палестину через Индию и Иран. О посещении ими советской Центральной Азии, где обитало не мало т.н. среднеазиатских (бухарских) евреев, речь не шла, поскольку СССР еще раньше — был превращен в «закрытую страну».

В начале 40 -х гг. XX в. афганских евреев перестали призывать на службу в афганскую армию и на них был наложен особый «налог», взимавшийся за то, что их туда не брали. Приблизительно в то же время был введен «запрет на профессии» для евреев.

Их прекратили принимать на государственную службу, а еврейских детей не брали на учебу в государственные школы. Введен был также запрет на контакты афганских евреев с иностранцами, который, впрочем, исполнялся неаккуратно.

Образование государства Израиль в 1948 г., а также развитие афгано-американских отношений в начале 50-х гг. XX в. привело к тому, что начало меняться отношение афганских властей к евреям Афганистана. В 1951 г. им было разрешено уезжать на постоянное жительство в Израиль, что способствовало уменьшению числа евреев, живших в этой стране. В конце XIX в. общая численность афганских евреев оценивалась приблизительно в 45 тысяч человек. В 1930 г. в Афганистане обитало порядка 10–15 тыс. евреев, а в 1948 г. уже лишь около 5 тыс. человек.

50 — 70 -е гг. XX в. были периодом относительной «свободы» в истории афганских евреев. Они не подвергались каким — либо заметным преследованиям и сегрегации, но процесс их интенсивной эмиграции в Израиль не останавливался, а только усиливался²⁶. В 1967 г. их оставалось лишь около 1 тыс. человек, а в 1973 г. не многим более 200 человек.

Смена политических режимов в Афганистане, приход в 1978 г. к власти Народно-демократической партии Афганистана (НДПА), начало длительной гражданской войны, советская оккупация, усиление роли т.н. «исламской» гражданской войны, крушение режима НДПА в 1992 г., приход муджахедов к власти, при которых иногда имело место преследование афганских евреев, привели к тому, что в 1995 г., когда Афганистан уже перестал существовать как единое государство, а был лишь скопищем враждовавших между собой и управлявшихся разными исламскими партиями и командирами муджахедов территорий, там осталось лишь 10 евреев. Более чем шестилетнее правление талибов, захвативших Кабул в 1996 г., привело к тому, что сейчас в Афганистане живет только один еврей — Симон Зебултов — хранитель кабульской синагоги. Так на наших глазах фактически закончилась более чем двух с половиной тысячелетняя история евреев Афганистана.

Сейчас невозможно представить себе более противоестественное сочетание слов, чем Афганистан и христианство. Страна, бывшая под властью талибов с 1996 по 2001 гг., стала пугалом

мирового сообщества, синонимом жесткого, тоталитарного подхода к решению внутренних проблем, негативного отношения к любому проявлению инакомыслия, в том числе и конфессионального.

Однако так было не всегда. Афганистан долго был местом взаимодействия и переплетения цивилизаций, культур, народов, племен и религий. Афганистан был и остается страной, к востоку от которой пролегает цивилизационная граница, своего рода разлом, отделяющий мусульманский мир от индо-буддийского. Одной из мировых религий, имевших в Афганистане в эпоху раннего средневековья — еще до появления там ислама — немало последователей, было христианство. Там оно было представлено близким к православию несторианским течением, которое отличается от него в вопросах трактовки взаимоотношения божественной и человеческой ипостасей Иисуса Христа, а также в оценке Девы Марии. Эфесский собор 431 г. н.э. осудил несторианство как ересь. Много его последователей было вынуждено покинуть земли Византийской империи и бежать на Восток. Так в V — XIV вв. на землях современного Афганистана, Индии, Ирана, Ирака, Китая, Пакистана, Монголии, Сирии, государств Центральной Азии, Закавказья и Аравийского полуострова появились многочисленные и влиятельные несторианские общины. Много несториан жило на севере Афганистана, где в городе Балх находилась резиденция несторианского епископа. Позже община афганских несториан, лишенная притока новых последователей извне, сталкивавшаяся с проблемой приобретения неофитов, стала постепенно уменьшаться. Хотя в XIII — XV вв. афганские несториане, составляя незначительное конфессиональное меньшинство, испытали некоторое культурное и экономические возрождение. Этот «ренессанс» был связан с проводившейся Чингиз-ханом и его преемниками, в состав государств которых тогда входил Афганистан, политикой в области религии, отличавшейся толерантностью. Однако все же наступил момент, когда казалось, что христианские общины в Афганистане практически исчезли. На самом деле это было не так.

Вхождение земель западного Афганистана в XVI — первой половине XVIII вв. в состав Сефевидской державы и государства Надир-шаха Афшара, чьи политические центры находились на

территории Ирана, а восточных районов — в империю Великих Моголов, привело к росту числа христиан, проживавших в афганских владениях этих мощных восточных империй. Эта конфессиональная подвижка была не в последнюю очередь связана с тем, что через Афганистан проходила т.н. «шахская дорога», связывавшая Центральную Азию с Индией, бывшая раньше ответвлением «Великого шелкового пути». Она объединяла Османскую империю, Центрально-азиатские государства, Индию, Иран и Афганистан в единое торгово-экономическое пространство. Во внешних контактах территорий, занимаемых ныне Афганистаном, важную роль играли не только представители его основных народов и племен, но и т.н. космополитические меньшинства — армяне, евреи, выходцы из Индии. Они были посредниками, связывавшими между собой разные культуры, общества и страны Западной, Центральной и Южной Азии. Роль армян в этом процессе была особо ощутима в XVI — первой половине XVIII вв.

По преданиям, бытовавшим у индийских, афганских и иранских армян, в Афганистан армяне впервые прибыли еще во времена Александра Македонского. Вопрос этот сложный и плохо обеспечен сведениями из исторических источников. Более вероятно, что они появились там во время вхождения Афганистана в состав империи Сефевидов. Есть сведения о том, что еще в 1670 г. в Кабуле существовала маленькая армянская колония, состоявшая из купцов, которые вели торговлю между империями Сефевидов и Великих Моголов и имевших свои «фактории», караван-сарай и склады во многих городах Индии — Агре, Бомбее, Дели и Калькутте²⁷.

Духовным, культурным, экономическим центром армян Ирана, Афганистана и Индии был город Новая Джульфа (Нор Джуга — по-армянски) в Иране, рядом с г. Исфаханом (сейчас входит в состав самого Исфахана). Туда часть армян Закавказья была переселена иранскими правителями из династии Сефевидов. Из Джульфы в небольшие армянские колонии, разбросанные во многих странах и владениях востока, направлялись и священники, поскольку этот город был также и религиозным центром, отчасти выполняя функции святого Эчмиадзина.

Представители космополитических меньшинств Афганистана (в том числе и армяне), как впрочем в других странах и владе-

ниях этого региона, были и остаются до последнего времени городскими жителями. Селились они в крупных городах, и прежде всего тех из них, что лежали на важных караванных путях. В Афганистане это были Герат, Кандагар, Пешавар и конечно — Кабул, лежавший на дороге, связывавшей крупные города междуречья Инда и Ганга с древними оазисами и городскими центрами Центральной Азии, Ирана и Афганистана.

Численность армян, проживавших в Афганистане в XV — конце XIX вв., неизвестна. Можно говорить только об оценочных данных, характеризующих общее число армян, живших тогда не в Афганистане в целом, а лишь в его главных городах и прежде всего Кабуле. Видный исследователь армян Южной Азии Месроб Сет сообщал, что в Кабул при Надир-шахе (правил в первой половине XVIII в.) из Ирана приехало около 200 семей армян — т.е. более 1000 человек. Они поселились в «Дарваза-йи Лахури» — «Лакхорских воротах» — одном из центральных районов города, расположенном рядом с цитаделью Бала-Хисар, на правой стороне — улицы Бала-йи сар²⁸. Там были дома кабульских армян и церковь с кладбищем, построенная во второй половине XVIII в. Это была единственная христианская церковь, существовавшая в стране в XVIII — XIX вв. Позже — в XX в. при посольстве Италии была открыта католическая часовня. Последняя исполняла функции церкви для приверженцев всех западных христианских конфессий, обитавших тогда в Кабуле, бывших только иностранцами, но не афганскими гражданами.

Вплоть до 80-х гг. XX в. кабульский квартал, в котором ранее обитали армяне, местные старики называли «карта-йи армани», т.е. армянский квартал. В 90-е гг. XX века это название уже исчезло из кабульского обихода и никто его не помнил.

Численность армянской общины в Кабуле, находившейся на периферии армянской мировой диаспоры, уменьшалась. Это было связано с экономическим и политическим положением Афганистана в XVIII — XIX вв., постепенным упадком караванной сухопутной торговли между Ираном, Афганистаном и Индией, уменьшением роли армянских купцов в системе межгосударственного торгового обмена и другими факторами. В 1832 г. перед первой англо-афганской войной 1838 — 1842 гг. в Кабуле, по словам Джозефа Вольфа — христианского проповедника и ученого,

прожившего там несколько лет, обитало всего 23 армянина²⁹. В 1839 г. пастор одного из английских полков, оккупировавших Кабул, крестил там в связи с отсутствием в армянской церкви настоятеля (что потом стало нормой) пятерых новорожденных армянских детей, что говорит о росте численности этой общины. Аллен — пастор первого бенгальского кавалерийского полка, в своих воспоминаниях говорит о том, что кабульские армяне жаловались английским офицерам на то, что афганцы всячески притесняли их, но они не могли уехать из Афганистана, потому, что не могли оставить свою церковь и кладбище.

Данные о численности кабульских армян в 70-х гг. XIX в. противоречивы. Есть сведения о том, что в 1870 г. в Кабуле проживало 18 армян — из них мужчин было лишь 6 человек³⁰. Первая перепись жителей Кабула, проведенная в 1876 г., определила, численность его населения в 150 тыс. человек, из которых 100 были армянами³¹.

Кабульская община прекратила свое существование в марте 1897 г., когда последние 10 семей армян были депортированы в Британскую Индию. Причиной их высылки, предпринятой афганским эмиром Абдурахман-ханом, послужило получение им послания от султана Османской империи Абдул-Хамида второго. Он рекомендовал афганскому правителю выслать из Афганистана всех армян, поскольку: «...они опасные люди — бомбисты», о чем, султан знал не понаслышке. Абдул Хамид обратился с таким же предложением и к иранскому Насер ад-Дин-шаху. Однако последний к его мнению не прислушался.

Кабульские армяне, выехав из Афганистана, поселились в Пешаваре, увезя все ценности, находившиеся в их домах и кабульской церкви, в том числе и старинные армянские рукописи, которые никто из кабульских армян читать уже не мог. Сейчас они хранятся в церкви Назарета в Калькутте³².

Важным представляется вопрос об отношениях, существовавших между кабульской армянской общиной и афганскими властями. Они менялись, но в целом не выходили за рамки, характерные для контактов между мусульманами и «ахл-и кетаб» — «людьми книги». Быть армянином в Афганистане в XVII — XVIII вв., когда еще не утратил свою значимость великий трансазиатский сухопутный торговый путь, было безопасно и даже по-

четно. В пользу этого говорит то, что немногочисленные европейцы, посещавшие Афганистан в XVII — XVIII вв., часто выдавали себя за армянских купцов, проезжавших через Афганистан из Индии в Иран, Центральную Азию или обратно³³.

Афганские армяне, кроме занятия торговлей, оказания переводческих и медицинских услуг³⁴, фактически монополизировали производство алкогольных напитков. Эмир Абдурахман-хан в автобиографии писал так: «До открытия мною винокуренных заводов дело это находилось в руках христиан — армян, проживавших в Кабуле; с течением времени многие другие тоже стали заниматься этим делом. Так как магометанской религией запрещается употребление вина, то я наложил строгое наказание на всех занимающихся выделкой вина, а также продажей и куплей его»³⁵.

Эти шаги афганских властей, лишив армян доходов, привели к началу их исхода из страны. В XVIII и XIX вв. некоторые известные кабульские оружейники были армянами. Так, например, личный оружейник эмира Абдурахман-хана был армянином по имени Гугас Ховсепян, известный также как Севруддин-хан.

Имеются данные о том, что ряд западных стран — Португалия в XVI — XVII вв., Великобритания и США в XIX в. пытались проводить миссионерскую деятельность на землях, заселенных пушунскими племенами, ныне входящих в состав Северо-западной пограничной провинции Пакистана и некоторых южных и восточных районах Афганистана. В 1811 г. руководство британской Ост — Индской компании приняло решение перевести «Новый завет» на язык пушту. Это начинание было поручено доктору Лейдену — профессору языка хинди одного из колледжей Калькутты. В 1818 г. перевод был завершен. Отпечатано было 1000 экземпляров, некоторые из них распространяли среди пуштунов, не проявивших, впрочем, к нему интереса³⁶.

Протестантские миссионеры не были активны в Афганистане. Только Джозеф Вольф ездил в Кабул и Пешавар в поисках 10 потерянных колен Израилевых в 30-е гг. XIX в., периодически вступая там в религиозные дискуссии с мусульманскими священнослужителями³⁷. Американская пресвитерианская церковь, имевшая своих представителей в г. Лодиана (Лудхиана) на северо-западе британской Индии, пыталась проникнуть в Афгани-

стан. Этот город был в первые 30 лет XIX в. местонахождением британского политического агента и большого военного гарнизона. Там же, в изгнании под контролем английских властей жили представители афганской элиты, такие как Заман-шах, Шуджа ал-Молк, Дост Мухаммад. Их англичане использовали для вмешательства в дела Афганистана. В Лодиане была школа для знатных мальчиков северо-западных районов Индии и Афганистана, организованная американскими миссионерами Вильсоном и Ньютоном. Там учился Аб-дул Гияс-хан, племянник Кабульского правителя Дост Мухаммада, родственники офицеров армии правителя Панджаба Ранджит Сингха. Эта школа просуществовала недолго, т.к. родители мусульманских, индуистских и сикхских детей были обеспокоены тем, что их там будут насильно заставлять исполнять христианские религиозные обряды. Родители увели детей из нее и школа закрылась сама собой³⁸.

Известно, что в годы первой англо-афганской войны 1838 — 1842 гг., когда юг Афганистана был оккупирован англо-индийскими войсками, «Английские миссионеры попытались также вмешаться и в (вопросы — С.Г.) религии. Они везде (в Афганистане — С.Г.) раздавали Библию, переведенную на персидский язык, что было более вредоносно, чем полезно»³⁹.

Сведения о попытках распространить христианство в Афганистане в более позднее время не всегда достоверны. Самая значительная попытка обратить несколько десятков жителей г. Кабула в христианство имела место в начале 70-х гг. XXв. Тогда иностранные сотрудники (граждане США) офтальмологической клиники «Нур» — «Свет», среди которых были баптистские миссионеры, занимались распространением религиозной литературы на языках пушту и дари и проповедями среди ее афганского персонала. Там они пытались, заручившись разрешением кабульских властей, построить церковь. Смена правившего в Афганистане режима летом 1973 г. — свержение монархического строя и учреждение республики во главе с Мохаммадом Даудом — привели к изменению отношения афганских властей к деятельности этой клиники. Церковь так и не была достроена, а миссионерская активность пресечена.

Есть непроверенная информация, что несколько десятков афганцев, обитающих в странах Европы и Северной Америки (в

том числе и в России), приняли протестантизм. Попытки распространить христианство и любую другую религию в Афганистане путем прозелетизма заранее обречены на провал. Измена исламу и принятие мусульманином другой религии является тягчайшим преступлением как с точки зрения мусульманского права, так и с позиций афганского светского законодательства. Религии в Афганистане являются этническими и наследственными. Родившийся в Афганистане индуист так и останется на всю свою жизни индуистом, а мусульманин — шиит так и будет шиитом. Случаи перемены веры среди афганцев (в данном случае мы имеем в виду граждан этой страны, вне зависимости от их этнической принадлежности — С.Г.) единичны и могут иметь место лишь в условиях диаспоры, т.е. тогда, когда афганцы живут за пределами Афганистана и прежде всего в христианских странах.

Вероятно, именно северные районы современного Афганистана были зоной, где возник и откуда начал распространяться зороастризм — древняя дуалистическая религия иранских племен и народов, оказавшая впоследствии заметное влияние на ислам и христианство, бывшая также первой пророческой религией мира.

Большая часть афганских зороастрийцев, численность которых оценивается приблизительно в 400 человек, не являются представителями автохтонных народов страны. Афганские зороастрийцы в своем большинстве — выходцы из юго-западных районов Индии и прежде всего из г. Мумбая (Бомбей), который является «столицей» индийских зороастрийцев — парсов. Там живет большая часть из более чем 100 тыс. индийских приверженцев этой древней религии. Афганские зороастрийцы, также называющие себя парсами, в основном живут в г. Кабуле и заняты торговлей. Их влияние на политическую жизнь Афганистана близко к нулю, а роль в экономике и торговле страны незначительна вследствие их малочисленности. Достоверных сведений о существовании в Кабуле действующего зороастрийского храма нет.

В Афганистане живут также немногочисленные приверженцы других религий, в т.ч. и тех, что возникли на территории южно — азиатского субконтинента. С древних времен территория, ныне занимаемая Афганистаном, была тесно связана с южной Азией. Он не раз входил в состав ряда государств, политические

центры которых находились в Индии. Южные и восточные районы Афганистана были частью индийской империи Маурьев (317 ~ 189 гг. до н.э.). При царе Ашоке (правившим во второй половине III в. до н.э.) империя Маурья достигла расцвета и буддизм, которому он покровительствовал, начал распространяться и в Афганистане. В I — IV вв. н.э. Афганистан стал частью мощной Кушанской империи, объединявшей в своих пределах южные районы Центральной Азии, Афганистан, Пакистан, северную и центральную Индию. В империи, отличавшейся религиозной толерантностью, был широко распространен и буддизм. Один из ее самых известных правителей — Канишка (78 — 101 гг. н.э.) традиционно считается покровителем и распространителем (в т.ч. и на афганских землях) буддизма. Империя Гуптов (начало IV — середина VI вв. н.э.) контролировала южные и восточные районы Афганистана и немало способствовала распространению там индуизма и буддизма. Хинду-шахи — местная афганская династия индийского происхождения правила в VII — IX вв. н.э. и контролировала районы южного и восточного Афганистана. В годы правления этих династий на землях Афганистана уживались самые разные религии — буддизм, индуизм, иудаизм, христианство, зороастризм и др. Потом, уже в эпоху позднего средневековья — восточные и южные районы Афганистана были частью индийской империи Великих Моголов (1526 — формально 1858 гг.), управлявшейся династией тюрко-монгольского происхождения. Там сосуществовали (не всегда мирно) ислам, индуизм, сикхизм и другие религии.

Выходцы из Индии играли большую роль в политической, экономической и культурной жизни Афганистана. Сюань Цзянь — китайский путешественник и буддийский монах, совершил в VII в. н.э. долгое путешествие в Центральную Азию, Афганистан и Индию и привез оттуда в Китай много буддийских текстов (которые он затем перевел на китайский язык). Написанное им сочинение «Записки о западном крае» показывает, что в восточных и южных районах Афганистана того времени жило много приверженцев буддизма. Там существовало много больших и маленьких буддийских монастырей (в Балхе, Бамиане, Кабуле, Желалабаде и др. городах и местностях), в которых были тысячи монахов⁴⁰. Есть беллетристическая версия этого сочинения, пере-

веденная на русский язык⁴¹. Из-за широкого распространения буддизма на юге, востоке и севере Афганистана и северо-западе Пакистана в эпоху, предшествовавшую появлению там ислама, эти местности и сейчас изобилуют развалинами буддийских архитектурных памятников — монастырей, храмов, ступ и т.п. Распространение ислама в Афганистане привело к постепенному уменьшению числа тамошних последователей буддизма, и сейчас буддистов среди афганского населения нет. Последующее вхождение восточных районов Афганистана в состав государств Газневидов, Гуридов и Великих Моголов способствовало увеличению там числа приверженцев индуизма, а со второй половины XV в. и сикхизма, селившихся в основном в городах.

Джордж Форстер — офицер армии Британской Ост-Индской торговой компании, совершивший в 60-х годах XVIII в. полную опасностей поездку из Индии на родину через государства сикхов в Панджабе, Афганистан, Иран и Россию, в книге воспоминаний писал, что «города (в Афганистане) в основном заселены индусами и мусульманами из Панджаба»⁴² и что «в Кандагаре живет много семей индусов, в основном выходцев из Мультана и Раджпутаны, которые своей предприимчивостью и знанием торговых дел значительно укрепили торговлю и благосостояние этого города»⁴³. Выходцы из Индии оказали заметное влияние на многие стороны жизни Афганистана, в т.ч. на ремесла и архитектуру. Так, например, знаменитый крытый кабульский базар «Чар — Чата» (впоследствии разрушенный англичанами во время первой англо-афганской войны) был построен по указанию монгольского губернатора Кабула Али Мардан-хана в XVII в. и по проекту индийских архитекторов⁴⁴. Завоевательные походы, которые совершали в Индию афганцы во второй половине XVIII в. при Ахмад-шахе, Тимур-шахе и Заман-шахе Дуррани, привели к тому, что немало индийских ремесленников, исповедовавших индуизм и сикхизм, были насильно переселены в Афганистан. Небольшое число последователей индуизма и сикхизма переехало в Афганистан в 20-е гг. XX в. и в 1947 г. после раздела бывшей Британской Индии на Индию и Пакистан. Часть сикхов и индуистов, живших на севере только что образованного Пакистана и подвергавшихся там гонениям, бежала в Афганистан, где подавляющая часть жителей исповедует ислам.

Выходцы из Индии традиционно жили в городах южного и восточного Афганистана: Джелалабаде (называвшемся иногда даже индийским городом), Кабуле, Хосте, Кандагаре, Гардесе, Газни и др. В Кабуле индуисты и сикхи живут в районах «Карта-йи Парван» и «Шур Базар». В Хосте — городе на востоке Афганистана — существует особый индийский квартал. Приверженцы индуизма и сикхизма в Афганистане — панджабцы, синдхи и др. заняты торговлей, ростовщичеством, а некоторые — ремеслами. В XVIII — начале XX вв., когда в Афганистане не было банков, именно они оказывали кредитно-финансовые услуги афганским купцам и представителям элиты афганского общества — в т.ч. и афганским правящим династиям. Их позиции наиболее сильны в торговле тканями, металлоизделиями, чаем, пряностями, косметикой, автозапчастями, одеждой. Среди них есть врачи, фармацевты, инженеры, государственные чиновники. Были они и членами афганского парламента. Так например, в 20-х гг. XX в. в царствование афганского короля Амануллы, одним из депутатов был афганский индус Диван Наренджандас, а в конце 80 — начале 90-х гг. XX в. членами парламента были сикх и индус.

Численность афганских индусов и сикхов сильно уменьшилась из-за гонений на них со стороны ранее правившего там режима движения талибан. К моменту крушения этого режима в 2000 г. там оставалось не более 500 индуистов и 2 тыс. сикхов. Большинство из них уехало в Индию, где у многих были родственники. В стране функционируют индуистские и сикхские храмы — мандиры и гурдвары. Среди них заслуживают упоминания индуистские храмы Кабула: «Дарга мандир» — главный индуистский храм города и «Асамай — Вишну мандир», расположенные в «Шахр-и кухня» — «старом городе»; «Бхайру мандир» и «Мангавар мандир», находящиеся в кабульском районе «Шур базар». Достаточно многочисленны в Кабуле также и сикхские храмы — гурдвары. В уже упоминавшемся нами кабульском районе «Шур-базар» существуют следующие гурдвары: «Сричанд», названная так в честь сына основателя сикхизма Гуру Нанака, «Халса» и «Манса-сингх». В квартале «Карта-йи Парван» находится одноименная гурдвара, на Майванде — главном кабульском проспекте расположена гурдвара «Баба Нанак», а на севере города — гурдвара «Кот Сахиб». В городе Джелалабад имеется два сикхских храма гурдвары — «Халса Двиан» и

«Нанак Девджи». В Газни существуют две гурдвары. В Кандагаре несколько индуистских храмов и гурдар находятся в районах «Базар-и Кабули» и «Базар-и Шикарпур».

Не все афганские индуисты и сикхи знают свои родные языки — хинди, синдхи, панджаби и др. Для некоторых из них дари и пушту — родные языки. Однако большинство из них дву- и многоязычны. Наряду с дари или пушту они знают свои — индийские языки. На них они говорят дома и с соплеменниками. Сикхи и индуисты Афганистана не принимают активного участия в политических процессах, происходящих в стране. Они лояльны ко всем режимам, которые были и есть в стране. При возникновении какой-либо проблемы в отношениях с государством, затрагивающей всех членов общины, индуисты и сикхи обычно посылают к властям делегации своих старейшин.

Правовое положение приверженцев неисламских религий в Афганистане впервые получило законодательное оформление в конституции, принятой в монархический период в 1964 г. По ней немусульмане (иудеи, индуисты, сикхи и др.) имели право свободно и беспрепятственно исповедовать свою религию, отмечать религиозные праздники в местах своего компактного проживания, но не могли заниматься распространением своей веры среди мусульман. Такой подход, как бы по умолчанию, сохранялся при режимах, существовавших в Афганистане и потом (в республиканский период 1973 — 1978 гг., во время правления Народно-Демократической партии Афганистана 1978 — 1992 гг., с 1992 по 1996 г., когда страна фактически распалась на отдельные зоны и уделы, контролируемые разными партиями, обществами и группировками моджахедов и в некоторой степени даже при власти талибов — с 1996 по 2001 г.). Современное положение афганских немусульман определяется статьями боннского соглашения, подписанного 5 декабря 2001 г., повторяющего основные положения конституции 1964 г.

Тысячелетнее взаимное сосуществование, влияние «афганского» ислама на представителей неисламских религий (иудаизм, сикхизм, индуизм) Афганистана и некоторое обратное их воздействие на «афганский» ислам, длительное «сожительство» там представителей разных религий, которые всегда «знали и знают свое место» в сложной этнической, конфессиональной и соци-

альной иерархии афганского общества — эти и ряд других факторов определяли и определяют относительную конфессиональную толерантность афганского общества в целом (за исключением лишь краткого, но трагического для многих жителей Афганистана периода правления движения Талибан).

В «народном» исламе Афганистана и сейчас культ святых продолжает играть большую роль.

Комментарии и примечания

¹ Тирах — труднодоступная горная местность на северо-западе Пакистана.

² Оракзаи и афридии — восточно-афганские племена Тираха.

³ Там же.

⁴ М.С. Пелевин. Хушхал — хан Хаттак [1613–1689]. Начало афганской национальной поэзии. СПб., 2001. С. 96.

⁵ Худуд ал-Алам. Рукопись Туманского. С введением и указателями В. Бартольда. Л., 1930. С. 16-а.

⁶ [Dorn] A History of the Afghans by Neamet Ullah khan. Translated by B.A. Dorn. London, 1829. Vol. 2, P. 66. The Tarikhi Guzida or «Select History» of Hamdu'llah Mustawi Qazwini compiled in A.H. 857 (A.D.1330) and now reproduced in facsimile from a manuscript dated A.H. 857 (A.D. 1453) with an introduction of E.G.Browne. Vol.2. Leyden — London, 1910. («E.Y.W. Gibb Memorial» Series, XIV, 1), P. 644. Цит. по В.М. Массон, В.А. Ромодин. История Афганистана. В двух томах. Т. 1. М., 1964. С. 312.

⁷ Подробнее о мазарах Кабула см. Мухаммад Ибрахим Халиль. Мазарат-и Кабул (Мазары Кабула). Кабул 1339 (1960г.).

⁸ The Races of Afghanistan, being a brief Account of the principal nations inhabiting that country by Surgeon — major H.W. Bellew, C.S.I., Late on special duty at Kabul. Calcutta, 1880. P. 83.

⁹ Among the wild tribes of the Afghan frontier. A record of sixteen years close intercourse with the natives of the Indian marches by T.L.Pennell, M.D., B.S.C, F.R.C.S. with an introduction by field — marshall Earl Roberts, V.C., K.G. and with 24 Illustrations and the map. London. 1912. Pp. 33-34.

¹⁰ Frederick Barth. Cultural Wellsprings of Resistance in Afghanistan.— Afghanistan. The Great Game revisited. Ed. By Rosanne Klass. New-York, 1987, P. 203.

¹¹ Louis Dupree. Afghanistan Princeton University Press. Princeton. New Jersey. 1973. P. 105.

¹² Подробнее об этих ритуалах см. Louis Dupree. Цит. соч. С. 106.

¹³ An American engineer in Afghanistan.. From the letters and notes of A.C. Jewett. Edited by Marjories Jewett Bell. University of Minnesota. 1948. P. 89.

¹⁴ History of the Afghans. By J.P.Ferrier, author of Caravan Journeys and Wanderings in Persia and Afghanistan. Translated from the original unpublished Manuscript by Captain William Jesse. London, 1958. P. 292.

¹⁵ T.L. Pennell. Op.cit.P. 36.

¹⁶ L. Dupree. Цит. соч. P. 105.

¹⁷ Об амулетах см.статью «Об амулетах у мусульманских народов Крайнего Востока» пер. с фр. журнал «Средняя Азия. Ежемесячное литературно-историческое издание». Ташкент, 1911. Год II, июль, книга VII.

¹⁸ T.L. Pennell. Цит соч. С. 35.

¹⁹ Файз Мухаммад Катеб «Сирадж ат-Таварих» («Светильник историй») в трех томах. Кабул. 1331–1333 гг. хиджры — 1912–1915 гг. С. 201.

²⁰ Robinson Nehemia. Persia and Afghanistan and their Jewish communities. Institute of Jewish affairs. New-York. 1953. P. 27.

²¹ Blady Ken. Jewish Communities in Exotic Places. Nashville, New Jersey, Jerusalem. 2000, P. 199.

²² Kashani Reuben. The Jews of Afghanistan. Jerusalem. 1975. P. 19.

²³ Henning W.B.The inscription of Tang-i Azao. Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London. 1957, Vol. XX, P 335–342.

²⁴ Itzhak Ben-Zvi. The Exiled and the redeemed. Philadelphia. 1961. P. 180–191.

²⁵ Подробнее о традициях и обычаях афганских евреев см. Blady Ken. Jewish communities in exotic places. New Jersey. 1993. pp. 195–205.

²⁶ Robinson Nehemia. Persia and Afghanistan and their Jewish communities. Institute of Jewish affairs. New-York. 1953. P. 31.

²⁷ Armenians in India from the earliest times to the present day. A work of original research by Mesrovb Jacob Seth. Calcutta, 1937. P 207.

²⁸ Ibid, P. 209.

²⁹ Armenians in India from the earliest times to the present day. A work of original research by Mesrovb Jacob Seth. Calcutta, 1937. P 208.

³⁰ Ibid.

³¹ Kakar, Hasan. Afghanistan. A study in internal political development 1880–1896. Kabul, 1971, P. 14.

³² Armenians in India from the earliest times to the present day. A work of original research by Mesrobyb Jacob Seth. Calcutta, 1937. P 218.

³³ A Journey from Bengal to England through the Northern part of India, Kashmire, Afghanistan, and Persia and into Russia, by the Caspian sea. By George Forster in the civil service of the Honourable the East-India Company. In two volumes. London. 1798. Vol.1, P, 67.

³⁴ 1. The Emergence of Modern Afghanistan: politics of modernization, 1880–1930. Gregorian Vartan. Stanford University press. 1964. P.119.

³⁵ Автобиография Абдурахман-хана эмира Афганистана. Издано Султан Магомет-ханом. Перевел с английского генерального штаба полковник М. Грулев. С приложением карты Афганистана, портрета Абдурахман-хана и 8 рисунков. В двух томах. СПб, 1902. Т. 1. С.49.

³⁶ Claude Field. With the Afghans. London. 1908. Vol.2, P 346.

³⁷ Researches and missionary labours among the Jews, Mohammedans and other sects, by the Rev. Joseph Wolff, during his travels between the years 1831–1834, from Malta to Egypt, Constantinople, Armenia, Persia, Khorassan, Toorkestaun, Bokhara, Balkh, Cabool an Affghanistaun, the Himmalayah Mountains, Cashmeer, Hindoostaun, the Coast of Abyssinia and Yemen. Philadelphia. 1837. P. 153.

³⁸ Man, state and society in the Contemporary Middle East. Ed. By Jacob M. Landau. New-York, Washington, London. 1972. Pierre Rondot. Minorities in the Arab Orient Today. P. 267–281.

³⁹ History of the Afghans. By J.P. Ferrier, author of Caravan journeys and wanderings in Persia, Afghanistan, etc; formerly of the chasseurs d' Afrique, and late adjutant-general of the Persian army. Translated from the original unpublished manuscript by captain William Jesse. London. 1858. P. 284.

⁴⁰ Si-yu-ki, Buddhist records of the Western world. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629) by S. Beal vol. I — II, London , 1906 (Trubner Oriental Series). Vol. II, P. 260–280.

⁴¹ У Чэнь-энь. Путешествие на Запад. Т. 1–4. М., 1959.

⁴² A Journey from Bengal to England through the Northern part of India, Kashmire, Afghanistan, and Persia and into Russia, by the Caspian sea. By George Forster in the civil service of the Honorable the East-India Company. In two volumes. London, 1798. Vol.1, P, 67.

⁴³ Ibid. Vol. I, p. 74.

⁴⁴ An Historical Guide to Kabul. By Nancy Hatch Dupree in collaboration with Ahmad Ali Kohzad. The Afghan Tourist Organization. Kabul. 1972. P. 94–95.

Традиции и реформаторство на мусульманском Западе: Магриб и Аль-Андалус от реконкисты к колонизации. XV—XIX вв.

Дьяков Н. Н.

Введение

Испания и Магриб — две ветви некогда единого цивилизационного древа — долго развивались в общем иберо-мавританском культурном пространстве, давшем рождение империям древности и Средневековья. По своим географическим, экологическим и этнокультурным особенностям оба берега Пролива — Иберия (Дальняя) и Мавритания (Танжерская/Тингитанская) — представляли собой единое поле, где ростки ближневосточного монотеизма получили благодатную почву.

Вышедшая из единого лона авраамической традиции, давшей некогда рождение иудаизму и христианству, араб-исламская цивилизация уже на раннем этапе ее становления столкнулась в Магрибе и Аль-Андалусе с обществом, пёстрым в этнокультурном и религиозном плане, многоязычным и многоукладным, существенно (хотя и не во всём) отличавшимся от аравийского общества многими своими чертами.

Арабизация и исламизация, впервые затронувшие запад Средиземноморья на рубеже VII-VIII вв., приняли здесь напряженный характер и сопровождались сложным противостоянием, казалось бы, схожих социальных и религиозных институтов автонного населения с привнесенными с востока новыми духовными ценностями. *В результате, исламизация региона вылилась в длительный процесс взаимопроникновения культур, фактически завершившийся лишь в Новое время.* Многие исследователи назвали этот процесс величайшей в истории Магриба социальной и духовной революцией, значение которой было сопоставимо разве что с вступлением региона в эру модернизации и индустриализации на пороге XX в.

Традиции христианства и иудаизма, давно пустивших корни на земле Берберии, немало способствовали успеху исламизации. На ее начальном этапе, с конца VII до начала XII вв., на севере Африки, а тем более в Аль-Андалусе, на землях, покорившихся мусульманам, сохранялись во множестве очаги христианства и иудаизма, которые наряду со старыми языческими культурами непосредственно влияли на характер и социокультурную базу формирования синкретической исламской традиции на западе мира ислама.

И христиане, и иудеи воздерживались от активного, тем более, вооруженного сопротивления исламу. Как первая авраамитическая концепция единобожия, иудаизм, особенно в духовном плане, успешно противостоял новой вере, по сути вышедшей из его собственного лоно. В результате, разрозненные еврейские общины, включая иудаистов-ортодоксов, сохранились в разных концах Магриба вплоть до XX в.

Судьба христианства в Берберии в эпоху арабского завоевания была более драматичной. Несмотря на весомую роль в регионе до прихода арабов африканская церковь к VII в. являла, по общему мнению, слабое отражение былого величия эпохи Августина Блаженного. Вторжение вандалов-приверженцев арианства (V в.), затем политика византийских императоров (с VI в.) подорвали позиции местного духовенства и способствовали появлению религиозных расколов и ересей.

Вероятно, именно это обстоятельство заставляло разрозненные группы христиан воспринимать ислам как достаточно близкое учение единобожия. Возможно также, что, не утвердившись глубоко в берберской среде, местное христианство изначально было фактически обречено на исчезновение, тем более под энергичным нажимом пришедшей из Аравии молодой религии.

Синкретический мистицизм и культ праведников — важные элементы формирования единого авраамитического пространства в средневековом Магрибе и Аль-Андалусе — обрели здесь благоприятную почву. В Аль-Андалусе первые мусульманские аскеты-мистики появились почти с начала арабского завоевания. Можно предположить, что они оставили след и на раннем этапе исламизации Магриба.

Влияние носителей родственной, *авраамической* традиции — иудеев и христиан — на ислам, в т.ч. на его мистическую и аскетическую концепции, всегда было ощутимым. Суфизм, пожалуй, наиболее ярко продемонстрировал многообразие и одновременно единство духовной традиции Востока и Запада.

Опыт сосуществования и взаимодействия «трех культур, трех религий» в средневековом арабском Магрибе и в стране Аль-Андалус и сегодня пытаются воссоздать в рамках новых проектов «единого поля толерантности» в Европе и Средиземноморье.

Мусульманский Запад в Средние века. Становление институтов «народного ислама»

Долгий и не безболезненный процесс утверждения ислама в Магрибе, за тысячи миль от главных святынь веры на востоке, привел к формированию здесь в средние века сложной этноконфессиональной ситуации, во многом предопределившей последующую эволюцию этого историко-культурного региона.

Триумфальное шествие ислама по трем континентам Старого Света, начавшееся практически сразу после рождения новой мировой религии, уже к III-IV столетиям ее существования (IX-X вв. н.э.), начинает сдерживаться симптомами обширного системного кризиса. Его, в свою очередь, сопровождали выраженные центробежные тенденции, которые привели к появлению в середине IV века хиджры / X в. сразу трех центров халифской власти — Аббасидского Багдада, Фатимидского Каира и Омейядской Кордовы, что вместе с крушением идеала единого политического пространства халифата существенно поколебало сам принцип *таухида* — основополагающую в исламе доктрину единства Творца и Мироздания.

Подъем крестоносного движения, выразившийся в массовых походах западноевропейских христиан на Святую Землю и в создании там воинственных религиозно-феодалных государств (XI-XIII вв.), при почти синхронной эскалации реконквисты — отвоевания испанских земель у мавров, — внес свой вклад в разрушение исламской цивилизации. Последующее угасание «мусульманского Ренессанса» сопровождалось перенесением процесса ци-

византийского, в том числе духовного возрождения, в главные центры европейского Средиземноморья.

Существенной особенностью исламизации западных областей Северной Африки и Средиземноморья практически с самого начала ее на рубеже VII-VIII вв. было глубокое взаимопроникновение культурных ценностей, принесенных из Аравии и других областей Ближнего Востока, с традиционными духовными и социальными институтами Берберии и Иберии (Дальней). Результатом такого взаимовлияния стало рождение в Магрибе локального религиозного синкретизма, впитавшего черты аравийского монотеизма, восточного христианства, иудаизма, а вместе с этим — пережитки пунических, эллинистических и древних берберо-африканских верований.

Большую роль в духовной жизни мусульман-неофитов Берберии и Испании приобрели новые для этих краев формы религиозного мистицизма, сопровождавшиеся широким распространением культа святых и получившие окончательное религиозно-философское и структурное воплощение с утверждением здесь *суфизма* в X—XII вв.

Подобно другим, прежде всего периферийным зонам распространения ислама, в Магрибе, как и в мусульманской Испании, суфизм стал не просто средством приобщения массы коренного населения к религии Мухаммада, но и способствовал становлению новых духовных ценностей и социальных механизмов в рамках *тарики* — религиозных братств, ассоциаций, построенных на общей концепции и методе — пути мистического постижения Господа — и спаянных строгим внутренним уставом и распорядком жизни.

Быстрое распространение исламского мистицизма на западе объяснялось оказавшейся для него весьма благодатной местной почвой. Утверждению суфийских идеалов в берберской среде способствовало их извечное преклонение перед праведниками-аскетами, а также склонность к магии и мистицизму. Свою роль сыграла и реакция местных неофитов на социально-политические катаклизмы эпохи Альморавидов и Альмохадов (XI—XIII вв.): внутригосударственные смуты и кризисы, падение общественной морали, а также первые тяжелые поражения, которые мусульмане Запада пережили в ходе набравшей силу реконкисты.

Клановый патриотизм при выраженном индивидуализме и чувстве личной независимости, социально-экономическая замкнутость и стремление к политической автономии отдельных племен и земель при отсутствии системы и самих стимулов к единому хозяйствованию — все это объясняло неприятие берберами любых проявлений государственно-административного централизма, давления со стороны набиравших силу империй мусульманского Запада.

Составляя основу исламского воинства, устремившегося на северный берег Пролива, берберы и в Испанию принесли свое отношение к недавно воспринятым религиозно-правовым нормам и практике раннего ислама, существенно повлияв на характер исламизации Аль-Андалусе.

В условиях обострения реконкисты и джихада тарикатские объединения Магриба основательно отходили от классических канонов суфизма, все больше принимая под воздействием традиционных культов экзотическую локальную оболочку *марабутизма* и затем постепенно отступая на задний план под напором реалий нового времени, обративших большую часть мира ислама в колониальный придаток Запада.

К этому периоду относится формирование в Магрибе феномена *марабутизма*, которому суждено было сыграть значительную роль не только в религиозной, но и в общественно-политической истории мусульманского Запада.

С появлением религиозно-мистических братств-тарикатов в Магрибе в XII—XIII вв. и с усилением культа святых местные правители, даже самые высокородные *шерифы* — потомки Пророка и обладатели баракы, вынуждены были считаться с «*марабутским фактором*» как с реальной духовной, политической и даже военной силой, определявшей положение дел как в сельской «глубинке», так и в городах.

«Народный ислам». Марабуты и начало европейской экспансии в Магрибе. XVI—XVIII вв.

Успехи реконкисты и ослабление позиций ислама в Аль-Андалусе в XIII—XV вв., разрыв вековых связей Магриба с духовными центрами мусульманской Испании повлекли упадок ре-

лигиозной мысли на севере Африки. Параллельно происходит возвышение марабутов и их обитателей — *завий*, ставших оплотом национальной и государственной консолидации мусульманского Запада на пороге нового времени.

Падение Гранады (1492) и закат восьмивекового господства ислама на Пиренейском полуострове сопровождались развертыванием европейской экспансии на севере Африки. На рубеже XV—XVI вв. жизненно важные города Магриба переходят в руки христиан: португальцы штурмуют и превращают в свои форпосты — фронтейраш (*fronteiras*) — марокканские порты Анфа (1469), Танжер и Арсила (1471), Агадир (1505), Сафи (1508), Аземмур (1513), Мазаган (1514), Махдия (1515); укрепленными испанскими базами — пресидиос (*presidios*) — становятся Мелилья (1497), алжирские города Мерс ал-Кабир (1505), Оран (1509), Бужи и, наконец, Триполи (1510) на востоке Магриба. Угрожая г. Алжиру, испанские крестоносцы-конкистадоры с 1511 г. блокируют его бухту, захватывают Шершель, Мостаганем и другие алжирские порты.

Размах европейской экспансии на севере Африки на фоне усилившейся там политической анархии вызывал волнения среди мусульман, сплотивавшихся вокруг духовных и военных вождей джихада. Уже с первых лет после вторжения европейцев в Магриб *марабуты* и *шерифы* выступили эффективной силой, способной поднять мусульманскую массу для отпора завоевателям.

Ширившееся присутствие европейцев на побережье Магриба обусловило еще одну важную причину зарождавшегося на рубеже XV—XVI вв. «*марабутского кризиса*» — ослабление контроля местных властителей над *транссахарской торговлей золотом*. Всегда игравшая большую роль в развитии экономических связей на северо-западе Африки, эта торговля во многом определяла характер социально-политического развития ареала как накануне, так и с началом его исламизации.

Развернувшаяся на пороге XVI в. экспансия держав в Западном Средиземноморье, перенос реконкисты на берега Магриба выявили неспособность увязших в усобицах правителей Северной Африки (Мариниды и Ваттасиды — в Марокко, Зайяниды — на западе Алжира, Хафсиды — в Ифрикийе) организовать сопротивление захватчикам.

Последующее усиление центральной власти в Марокко при Саадийских султанах-шерифах, присоединение Центрального и Восточного Магриба к владениям Османов в XVI-XVII вв. сопровождалось включением марабутов в политику. В результате, как османские правители Алжира, Туниса или Триполи, так и династии шерифов Марокко вынуждены были учитывать «*марабутский фактор*», стремясь привлечь марабутов на свою сторону (Eickelmann 1981: 26-27).

В западной части региона надежды на сдерживание европейцев связывались с кланом Са'адийских шерифов. Вторжение «неверных» и беспомощность последних правителей — Ваттасидов вынудили жителей Дальнего Суса обратиться за помощью к местной знати. В 1510 г. в са'адийской завии Тидси состоялась встреча шерифа Мулай Мухаммада («*ал-Каим би-амр-Аллах*») с вождями Суса. Заключенный союз объединил 50 племен южного Марокко, каждое из которых обязалось выставить под знамена джихада пятьсот воинов (Agnouche 1987: 173).

Власть в са'адийском клане перешла далее к Ахмаду ал-А'раджу, сначала опиравшемуся на поддержку своего брата Мухаммада. В 1541 г. отрядам са'адийцев удалось взять португальский Агадир. Вскоре, однако, семейные распри привели к низложению Ахмада ал-А'раджа. Пришедший в 1545 г. к власти Мухаммад аш-Шайх захватил ваттасидского султана Ахмада и приступил к осаде его столицы — Феса. Сохранявший в Фесе власть ваттасид Бу Хасун тщетно просил помощи у Карла V, затем признал верховенство османского султана Сулеймана Кануни, пытаясь также привлечь на свою сторону марабутов. В 1548 г. Мухаммад аш-Шайх вновь осадил Фес, где начались столкновения между марабутскими группировками, и в 1549 г. взял город, казнив местного проповедника 'Абд ал-Вахида ал-Ваншариси, опиравшегося на учащих: *тольба* и *марабутов*.

Подчинив большую часть Марокко, Мухаммад аш-Шайх столкнулся с серьезными политическими проблемами. Неудачные попытки вырвать Тлемсен и Мостаганем (1549) из рук янычар Алжира еще больше восстановили против са'адийцев Порту. Не получая достаточно средств от внутренних сборов и торговли с европейцами, прежде всего с англичанами, Мухаммад аш-Шайх решил распространить земельный налог *харадж* на горцев, что

спровоцировало выступления марабутов, некогда способствовавших победе са'адийцев. В 1557 г. Мухаммад аш-Шайх был убит турецкими агентами. Голова несговорчивого шерифа была отослана через Алжир в Стамбул Сулейману Великолепному (*Жюльен 1961, II: 246-248*).

Новый са'адийский султан 'Абдаллах ал-Галиб би-Ллах (1557-1574), как и его отец, пытался подавить марабутскую оппозицию, не принимавшую его лояльность в отношении неверных. 'Абдаллах расправился с братствами Кадирийя и Шерага, которые поддерживали связь с Османами, но вынужден был искать мира с другими марабутами. В 1574 г. Мулай 'Абдаллах скончался от болезни, открыв в Марокко новую страницу политического кризиса, вызванного противоборством среди самих са'адийцев, а также стремлением Испании и Турции установить контроль над Дальним Магрибом. Низложивший ал-Мутаваккиля (1574-1576), его брат 'Абд ал-Малик (1576-1578) пытался нейтрализовать внешнее давление, расширив связи с Портой и Европой.

Включение Португалии в марокканскую политику и принятая Доном Себастьяном попытка с помощью беглого са'адийца ал-Мутаваккиля превратить Марокко в португальский протекторат завершилась неудачей. В битве «Трех королей» (1578) у Ксар-ал-Кбира португальскому королю Себастьяну и экс-султану ал-Мутаваккилю преградило путь 50-тысячное войско Мулай 'Абд ал-Малика. Судьбу сражения решила стихия: прилив на р. Уэд-ал-Махазин поглотил пестрое воинство португальцев вместе с Доном Себастьяном и Мутаваккилем. Во время битвы скончался тяжело больной 'Абд ал-Малик, так что все плоды ее суждено было пожинать уже новому султану-шерифу Мулай Ахмаду ал-Мансуру (1578-1603), сумевшему укрепить са'адийский престол на внутренней и международной арене.

Установив контроль над торговыми путями Западного Судана, Мулай Ахмад приобрел славу и прозвище «Золотого» («аз-Захаби») властителя, а с ней и авторитет не только в Магрибе, но и в Европе. Играя на противоречиях между Мадридом и Лондоном, са'адийский султан стал даже подумывать о совместном с англичанами разделе Испании. Престарелая Елизавета, однако, предпочла обратиться к планам покорения Индии (*Жюльен 1961, II: 259*).

Центры марабутской оппозиции и джихада на рубеже XVI-XVII вв.

Марабутский кризис в Дальнем Магрибе на рубеже XVI — XVII вв. был кризисом традиционных политических центров при набравшем силу сопротивлении завий. Он стал важной вехой религиозно-политической истории мусульманского Запада на пороге нового времени. Прямым следствием *марабутского кризиса* была дальнейшая трансформация и адаптация духовных и социальных институтов ислама к реалиям берберского общества... (*Bel A. 1938; Montagne R. 1930; Eickelman D.F. 1981, etc.*).

Как и в конце правления Маринидов и Ваттасидов, отсутствие стабильности и угроза с христианского севера привели в Магрибе к падению очередной династии султанов. Как и прежде, марабутам принадлежала решающая роль в низложении Са'адийцев, поставивших свою державу на грань европейского завоевания. Выступая оплотом джихада, завии Магриба оставались духовными центрами, давая своим адептам образование и воспитание нравственных качеств, включая готовность в любой момент отдать свою жизнь за веру (*Hajji 1968:118*).

После кончины Мулай Ахмада (1603) империя на западе Магриба столкнулась с новой волной марабутской оппозиции, сопровождавшейся столкновениями религиозных вождей и группировок, за которыми шли мятежные берберские племена. Ситуацией воспользовались испанцы, захватившие г.Лараш и заложившие новую крепость на атлантическом побережье — Сан-Мигель-де-Ультрамар (*Св. Михаила Заморского*), которую марокканцы назвали ал-Ма'мура (*совр. Махдия*). «Христианская угроза», рост влияния евреев-*сефардов* при са'адийском дворе (долгие годы главным посредником между махзеном и его партнерами — англичанами, голландцами, американцами — выступало семейство Паллаш), наконец, неготовность султана возглавить джихад подняли очередную волну марабутских выступлений в Магрибе.

Активные военные действия с участием марабутов не прекращались на юге Марокко и в первой трети XVII в. Вплоть до 1627 г. это были выступления Йахьи б. 'Абдаллаха. В районе Суса и Анти-Атласа тогда выдвинулся еще один лидер марабутской оппозиции — уроженец Массата Абу-л-Хасан ас-Семлали (Бу

Хассун), который основал эмират в Илиге, просуществовавший до прихода Алауитов.

В центральных и северных районах Марокко религиозно-политическую оппозицию возглавили вожди завии Дила и их соперник — марабут-муджахид *Мухаммад б. Ахмад аз-Зайани ал-Айаши*. Развернув джихад, он атаковал португальскую крепость Мазаган на атлантическом побережье, за что был удостоен Мулай Зиданом должности каида г. Аземмур. При поддержке марабутов севера ал-Айаши выступил против испанских гарнизонов Мамуры и Лараша, а в 1641 г. смог даже взять гг. Рабат и Сале.

«Марабутский кризис» способствовал возвышению на рубеже XVI—XVII вв. *завии Дила*, открытой проповедниками-шазилитами в Тадле, у юго-западных отрогов Среднего Атласа. Ее возглавил известный ученый-мистик *Абу Бакр б. Мухаммад б. Са'ид ад-Дила'и* (ум. в 1612). Его сын Мухаммад б. Аби Бакр ад-Дила'и продолжил дело отца «в обращении к Всевышнему, наставлении муридов, оказании почестей прибывающим делегациям», поддерживая са'адийских султанов Марракеша, пока не проявилась их «слабость и неспособность». Последним из тех, кому принес он присягу, был султан ал-Валид б. Зайдан б. Ахмад ал-Мансур (1631-1636 гг. *Хаджжи 1964: 131*).

Как влиятельный религиозно-политический центр, Дила выступал посредником в межплеменных конфликтах. Опираясь на мощное ополчение, которое предоставляли им племена Среднего Атласа и долины р. Мулуя, дилаиты нанесли поражение войскам марракешского султана Мухаммада ал-Асгара (1640) и марабута ал-Айаши (1641).

Победы Дилы над местными конкурентами и испанцами принесли завии международную славу. Переход под ее знамена андалусских беженцев — морисков из Тетуана, Рабата, Сале и т.д. — превратили Дилу в главный оплот джихада. Распад Са'адийской державы после кончины Мулай Ахмада сопровождался расширением связей марабутов с европейцами. На пороге XVII в. завия Дила стала центром переговоров с Францией, Англией, Нидерландами. Дилаиты обогатились благодаря экспортно-импортным операциям, прежде всего поставкам кож, шерсти, воска при посредничестве морисков, обосновавшихся во французских землях

(Прованс, Лангедок и др.). Из Европы на рынки дилаитов поступали ткани, табак и т.п.

Контролируя судоходство у северных берегов Дальнего Магриба, поощряя «джихад на море» в виде непрерывных атак корсаров и морисков на европейские суда, дилаитский султан Мухаммад ал-Хадж (ум. в 1673) установил жесткую пошлину на торговлю через свои порты, принуждая европейцев вести с ним переговоры, в т.ч. по политическим вопросам. В главных городах марокканского побережья, находившихся под властью марабутов, прежде всего в Сале и Тетуане, действовали европейские консульства, задачей которых было урегулирование вопросов о возвращении захваченных судов и заложников.

Распространив власть на весь север Дальнего Магриба, марабуты Дилы не избежали конфликта с набиравшими силу алауитскими шерифами. Их лидер Мухаммад аш-Шариф (1631-1635) подавил ряд выступлений марабутов. Тем не менее, вождь дилаитов Мухаммад ал-Хадж сохранял крупные силы в центре Тафилальта — родового гнезда Алауитов, контролируя пути, ведущие в горы. Новый алауитский лидер Мулай Мухаммаду II (1635-1664) покончил с дилаитским ополчением в Тафилальте (1638). Это, однако, не избавило его от новых столкновений с марабутами. В 1649 г. Мулай Мухаммад II по призыву жителей Феса, страдавших от атак марабутов Дилы, попытался закрепиться в древней столице Марокко. Не сумев сдержать натиск дилаитов, султан вернулся в родной Тафилальт. В борьбе между марабутами Дилы и алауитскими шерифами Тафилальта решался вопрос о суверенитете и сохранении мусульманской государственности в Дальнем Магрибе (*Жюльен 1961, II: 261-266*). Накануне падения саадийской державы большая часть Марокко контролировалась марабутскими группировками. На юге, в районе Суса и Анти-Атласа, власть принадлежала шейху Бу-Хасуну ас-Семлали, на севере, включая области Гарб, Риф и окрестности самого Феса, правили марабуты Дилы.

Переход в середине XVII в. к Алауитам власти в Дальнем Магрибе создал здесь уникальную модель исламской теократии, в которой, как в зеркале, отразилась гамма социокультурных и политических течений арабского Запада. Характерной чертой

новой шерифской монархии стал отпечаток народного мистицизма — *марабутизма*, пронизавшего духовную и общественно-политическую жизнь региона. Алауиты прилагали немало усилий, чтобы покончить с властными амбициями марабутов, и в то же время всегда учитывали «марабутский фактор». Не решаясь выступить против находившегося под властью дилаитов Феса, Мулай Рашид (1664-1672) пытался заручиться поддержкой своих врагов из Дилы. Не получив ее, он направился на северо-восток (1659), где, в низовьях р. Уэд-Мулуя, был принят шейхом ал-Лауати, местным марабутским вождем.

Разбив в 1664 г. войска своего брата-соперника и получив шанс взойти на престол, Мулай Рашид бросил затем силы против влиятельного рифского вождя — шейха Араса. Последний предпочел пойти на сближение с европейцами, открыв для англичан и французов выгодную торговую бухту в Альбуземе (Альхусемас) на севере Марокко. В марте 1666 г. Мулай Рашид разбил отряды шейха Араса и через три месяца вступил в Фес, где был официально провозглашен султаном (6 июня 1666 г.). В 1668 г. Мулай-Рашид нанес удар по главному центру марабутской оппозиции — завии Дила. Преследование спасшихся шейхов-дилаитов растянулось на годы. В числе гонимых Алауитами завий оказались также *Насирийя*, *Хансалийя*, *Амхауш* и др. В 1670 г. Мулай Рашид взял Илиг — гнездо марабутов Дальнего Суса, — окончательно утвердив, таким образом, власть Алауитов на юге Марокко (*Жюльен 1961, II: 268-270*).

Наиболее яркой фигурой в политической истории Алауитского Марокко на рубеже XVIII—XIX столетий стал султан-шериф Мулай Исмаил (1672 — 1727), с чьим именем было связано воссоединение Дальнего Магриба и укрепление его позиций перед лицом европейской экспансии. Вырвав в 1681 г. ал-Мамуру из рук испанцев и вынудив после упорной осады англичан покинуть Танжер (1684), Мулай Исмаил берет затем Лараш (1689) и Арсилу (1691), покончив с базами европейцев на западном побережье Магриба (кроме португальского Мазагана на юге Марокко).

Попытки потеснить турок на востоке не принесли Алауитам успеха, и несмотря на поддержку марабутов Алжира, восстания местных племен и янычар, султан в конце концов отказался от атак против соседнего «османского Регентства», направив внима-

ние на внутренние проблемы «шерифской империи». Не желая терпеть у себя в тылу происки марабутов, часто пользовавшихся поддержкой алжирских турок, Мулай Исмаил приложил немало усилий для подавления завий. Правда, нанеся по ним удар, султан тут же готов был принять у себя поверженных марабутов, отдавая должное их авторитету, как это произошло, например, после разгрома завии Дила.

Смерть Мулай Исмаила (1727) поставила под угрозу плоды его полувековых усилий по возрождению шерифской империи. Династические распри, рост марабутской оппозиции и давление со стороны турок едва не привели к распаду Марокко, спасти которое смог внук Мулай Исмаила — Сиди Мухаммад бен 'Абдаллах (1757 — 1790). Стремясь подорвать марабутскую оппозицию, султан обратился к опыту ваххабитов Аравии. Он наносил удары по наиболее влиятельным завиям, в том числе в Буджаде, истребляя «вредоносную суфийскую и ашаритскую» литературу.

Наследник Мухаммада б. 'Абдаллаха, Мулай Йазид (1790 — 1792) приобрел в Марокко славу как вождь джихада и антисултанской оппозиции, за что отец его долгое время держал за пределами страны. Вернувшись на родину, Мулай Йазид обосновался в завии Сиди 'Абд ас-Салама бен Мшиша, служившей ему неприкосновенным убежищем, где он и встретил известие о кончине отца. После гибели Мулай Йазид в схватках за престол с собственными братьями страна вновь оказалась в руках приверженца ваххабизма — султана Мулай Слимана (1792 — 1822), попытавшегося покончить с засильем марабутов и расширить отношения с Европой и турками. Три десятилетия его правления продемонстрировали, однако, бесплодность попыток ослабить влияние завий (*Жюльен 1961, II: 291 — 292, а т. ж. Орлов 1998*).

Центральные и восточные области Магриба накануне европейской и османской экспансии пережили распад государств 'Абд ал-Вадидов (Зайанидов) Алжира и наследников Альмохадов — Хафсидов Ифрикии (Туниса) на множество самостоятельных пиратских городов-портов, включая Тунис, Бизерту, Бужи, Алжир, Оран и др., а также территории племен и марабутских братств, чему в свою очередь немало способствовала деятельность завий Запада (*Жюльен 1961, II: 298*).

Религиозные братства и подъем реформаторских движений в Магрибе в доколониальный период XVIII — XIX вв.

Несмотря на неослабевавшее давление со стороны шерифского *махзена* в Марокко, при далеко не всегда промарабутской позиции османской администрации в Алжире и Тунисе, политический вес тарикатов Магриба в XVIII в. оставался значительно ощутимым. Более того, неспособность погрязших в распрях правителей защитить своих подданных от угрозы со стороны европейских держав вновь вызвала оживление марабутских завий и других центров народного ислама. Начинается процесс духовного и социального обновления религиозно-мистического движения.

К концу XVIII в. рост военной активности и общественно-политического влияния тарикатов и проповедников-марабутов становится признанным фактом. Отголоски развернувшегося в Аравии движения ваххабитов за возврат к «золотому веку» ислама к концу XVIII в. докатились до мусульманского Запада. Предпринятая султаном Мулай-Слиманом (1793 — 1822) попытка ограничить роль завий, посеяв в Магрибе ваххабитские идеи, вызвала незамедлительную реакцию марабутов, поднявших «берберское восстание» в 1810 — 1820 гг.

Реформаторские тенденции затронули местные тарикаты, что, в частности, отразилось на взглядах основателя Тиджанийи шейха Ахмада ат-Тиджани (1737 — 1815), а также знаменитого богослова и мистика Ахмада б. Идриса (1760 — 1837), к которому восходят истоки *Санусийи* — другого тариката, со временем ставшего внушительной силой в освободительном движении мусульман Северной Африки.

К этому периоду относится рождение ордена традиционалистского толка, основанного шазилитским проповедником Абу Хамидом ал-'Араби (Ларби) ад-Даркауи (1760 — 1823) и получившего позже широкое распространение в Марокко и на западе Алжира — *Даркава* (см. ниже). С первых лет своего существования Даркава развернула сопротивление османскому господству в Алжире. Поощряемые султаном Мулай-Слиманом, последователи Даркавы подняли в конце XVIII в. восстание против турок на западе Алжира — в Орании и Тлемсене. В 1803 г. марокканский шериф, приверженец даркавитов ал-Хаджж Мухаммад б. Ахраш,

по прозвищу Бу Дали, возглавил антитурецкое движение на востоке Алжира, в бейлике Константина, опираясь на племена кабиллов. В 1805 — 1806 гг. Оранию охватило новое восстание даркавитов, которое возглавил мукаддам братства 'Абд ал-Кадир б. аш-Шариф.

В 1810 — 1815 гг. баборские кабилы *флисса* выступили в бейлике Титтери и, объединившись с тунисцами, стали наносить удары по туркам на всех направлениях. Вскоре к антитурецким выступлениям Даркавы на востоке Алжира примкнули сторонники Тиджанийи из района 'Айн-Махди, воодушевленные поддержкой марокканского султана-шерифа Мулай 'Абд ар-Рахмана (1822 — 1859). Эти выступления немало способствовали обострению конфликта между Францией и Алжирским регентством, который вскоре привел к французскому вторжению.

Французское завоевание Алжира, начавшееся летом 1830 г., вновь придало выступлениям мусульман Магриба оболочку джихада. Уже на первом этапе его основные центры возглавили марабуты и их завии: Си Са'ади — в долине р. Митиджа, Тайибийя — на западе Алжира, в районе г. Тлемсен и т.д. Местные братства поднимались на борьбу, нередко даже не пытаясь преодолеть разделявшие их старинные разногласия. Так, развернувшая сопротивление Даркава фактически оставалась соперником Кадирийи, доставляя немало забот вождям последней.

Во многом именно это позволило французам использовать разные средства, дабы не допустить объединения сил джихада. Не случайным был и рост интереса завоевателей к Даркаве. Как известно, одним из столпов доктрины этого братства, основанного Абу Хамидом ал-'Араби ад-Даркауи, было неприятие светской власти и мирских забот. Между тем, Даркава одной из первых объявила джихад под руководством мукаддама 'Абд ар-Рахмана ат-Тути и в разных формах и масштабах продолжала вооруженное сопротивление до начала XX в.

Вскоре после французского вторжения ведущая роль в сопротивлении на западе Алжира перешла к Кадирийе, мукаддам которой шериф Мухйиддин выступил инициатором объединения мусульман Орании против захватчиков. Правда, не очень надеясь на скорое объединение алжирских племен, он решил поначалу обратиться за поддержкой к султану Марокко, чье влияние на за-

паде Алжира было значительным (Хмелева 1973: 27-28). В ноябре 1832 г. во главе джихада встал сын Мухийддина 'Абд ал-Кафир (1808 — 1883), развернувший борьбу в Орании, а затем и на значительной части земель Центрального Магриба, и вошедший в историю Алжира как основатель первого в его новой истории национального государства.

Соперничество кадиритов с новыми братствами, прежде всего с Даркавой и Тиджанией, настроенными против 'Абд ал-Кадира и, в свою очередь, претендовавшими на лидерство в джихаде, сопровождалось межобщинными стычками и существенно ослабляло позиции алжирцев перед лицом завоевателей. Стремясь объединить силы сопротивления, 'Абд ал-Кафир обращался с предложением о союзе к марабутским вождям, не всегда встречая понимание с их стороны. Такое предложение, в частности, было послано одному из влиятельных вождей Даркавы на юге Алжира и в Варсенисе ал-Хадж Мусе б. 'Али б. Хусейну, по прозвищу Си Муса, но, получив отказ, 'Абд ал-Кафир был вынужден бросить против него свои отряды (1835).

Немалых усилий потребовало от кадиритского эмира подавление сопротивления со стороны Тиджанийи. Вынужденный вернуться к военным действиям после почти полугодового перемирия с французами, заключенного на р. Тафна в мае 1837 г., 'Абд ал-Кафир с новой силой взялся за подчинение мятежных племен и марабутов. Важным очагом оппозиции на юге оставался 'Айн-Махди — главный оплот Тиджанийи на пороге алжирской Сахары, резиденция шейха ат-Тиджани. В июне 1838г. главные силы 'Абд ал-Кадира были брошены против 'Айн-Махди и после 9-месячной осады материнская завия Тиджанийи была взята, а ее вождь Си Мухаммад Сагир ат-Тиджани, сын основателя ордена, отбыл в г. Лагуат (Хмелева 1973: 83; *Ganiage* 1994: 114).

Спустя почти два столетия после падения марабутских государств в Дальнем Магрибе (завия Дила, эмират ас-Семлали, военная держава марабута-муджахида ал-Айяши и пр.) рычаги политической власти, на этот раз на большей части территорий Среднего Магриба, снова оказались в руках тарикатских вождей: большинство главных постов в аппарате власти эмира 'Абд ал-Кадира, включая Высший консультативный совет — *Маджлис ли-ш-шура*,

правительственный кабинет — *диван*, а также должности наместников-*халифов* занимали марабуты и представители завий.

Пятнадцатилетняя война (1832 — 1847) алжирцев под руководством 'Абд ал-Кадира стала важным этапом становления национальной государственности, показав место тарикатов в новой истории Магриба, отмеченной сопротивлением французской оккупации и колонизации. «Тесно связанные с народными массами», братства марабутов поддержали их борьбу против иноземного порабощения — как турецкого, так и, позднее, французского. «В этом марабуты существенно отличались от шейхов племен (особенно племен *махзен*), стремившихся сохранить свои феодальные привилегии и недовольных внутренней политикой 'Абд аль-Кадира, постоянно готовых изменить ему» (*Хмелева 1973: 64*).

С капитуляцией в конце 1847 г. эмира 'Абд ал-Кадира вооруженное сопротивление, тем не менее, продолжалось в разных концах Алжира, причем, как и прежде, и духовное, и военное главенство в джихаде принадлежало вождям местных братств. К началу XX в. общее число *хванов* — членов братств — составляло в Алжире 295 тыс. В стране выделялись 5 зон влияния братств: 1) район г. Константины с преобладанием Рахманийи; 2) Кабилия, где Рахманийя соперничала с более мелкими братствами; 3) Сахара, где господствовали марабуты Тиджанийи; 4) Орания на западе страны, где наиболее популярны были Деркава и Тайбийя; 5) прибрежный Телль, где были представлены марабуты Алауйи (ветвь Деркавы), Мазуны (ветвь Санусийи) и др. (*Merad 1967: 60-61*). Между тем влияние марабутов, подчеркивает Р.Г. Ланда, «выходило далеко за пределы среды хванов» (*Ланда 1977: 268*).

В 50-е и затем в начале 70-х гг. XIX в. немало хлопот завоевателям причинили массовые выступления в алжирской Кабилии, в которых заметную роль играла *Рахманийя*. Пользовавшаяся особым авторитетом на востоке Алжира, Рахманийя стала вдохновителем широкого антифранцузского движения в 1871 — 1872 гг., охватившего более чем полумиллионное население. Французское завоевание Кабилии (1857) положило конец относительной самостоятельности этой области, где отныне взамен традиционной схемы местного управления с привилегированным положением марабутских кланов (*афраг*) власть перешла в руки колониальной администрации, еще более укрепившейся после восстания 1871г.

Вплоть до 1907 г. борьбу против европейской колонизации продолжала *Даркава*. С 1864 г. и до 1901–1902 гг. на западе Алжира периодически вспыхивали восстания под руководством *Улад Сиди Шейх* — конфедерации племен, выступавшей и как мощный военно-религиозный союз. В том же 1864 г. произошло восстание даркавитов в районе Тиарета, а в 1881 г. Даркава поднялась на юге Орании. Военно-политический анализ роли Даркавы на рубеже XX в., приведенный, в частности, в работе Н. Лякруа, дает представление о принципах «туземной политики» Франции и о характере ее реагирования на возникновение потенциальных очагов сопротивления, к которым французы с самого начала завоевания Магриба относили марабутские братства.

Долгое нагнетание напряженности на алжиро-марокканской границе в начале XX в. позволило Парижу перейти к решительным шагам по «умиротворению» Марокко, которые в конечном итоге привели к установлению там протектората (1912).

Вмешательство европейцев во внутренние дела Туниса и угроза колонизации Восточного Магриба вызвали здесь в 60-е годы XIX в. массовые выступления под лозунгами джихада. К тунисскому побережью устремились французские, британские и итальянские канонерки, готовые оказать Регентству помощь в борьбе с повстанцами, среди которых наибольшую опасность для бейского правительства представляло движение ‘Али бен Гедахума (1864 — 1865), опиравшееся на марабутов Тиджанийи и с большим трудом подавленное властями (*Ланда 2005: 166*).

Между тем многие марабутские братства, в том числе ряд завий Тиджанийи, вскоре после вторжения французов в Алжир перешли на их сторону, а со временем превратились в опору колониального режима, прежде всего в племенах, но также и в других социальных группах мусульманского Магриба.

***Мусульманский Магриб в период обострения
колониального соперничества держав
в Северной Африке в конце XIX — начале XX в.***

Борьба держав за влияние на севере Африки на рубеже XIX–XX вв. вызвала новый всплеск антиколониальных настроений, в котором видное место занимала марабутская пропаганда. Ок-

купация в 1881 г. 'Айн-Сефры придвинула границы французских владений к марокканскому Тафилальту и поставила под угрозу интересы местных завий, прежде всего Даркавы. Под предлогом обеспечения безопасности западных рубежей Алжира Франция переходит в начале XX в. к открытой экспансии на землях, принадлежавших Алауитам к юго-западу от Орана до р. Мулуйя и далее на юг. Под командованием Ю. Лиоте французы заняли Колон-Бешар (1903), Бергент (1904), Уджду (1907) и Будуниб (1908). Владения марокканского султана грозили сократиться до столичных округов Марракеша и Феса. Опасность расширения европейского присутствия вызвала на западе Магриба движение за передачу алауитского трона и руководства джихадом Мулай-'Абд ал-Хафизу (*магр.: Мулай-Хафид*) — «Хафидийя», которое определило общую расстановку политических сил и новую роль завий.

В южных областях Марокко и в Мавритании джихад возглавил Ма' ал-'Айнин. Принадлежавший к знатному марабутскому роду, его отец основал собственную тарику — ветвь Кадирийи; Ма' ал-'Айнин (1838 — 1909) славился в Сахаре как чудотворец, отважный воин и авторитетный богослов. Его завия в Смаре, на западе Сахары, объединяла приверженцев разных мистических школ. Влияние Ма' ал-'Айнина простиралось от Суса на севере до Сагьет ал-Хамра на юге. Главным окном во внешний мир ему служил порт Гарфайя, через который поступали, в частности, и партии оружия для преданных ему отрядов кочевников-туарегов. Попытки французов проникнуть в этот район встречали решительный отпор отрядов Ма' ал-'Айнина, которому удалось распространить влияние почти на весь юг Марокко, где само его появление воспринималось населением как призыв к джихаду. Резиденцией он избрал укрепленное селение — касбу Тизнит, основанную еще султаном Мулай-Хасаном I в 1882 г. на склонах Анти-Атласа и позволявшую контролировать область Сус.

В 1909 г. французы перешли в наступление против сторонников султана Мулай-Хафиза ('Абд ал-Хафиз, 1907 — 1912). Предпринятая Ма' ал-'Айнином попытка прорваться на помощь к султану в Фес окончилась неудачей. Спустя несколько месяцев, осенью 1909 г., старый марабут-воитель скончался в Тизните, передав руководство джихадом своему сыну Ахмаду ал-Хиба.

Важным центром антиевропейской оппозиции стал столичный Фес, улемы которого объединились вокруг молодого идрисидского шерифа Сиди Мухаммада ал-Киттани — вождя братства *Ахмадийя-Киттанийя* и сторонника независимости Марокко с отменой финансовых, таможенных и правовых льгот иностранцам. Настойчивая пропаганда, развернутая ал-Киттани с 1904г., завоевала ему поддержку далеко за пределами Феса, но вызвала раздражение нового султана Мулай-Хафиза, склонявшегося к компромиссу с европейцами и признанию унижительных для суверенитета Марокко условий Альхесираского акта 1906 г.

Волнения в Фесе заставили алауитского султана-шерифа нанести решающий удар по шерифу-идрисиду ал-Киттани, в котором власти видели претендента на престол. Склонявшийся к реформаторским идеям *салафийи*, возврату к истокам веры, султан выступил против ал-Киттани, воплощавшего для него мир марабутов и завий. В марте 1909 г. Мулай-Хафиз устроил ал-Киттани засаду у горцев айт-ндир (бени мтир) в Среднем Атласе, где тот пытался найти убежище. Захваченный врасплох, мятежный шериф был доставлен в султанский дворец в Фесе и на глазах Мулай Хафиза забит палками. Это событие стало еще одним трагическим эпизодом в истории борьбы шерифов-Алауитов против марабутской оппозиции. Жестокий урок, преподанный ал-Киттани и его союзникам — берберам айт-ндир, при этом демонстративная поддержка вождей Большого Атласа, включая упомянутого Ахмада ал-Хибу, показали стране, что султан готов был в основном опираться на племена Юга.

В разных концах Марокко вновь стали появляться в тот период самозваные претенденты на престол, прежде всего среди популярных шерифских и марабутских вождей. Одним из наиболее известных был шейх Бу Хмара (Абу Хамара), объявивший себя наследником алауитского трона, предвестником махди и выступивший с критикой «прохристианской политики» султана Мулай 'Абд ал-'Азиза (1895 — 1907).

Выходец из мятежного берберского племени Земмур, Джилали бен Дрис по прозвищу «Бу Хмара» («Человек на ослице») получил образование в Фесе и был даже секретарем заместителя — брата будущего султана 'Абд ал-'Азиза. Попав в опалу в

результате дворцовых интриг, он бежал в Тунис, поселившись затем в Тлемсене, где стал вынашивать планы мести алауитскому султану. В 1903 — 1908 гг. его власть распространялась на весь северо-восток Марокко, а в его резиденции в касбе Селуана действовало самостоятельное правительство-*махзен*, не прекращавшее нападок на законного султана и его политику поддержки европейцев.

Публичное разоблачение Бу Хмары, сопровождавшееся появлением на улицах Феса настоящего Мулай-Мухаммада, заключенные Бу Хмарой с французскими и испанскими предпринимателями сделки по освоению месторождений на землях подвластных ему племен окончательно подорвали его авторитет. Лишившись поддержки племен и покинув резиденцию в Селуане, Бу Хмара пытался уйти от преследования правительственных войск. В августе 1909 г. отряд-*харка* с двумя французскими офицерами-артиллеристами штурмовал марабутский мавзолей в окрестностях Уэрги, где укрывался Бу Хмара. Самозванец был схвачен, доставлен в железной клетке в Фес и там втайне казнен (*Julien 1978: 43-44*).

Как очередной султан-самозванец, прибегавший, как гласила молва, к колдовству для достижения своих целей, Бу Хмара сумел, тем не менее, не просто захватить власть, но и удерживать ее на протяжении шести лет на значительной территории северного Марокко, вплоть до владений шерифа ар-Райсуни. Многолетнее сосуществование двух противостоявших друг другу центров власти — в Фесе и Селуане — способствовало углублению кризиса и росту локального сепаратизма, что приняли во внимание испанцы, готовившие очередной захват Марокко.

На северо-западе Марокко борьбу против военного вторжения французов и испанцев возглавил «султан» горной Джбалы шериф ар-Райсуни, действия которого имели неизмеримо большее значение для развертывания массового антиколониального сопротивления, нежели выступления Бу Хмары.

Уничтожение махзеном в 1909г. Бу Хмары и ал-Киттани, гибель марабута Ма' ал-Айнина под ударами французов стали одним из кульминационных этапов в политической борьбе Алауитов на фоне разворачивавшейся иностранной агрессии. По крайней мере, на некоторое время Мулай Хафизу удалось укре-

пить свой авторитет в глазах основной массы мусульман, одновременно ослабив позиции марабутов. «Он мог бы стать одним из самых почитаемых правителей, если бы политика Франции, а также Испании, не вынудила его поступиться своим призванием...» (*Julien 1978: 80*).

Подвергшись двойному натиску — со стороны французов и махзена — марабуты Дальнего Магриба не сумели удержать лидерство в антиколониальном движении. Известие о подписании в марте 1912г. договора о протекторате вызвало новый подъем джихада. Весной 1912г. султанские войска выступили против назначенных к ним французских офицеров, и почти одновременно к стенам Феса подошли мятежные племена. Антифранцузское восстание берберов возглавил идрисидский шериф, *марабут Сиди Раху ас-Сегрушни*, развернувший партизанские действия в районе Среднего Атласа. По мнению французских военных наблюдателей, следивших за ходом восстания, оно могло стать гибельным для Алауитов, если бы повстанцы лучше координировали свои операции (*Rassam-Vinogradov 1974: 31*).

После установления протектората наибольшую политическую активность в Марокко сохраняли приверженцы Даркавы. Вероломное убийство в 1909г. Сиди ал-Киттани — вождя одной из ветвей Даркавы — превратило ее в непримиримого оппонента Алауитов, но подтолкнуло часть ее адептов к сближению с французскими властями. Младший брат убитого марабута — ‘Абд ал-Хайй ал-Киттани — впоследствии помогал французам в организации интриг против Алауитов и по существу перешел в «колониальный лагерь». В 1953г. ‘Абд ал-Хайй ал-Киттани сыграл важную роль в низложении султана Мухаммада б. Йусуфа, вокруг которого консолидировались тогда ведущие национально-патриотические силы Марокко (*Julien 1978: 230, 282*).

Лишь на востоке Магриба, в Ливии, завии смогли до конца сохранить антиколониальный потенциал. Главным оплотом антиосманской оппозиции, а затем и сопротивления колониальным притязаниям Франции и Италии оставалась *Санусийя*, основанная уроженцем алжирского г. Мостаганем Мухаммадом б. ‘Али ас-Сануси ал-Хаттаби ал-Идриси ал-Хасани (1787 — 1859) — последователем Ахмада б. Идриса (1760 — 1837), выдающимся проповедником и мистиком. Прожив двадцать лет в Хиджазе, где в

окрестностях Мекки он основал свою первую завию (1837), Мухаммад ас-Сануси в 1853 г. вернулся в Киренаику. При поддержке племен, а также вождей из труднодоступных районов Сахары «Великий Сануси» («ас-Сануси ал-Кабир») направляет далее пропаганду на юг, стремясь распространить влияние на внутренние районы Сахары и на Центральный Судан, где им был создан ряд укрепленных завий. Преследования турецких властей вынудили его перенести резиденцию (1856) в один из оазисов Киренаики, Джагбуб, расположенный в 160 км южнее средиземноморского побережья. Там же Сиди Мухаммад ас-Сануси скончался и был похоронен в 1859 г.

Строгий аскетизм сануситов пропагандировался их миссионерами через многочисленные *завии*, напоминавшие укрепленные альморавидские *рибаты* Западной Сахары XI — XII вв. Гарнизоны таких крепостей-обителей набирались из чужеземцев — арабов, суданцев и «фанатиков-авантюристов» из разных районов Северной Африки — всех их сплачивала общая ненависть к «неверным». Опираясь на поддержку кочевников-туарегов, сануситы стали главным препятствием европейской экспансии на севере Африки на рубеже XIX–XX вв. Санусийя встала и во главе сопротивления племен Восточного Магриба и Сахары итальянскому вторжению в Ливию в 1911 г. На протяжении четырех десятилетий братство непрерывно вело партизанскую и подпольную борьбу против колонизаторов.

Два ярких этапа этой борьбы (1911 — 1917 и 1923 — 1932) известны как *итало-сануситские войны*. Движение Санусийи в Киренаике и других областях Восточного Магриба сравнивают с предшествующими выступлениями тарикатов, а шейха Сиди ‘Умара ал-Мухтара, возглавившего силы сануситов в ходе второй войны с Италией, с ‘Абд ал-Кадиром Алжирским, лидером марокканских рифов ‘Абд ал-Кримом ал-Хаттаби и даже имамом Шамилем — вождем кавказских муридов. Исторический путь сануситов — от духовных лидеров кочевников до вождей суверенного государства, — напоминавший судьбу Саудилов Аравии (*Босворт 1971: 72*), подтвердил значительную роль религиозных братств в новой истории мусульманского Магриба.

Подавление освободительного движения в зоне испанского протектората в Рифе (1926), ликвидация очагов антиитальянско-

го сопротивления в Киренаике во главе с шейхом 'Умаром ал-Мухтаром (1931) завершили важный этап вооруженной борьбы мусульман Магриба, в которую, как и столетия назад, существенный вклад внесли братства марабутов. Главные их завии были теперь разгромлены либо превратились в заурядные провинциальные центры хозяйственной и просветительской деятельности, не без труда адаптируясь к условиям навязанного завоевателями режима.

Новое время и европейская колониальная экспансия показали неоднозначную роль институтов так называемого «народного ислама» и, в частности, марабутов в жизни мусульманского Запада. Уже на первом этапе французского завоевания именно марабутские сообщества составили главную силу джихада. Безусловно, наиболее яркой страницей этого сопротивления стало движение мусульман Алжира под руководством 'Абд ал-Кадира — вождя *мукаддама* местного братства Кадирийя и основателя сильного военно-теократического эмирата, в котором марабутам принадлежало особое место.

Заключение

С капитуляцией эмира 'Абд ал-Кадира и последующим завоеванием французами все новых территорий мусульманского Магриба роль марабутов в колониальном обществе меняется. *Тарикаты* и *завии*, оставаясь хранителями традиционных ценностей, нередко переходят на сторону завоевателей, а подчас и просто выступают опорой колониального режима, рычагом его влияния на «туземную массу».

С окончанием колониальной эпохи марабуты и их братства, в большинстве случаев официально запрещенные властями независимых стран Магриба, продолжают сохранять влияние как в духовной, так и в социальной сфере.

«То, что удалось собрать о марабутах, колеблется на грани невероятного и ирреального, мифа и легенды...» — писал в конце XXв. марокканский врач и антрополог М. Ахмис. Сквозь всю марабутскую агиографию проглядывает стремление сделать непостижимое понятным. И если при этом священное часто сливается с повседневным, если символ соединяется с ритуалом, то речь,

вероятно, идет о своеобразном тигле, в котором столетиями плавилась и сливались воедино мечты, надежды и иллюзии, формируя основу простой реальности, которой изо дня в день живет эта замкнутая группа людей... В марабуте воплощена возможность спасения от мук и испытаний этого абсурдного мира. Святой-уали выступает прибежищем для страдающей души, которой нигде больше искать покоя...» (*Akhmisse 1984: 7*).

Масштабы влияния культа народных харизматических лидеров — святых, мистиков, марабутов и их сообществ в Магрибе — и в новейшее время оставались весьма внушительными, охватывая значительную, а точнее — большую часть коренного населения. Показательно, что и к концу XX в. эта оценка сохранила свою актуальность, ведь, как известно, более двух третей обитателей Магриба по-прежнему проживают в сельской местности, сохраняя патриархальный уклад и основы традиционной культуры. При этом исследования, в том числе полевые, показывают, что, независимо от позиции местных властей, большинство сельского населения того же Марокко (и не только — *Н. Д.*) в той или иной мере поддерживают авторитет и деятельность марабутов (*Eickelman 1981: 7*).

Миры несвободы в шумерском гимне Нунгаль

В. В. Емельянов

Корпус гимнов, написанных на шумерском языке шумерами, аккадцами и амореями, является ценнейшим источником по истории религии и политической идеологии древней Месопотамии на рубеже III и II тысячелетий до н.э. Дошедшие до нас (преимущественно в записях Старовавилонского периода) гимны богам, храмам и царям позволяют детально изучить изменения в культовой и политической жизни городов Южного Двуречья. Однако их датировка и функциональная роль до сих пор представляют большие проблемы для исследователя. В большинстве случаев мы не знаем время создания шумероязычных гимнов (за исключением тех случаев, когда события, описанные в гимне, совпадают с датировочной формулой), не можем определить, сочинялись ли они устно или создавались специально для чтения вслух с глиняной таблички. Поскольку таблички с гимнами дошли преимущественно из писцовых школ — можно предположить, что они использовались в учебных целях. Но о большем говорить пока трудно¹.

Тексты гимнов устроены довольно стандартно. Открываются они восхвалением своего объекта — бога, храма или царя. Затем идет описание некоего деяния или деяний данного объекта с перечислением его основных свойств. В заключительной части гимна следует благопожелание объекту восхваления и колофон с указанием, к какому роду текстов относится данный гимн и под аккомпанемент какого инструмента его нужно исполнять².

Однако в корпусе гимнов есть совершенно уникальный текст, не подходящий под три перечисленные рубрики. Формально он

¹ Пока были исследованы только некоторые гимны, предварительно описана их грамматика и изданы словари (Klein, 1981; Ludwig, 1990; Flückiger-Hawker, 1999). Существуют также статьи по проблемам заимствования отдельных формул (Klein, 1990).

² Общая поэтика царских гимнов описана в (Wilcke, 1976).

является хвалебной песнью (*зами*) в честь малоизвестной богини Нунгаль, но на самом деле посвящен некоему учреждению, хозяйкой которого считалась эта богиня. Гимн изобилует интересными ассоциациями, превращающими его объект в загадку, по своей композиции он напоминает заговор, а по содержанию представляет собой рассказ о суде и о милосердии к падшим. Изучая этот гимн, мы имеем единственную полноценную возможность прикоснуться к пониманию несвободы в ранней Месопотамии и рассмотреть все возможные образы и миры несвободы, доступные сознанию человека той переходной эпохи, которую немецкий ассириолог Д.О.Эдцард назвал «вторым вавилонским междувременьем»³. Но необходимо предварительно отметить, что речь далее пойдет только о несвободе лично свободного человека. Социальное сознание раба до конца II тыс. до н.э. оставалось чуждо авторам месопотамской литературы.

Текст гимна богине Нунгаль был впервые опубликован в 1973 г. американским шумерологом О.Шебергом, сложившим его из 43 фрагментов, дошедших, в основном, из библиотеки Ниппура и записанных в Старовавилонский период (Sjöberg, 1973, 19-46). Издатель предположил, что в гимне описан ниппурский храм Энлиля Экур и его сакральное пространство (Sjöberg, 1973, 19). Им также было установлено, что имя богини Нунгаль (^dNun-gal «великая принцесса»⁴) не встречается в клинописи ранее III династии Ура (что впоследствии оказалось неверно) (Sjöberg, 1973, 25). Из гимнов и теонимических списков II-I тыс. становится известно, что Нунгаль считалась дочерью владычицы Подземного мира Эрешкигаль, женой Биртума, невесткой Энлиля и божеством, относящимся к роду небесного бога Ана (Sjöberg, 1973, 21-25). Ее имя встречается в той части списков, где речь идет о божествах мира мертвых, но одновременно она называется богиней тюрьмы, ареста и заточения (Sjöberg, 1973, 23-24)⁵. О.Шеберга смущает тот факт, что топоним e₂-kur («дом-гора») связан в гимнах Старовавилон-

³ Такое заглавие он дал своей монографии, посвященной ранней истории Старовавилонского периода (Edzard, 1957).

⁴ Значение должности NUN (в аккадском = *rubû* «вельможа, начальник»), известной из самых ранних шумерских текстов, до сих пор не выяснено. Обычный перевод «prince, princess».

⁵ ^dNUN.GAL = *ša šibitte ša maššarte ša ha-ba-la-a-te* “Göttin der Gefangenschaft, des Gewahrsams, der Stricke” (Sjöberg, 1973, 24), перевод К. Таллквиста (Tallquist, 1934, 38).

ского периода с описанием учреждений тюремного типа, но он не отказывается считать этот топоним обозначением главного ниппурского храма (Sjöberg, 1973, 24).

В 1975 г. к тексту гимна обратился Г.Комороци. Он также предположил, что Нунгаль вошла в шумерский пантеон только в эпоху III династии Ура. Культ богини Нунгаль распространился по всем городам Шумера, чтобы стать символом справедливости обожествленных урских царей (начиная с Шульги) к своему народу (Komoróczy, 1975, 154). Тот же исследователь заметил, что в гимне, посвященном месту заточения, упоминается *galla* «стражник-конвоир», хорошо известный из более ранних текстов как демон Подземного мира. Следовательно, образы гимна в одинаковой мере должны соотноситься как с заточением преступника, так и с пребыванием мертвеца в Подземном мире (Komoróczy, 1975, 174). В конце своей работы Комороци делает вывод теоретического характера: если в эпоху III династии Ура культ Нунгаль соотносился преимущественно с судом и справедливостью бога-царя, то при I династии Исина происходит его смещение в сторону мира мертвых. И Нунгаль, и ее родственники почитаются теперь только как божества Нижнего мира. И происходит это потому, что во II тысячелетии участь человека в мире мертвых начинает связываться с его поведением и поступками при жизни⁶. За свои поступки человек должен получить подобающее вознаграждение (Komoróczy, 1975, 173-174). Однозначной датировки гимна исследователь не дает, соотнося его реалии одновременно и с последним веком Шумера, и с началом Старовавилонского периода (Komoróczy, 1975, 171).

Следующим обращением к тексту стало небольшое исследование М.Сивилья, вышедшее в 1993 г. (Civil, 1993, 72-78). На основании многочисленных лексикографических данных Сивилья показал, что словосочетания *e₂-kur* и *e₂-gal* («большой дом») ни в коем случае не обозначают название ниппурского храма и царский дворец, а представляют собой эвфемизмы для обозначения тюрьмы, которые следует переводить просто «тюрьма» (Civil, 1993, 75). Далее Сивилья подробно изучает все термины для тюрьмы, встречаю-

⁶ Нам трудно последовать за этим тезисом исследователя, поскольку все шумерские тексты, связанные с культом божеств Подземного мира, дошли только с табличек Старовавилонского периода. Мы не можем сравнить их образы и идеи с представлениями предшествующих периодов. Исключением может быть только RBC 2000, о котором речь ниже.

щиеся в данном тексте (e₂-kur, e₂-eš₂ «узилище», e₂-gu-la «великий дом», en-ni-un (?), e₂ a-nir-ra «дом плача», e₂-NIR-da). Отдельно он рассматривает слово NIR-da, которое понимает как «уголовное преступление» (Civil, 1993, 75-77). На основании тщательного анализа лексем и самого гимна исследователь приходит к выводу: в тексте речь идет об уголовных преступлениях, за которые человек попадает в тюрьму и приговаривается к смертной казни. Однако смертный приговор смягчается богиней-женщиной, которая полна жалости и сострадания к преступнику. Сивиль пронизательно замечает, что тюрьма в тексте гимна уподобляется утробе матери, и попавший в нее хочет заново родиться, чтобы обрести вторую жизнь. Именно поэтому милосердным судьей преступника и выступает божество женского пола (Civil, 1993, 76-78).

Создатели электронной базы шумерских литературных текстов ETCSL⁷ в своем предисловии ничего не добавляют к предыдущим интерпретациям текста. Они лишь сообщают читателю, что Нунгаль получила один из семи лучей Хувавы, отнятых богами у Гильгамеша. Текст разделяется ими на две части — обстоятельства тюремного заключения (1-61) и реабилитацию узников (62-121). Анонимный автор первой части композиции описывает ужасы тюремного заключения. Находящаяся же внутри тюрьмы богиня Нунгаль, напротив, сообщает слушателю о своем милосердии и об избавлении узников от страданий. Впрочем, издатели честно признают данный текст одним из самых непонятных и выбивающихся из нормы текстов шумерского литературного корпуса (LAS, 339)⁸.

В настоящее время известны уже 57 фрагментов гимна Нунгаль, дошедших из библиотек Ниппура, Ура и Сиппара. Все они по палеографии и грамматике датируются Старовавилонским периодом (Alster, Walker, 1989, 7-10). Общее число строк гимна 121. Здесь мы дадим его первый русский перевод.

⁷ Все шумерские литературные тексты далее цитируются по электронной базе ETCSL, хозяйственные тексты — по базе CDLI, аккадские тексты — по печатным публикациям. Значения шумерских слов и их аккадские эквиваленты даются по ePSD.

⁸ Последнее на сегодняшний день издание текста с обширным грамматическим комментарием предпринял П. Аттингер, но его перевод содержит множество произвольных вставок и не решает основных проблем (Attinger, 2003, 15–34).

Композиция текста

- 1-11. Восхваление храма.
- 12-26. Описание храма.
- 27-31. Описание Нунгаль.
- 32-39. Подготовка богов к суду.
- 40-54. Люди перед судом.
- 55-116. Суд и самовосхваление Нунгаль.
- 117-121. Колофон (восхваление Нунгаль).

Гимн Нунгаль⁹

1. О дом, Яростная Буря Неба-Земли, на врага поднявшаяся,
2. Дом-Гора¹⁰, узилище¹¹ богов, могучий ошейник Неба-Земли!
3. Его сердце — вечер, густой мрак, сила его устрашает.
4. Взвившееся море яростное, чьих волн поднявшихся пути неведомы!
5. Дом-западня, врага ожидающая, злодея в трепет повергающая!
6. Дом-сеть, чьи прекрасные петли искусно свиты, врагов как добычу собирающая!
7. Дом, надзирающий за праведным и нечестивым, злодея из рук не выпускающий!
8. Дом-Река Ордалий, праведного¹² не мертвящая, нечестивого отделяющая¹³!
9. Дом Высокого Имени, Преисподняя¹⁴, Гора восхода Уту, — сердца его никто не знает!
10. Дом Великий, Тюрьма, Дом Греха, алчущий грешника¹⁵!

⁹ Перевод по транслитерации: <http://etcls.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcls.cgi?text=c.4.28.1&display=Crit&charenc=j#>

¹⁰ Здесь и далее я перевожу e₂-kur буквально, отличая название этого учреждения от одноименного храма Энлиля в Ниппуре.

¹¹ Точное значение слова e₂-EŠ₂ неизвестно, но оно служит для обозначения тюрьмы. Я читаю его знаки буквально, т.е. «дом веревки».

¹² Так я перевожу si-sa₂ «правильный».

¹³ Буквально erim₂-e bar ak «враждебного (в) сторону (он) делает».

¹⁴ Iri_{gal} «Большой Город» — древнейшее шумерское обозначение царства мертвых.

¹⁵ en-nu-uḡ₃ e₂-NIR-da lu₂-nam-tag-ga kiḡ₂-kiḡ₂ «Тюрьма, дом уголовного преступления, ищущий обвиняемых».

11. Дом! Дабы праведных¹⁶ и грешных разделить, Ан его имя высоким сделал!
12. Дом, чей фундамент с великим страхом заложен,
13. Чьи ворота — желтый вечерний свет, несущий сияние,
14. Чьи лестницы — Дракон, пасть отверзающий, человека жаждущий,
15. Чьи засовы — знатный кинжал, двумя остриями врага рассекающий,
16. Чей архитрав¹⁷ — скорпион, из песка поднявшийся, жало...¹⁸,
17. Чьи выступающие пилястры — львы, никто не рискнет попасть в их объятия.
18. Чей свод — радуга, страх испускающая,
19. Чья дверная петля — орел, всякую вещь когтящий,
20. Чья дверь — великая лесистая гора, нечестивому не отпертая,
21. Праведному, что в руку его не вошел, отпертая,
22. Чьи запоры — львы яростные, в мужестве своем сплотившиеся,
23. Чья щеколда — змея, жало высунувшая, шипящая,
24. Чей шип — гадюка ядовитая, дикое место обвившая!¹⁹
25. Дом, Небо-Землю надзирающий, сеть раскинутая,
26. Из руки его злодей не уйдет, врага он затягивает!
27. Госпожа его — могучая богиня, чье сияние Небо-Землю покрывает,
28. Нунгаль — на высоком знатном престоле воссела,
29. В алтаре²⁰ Дома заняла место — Страной она управляет,
30. За царем посреди народа его надзирает,
31. На супостатах его ошейники крепит — защита ее бесконечна!

¹⁶ zid «истинный, праведный, верный».

¹⁷ Архитрав — самая нижняя из трех балок, лежащая на капителях колонн.

¹⁸ Значение составного глагола KA ša₅-ša₅ («рот — быть прекрасным») неизвестно. Аттингер переводит «son ašalbar est un scorpion qui, sortant en hâte de la poussière, assaille/maîtrise (tout)» (Attinger, 2003, 22).

¹⁹ Дверь устанавливалась на одном выступающем снизу стержне, который вставлялся в камень на полу с углублением для облегчения поворота двери. Благодарю за консультацию по древневосточной технике Игоря Сергеевича Клочкова.

²⁰ Так я перевожу miš, «сакральное пространство храма».

32. Большой Дом²¹ — силок, злодея ожидающий, Стране советы дающий,
33. Волна ужасная, половодье взвившееся, бесконечной яростью берега затопляющее!
34. Человек, туда брошенный, сияния его не одолеет²²!
35. Боги Неба-Земли пред Судом его преклонились,
36. Нинэгалла²³ на лазуритовом престоле высоко воссела,
37. За судом и приговорами она надзирает, ложь от правды она отличает.
38. Над Страной ее сети с хитроумными петлями они распростерли,
39. Нечестивый стопы ее не избегнет, из длани ее не вырвется.
40. Врата Большого Дома — Буря Яростная, Потоп взвившийся, человека настигающий!
41. Когда юноша, не говорящий со своим богом²⁴, их достигает —
42. В почтенные руки Нунгаль, госпожи Дома-Горы, он падает.
43. Человек этот, подобно быку со спутанными передними ногами, больно за руки схватывается,
44. За ноги схватывается, в Дом Плача²⁵ ему дорога,
45. Повязку на глаза ему надевают, в темноте его ведут,
46. Если на улице он схвачен — дороги он не знает,

²¹ Здесь и далее e₂-gal перевожу буквально, чтобы не путать его с идентичным словом «дворец».

²² Имеется в виду, что он не сможет вырваться из заточения, находясь в ауре (me-lem₄) Большого Дома.

²³ «Госпожа Большого Дома» — сначала один из эпитетов Инанны, затем отдельное божество круга Инанны. Здесь, возможно, это эпитет самой Нунгаль.

²⁴ Строка сложна для понимания. šul dingir-ra-na li-bi₂-in-du₁₁-ga sa₂ um-ma-ni-du₁₁ переведена следующими способами: «when a man of whom his god disapproves (?) arrives at the gate of the great house» (Civil, 1993, 73; ETCSL); «when a man who has not “spoken to” his god arrives (at) the gate of the Egal» (Sjöberg, 1973, 31); «qui n’a pas parlé de son dieu» (Attinger, 2003, 23, fn. 28); «après que la jeune homme qui n’a pas dit: “De/à son dieu!” a atteint la porte de la ‘grande maison’...» (Attinger, 2003, 23). Я понимаю эту строчку буквально как «(когда) юноша, который не говорит со своим богом, туда прибывает». Имеется в виду, что юноша не говорит со своей совестью, вследствие чего лишается ее поддержки и потому попадает в место заточения.

²⁵ e₂-a-nir-ra “Дом Плача” — эпитет места заточения.

47. Знакомый его не окликает — в стороне от него стоит,
48. Нет могущего, знающего, как открыть двери — заклятья запретны²⁶,
49. Они отпираются на холмах, чей план уничтожен²⁷.
50. Люди там, подобно птенцам, попавшим в когти совы,
51. Ждут их открытия, как ожидают восхода Уту.
52. Брат считает для брата дни несчастья, но подсчеты его неточны²⁸,
53. Юноша знакомых юношей не узнает — чужими они стали²⁹,

²⁶ giš-ig-bi ḡal₂-lu mah nu-um-zu mu₇-mu₇ ni₃-gig-bi М.Сивиль переводит «powerful one knows (how to say) “open up this door!”; incantations for it are ineffective» (Civil, 1993, 73). Почти аналогично в ETC₂SL: «Even a powerful man cannot open up its door, incantations are ineffective (?)». Перевод Аттингера вообще далек от текста: «*Totalement inconnnus* sont les ‘Ouvre cette porte!’; les incantations pour cela sont interdites» (Attinger, 2003, 23). Я понимаю эту строчку несколько иначе: «Нет такого мага, который бы знал (формулу для) этой двери “(Дверь), откройся!”; произнесение заклинательных формул запрещено». Речь не о безрезультатности заклятий, а о табу на подобные формулы в данном месте, а также о том, что здесь невозможна магия. Весьма вероятно, что шумерское слово mah применительно к магии и заговорам должно переводиться как «могущий» и что оно, возможно, пришло в шумерский из индоевропейских языков, где данное значение mah- является для него основным. Ср. МАН = *kabtu, širu, rabū* «почтенный, высокий, великий» и индоиран. mah- «gross, ausgedehnt, mächtig, bedeutend, hoch» (EWA II, 337).

²⁷ du₆-du₆-da ḡal₂ mu-un-da₁₃-da₁₃ ḡiš-hur-bi i₃-kur₂ «He opens ruined cities, destroying their groundplan» (Sjöberg, 1973, 33); «it opens to a city in ruins, whose layout is destroyed» (Civil, 1993, 73; ETC₂SL). Эту строчку не понял никто из переводчиков. Между тем, ключ к ней — стрк. 51, где сказано об отпирании дверей Большого Дома при восходе Уту. Речь идет о холмах солнечного света на заре, когда восходит Солнце. Их план и облик меняются, потому что никто не знает, откуда они появляются и куда исчезают. Об этих холмах хорошо известно из заговора «Когда ты выходишь из Священного Холма...», обращенного к Уту-Шамашу (Шилейко, 2007, 145-148).

²⁸ šeš šeš-ra u₄-ha-lam mu-un-aḡ₂-e ḡalga-bi i₃-kur₂ «They measure out for each other a bad day, they change their counsels» (Sjöberg, 1973, 33); «brother counts for brother the days of misfortune, but their calculations get utterly confused» (Civil, 1993, 73; ETC₂SL). Имеется в виду, что люди злорадствуют по поводу несчастий друг друга, но их расчеты не оправдываются, поскольку в мире есть милосердие. Аттингер читает вместо ḡalga знак e₂ или dag («дом») и переводит «L'on se ‘mesure’ l'un à l'autre des jours destructeurs, leur maisons/demeures sont différent/hostiles» (Attinger, 2003, 23). Логика такого перевода неясна, ведь речь идет не о враждующих домах, а об отчужденности людей в одном общем доме.

54. Человек знакомым людям знаков не подает — их внешность изменилась³⁰.
55. В сердце Дома — слезы, плачи, крики,
56. Кирпич его злодеев сокрушает, праведников возрождает,
57. Гневные сердца в слезах и плачах дни свои там проводят.
58. Когда приходит время, Дом-Гора, как для праздника, сам собой воздвигается,
59. В месте допроса, у Реки Ордалий, становятся боги,
60. Праведника от грешника отделяют, благочестивого возрождают³¹.
61. Супостата своего в руке она сжимает, из длани ее он не вырвется.
62. В это же время владычица сама себя прославляет,
63. Богиня великой стопы — Нунгаль — себя поздравляет:
64. «Госпожа, определенная Аном — я! Дочь Ана — я!
65. Энилил судьбу великую мне добавил: невестка его — я!
66. Боги МЕ Неба-Земли в руку мою вложили,
67. Мать, моя родительница, светлая Эрешкигаль своими МЕ со мной поделилась³²,

²⁹ šul-e šul-zu-ne nu-mu-un-zu-zu lu₂-kur₂ ġen-na-me-eš. Я думаю, что эта формула – предтеча распространенного представления о том, что в мире мертвых люди не узнают друг друга. Теперь можно понять ее первоначальную логику. В месте заключения каждый отвечает за свое преступление и не хочет быть узан другим, чтобы не увеличивать своего страдания. Аналогично в мире мертвых люди становятся чужими друг другу, поскольку каждый отвечает за свою жизнь, получает свои продукты и не хочет ни с кем-либо делиться, ни кого-либо выгораживать. Аттингер читает знак šul как DUN («subordonné») и переводит «*L'employé ne reconnaît plus les employés qu'il connaissait, ils vont côte à côte en étrangers*» (Attinger, 2003, 23). Очень странный перевод, ведь речь и раньше, и далее идет именно о юношах (см. стрк. 41).

³⁰ lu₂ lu₂-zu-ne ġiskim nu-mu-un-ni₁₀-ni₁₀ ulutim₂-bi i₃-kur₂ «No one... a sign to his acquaintances, "their appearance has changed"» (Sjöberg, 1973, 33); «A man does not return the password of his fellow men, their looks are so changed» (Civil, 1993, 73; ETCŠL); «leur apparence est changée» (Attinger, 2003, 23). ulu-tim₂ = ittu «знак, знамение», nabnittu «форма». Либо речь идет об изменении внешности, либо о нарушении коммуникации, о том, что подаваемые людьми друг другу знаки больше не распознаются. Авторы переводов понимают строчку так, что изменилась внешность человека и потому он не может взаимодействовать с теми, кого знал прежде. Но почему в самом начале заключения внешность человека неузнаваемо меняется — этого они не объясняют.

³¹ Буквально u₃-tu «рождают».

³² То есть, передала ей часть обязанностей по Подземному миру.

68. В Преисподней — Горе, где восходит Уту³³ — на своем высоком престоле я восседаю,
69. Богиня Большого Дома, священного жилища царственности, — я!
70. Почтительно я говорю с Инанной, в сердце ее вношу я радость,
71. С Нинтур в месте родов стою я,
72. Пуповину режу, судьбу определяю, именем называю.
73. Хозяйка, честная экономка Энлиля — я! Свои владения он мне доверяет,
74. Закрома его при мне не опустеют.
75. Жалость и милосердие³⁴ — мои, я никого не истязую,
76. Черноголовые под моим присмотром, я их защищаю,
77. Глину Жизни³⁵ в руках я держу, праведных отмечаю,
78. Из длани моей злодей не уйдет — поступки его я знаю,
79. Над всеми странами, подобно матери богов, я надзираю,
80. Тяжкую вину я облегчаю: мать жалости — я!
81. Гневные сердца я остужаю — холодную воду на них возливаю!
82. Злые сердца я остужаю — от уничтожения человека спасаю!
83. Мой дом на милосердии выстроен! Я — госпожа, людей живящая!
84. Тень его подобна кипарису, в чистом месте растущему!
85. Биртум, мой могучий супруг, вместе со мной восседает,
86. Восседает на высоком почтенном престоле, важные приказы отдает он,
87. Утукку моего дома — прекрасноглазые ламассу — людей истязают³⁶,

³³ Эта строка объясняет нам, о какой горе идет речь, когда дом заточения называют «Дом-Гора». Преисподняя есть место восхода Солнца и Гора, из которой оно восходит (подробнее см. Katz, 2003, 49–51).

³⁴ arhuš (по мнению Г. Зельца, из er₂-huš «горючие слезы» (устное сообщение) = ritu «матка; жалость». ša₃-ne-ša₄ («сердце-?-производить шум») = inṣiṣi «заступничество; сострадание».

³⁵ Имеется в виду Таблица Жизни — т.е. глиняная Таблица судеб, на которой записаны имена возрожденных к жизни. В нашем тексте это праведники. Вспоминается сходная сцена в шумерском гимне Нанше. Там Нисаба и Хайа держали в руке две драгоценные таблицы, на которых фиксировали для богини Нанше, кто из ее слуг совершенно исполнял службу, а кто провинился. Это происходило в первые дни Нового года (Nanshe Hymn, 94–112).

88. Мой могучий надзиратель Игалима — в руке моей ошейник!
89. В доме моем голову для допросов он поднял — никого они не истязают,
90. Посланник мой ничего не забывает — он гордость Большого Дома!
91. В городе, нареченном Энлилем, правду ото лжи я отличаю!
92. Нинхарранна вести приносит, передо мной их располагает,
93. Мой управитель в Доме, ужас несущем, в месте возлежания со мной расположился,
94. Незилла драгоценную вещь, радость сердца, привел в порядок³⁷.
95. Если в Большой Дом царя кто-то брошен — в тяжком грехе он обвиняется,
96. Мой великий конвоир³⁸ Ниндимгуль длань свою к нему простирает,
97. Человека к смерти приговаривают, но приговор не исполняют,
98. Этот человек уничтожения избегает,
99. В мой Дом Жизни он входит, охрану получает.
100. В пыли Дома моего в чистых одеждах никто не ходит³⁹,

³⁶ ul₄ = *qetū* «мучить, угнетать, давить, топтать». М. Сивиль понимает эту строчку «The spirits of my House, the angels of beautiful eyes, urge the men (to come)» (Civil, 1993, 73; ETC SL). Но глагола «входить» в тексте нет. Кроме того, в стрк. 75 Нунгаль заявляет: lu₂ la-ba-ra-an-ul₄-le-de₃-en «никого я никогда не мучаю». Стало быть, сперва демоны-*утукку* мучают преступников, а затем Нунгаль проявляет к ним милосердие. Почему демоны Подземного мира названы здесь *ламассу* (духами-хранителями человека) — не знаю. Аттингер понимает ul₄ «effaroucher» и переводит «effaroucheraient’ils quelqu’un?» (Attinger, 2003, 25).

³⁷ М. Сивиль думает, что kindagal здесь означает «старший цирюльник» и переводит «My chief barber sets my litter in the awesome House» (Civil, 1993, 73; с частичным изменением ETC SL). Я не вижу в такой трактовке никакого смысла и понимаю kindagal как соответствие аккадского *tassū* «должность чиновника, камергер». В данном случае бог-чиновник Незилла лег с Нунгаль в ее Доме (она говорит ki-nu₂-a ma-an-ḡa₂-ḡa₂ «в месте возлежания он со мной расположился») и совершил обряд священного брака, чем доставил богине удовольствие. Аттингер не решаетея понять kindagal определенно и дает уклончивый вариант «chambellan/grand barbier» (Attinger, 2003, 25).

³⁸ gal₅-la₂ значит одновременно «конвоир, полицейский» и «демон Подземного мира, доставляющий умерших».

³⁹ Т. Фрюмер полагает, что речь идет об оправдании осужденных после водной ордали. В знак такого оправдания человек надевал чистое одеяние.

101. Дом мой, подобно пьянице, на человека наваливается,
102. К змеям и скорпионам в Доме Мрака он прислушивается⁴⁰,
103. Дом мой правдивого возрождает, лживого уташает,
104. Кирпич его — утробу, полную слез, — на милосердии я построила!
105. Сердце этого человека я освобождаю, его остужаю,
106. Сердце бога его для него я отверзаю,
107. Подобно очищенному серебру, от пыли очищаю, сиять его заставляю.
108. Подобно сияющему серебру от пыли очищаю,
109. В добрые руки его бога возвращаю.
110. Бог этого человека вечно да будет славен,
111. Человек этот пусть меня восхваляет, величие мое пусть он славит!
112. Слава моя в Стране пусть благоговением наполнена!
113. Пусть масло священнх загонов он доставляет, всем лучшим меня ублажает,

Она приводит строку из книги пророка Захарии: «Иисус же был одет в запятнанные одежды и стоял перед Ангелом, который отвечал и сказал стоявшим перед ним так: снимите с него запятнанные одежды. А ему самому сказал: смотри. Я снял с тебя вину твою и облакаю тебя в одежды торжественные» (Захария, 3: 3–4). Есть также одно шумерское подтверждение ее версии: *uru ni₃-gi-na saĝ-e-e-ēš riĝ₇-ga / ni₃-zi ni₃-si-sa₂ gil-sa-še₃ ak-a / tug₂-tan₂-tan₂-na kar-ra ġal₂-la* «Город, которому дарована истина, который превратил в сокровища праведность и справедливость, в котором чистые одеяния на пристани разложены» (Enlilsudrashe 29–31; Frymer, 1977, 86). Однако в данном контексте речь идет не только об отсутствии оправдания, но и об инаковом поведении человека в доме Нунгаль. В тюрьме, как и в Подземном мире, человек не должен носить чистое одеяние, ср. запрет Гильгамеша, данный своему слуге Энкиду перед его вхождением в мир мертвых: *tug₂-tan₂-tan₂-na-zu na-an-mu₄-mu₄-un / ġir₃-ġim ġiškim na-an-ni-ib-e₃-eš* «Свое чистое одеяние не надевай — они узнают в тебе чужого» (Gilgamesh and Netherworld 184–185).

⁴⁰ *muš-ġir₂ e₂-ku₁₀-ku₁₀-ga-ka me la₂-la₂* «in the ... of the “house of darkness” rests silence» (Sjöberg, 1973, 35); «he is listening for snakes and scorpions in the darkness of the House» (Civil, 1993, 73); «he will be listening for fanged (?) snakes in the darkness of the house» (ETCSL); «Il est toujours aux aguets parmi les serpents et les scorpions de la sombre maison» (Attinger, 2003, 25). Составной глагол *me-la₂* («МЕ-протягивать») по другим источникам неизвестен, поэтому перевод глагольной формы приблизителен. Впрочем, возможно, что *me* — сокращенное написание *eme* «язык». Тогда можно перевести «змеи и скорпионы в доме Мрака языки вытягивают».

114. Пусть тучных овец священного хлева он доставляет, всем
лучшим меня ублажает,
115. Человеку такому добрым Ламассу я стану, хранить его буду!
116. В Большом Доме защитой его, охраной его я пребуду!»
117. Госпоже, величие свое выказавшей,
118. Дом-Гору, Узилище, жилище свое любимое страхом-
сиянием⁴¹ одарившей,
119. Могучей госпоже, ошейнику Ануннаков, чьей судьбы никто
не ведает⁴²,
120. Первейшей, чьи МЕ недостижимы,
121. Нунгаль — хвала!

Следует датировать не только табличку, но и создание текста Старовавилонским периодом, поскольку некоторые слова и формулы, встречающиеся в гимне Нунгаль, не зафиксированы ранее I династии Исина. Так, мы находим здесь существительные *kindagal* (храмовая должность, стрк. 93), *KA-garaš₂* «смертный приговор» (98), *ša₃-ne-ša₄* «сочувствие» (75. 83, 104). Особенно важны для датировки два последних слова. Они употребляются в царских гимнах из Исина в одном-единственном контексте: царь (Ишме-Даган, Липит-Иштар) проявляет милосердие к преступникам и спасает их от казни. Вот несколько примеров:

KA-garaš₂-a-ta lu₂ ba-ra-zi-zi «От уничтожения людей я избавляю» (*Ishme-Dagan A*, 232);

KA-šer₇-da-ka ġiri₃-saga₁₁ du₁₁ lu₂ zi-zi-i mu-e-zu / nam-tag-dugud
KA-garaš₂-kam lu₂ til-le mu-ni-in-zu «От обвинения в грехах, от смертной казни как людей избавить — ты знаешь, от тяжкого обвинения, от смертного приговора как людей ”оживить” — ты знаешь» (*Lipit-Eshtar B*, 34-35);

dumu-ab-ba-ra inim-ma-ne₂-eš dur₂-u₃ / arhuš ša₃-tur₃ ša₃-ne-ša₄ gurru / ad-da a-a-na an-gu₇ ama a-a-na an-naġ / Ki-en-gi-Ki-uri₃-a mi-ni-in-ġar «Дабы сыновья к словам отцов прислушивались, жалость, мило-

⁴¹ Так я передаю сочетание *ni₂-me-lem₄* «ужасный луч-сияние».

⁴² Нестандартная строчка. Боги в шумерских текстах, как правило, не имеют судьбы, поскольку они бессмертны. Аттингер переводит «*dont personne ne connaît la nature*», «*dont personne ne connaît quoique ce soit*» (Attinger, 2003, 26, fn. 60). Связь Нунгаль с Ануннаками означает ее связь с определением судьбы людей в Подземном мире.

сердие, сострадание проявляли, предков-отцов своих кормили, предков-матерей своих поили, — (это) в Шумере и Аккаде установил он» (Inana for Ishme-Dagan, C 5-11).

Аналогичные формулы царского милосердия встречаются в плаче по Нипшур, составленному для прославления Ишме-Дагана (133, 150, 158, 184). Таким образом, можно сделать совершенно определенный вывод. В царских гимнах из Исина умение избавить человека от смертного приговора, облегчить его участь, отвести от него обвинение в тяжком грехе рассматривается как несомненное достоинство царя. Жалость и милосердие являются такими же необходимыми свойствами ритуального порядка, как почтительность сына к отцу и кормление предков. И установление такого порядка текст гимна Инанне связывает с именем Ишме-Дагана. В гимнах урской эпохи мы не встретим ничего подобного. Там вообще ни разу не встречается слово *arhuš* «жалость, милость». На сегодняшний день тексты позволяют утверждать, что поэтическая конструкция гимна Нунгаль сложилась не ранее правления Ишме-Дагана⁴³.

Этого не скажешь о самом культе Нунгаль. Хозяйственные тексты и теонимические списки позволяют прийти к следующим выводам. По всей вероятности, первоначально существовал не культ богини Нунгаль, а культ некоего учреждения под названием *e₂-Nun-gal* «Дом Нунгаль». В хозяйственных текстах из Фары есть имена собственные по типу *Ur-e₂-Nun-gal* «Раб Дома Нунгаль» (WF 1, 3:3), но встречаются и имена с детерминативом, типа *Ur-e₂-^dNun-gal* (только два раза: WF 74, rev. 6:2; ТМН 5, 78, obv. 3:8). В эпоху III династии Ура почитают уже не дом, а только его богиню, и имена меняются на *Ur-^dNun-gal*⁴⁴ (MVN 15, 390, obv. 4:37). Всего до нас дошло 936

⁴³ Э. Флюкигер-Хокер считает композицию гимна Нунгаль весьма сходной с *Urnamma C* и на этом основании предполагает, что можно считать гимн Нунгаль (как и другие подобные гимны) модернизированной версией урского (Flückiger-Hawker, 1999, 15, 73; Katz, 2003, 49, fn. 121, 122). Однако из того факта, что у обоих текстов есть прологи, прославляющие воспеваемый объект (Экишнугаль и Экур), самопрославления героев и перечисление их эпитетов и функций, отнюдь не следует буквальное заимствование композиции одного гимна составителями другого. Тем более, отсюда не следует, что гимн Нунгаль мог быть составлен в эпоху Ур-Намму, как нас пытается уверить Д. Кац (Katz, 2003, 49, fn. 121).

⁴⁴ Так, согласно «Царскому списку», звали сына Гильгамеша (The Sumerian king list, 116-117). Богиня Нунгаль упоминается также в качестве получа-

шумерских упоминаний имени Нунгаль, регулярных жертвоприношений Нунгаль и людей, носящих теофорные имена, в составе которых было имя Нунгаль. Они содержатся в хозяйственных текстах из Фары, Дрехема, Ура, Уммы, Ниппура. Имеется также единственная царская надпись с посвящением Нунгаль. Это посвятельная надпись эпохи Амар-Суэна из г. Сузы (RIME 3/2, 01.03.2008):

1. ^dNun-gal
2. nin-e₂-kur¹-ra
3. nin-lu₂-ti-ti
4. nin-a-ni-ir
5. nam-ti
6. ^dAmar-^dSuen
7. Nibru^{ki}-a
8. ^dEn-lil₂-le
9. mu-pa₃-da
10. saḡ-us₂
11. e₂-^dEn-lil₂-ka
12. nita-kalag-ga
13. lugal-Uri^{ki}-ma
14. lugal-an-ub-da-limmu₂-ba-ka-[še₃?]
15. [puzur₄]-i₃-li₂
16. šabra-E₂-UG[?]-ti-ke₄
17. a mu-na-ru

«Нунгаль, госпоже Дома-Горы, госпоже, оживляющей людей, госпоже своей, ради жизни Амар-Суэна, в Ниппуре Энлилем избранного, верного слуги дома Энлиля, могучего мужа, царя Ура, царя четырех стран света, Пузур-или, администратор Эутти, (это) посвятил».

Мы видим, что Нунгаль почитается урским царем как госпожа, живящая людей (или как «госпожа живых людей»), что в данном случае одно и то же), и что Дом-Гора (e₂-kur), которым она владеет, определенно связан здесь с культом Энлиля, как и одноименный храм Энлиля в Ниппуре.

Приводя сводку наиболее интересных упоминаний Нунгаль в текстах III династии Ура, О.Шеберг обращает внимание на тесную

тельницы седьмого луча Хуавы в эпической песни «Гильгамеш и Хуава» (Gilgamesh and Huwawa. Version A, 199).

связь культов Нунгаль и богини врачевания Гулы (Sjöberg, 1973, 25). Он, в частности, упоминает давнее мнение Б.Ландсбергера о Нунгаль как богине круга Гулы (Landsberger, 1915, 72, Anm. 3). Мнение это подтверждается хозяйственным текстом из Ура, в котором жертвы Нунгаль приносят в храме Гулы во время *акиту* вместе с жертвами Ниназу, Лугальбанде, Гуле, Нингишзиде и Даму (например, TD 5482, 1:1-2:6). Нетрудно заметить, что все упомянутые божества либо относятся к Подземному миру (Нингишзида), либо принадлежат к числу умирающих и воскресающих божеств плодородия, также побывавших там (Ниназу, Даму), либо прошли через временную смерть в обряде инициации (Лугальбанда), либо врачуют больных, возвращая их к жизни (Гула). В Ниппуре этого же времени жертвы Нунгаль приносятся даже перед жертвами хозяевам города Энлилю и Ннилиль (PDT, 527, 5-7). В Сузах же, где была заложена надпись Амар-Суэна, Нунгаль почитали наряду с Инанной и Нингаллой, о которых упоминает наш гимн (MDP 23, 304).

В старовавилонских и ассирийских списках богов Нунгаль упоминается вместе со своим супругом Биртумом, матерью Эрешкигаль и богом Подземного мира Нергалом (TCL 15, 10; CT 25, 4, 5-7; Sjöberg, 1973, 27).

Итак, нет никакого сомнения в том, что культ Нунгаль уже с эпохи Фары был связан с почитанием особого учреждения и только впоследствии стал культом богини как таковой. Это учреждение было связано со временным пребыванием человека в обстановке, близкой к смерти, и с возвращением его к жизни волей хозяйки. Жертвы Нунгаль приносились во время *акиту* в храме богини врачевания и исцеления Гулы, а родственники Нунгаль относятся к сфере Подземного мира. Следовательно, несомненно пограничное положение богини и ее культа между мирами живых и мертвых.

Теперь вновь обратимся к нашему тексту. Образная система гимна чрезвычайно сложна и держится на тройной метафоре. Изображенное в нем здание описывается одновременно как тюрьма, мир мертвых и утроба, рождающая Солнце. Тюремная терминология разобрана М.Сивилем, мы же обратим внимание на остальные образы.

Характеристиками здания как Подземного мира являются такие слова и описания, как *irigal* (букв. «большой город», древнейшее обозначение преисподней, откуда имя Нергал (en-iri-gal «Господин Большого Города»)), ME Эрешкигаль (обязанности по преисподней), пыль и запрет на чистую одежду, наличие духов-*утукку*, истязую-

щих человека. Если вспомнить описание самого Подземного мира в более ранних шумерских текстах (таких, как «Нисхождение Инанны» или «Гильгамеш, Энкиду и Подземный мир»), то мы увидим семь ворот, привратника, конвоиров-галла, мрак и отсутствие пищи, а также узнаем запрет на ношение чистой одежды (Афанасьева, 1997, 139-152, 214-226). То есть, описание мира мертвых в точности напоминает описание тюрьмы. Даже сам обычай выходить из мира мертвых, оставляя за себя заложника, тоже может относиться к тюремной практике, о которой мы почти ничего не знаем. Равным образом и кормление умерших могло пониматься в конце III тыс. как необходимость давать передачу заключенным родственникам. Таким образом, два семантических ряда — тюрьма и мир мертвых — составляли в ранней Месопотамии единое семантическое поле с многочисленными пересечениями ассоциаций.

Подтверждением данного тезиса является весьма древний текст (по ряду признаков, II династия Лагаша) RBC 2000 (Hallo, 1985, 56–64; Veldhuis, 2003, 1-4), составленный на табличке круглой формы. В нем содержится просьба некоего человека о том, чтобы его хорошо приняли в учреждении, названном e₂-gal «Большой Дом». Вот перевод этого текста:

«Пусть Большой Дом / обеспечит меня чистой водой в лесу птиц *гургур!* / Пусть внутри, где большая жаровня разожжена, чистой водой он меня окропит! / Пусть его дверь проводником мне предстанет, когда путь я окончу! / Пусть его засов, как гонец, ко мне развернется! / Пусть его перекладина будет *ламассу* моей доброй стороны, / Что сияет истинно у моего правого плеча! / Пусть его врата будут горды мною! / Пусть Инанна моим предводителем будет! / Пусть мой бог помощником моим будет! / Пусть мой привратник ниц падет, / Дабы шею мою к Небу я поднял! / В святилище Энки, Асари в своем Абзу / (Это реченье) не забудет! / Нанше — на моей стороне!» (RBC 2000, 1-18; Veldhuis, 2003, 1).

В. В. Халло считает героя этого странного текста вышедшим из тюрьмы. Н.Фельдхвис полагает, что речь идет о входе умершего в Подземный мир. Сам факт того, что табличка с текстом имеет круглую форму и называется *it̄ši* «правая рука», наводит его на мысль, что речь идет о благопожелании Подземному миру, которое покойному перед погребением вкладывают в правую руку (Veldhuis, 2003, 2-4).

Установить функцию текста однозначно весьма затруднительно. Смыслы его мерцают. Большой Дом в одинаковой мере может быть и тюрьмой, и Подземным миром. Птицы-куркурру, которых Фельдхвис считает душами умерших, могут быть вполне реальными птицами, живущими в лесу, и тогда с лесом сравнивается место заточения. Богиня Нанше явно не связана с миром мертвых, она помогает живым в трудных обстоятельствах, надзирает за сиротами и убогими (хотя неизвестно, помогала ли она заключенным). В чистой воде в одинаковой мере нуждаются и заключенные, и умершие, место поминовения которых так и называется в шумерской традиции *ki-a-pag* «место напоения водой». В пользу мира мертвых говорит разве что упоминание некоей большой жаровни, но с чем связано такое представление — сказать трудно. Во всяком случае, разжигание жаровни в тюрьме неизвестно, это возможно разве что для пыток. Одно можно сказать однозначно: герой текста не выходит из Большого Дома, а входит в него, и его обращение адресовано богам, которые должны принять его в конечном пункте маршрута. Мы видим, что здесь заточение и посмертная жизнь сливаются уже до полной неразличимости, и в каком-то смысле текст RBC 2000 может быть назван предшественником той концепции, которая изложена в гимне Нунгаль.

Но Преисподняя в нашем гимне в то же время является Горой восхода Солнца, воспринимаемой как материнская утроба (об определении судьбы новорожденного при восходе Солнца см. Polonsky, 2006, 297-312). Закрывающиеся ворота здания сияют вечерним светом, арестованные ждут рассвета как попавшие в когти совы (т.е. ночью), внутри здания царит мрак — следовательно, перед нами картина заката и ночи. Нунгаль умеет работать повитухой вместе с богиней родов Нинтур, Река Ордалий возрождает праведного к жизни. Значит, существует еще и календарный подтекст гимна⁴⁵.

Что же происходит с человеком, если абстрагироваться от предложенного образного ряда? От некоего юноши отходит его личный бог. После этого его хватают за руки и за ноги и ведут по улице с повязкой на глазах, чтобы он не знал дороги. Юноша по-

⁴⁵ В культовом календаре из г. Нипшура данные символы использовали для осенних праздников. В Реке Ордалий омывались в VI месяце (август–сентябрь) статуэтки Инанны, вернувшейся из Подземного мира, а VII месяц (сентябрь–октябрь) назывался *du₆-ku₃* «Священный Холм» и был посвящен богу суда и справедливости Уту-Шамашу. Он открывался многочисленными обрядами очищения и приношениями Аnunнакам (Емельянов, 1999, 91–104).

падает в здание, где люди стали чужими друг другу и не могут общаться. Далее он проходит испытание в Реке Ордалий, где определяется, праведен он или грешен. Если праведен — его имя заносится Нунгаль на Таблицу Жизни, если грешен — об этом сообщают богине ее подчиненные Игалима и Нинхарранна. Если после испытаний (вероятно, даже пыток, в которых участвуют демоны-утукку) и допросов юноша попадает в Большой Дом — это означает, что он совершил тяжкое преступление. Конвоир-галла доставляет его к месту вынесения судебных решений, где его приговаривают к смерти. Но приговор не исполняют, потому что Нунгаль милует преступника. Его вводят в Дом Жизни, коим называют место заточения, поскольку в противном случае преступник был бы казнен. И тогда он получает грязную тюремную одежду и попадает во мрак, где прислушивается к шуршанию змей и скорпионов. Задача заточения в том, что преступник должен постепенно очиститься и просиять подобно очищенному серебру. Нунгаль остужает гневное и обозленное сердце преступника, постепенно освобождает это сердце от накопившихся в нем нечистот, очищает от грязи, после чего передает заключенного в руки его бога. Впрочем, до этого она проводит работу с самим личным богом человека, открывая его сердце для возвращения к заблудшему подопечному, которого он некогда покинул.

Вот, собственно, и все, что происходит в тексте, если пересказать его прозой. Но читатель шумерских текстов сразу может заметить необычайное сходство его фабулы с устройством очистительного заговора. В самом деле, сперва от молодого человека отказывается его личный бог, потом на него нападают на улице и тащат во мрак неизвестного жилища. Это первая часть заговора — инцидент. Затем юношу окунают в реку, и сама река выясняет, насколько он осквернен и подлежит ли лечению. Если скверны на нем нет — река оживляет его. Если есть — он попадает в руки милосердной целительницы Нунгаль, которая очищает его сердце. Это рецепт. И финальная часть любого очистительного заговора — передача исцеленного своим богам-хранителям⁴⁶. Мы видим, что фабулы нашего гимна и заговора в точности совпадают.

Но обратим внимание на несколько необычных деталей. В первых, преступниками являются только юноши, в одном контек-

⁴⁶ Композиция шумерских заклинаний консекрации разобрана нами в (Емельянов, 1998, 39-60).

сте — даже юноши-братья, но не женщины, не старцы и не рабы. Во-вторых, юношей с пристрастием допрашивают некие демоны и мужские божества, а женщина милует их и смягчает наказание. В-третьих, заточение юношей временное и даже кратковременное: само оно уподоблено ночи, а освобождение — раннему утру. Весьма трудно представить себе обычную судебную практику, при которой не было бы ни судей, ни судебных исполнителей, а вместо них арестованного с самого начала ждали бы палачи демонического происхождения. Точно так же неестественно выделение именно юношей для пыток и заточения. И очень резко бросается в глаза тот факт, что все эти ужасы не утаиваются, а превозносятся самой богиней, которая спустя короткое время милует несчастных молодых страдальцев. Следует отметить и упоминание в гимне царя, находящегося под постоянным присмотром богини, и необходимость принесения ей регулярных жертв спасенными людьми. Все перечисленные факты свидетельствуют о том, что перед нами след еще одной метафоры. Временное заточение связано здесь с обрядом инициации юношества, проводимым с благословения царя и сопровождаемым по его окончании жертвами милосердной Нунгаль. Рассмотрим в связи с этим шумерские пословицы, в которых есть имя Нунгаль.

e₂-gal tir-ra-am₃ lugal [ur]-mah
^dNun-gal sa^šu-uš-gal lu₂ bi₂-dul-dul-e
^dUtu šu-^gu₁₀ gid₂-i-ma-ni-ib

Большой Дом — лес, царь — лев,
 Нунгаль большой сетью человека накрывает!
 О Уту, прими мою мольбу!

e₂-gal ^{gis}tir-ra-am₃
 lugal ur-mah-e ^dNun-gal ^{gis}sa^šu-uš-gal ^guruš-e gam-gam

Большой Дом — лес,
 Царь — лев, Нунгаль большой сетью юношу окружает!

Из приведенных пословиц видно, что Большой Дом уподобляется здесь лесу, т.е. месту проведения обычного обряда инициации, в котором на короткое время оставляют юношей. Царь же сравнивается со львом, т.е. с той опасностью, которую можно встретить в лесу и которую обязательно нужно преодолеть. Сама богиня Нунгаль изображается окружающей юношу большой сетью. То есть,

юноши попадают в лес, будучи пойманы большой сетью. В гимне Нунгаль Дом-Гора также изображается как западня, ловушка, а его части сравниваются с опасными животными, которых можно встретить вне города: со львами, змеями, орлами, скорпионами, драконами. Пойманному завязывают глаза и ведут в темное здание, с пойманным отказываются общаться остальные люди; даже подаваемые им знаки теряют свою силу. То есть, перед нами ситуация посвящения (подобное до сих пор практикуется у масонов). Особый интерес представляет в первой поговорке формула обращения к Уту. Сразу вспоминается аналогичная ситуация в эпосе о Лугальбанде, когда оставленный в горной пещере больной царевич возрождается к жизни именно солнечным богом, даровавшим ему небесное сияние *me-lam₂*. После этого к юноше возвратились боги-хранители (аналогично нашему тексту) (*Lugalbanda and Hurrum, 232-235*):

²³²/šul\ ^dUtu si muš₃ ku₃-ga-na an-ta mu-ta-la₂
^{232B}[me-lem₄-a-ni hur-ru-um] /kur\ -ra-ka ud /mu\ -[na-ḡa₂-ḡa₂])
²³³ku₃-^dLugal-ban₃-da hur-ru-um kur-ra-/ka\ mu-na-šum₂
²³⁴[^d]udug\ -sag₉-ga-ni an-ta im-ta-la₂
^{235d}lama sag₉-ga-ni eḡer-a-na ba-e-ḡen

Юноша Уту свои святые лучи с Неба свесил,
 Своим сиянием пещеру горную для него осветил,
 Светлому Лугальбанде в пещере горной их даровал.
 Его добрый Удуг с небес сошел,
 Его добрый Лама позади него пошел.

Однако символика инициации, несомненно здесь проступающая, не затмевает основного ритуального контекста. Это контекст Страшного суда и женского милосердия к преступникам. Обратим внимание на то, что никто из попавших в Большой Дом не становится его жертвой, хотя потенциально предназначен именно для этого. Сперва Река Ордалий отделяет праведных от грешных. Затем Нунгаль записывает имя праведного на Таблицу Жизни, грешника же сперва приговаривают к смерти, а затем милуют и обрекают на временное заточение. Во время заточения происходит исправление грешника, после чего ему даруется свобода. В последних строках гимна Нунгаль названа «ошейником Ануннаков». А ведь Ануннаки — судьбы мира мертвых. И возникает вопрос: не было ли представление о Страшном суде Нунгаль распространено также и на Подземный мир?

Шумероязычные тексты не позволяют ответить на этот вопрос. Зато более поздний ассирийский текст о нисхождении Иштар в преисподнюю содержит очень интересную информацию. Богиня Подземного мира Эрешкигаль говорит своему слуге, богу чумы и смерти Намтару (Sladek, 1974, 248; 111-114):

a-lik ^dNam-tar *ma-ha-aš* E₂.GAL.GI.NA
^{na}₄*askuppāti* (KUN₄)^{meš} *za-'i-na ša* ^{na}₄*ayyarāti* (PA)^{meš}
^d*A-nun-na-ki šu-ša-a ina* ^{giš}*kussi* (GU.ZA) *hurāši* (GUŠKIN) *šu-šib*
^d*Ištar mē* (A)^{meš} *balāti* (TI) *su-luh-ši-ma li-qa-aš-ši [i-na mah]-ri-ja*

«Ступай, Намтар, постучи в (ворота) Эгальгины,
 Подпятники (ворот) раковинами укрась,
 Выведи Ануннаков, на трон золотой посади (их),
 Иштар водой жизни окропи, о[т ме]ня ее забери».

В Подземном мире, где была заточена и умерщвлена Иштар, существовало некое помещение под названием E₂.GAL.GI.NA «Истинный Большой Дом». Эрешкигаль приказала привести Ануннаков и посадить на золотой трон в этом здании. Ануннаки — судьи мертвых, поэтому речь идет о суде и о решении участи Иштар. Только с разрешения Ануннаков мог быть принят вердикт об оживлении Иштар водой жизни. Таким образом, можно констатировать, что в ассирийском тексте I тыс. до н.э. мифологема суда в помещении под названием «Большой Дом» уже применена к жизни и законам Подземного мира. Впрочем, это довольно позднее заимствование.

Теперь можно подвести некоторые итоги нашего исследования. Необычайно одаренный автор гимна Нунгаль представил в одном небольшом тексте все возможные для свободного человека древней Месопотамии мира несвободы. Дом заточения оборачивается здесь то тюрьмой, то Подземным миром, то материнской утробой, рождающей людей вместе с Солнцем, то священным лесом, где проводится инициация. Попавший в заключение юноша изображается больным, на которого напали демоны и сердце которого очищает своей милостью врачевательница Нунгаль. Но все эти превращения только варьируют одну и ту же ритуальную схему, очень простую в своей основе: свобода – временное заточение – свобода. Эта схема связана с ближневосточным культовым календарем, в котором всегда уделялось особое внимание появлению Луны после трехдневно-

го исчезновения, появлению Солнца после его ночной стоянки в своем доме и появлению весеннего бога после его полугодового пребывания в мире мертвых. В шумерской религии и литературе данная схема реализуется и трехдневным пребыванием Инанны в Подземном мире, и полугодовым пребыванием там же ее супруга Думузи, и праздниками *акиту*, во время которых главное городское божество несколько дней пребывает в особом доме заточения, а затем торжественно возвращается в свой город. Равным образом и заключение провинившегося человека рассматривалось в месопотамской традиции как его временная болезнь, которая будет исцелена в Большом Доме усилиями милосердной богини. В таинственном гимне Нунгаль мы видим, как один из инвариантов месопотамской религии — миф умирающего и воскресающего бога — реализуется в политической идеологии и поэтическом сознании людей Старо-вавилонского периода.

Библиография

Печатные источники

- Афанасьева, 1997 Афанасьева В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб; 1997.
- Емельянов, 1998 Емельянов В.В. Шумерские заклинания консекрации в связи с пониманием святости у шумеров // Палестинский сборник 35 (1998). С. 39-60.
- Емельянов, 1999 Емельянов В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб; 1999.
- Шилейко, 2007 Шилейко В.К. Ассиро-вавилонский эпос. Переводы с шумерского и аккадского языков. СПб; 2007.
- Alster, Walker, 1989 Alster, B. and Walker, C.B.F. Some literary texts in the British Museum // *DUMU-E₂-DUB-BA-A*. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg. Philadelphia, 1989. P. 7-10.
- Attinger, 2003 Attinger, P. L'Hymne à Nungal // *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien*. Festschrift für Claus Wilcke. Wiesbaden, 2003. S. 15-34.
- Civil, 1993 Civil, M. On Mesopotamian Jails and Their Lady Warden // "The Tablet and the Scroll":

- Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo. Bethesda, 1994. P. 72-78.
- CT Cuneiform Texts from Babylonian tablets in the British Museum. London, 1896-
- Edzard, 1957 Edzard, D. O. Die "Zweite Zwischenzeit" Baby-
loniens. Wiesbaden, 1957.
- EWA Meyrhofer, M. Etymologisches Wörterbuch
des Altindoarischen. Bd. II. Heidelberg, 1996.
- Flückiger-Hawker, 1999 Flückiger-Hawker, E. Urnamma of Ur in
Sumerian Literary Tradition. Fribourg, Swit-
zerland / Göttingen, 1999.
- Frymer, 1977 Frymer, T.S. The Nungal-Hymn and the Ekur-
Prison // Journal of the Economic and Social
History of the Orient 20/1 (1977). P. 78-89.
- Hallo, 1985 Hallo, W.W. Back to the Big House: Colloquial
Sumerian Continued // Orientalia NS 54
(1985). P. 56-64.
- Katz, 2003 Katz, D. The Image of the Nether World in the
Sumerian Sources. Bethesda, 2003.
- Klein, 1981 Klein, J. Three Šulgi Hymns. Sumerian Royal
Hymns Gloryfying King Šulgi of Ur. Ramat-
Gan, 1981.
- Klein, 1990 Klein, J. Šulgi and Išmedagan: Originality and
Dependency in Sumerian Royal Hymnology //
Bar-Ilan Studies in Assyriology Dedicated to
Pinhas Artzi. Ramat-Gan, 1990. P. 65-136.
- Komoróczy, 1975 Komoróczy, G. Lobpreis auf das Gefängnis in
Sumer // Acta Antiqua XXIII 3/4 (1975). S.
153-174.
- Landsberger, 1915 Landsberger, B. Der Kultische Kalender der
Babylonier und Assyrer. Leipzig, 1915.
- Ludwig, 1990 Ludwig, M.-Ch. Untersuchungen zu den
Hymnen des Išme-Dagan von Isin. Wiesbaden,
1990.
- LAS Black, J., Cunningham G., Robson E., Zólyomi,
G. The Literature of Ancient Sumer. Oxford,
2004.
- MDP Mémoires de la Délégation en Perse. Paris,
1900-

- MVN Materiali per il vocabolario neosumerico. Roma, 1974-
- PDT Çig M., Kizilay H., Salonen A. Die Puzriš-Dagan-Texte der Istanbuler Archäologischen Museen. Helsinki, 1954.
- Polonsky, 2006 Polonsky, J. The Mesopotamian Conceptualization of Birth and the Determination of Destiny at Sunrise // If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty. Leiden, Brill, 2006. P. 297-312.
- RIME 3/2 Frayne, D. Ur III period. Toronto, 1997 (= The Royal Inscriptions of Mesopotamia, 3/2).
- Sjöberg, 1973 Sjöberg, Å. W. Nungal in the Ekur // Archiv für Orientforschung 24 (1973). P. 19-46.
- Sladek, 1974 Sladek, W. R. Inanna's descent to the netherworld. Inanna's Descent to the Netherworld. Johns Hopkins University, 1974 (diss. Ph.D; unpubl.).
- Tallquist, 1934 Tallquist, K. Sumerisch-Akkadische Namen der Totenwelt // Studia Orientalia 4 (1934).
- TCL 15 de Genouillac, H. Textes religieux sumériens du Louvre. Paris, 1930 (= Textes cunéiforms du Louvre 15).
- TD de Genouillac, H. Tablettes de Drehem. Paris, 1911 (= Textes cunéiforms du Louvre 2).
- TMH Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Universität Jena
- WF Deimel, A. Wirtschaftstexte aus Fara. Leipzig, 1924.
- Wilcke, 1976 Wilcke, C. Formale Gesichtspunkte in der sumerischen Literatur // Sumerological studies in honor of Thorkild Jacobsen on his seventieth birthday, June 7, 1974. Chicago, London, 1976. P. 205-316.

Электронные источники

- CDLI Damerow P., Englund R. et al. Cuneiform Digital Library Initiative (Berlin;

- Los Angeles, 1998): <http://early-cuneiform.humnet.ucla.edu/>.
- ePSD electronic version of Pennsylvanian Sumerian Dictionary (Philadelphia, 2004—): <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/nepsd-frame.html>
- ETCSL Black J. A., Cunningham G., Flückiger-Hawker E., Robson E., Zolyómi G. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (Oxford, 1998): <http://www-etcs.orient.ox.ac.uk/>
- Veldhuis, 2003 Veldhuis, N. Entering the Netherworld // Cuneiform Digital Library Bulletin 2003:6. P. 1-4.

Вьетнам в изменяющейся Восточной Азии: традиционные и новые религии в региональных системах безопасности

Колотов В.Н.

Религиозный фактор и региональная безопасность

В данной работе предпринята попытка обратить внимание на несколько существенных аспектов реальных систем региональной безопасности на примере Вьетнама и анализа его роли в Восточной Азии с основным упором на использование религиозного фактора в исторической ретроспективе.

Необходимость именно в таком подходе диктуется тем, что во многих работах по проблемам систем региональной безопасности в Азии или на Дальнем Востоке регион Юго-Восточной Азии в целом, и Вьетнам в частности, как правило, не упоминаются. Так ли на самом деле мала и незначительна роль указанных региона и страны?

В настоящее время Вьетнам играет важную роль в системе региональной безопасности Восточной Азии в целом благодаря нескольким факторам. Во-первых, следует отметить благоприятное географическое положение. Находясь на стыке материковой и островной ЮВА, вдоль Южно-Китайского моря, где имеются существенные запасы биоресурсов и углеводородного сырья, а также проходят жизненно важные для стран Восточной Азии торговые пути и маршруты транспортировки важнейших ресурсов, эта страна являлась лакомым куском для многих завоевателей. Во-вторых, заслуживает внимания очень мощный потенциал сопротивления иностранным вторжениям, который был продемонстрирован в многочисленных войнах и конфликтах разной степени интенсивности.

Несмотря на выделенные выше особенности, Вьетнам очень редко рассматривается в качестве ключевой страны региона при анализе проблем региональной безопасности. В экспертном сообществе предпочитают рассуждать преимущественно о планах великих держав и их геополитических концепциях, где малым странам уготована пассивная роль слабых и немощных зрителей чужих геополитических игр. Однако даже беглый анализ реальной истории региональных систем безопасности показывает следующее. Во-первых, попытки рассмотрения отдельных систем региональной безопасности в рамках Северо-Восточной Азии и Юго-Восточной Азии, чем занимаются многие «мозговые центры», аналитически непродуктивны. Реально выстраивание общей системы региональной безопасности возможно только в рамках Восточной Азии в целом. Именно этим и занимались державы всю вторую половину XX века, пытаясь разными методами, в основном военно-политическими, переформатировать под себя регион Восточной Азии в рамках Великой Восточно-Азиатской сферы сопроцветания, теории Домино, Гуамской доктрины, Большого Китая и иных региональных геополитических проектов. Вопрос состоит только в том, под чьей эгидой возможна такая конструкция и на что способны пойти геополитические конкуренты вместе и врозь, чтобы не допустить гегемонии одного из них в этом регионе. Во-вторых, без установления эффективного контроля над Вьетнамом такую систему построить невозможно, свидетельством чему является продолжавшееся весь XX век иногда весьма жесткое соперничество великих держав за установление своего контроля или хотя бы за усиление своего влияния во Вьетнаме. Следует также добавить, что Вьетнам относится к типу стран, которые достаточно ловко научились лавировать между державами и в случае необходимости упорно с оружием в руках отстаивать свою независимость.

В общих работах по интересующей нас тематике в основном речь идет о формальных и зачастую неэффективных элементах системы безопасности, прежде всего о международно-правовых аспектах. В этой категории можно отметить международные правовые акты, договоры, многосторонние механизмы, различные системы коллективной безопасности и пр. Слабость и неэффективность таких институтов очевидна. В случае наступления ого-

воренных обстоятельств взявшие на себя обязательства стороны, обычно, отказываются от их выполнения. Примеров тому масса, в частности, можно вспомнить западные «гарантии» Польше в конце 30-х годов XX в. а также Гуамскую доктрину (1969), в соответствии с которой США, неожиданно столкнувшись с ожесточенным сопротивлением во Вьетнаме, в одностороннем порядке пересмотрели свои обязательства в отношении отправки вооруженных сил США для защиты азиатских «союзников». С тех пор дружественные США азиатские режимы должны были сами бороться с местными освободительными движениями, опираясь на моральную поддержку своих заокеанских покровителей.

Как отметил В.В. Путин на Мюнхенской конференции по безопасности: «Мы видим все большее пренебрежение основополагающими принципами международного права». И далее: «никто не чувствует себя в безопасности! Потому что никто не может спрятаться за международным правом как за каменной стеной¹». Далее говорилось об очевидных и грубейших нарушениях международного права, об односторонних и нелегитимных действиях на международной арене. Можно также обратить внимание на развязывание открытых вооруженных конфликтов, стратегию смены режимов в независимых государствах. Реализация такой политики вызывает гонку вооружений. Однако мы полагаем, что ни гонка вооружений, связанная с наращиванием традиционных видов оружия, ни система коллективной безопасности, построенная на основе обязывающих юридических соглашений, не смогут защитить от наиболее распространенных и опасных в наши дни угроз национальной безопасности, связанных с применением так называемых нелегитимных технологий. Это тем более справедливо, что наибольшую опасность в данном контексте представляют технологии, связанные с использованием религиозного фактора для проведения управляемой региональной дестабилизации, которые позволяют разложить страну или, как минимум, существенно ослабить потенциал сопротивления, без использования традиционных видов вооружений. В результате применения таких технологий страны разваливаются изнутри таким образом, что ни одна пушка не выстрелит.

Анализ современной ситуации в мире позволяет обратить внимание на весьма актуальную проблему, которую можно сфор-

мулировать следующим образом — неадекватность защитных мер характеру существующих угроз.

При использовании нелегитимных технологий происходит не только приведение к власти марионеточного правительства, но и изменение религиозной идентичности местного населения для использования в долгосрочных геополитических проектах в том или ином регионе. Имеющие отношение к реальной политике знают: кто, когда и где использовал раньше и сейчас применяет такие технологии, но как от них защититься на практике? Какими законами и международно-правовыми актами регулируется такая деятельность?

При анализе создавшейся ситуации можно заметить несколько принципиальных моментов:

— Подписание юридически обязывающих документов между государствами никак не влияет на применение в отношении одной из договаривающихся сторон нелегитимных технологий.

— В идеале международные отношения должны строиться на основе принципа взаимности, однако в реальности достижение такого идеала проблематично. Это связано не только с разницей социально-экономического и военного развития разных стран и регионов, но и с уровнем их технологического развития именно в той самой тонкой области, где религиозный фактор пересекается с национальной безопасностью. Во многом это связано с непониманием масштаба проблем, а также отсутствием соответствующих технологий. А раз нет понимания реальной структуры угроз, то и нет соответствующих юридически корректных эффективных технологий защиты от них! Ни Китай, ни тем более Вьетнам в принципе неспособны создавать аналогичные проблемы странам Запада в столь тонкой области. Только некоторые державы обладают технологиями организации управляемых локальных конфликтов на религиозной почве и защититься от таких угроз очень сложно, особенно в силу коррумпированности, кадровой засоренности и отсутствия понимания реально происходящих процессов и, соответственно, эффективных технологий противодействия. Как правило, страна-жертва не имеет возможности ответить тем же стране-агрессору, что сводит к нулю желание противной стороны договариваться

и принципиально обсуждать вопрос своего скрытого участия в создании и поддержке извне радикальных религиозных групп с тенденцией к сепаратизму.

— Разработано и эффективно применяется соответствующее информационное и юридическое сопровождение таких геополитических проектов по линии защиты «прав человека» и «свободы вероисповедания» на уровне международных организаций, где страна-жертва вынуждена оправдываться в своих действиях (зачастую действительно грубых и непрофессиональных), направленных на защиту своего суверенитета и территориальной целостности.

— Практически сложно найти и выявить реального исполнителя, который разрабатывает технологии и особенно заказчика, финансирующего проект.

— Договаривающиеся стороны по политическим мотивам, разумеется, не придут к соглашению в отношении определения основных понятий, т.к. одни в соответствии с принципом политической целесообразности будут называть одни и те же группировки «террористическими», а другие «борцами за свободу». Следовательно, перспективы объективного международного юридического разбирательства таких случаев практически исключены.

— Несоответствие между характером глобальных угроз и национальными ответами на них. Гонка вооружений, к которой традиционно прибегает страна-жертва, не панацея и не сможет защитить государства от всепроникающего и разлагающего действия тонких нелегитимных технологий, в ходе которых происходит изменение религиозной идентичности и государства разрушаются изнутри.

Можно договориться о вечной дружбе, даже подписать соглашения о сотрудничестве и в то же самое время проводить политику смещения неугодных политических режимов, организовывать «цветные» революции, создавать религиозные секты с диковинными обрядами и обращать население целых регионов в ту или иную веру, а затем использовать их в качестве пушечного мяса в геополитических проектах неких внешних сил. Даже не будем задавать риторических вопросов о том, как это соотносится с нормами международного права. Ответ очевиден. Реальность

сложнее и многообразнее прокрустова ложа юридически обязывающих документов. Лицемерие — норма в современных международных отношениях и практической политике. Из изложенного выше следует вывод о том, что использование нелегитимных технологий будет проходить и дальше, поэтому данная тематика будет становиться все более актуальной. Следовательно, данную проблему следует внимательно изучать.

В данном исследовании мы затронем роль неформальных механизмов реализации реальных систем региональной безопасности, активизация которых позволяет проводить долгосрочное переформатирование геокультурных пространств в геополитических целях внешних сил.

В международных правовых документах ничего не говорится о технологиях изменения религиозной идентичности, организации управляемых локальных конфликтов, а также наркобизнесе, как одной из форм частичного самофинансирования полевых командиров радикальных религиозных течений; также ничего не говорится про использование многочисленных неправительственных и правозащитных организаций, чьими руками зачастую и проводится эта политика; ничего не говорится про ведение информационной войны и т.д. В международном праве ничего такого, о чем говорилось выше, нет, но в объективной реальности все это, увы, имеется, и воздействие таких нелегитимных технологий на национальную безопасность многих государств очень серьезно.

Традиционные религии в истории формирования системы региональной безопасности

О первых этапах формирования системы региональной безопасности можно вести речь, только начиная с тех пор, когда в регионе появлялись общие угрозы достаточной силы, чтобы затронуть сразу несколько стран. Применительно к регионам Северо-Восточной и Юго-Восточной Азии можно привести пример с монгольском нашествием XIII в. Многие страны региона испытали в то лихое время давление со стороны монгольских ханов: Индия (1221, 1241, 1246), Китай (1271–1368), Корея (1231–1369), Япония (1268, 1271 послы с требованием подчинения и дани,

1274, 1275, 1281), Бирма (1277), Вьетнам (3 полномасштабных нашествия в 1258, 1284 и 1287–1288 гг.), Сингхасари на Яве (1289 послы с требованием подчинения и дани, 1292). К середине XIII в. монголы уже захватили Китай и провозгласили монгольскую династию Юань (кит. 元朝) в южных провинциях закрепилась династия Южных Сун, которые долго оказывали ожесточенное сопротивление. В целях ослабления противника монгольские послы были направлены в страны, расположенные южнее. Так, упирая на многовековые конфликты с Китаем, во Вьетнаме они требовали предоставить коридор для выхода в тыл Южных Сунов. Одновременно, рассматривая возможность захвата Дай Вьета (вьетн. Đại Việt, кит. 大越) юаньские послы оказывали давление на расположенное южнее Дай Вьета государство Тямпу (находилось в районе современного центрального Вьетнама), чтобы те совместно с монгольскими войсками выступили против Дай Вьета. Однако в то время здравый смысл взял верх над многовековым соперничеством соседних стран, поскольку правители понимали, с кем они имеют дело. Южных Сунов монголы добились к 1276 г. без помощи Дай Вьета, которому за свою строптивость пришлось отбиваться от трех нашествий чудовищной силы, причем ему на помощь отправляли войска не только Тямпа (II–XVII), но и Ангорская империя (802–1431).

Заметим, что в период монгольских нашествий угроза была своя азиатская — жесткая, но понятная, и она привела пусть к кратковременному, но сплочению стран региона ради самосохранения. На данном этапе религиозный фактор еще не играл заметной роли.

Монголы в свою веру население захваченных стран не обращали, реформирование геокультурных пространств не проводили, ограничиваясь сбором дани, или создавали свои династии на захваченной территории. Происходил обратный процесс, с течением времени они сами подвергались ассимиляции и на этой основе теряли власть. Например, в Чагатайском улусе монголы в XIII в. приняли ислам, Хулагуиды приняли ислам в конце XIII в., Улус Джучи — с начала XIV в., а вот монгольская династия Юань (1271–1368) в определенном смысле была китаизирована.

На следующем этапе угроза структурно была более сложная — речь идет о внерегиональной угрозе, которая, несмотря на

явную опасность для суверенитета практически всех стран Азии, не привела к их сплочению и единению ради самосохранения. Этот этап относится уже к *эпохе великих географических открытий* и тесно связан с периодом *колонизации*. Заметим, что в те времена сильные мира сего хорошо понимали связь между политикой колонизации и христианизации, вернее, католизации² населения захваченных территорий. Именно в проведении жесткой тотальной католизации, которая неминуемо сопровождалась системным физическим уничтожением духовных лидеров и наиболее выдающихся носителей традиционной культуры, которая подвергалась всемерной дискредитации и уничтожению, виделась гарантия от возникновения в будущем местных антиколониальных освободительных движений. Только такое глубокое реформатирование «открываемых» геокультурных пространств позволяло немногочисленным, но хорошо организованным отрядам европейских конкистадоров и миссионеров захватывать и удерживать под контролем гораздо более многочисленные страны Азии.

Как только Христофор Колумб вернулся из своего первого путешествия (1492–1493) в «Западную Индию», в Ватикане началось предметное и принципиальное обсуждение об условном разделе мира по воображаемой линии, проведенной по Атлантическому океану папой Александром VI в 1493 г. между великими державами того времени: Испанией и Португалией. В результате сложных переговоров была достигнута договоренность о том, что открытые земли, лежащие к западу от папского меридиана, проходящего в 100 лигах западнее островов Зелёного Мыса, будут принадлежать Испании, а к востоку — Португалии. В 1494 был заключен Тордесильяский договор, в соответствии с которым линия была сдвинута со 100 лиг до 370 лиг на запад.

На некоторое время договаривающиеся стороны успокоились, но страсти вновь разгорелись, когда в ходе экспедиции Фернана Магеллана (1519–1522) был открыт Тихий океан. Остро встал вопрос о том, где конкретно должна проходить разграничительная линия в Восточном полушарии. Опять начались сложные переговоры, которые закончились подписанием Сарагосского договора 1529 г., в соответствии с которым эта линия должна была проходить по Тихому океану в 257,5 лигах к востоку от Молукк-

ских островов, также получивших известность как Острова Пряностей. Территории к востоку от этой линии отходили Испании, а к западу — Португалии, «на веки вечные». Соответствующим образом между европейскими монархами подразумевалось и решение вопроса с духовной юрисдикцией над землями, которые еще только предстояло освоить. Заметим, что, несмотря на подписание юридически обязывающих документов при арбитраже самого Папы Римского, реальный раздел сфер влияния проходил в зависимости от реального соотношения сил на том или ином театре военных действий. Однако эти договоры на долгие годы заложили принципиальные основы колониальной политики европейских держав в отношении «новых» территорий на Востоке. Пока в Ватикане и европейских столицах шли острые переговоры о разделе еще только «открытых», но не захваченных земель, на Востоке в то же самое время шла активная колонизация.

Характеризуя начало XVI в., вполне можно говорить о сформировавшейся общей угрозе странам Северо-Восточной и Юго-Восточной Азии со стороны европейских держав. Следует отметить, что длительность и серьезность этой угрозы не способствовала сплочению азиатских режимов перед лицом общей опасности. Только два азиатских режима в Японии и Сиаме проявили завидную расторопность, благодаря чему сумели сохранить суверенитет, а вот остальные постепенно становились колониями, полуколониями и протекторатами. Как же это происходило?

Под первый удар европейских колонизаторов (португальцев) в ЮВА попала Малакка в 1511 г., а затем в 1512 г. и Моллукские острова. Захваченные в портовых городах и на морском побережье территории вдоль основных торговых путей того времени стали основой португальской колониальной империи. В ЮВА на долгие годы форпостом португальского влияния стали Малакка, Восточный Тимор (1520) и особенно Макао (1553), где была создана мощная база по изучению и освоению стран Восточной и Юго-Восточной Азии.

Захват Филиппин начался в 1521 г. и в целом процесс был завершен к 1593 г. На этом этапе сначала шли вооруженные силы, которые уничтожали организованное сопротивление и сносили государственность, за ними шли миссионеры, которые не менее жестко насаждали католицизм. Именно такая модель взаимодей-

ствия с традиционным обществом была реализована на Филиппинах. Однако конкистадоров на все страны Азии не хватало. И поэтому в Малакке и Макао стали создаваться миссионерские центры, а в соседние страны хлынул поток миссионеров, которые, не имея никакой страноведческой подготовки, вынашивали дерзкие планы молниеносной католизации региона. Имея возможность свободно проповедовать в Камбодже, миссионеры оказались не в состоянии убедить заблудших язычников в необходимости смены религии и потерпели полный провал. Несмотря на это в конце XVI в. европейские авантюристы и католические миссионеры разрабатывали лихие планы захвата и колонизации Камбоджи и Тямпы силами ограниченного вооруженного контингента, но из этой затеи также ничего не вышло.

В те времена в Азии францисканцы и доминиканцы могли действовать только при поддержке конкистадоров. Без их вооруженной помощи общаться с местным населением они не могли, поскольку азиатских языков не знали, и очень быстро переходили к зачистке, т.е. после демонстрации креста приступали к разрушению языческих идолов. На этом миссионерская деятельность, как правило, и заканчивалась.

На заре католизации роль основной *Idée Fixe*, в плену которой еще долго находились представители миссионерских орденов, играла стратегия «нового Константина». Ее суть заключалась в организации в той или иной азиатской стране заговора или дворцового переворота, в ходе которого к власти приводили местного марионеточного монарха, который, получив трон, быстро крестился и обращал в «истинную веру» всю страну. Ему на помощь, разумеется, приходили миссионеры с конкистадорами или наемниками и завершали дело. Однако данный план не удалось реализовать ни в одной азиатской стране, поскольку миссионеры в порыве религиозного рвения сразу же начинали осквернять местные святыни, что приводило к возмущению и восстаниям, в ходе которых «все возвращалось на круги своя». Так случилось и в Камбодже, где в ходе стычки с 40 испанскими конкистадорами во главе с доминиканцем Диего Адуарте в 1596 г. был убит кхмерский король. К власти пришел марионеточный правитель, вся реальная власть была сосредоточена в руках португальца Диего Велосо и испанца Бласа Руиса. В страну

зачастили военные экспедиции и миссионеры. «Был уже назначен испанский губернатор Камбоджи и в страну прибыл генеральный комиссар инквизиции доминиканец Мальдонадо, когда внезапный взрыв народного возмущения положил конец хозяйничанью испанцев»³.

Похожая ситуация сложилась и в Бирме. В 1599–1613 гг. португалец Филипп де Брига захватил порт Сириам в Нижней Бирме и сделал попытку закрепиться на этой территории, притесняя и грабя местное население, что сопровождалось грубыми попытками силового обращения в католицизм. Закончилась эта эпопея выступлением бирманского монарха и восстанием в Сириае⁴.

Справедливости ради следует заметить, что не только представители католицизма пытались использовать эту методику. В 1640 г. один из кхмерских королей стал мусульманином, принял имя Ибрагим Чан, окружил себя малайскими наемниками и попытался обратить страну в ислам. Закончилось это так же, как и в случае с католическими миссионерами.

Отметим также и то, что в рассматриваемый период наиболее важная в стратегическом отношении часть Вьетнама, а именно Южный Вьетнам с дельтой Меконга, была частью Камбоджи. Военно-политическое проникновение вьетнамцев в этот регион началось с конца XVII в.

Жесткий и принципиальный отпор европейские миссионеры на начальных этапах получили только в Японии (1637) и Аютии (Сиаме) (1688). В Японии проблема с местной «пятой колонной» в лице католиков-конвертитов была решена на этапе, когда только началось массовое изменение религиозной идентичности, с подлинно японской прямотой и жесткостью; самые неугомонные были физически уничтожены, а страна стала проводить политику «закрытых дверей».

Сиам в Европе изначально рассматривался как база для последующего духовного завоевания стран Восточной и Юго-Восточной Азии. В 1666 г. в Аютии была открыта Генеральная семинария Общества парижских иностранных миссий (ОИМ), которая на долгие годы стала крупным центром тщательного изучения восточных языков и кузницей миссионерских кадров из представителей местных народов, которые, получив соответствующую подготовку, отправлялись в свои страны для их посте-

пенной подготовки к «освоению» европейскими колонизаторами. Благоприятный момент для совершения переворота в Аютии настал в середине 80-х годов XVII в., когда иезуиты получили серьезное влияние при дворе.

В 1687 г. в Аютию прибыла военно-морская эскадра и началась подготовка к совершению государственного переворота. «Фалькон совместно с супериором иезуитов Ташаром ... уже разработал план установления французского протектората над Сиамом с христианским принцем-марионеткой в качестве номинального главы государства и с иезуитами на всех ключевых государственных постах»⁵. Иезуиты, как и их предшественники доминиканцы и францисканцы, были одержимы навязчивой идеей «Нового Константина». Католическим прелатам хотелось всего и сразу. За переворотом сразу следовала жесткая силовая католизация, которая сопровождалась обязательным «оскорблением идолов», что, разумеется, вызывало в 1688 г. восстание возмущенного населения, исход колонизаторов и восстановления *status quo ante bellum*⁶. Причиной неудачи была излишняя поспешность, которая в данном случае погубила успешно начатое мероприятие.

Рассматривая пример с Японией и Сиамом, следует отметить, что наряду с карательными мерами местные политические режимы одновременно направили своих послов в европейские столицы, что позволяло им быть в курсе основных направлений европейской политики в отношении Азии и, получив информацию к размышлению, избавиться от иллюзий и выработать более реалистичную линию в отношении внутренних реформ и внешней политики. В результате только этим двум странам Восточной и Юго-Восточной Азии удалось сохранить независимость.

Уже в середине XVII в. Испания и Португалия теряют былое могущество и инициатива колониальной экспансии переходит к другим державам, между которыми происходит раздел сфер влияния в Азии. Объектами колониальной политики Англии становятся Индия, Бирма, Малайя, Сингапур, Гонконг, Китай; Франции (Вьетнам, Камбоджа, Лаос, Гуанчжоувань); Голландии (Малайзия и Индонезия).

Несмотря на обилие примеров из современной им политической истории соседних стран власти многих азиатских стран

того времени проявляли удивительное благодушие. Учиться на чужих ошибках они не хотели.

В XVI–XIX вв. регион быстро превращался в мозаику колоний, полуколоний и протекторатов европейских держав, которые после уничтожения национальных систем государственной власти на захваченных территориях проводили политику переформатирования геокультурных пространств. Религиозный фактор был основой этой стратегии «завоевания умов и сердец местного населения», и колониальные власти насаждали католицизм с разной степенью эффективности.

Миссионеры тем временем не теряли времени даром, они изучали восточные языки и культуры, собирали информацию, оттачивали аргументацию в диспутах на тему, какая религия лучше, грамотно учились провоцировать волнения и «гонения» с целью сплочения недавно созданных религиозных сообществ, расшатывая вековые устои традиционных обществ и готовя тем самым почву для «освобождения собратьев по вере». Согласно новой стратегии, европейский экспедиционный корпус уничтожал организованное выступление национальных армий, а затем проводил карательные операции против повстанцев. Католические миссионеры воодушевляли солдат и последовательно уничтожали или изменяли традиционную культуру подвергшихся нападению стран, поскольку именно в этом они усматривали гарантию от последующего восстановления культурно самостоятельных и действительно независимых государств.

Первая система региональной безопасности в регионе стала складываться по мере завоевания местных стран европейскими державами, которые крушили суверенитет мощных по местным меркам азиатских государств, выстраивая сложную систему сдержек и противовесов в отношении друг друга.

Особое значение в контексте геополитического соперничества европейских держав в регионе приобретает контроль над Индокитайским полуостровом, вернее, над его юго-восточной частью, которая получила название Кохинхины (*фр.* Cochinchine). В разные времена значение этого термина менялось. Понятно, что в случае с Индокитаем все предельно ясно — речь идет о территориях между Индией и Китаем. Значение термина Кохинхина имеет аналогичную этимологию, но сначала применялось в отноше-

нии Южного Вьетнама, который, постепенно захватывая территории своих соседей Тямпы и Камбоджи в XV — XIX вв., подчинил себе весь юго-восток Индокитайского полуострова с дельтой Меконга. Позднее так стала называться французская колония в Южном Вьетнаме. Этимологически название произошло от сложения названия одного из первых португальских владений в Индии, появившегося во времена Васко да Гамы, города Кочин (Cochin) и Китая (Chine), что обозначало приморские территории между Кочином и Китаем (CochinChine).

Ко времени активизации французской политики в отношении Вьетнама Бирма, Индия, Малайзия, Индонезия, Сингапур, Гонконг, а также часть приморских территорий Китая уже в значительной степени контролировались Британией.

Говорить о появлении первых технологий использования религиозного фактора в современном смысле можно начиная с первой трети XVII в., когда орден иезуитов разработал и начал использовать во Вьетнаме технологии изменения религиозной идентичности местного населения в целях провоцирования конфликтов между неопитами-католиками и язычниками. Теперь уже миссионеры шли впереди колонизаторов, чтобы собирать информацию и готовить азиатские страны к колониальному вторжению европейских держав. Так в чем же заключалась эта подготовка?

Этапы	Обеспечение
Прибытие в страну, ознакомление с ситуацией и обучение пользоваться инструментари-ем (язык, связи, технологии)	Создание латинизированной письменности, отработка технологий, оттачивание аргументов в дискуссиях на религиозную тематику, составление катехизиса
Изменение религиозной идентичности	Пропаганда катехизиса
Создание религиозных сообществ	Противопоставление буддистам
Стабилизация религиозных сообществ	Катехисты, мученики, гонения
Провоцирование локальных конфликтов	Управляемая региональная де-стабилизация

Инновации ордена иезуитов заключались в изучении местных языков и составлении на них проповедей, адаптированных для восприятия конкретными народами. В этом контексте заслуживает внимания «Катехизис за 8 дней для тех, кто хочет получить отпущение грехов и стать католиком»⁷. (Подробнее по этой теме.⁸) Это очень сильная и глубокая книга, которая до сих пор не получила должной оценки в экспертном сообществе. В результате ознакомления с содержанием этой книги наступали необратимые изменения психики, в результате обычный вьетнамец отказывался от своих традиционных взглядов и превращался в ревностного католика. В целях закрепления нового состояния создавался институт мучеников и катехистов⁹, которые готовились из местных неопитов, дабы поддерживать «живую веру» в только что созданных религиозных сообществах на время отсутствия европейских миссионеров, часто высланных из страны за деятельность, несовместимую с их миссионерским статусом. Подготовкой первого мученика занимался сам Александр де Род, и этот процесс достаточно подробно описан в его книге «Славная смерть Андре, катехиста из Кохинхины, который самым первым пролил свою кровь в спорах об Иисусе Христе в этой новой Церкви, описанная Отцом Александром де Родом, членом Общества Иисуса, который всегда будет представлять всем эту Историю»¹⁰.

В дальнейшем в недрах Общества Парижских иностранных миссий (Missions Etrangères de Paris) на созданной иезуитами основе были разработаны технологии проведения управляемой региональной дестабилизации.

Период французского колониализма

Опасения попадания в сферу влияния геополитических конкурентов территорий между Британскими владениями в Индии и Китае вынудили Францию активизировать свою политику на Дальнем Востоке и под предлогом защиты «кротких католиков», угнетаемых жестоким местным режимом, в 1858 г. началось завоевание Вьетнама. Контроль над восточным Индокитаем давал Франции ряд стратегических преимуществ в отношении Британии и внушал надежду, что в случае наступления благоприятных

обстоятельств появится возможность принять участие в разделе территорий южного Китая.

Важную роль в этом процессе играли католицизм и политика католических миссий, которые настаивали на скорейшем захвате Вьетнама. Вот что писал офицер царской армии, который попал в Кохинхину сразу после ее захвата французами: «Мне кажется, что цель обладания колонией на перепутье из Индии в Китай была вовсе не *коммерческая*, в чем многие французские журналы и думают уверить читателей, а просто *политическая*»¹¹. И далее: «французы в Кохинхине говорят, что они уже для того взяли эту колонию, чтобы ее не взяли англичане»¹².

Стихийное сопротивление на захваченных территориях не прекращалось. «Каждую ночь аннамиты то и дело вырезывали малочисленные гарнизоны, и французам, конечно, пощады не было. Им отрезали головы тупыми серпами. Вся страна, все три провинции с оружием в руках, собирались и грозили завоевателям. Только христиане и жители деревень, близких к Сайгону, не принимали участия в возмущении»¹³.

Несмотря на все ухищрения миссионеров, количество обращенных в католицизм не превышало 10% населения, что было недостаточно для погружения страны в состояние гражданской войны. Тем не менее, этого было достаточно для организации сепаратистских мятежей и католических восстаний в тылу воюющей с высадившимся франко-испанским экспедиционным корпусом армии. Отряды католической милиции проводили зачистки захваченных территорий и принимали активное участие в подавлении антифранцузских выступлений и штурме вьетнамских городов. Именно из этой среды формировался низовой аппарат колониальной администрации.

Католическое население было не только лояльно французам, но и готово было с оружием в руках воевать против патриотически настроенных партизан, однако достигнутого уровня католической организации было недостаточно для перевода колониальной войны в гражданскую и создания на этой основе стабильной системы региональной безопасности. Поэтому порядок обеспечивался и поддерживался французскими вооруженными силами.

В качестве нелегитимных технологий, позволявших в известной степени проводить реорганизацию территорий, снижая

демографический и протестный потенциал местного населения, можно отметить и торговлю опиатами, которая в рассматриваемый период приобрела невиданные размахи. В XIX в. наркобизнес начинает использоваться в качестве средства, которое одновременно позволяло ослаблять потенциал сопротивления на «осваиваемых территориях» и дополнительного заработка, что привело к двум опиумным войнам в Китае (1840–1842), (1856–1860). Этот опыт был позднее перенят французским колониальным режимом в Индокитае. Достаточно отметить, что к первой трети XX в. официально доход от монопольной торговли опиумом достигал трети бюджета Индокитайского союза. После Второй мировой войны наркобизнес остался под контролем спецслужб и приобрел невиданные ранее масштабы. В контексте систем региональной безопасности он выполнял важную функцию частичного самофинансирования наемных армий и новых религий, чьи вооруженные силы должны были бороться с освободительным движением в джунглях.

К началу XX в. организованное сопротивление в Юго-Восточной Азии в целом и во Вьетнаме, в частности, было подавлено и, казалось, ничто не предвещало проблем с местным национально-освободительным движением, которое не имело современных технологий противостояния европейскому колониализму. Ведь еще в далеком 1863 г. русский офицер пророчески заметил: «Прекратится ли окончательно война и колония насладится миром и разовьется торговлей или снова аннамиты, ожесточенные притеснениями мэров-католиков и солдатизмом французских военачальников, произведут снова революцию» ... и дальше «много еще прольется и французской, и аннамской крови»¹⁴. Однако ни царский офицер, ни принимавшие его французские коллеги в 1863 г. и подумать не могли о том, что восстановление государственности Вьетнама произойдет в результате активной деятельности Коминтерна.

Пробуждение Азии и новые религии

В начале XX века регион Восточной Азии стал ареной столкновения антагонистических интересов коммунистов и колонизаторов. И те, и другие жестко и последовательно отстаивали свои

интересы, что нашло отражение в разработке и использовании передовых технологий. Основная задача Коминтерна — штаба мировой революции — состояла в том, чтобы поддержкой освободительных движений в колониальных и зависимых странах вызвать экономический кризис на Западе — в метрополиях, а затем освободить трудящихся от эксплуататоров во всемирном масштабе. Для этих целей в СССР были созданы специализированные учебные заведения вроде МЛШ и КУТВ, куда в основном из Европы свозили патриотически настроенных представителей угнетаемых народов и готовили из них профессиональных революционеров высочайшего класса. Предполагалось, что в недалеком будущем они составят политическую элиту освобожденных стран Востока.

Коминтерну удалось заложить основы освободительного движения нового типа и заставить французскую службу безопасности полностью изменить стиль работы. Выпускники советских спецшкол серьезно отличались от «конфуцианцев новой формации», они не читали с благоговением трудов французских утопистов позапрошлого века, которые в колониальной печати преподносились как последние достижения западной политической мысли.

Очевидно, что французские спецслужбы отнеслись со всей серьезностью к новым вызовам, которые исходили из Москвы. Предшествующие попытки организации освободительного движения во Вьетнаме были первой пробой сил, по большому счету не имели никаких шансов на успех и реальной угрозы для колониального режима не представляли. Очевидно, что индокитайские коммунисты, вернувшись на родину, будут строить свою работу на националистических принципах, которым можно эффективно противопоставить только объединения религиозного типа¹⁵. Ведь коммунисты пойдут в массы, а профранцузские политические партии имеют влияние только на немногочисленную либеральную интеллигенцию в городах и вьетнамцев-католиков. В этом случае деревня полностью попадает под влияние вьетнамских коммунистов, прошедших подготовку в СССР. Поэтому единственным выходом для французов оставалось самим организовать какое-нибудь антифранцузское движение под религиоз-

ными лозунгами, что позволит установить над ним контроль и использовать в своих интересах. Это станет хорошим массовым противовесом коммунистическому движению, поскольку религиозные секты будут распространяться в регионах, там, куда пойдут коммунисты. А в это время из Москвы все громче и громче раздавались воинственные призывы «отрубить щупальца» французскому колониализму¹⁶.

В данный период использование католицизма в качестве противовеса освободительному движению себя уже не оправдывало, поскольку западная религия была несовместима с местной культурной средой, а переформатировать местное геокультурное пространство в требуемых масштабах колониальный режим не смог. Поэтому в ответ на появление новой угрозы французские колониальные спецслужбы в качестве противовеса создали «новые религии» или религиозные секты, которые функционально выполняли ту же самую роль, что и католицизм, а их синкретическая доктрина не вызывала отторжения у местного населения. После изменения религиозной идентичности происходила гибель духовного лидера, вина возлагалась на враждебное окружение (т.е. представителей освободительного движения), из среды ближайших учеников создавался институт полевых командиров. Именно на их плечи и возлагалась отныне борьба с освободительным движением в наиболее стратегически значимых регионах. Эти секты признавало только французское командование, которое и давало наиболее способным полевым командирам генеральские звания. Заметим, что это была реальная система региональной безопасности, совершенно невидимая и непостижимая для тех, кто привык обращать внимание только на формальные признаки наличия архитектуры безопасности в виде юридически обязывающих документов!

В исторической литературе существует предубеждение, что религии появляются сами по себе, а механизм их появления окутан густой пеленой тайны и совершенно непостижим исследователю. Однако колониальные спецслужбы сказали свое вешское слово, создав новые религии као дай и хоа хао. Разработанные ОИМ еще в XVII в. технологии проведения управляемой региональной дестабилизации были усовершенствована-

ны колониальными спецслужбами, которые «сверху» конструировали «новые религии». Так появилась «третья сила», которая, заменив ненавистный местным населением католицизм, выполняла ту же самую функцию, но уже была аккуратно замуфлирована под продукт местной культурной среды, что позволяло обойти непреодолимые для католицизма препятствия и «встроить» «новые религии» в традиционное общество. Вскоре «духовные лидеры» при туманных обстоятельствах отошли в мир иной, вина за их ликвидацию была возложена на враждебное окружение (т.е. коммунистов), и на их место пришли жестокие ученики, которые боролись друг с другом за наиболее правильную интерпретацию духовного наследия «создателей» «новых религий». Так появился институт полевых командиров, которым вскоре французские военные присвоили генеральские звания. Колониальные власти тем временем, вооружая и поддерживая полевых командиров «новых религий», выстраивали сложную систему «сдержек и противовесов», которая была призвана обеспечивать теневую структуру французского управления вьетнамским обществом «изнутри». Основная цель такой системы управления состояла в нейтрализации местного национально-освободительного движения, которое в данный период получало существенную организационную поддержку из Москвы.

Заметим, что созданная таким образом система управления конфликтом действовала в Южном Вьетнаме до середины 1950-х гг., освобождала французский экспедиционный корпус от затяжной войны в джунглях и перекладывала всю грязную работу на верхушку религиозных сект. Это была самовоспроизводящаяся система региональной (только в рамках Южного Вьетнама) безопасности. Так продолжалось до тех пор, пока после поражения при Дьенбьенфу в горах Северного Вьетнама не началось франко-американское противостояние в Южном Вьетнаме.

В данный период традиционные религии политически заметной роли не играли. Однако новые религии (као дай и хоа хао) были на пике расцвета, они активно использовались с высочайшей степенью эффективности в стратегии сдерживания коммунизма в региональных рамках Южного Вьетнама.

Традиционные и новые религии в период Индокитайских войн

Вьетнам в данный период выступал не сам по себе, а как важный рубеж в стратегии сдерживания коммунизма в Восточной и Юго-Восточной Азии в целом. В те годы в США считалось, что если Вьетнам попадет под контроль советско-китайского блока, то все страны ЮВА упадут как костяшки домино и попадут под контроль коммунистов. Поэтому на международной арене в качестве инструмента сдерживания своего геополитического конкурента в регионе был создан военно-политический блок СЕАТО.

После выдавливания Франции из Южного Вьетнама американские спецслужбы вернулись к отброшенной спецслужбами Франции и неэффективной стратегии обращения населения Южного Вьетнама в католицизм. Считалось, что организация «крестового похода» против безбожников коммунистов в Северном Вьетнаме получит поддержку на Западе. Проблема состояла лишь в том, что южновьетнамское население не было католическим. Опять началась политика жесткой силовой католизации. В Южном Вьетнаме к власти был приведен марионеточный режим во главе с ревностным католиком Нго Динь Зьемом.

В качестве одной из первых спецопераций ЦРУ с использованием религиозного фактора можно отметить перемещение от семисот тысяч до миллиона католиков на Юг в 1954 — 55 гг. Данная акция преподносилась как свободный выбор свободных людей, которые выбирали между безбожниками коммунистами и проамериканским режимом. Это была масштабная политическая акция, практические результаты которой, кстати, весьма спорны. На самом деле католиков запугивали применением против Северного Вьетнама атомной бомбы, в жарком пламени которой, как утверждалось в пропаганде, душа сгорит и никогда не попадет в рай. Переселенцам правительство давало субсидии, выделялись лучшие земли и оказывалась поддержка в продвижении по служебной лестнице, что вызывало зависть, коррупцию и нетерпимость. Вместо единения католических сил на Юге произошла их атомизация. В то же время представители всех иных религиозных движений подвергались невиданным в истории страны репрессиям.

Такая политика религиозной дискриминации привела к протестам населения. Причем следует отметить, что буддийское духовенство, в отличие от католических прелатов, не пыталось подставить верующих под репрессии властей. В 1963 г. в Южном Вьетнаме произошло несколько самосожжений видных представителей буддийского духовенства, что вызвало колоссальный резонанс не только во Вьетнаме, но и в мире. Режим лишился иностранной политической поддержки, Нго Динь Зьем был ликвидирован в ходе санкционированного Вашингтоном переворота, и его место занял другой послушный приказам из США католик. Чехарда католических ставленников длилась до поражения США во Вьетнамской войне.

Горцы в горах центрального и северного Вьетнама также активно использовались в антиповстанческих мероприятиях. Для этих целей в горы забрасывались инструкторы западных спецслужб, причем некоторые в целях организации стабильного антикоммунистического движения создавали локальные культы, в которых становились живыми богами, но это были действительно локальные операции.

Реальная эффективно действующая система региональной безопасности была разрушена, и вместо нее США попытались создать формальную систему, которая бы действовала на основе международного права. Речь идет о проекте СЕАТО¹⁷. Такая система была создана, соответствующим образом оформлена, но не действовала. Действие договоров было прекращено уже после поражения США во второй индокитайской войне. Заметим, что в то время СССР пытался навязать странам ЮВА некое подобие системы коллективной безопасности, а США — систему двусторонних договоров об оказании военной помощи.

В данный период традиционные (католицизм, буддизм) и новые (као дай, хоа хао, персональные культы в горах) религии активно использовались с разной степенью эффективности в стратегии сдерживания коммунизма. Традиционные религии играли важную роль в общенациональном масштабе, тогда как новые — на региональном, в местах своего распространения.

Новая жизнь традиционных религий в современном Вьетнаме

В 1980 — 90-х гг. о войне постепенно начали забывать и началось тихое, а затем и более активное проникновение в горы протестантских миссионеров, которые за деньги и дорогие по местным меркам подарки стали обращать местное население в протестантизм. Когда местные власти обратили внимание на происходившие в горах процессы, большая часть говорящих на различных языках национальных меньшинств уже была объединена под общей религиозной идеологией протестантизма и грамотно противопоставлена властям и основной массе населения (вьетам) по этно-конфессиональным мотивам. В 1999 г. на территории США было провозглашено создание сепаратистского государства Дегар, которое претендует на 14 провинций Вьетнама. Лидеры этого сепаратистского проекта активно действуют с территории США, и, несмотря на требования вьетнамской стороны, разумеется, не выдаются, поскольку именуемые «террористами» в одной стране считаются «борцами за свободу» в другой.

В результате проведения репрессивной политики со стороны местных властей происходит утрата контроля над религиозными меньшинствами, которые в свою очередь утрачивали лояльность по отношению к вьетнамским властям, но становились на практике управляемыми со стороны иностранных миссионеров. Религиозные меньшинства в ходе спровоцированных гонений готовы были встать на сторону любых внешних сил, способных грамотно использовать ситуацию в своих интересах. Развитие конфликта для неискушенного внешнего наблюдателя выглядело как органичный внутренний процесс, а на самом деле им сознательно и постоянно управляла третья сторона.

Использование местных неофитов в геополитических проектах третьих сил в качестве пушечного мяса становится довольно распространенным и экономически эффективным методом решения долгосрочных проблем. Это тем более популярно, что позволяет основным заказчикам оставаться за

кулисами и делать всю грязную работу чужими руками. Ситуация становится все более тревожной, поскольку в данном контексте очевидно использование высококвалифицированных специалистов. Следует также обратить особое внимание на грамотное информационное прикрытие этой деятельности со стороны западных СМИ, неправительственных и правозащитных организаций.

Политические технологии, применяемые при проведении так называемых «цветных революций», очень сильно отличаются от методики глубокого переформатирования геокультурных пространств с использованием религиозного фактора. При применении этих технологий основной упор направлен на изменение политической и религиозной идентичностей. Политическая идентичность очень изменчива и не передается по наследству, в отличие от религиозной идентичности, которая имеет более стабильный характер, также в силу исторической инерции. Политическая идентичность может меняться сколько угодно раз в течение жизни как индивида, так и разных поколений: отец может быть коммунистом, сын — демократом, внук — фашистом. В случае применения технологии изменения религиозной идентичности в условиях реализации стратегии управляемой региональной дестабилизации другого пути уже нет, будут определено затронуты следующие поколения. Все станут носителями той религиозной идеологии, которую спустят в массы (т.е. будут католиками, протестантами и пр.). Религиозная принадлежность в традиционных обществах передается по наследству, а политические пристрастия — нет. В традиционном обществе восточных стран роль религий особенно велика, именно поэтому этому вопросу уделяется такое внимание.

На нетрадиционные угрозы национальной безопасности местные режимы дают традиционный ответ, со всеми вытекающими отсюда последствиями, насчет его эффективности. Жесткие точечные репрессии против руководства религиозных сект и «реакционных псевдорелигиозных организаций» будут контрпродуктивны, поскольку объективно будут способствовать стабилизации вновь созданных религиозных сообществ и противопоставлять их режиму, который в глазах неофитов будет

становиться все менее и менее легитимным. Таким образом, пытаясь укрепить себя, режим, применяя репрессии, будет все больше и больше «подпиливать сук, на котором сидит». Проблема в том, что репрессии и гонения уже «встроены» в технологию стабилизации религиозных сообществ, и в данном случае местные власти подключаются к процессу, как только необходимый организаторам уровень достиг порогового.

Следует помнить, что при таком раскладе до реальных руководителей (настоящих лидеров сопротивления) религиозного движения, вернее, их кураторов, местному режиму дотянутся не дадут. Ликвидировать удастся лишь «духовных лидеров», да и то лишь когда придет время, поскольку их ликвидация изначально предусмотрена технологией создания оппозиционных движений религиозного типа. Активно используется также информационное прикрытие со стороны западных СМИ и «правозащитников», а также защитников религиозных меньшинств от местных режимов. Вся эта возня имеет только одну цель — дискредитацию режима и подготовку общественного мнения к его смене.

В настоящее время имеется ряд религиозных организаций, чья бурная политическая деятельность в сфере «прав человека» и «свободы вероисповедания» при поддержке ряда иностранных организаций вызывает повышенное внимание со стороны вьетнамского государства.

Использование традиционных и новых религий внешними акторами как раньше, так и сейчас тесно связано с проблемами сепаратизма и региональной безопасности, а также попытками разыграть Вьетнам в той или иной региональной комбинации, прежде всего, с целью сдерживания Китая, чей бурный рост вызывает плохо скрываемое раздражение в некоторых государствах.

Проблема классификации различных политически значимых организаций на традиционные и новые не так проста. Следует отметить, что использование религиозного фактора в геополитических проектах и существенное давление по линии международных неправительственных организаций, многоуровневое информационное прикрытие затрудняют распознавание угроз и выработку своевременных мер противодействия.

Период	Тип религии	Политически активные участники
Колонизация	Традиционные	Католицизм, буддизм
Индокитайские войны	Традиционные и новые религии	Католицизм, буддизм, као-даизм, буддизм Хоа Хао, локальные культы в горах
Современность	Традиционные и новые религии	Католицизм, буддизм, као-даизм, буддизм Хоа Хао, локальные культы в горах, протестантизм, объединенная буддийская церковь

Как видно из приведенной таблицы, роль религиозного фактора в политической жизни Вьетнама неуклонно повышается, причем эта роль имеет самое прямое отношение к национальной безопасности.

В данный период традиционные (католицизм, буддизм, протестантизм) и новые (као дай, хоа хао) религии используются достаточно эффективно, по-видимому, в целях создания инфраструктуры управляемой региональной дестабилизации. Традиционные и новые религии играют важную роль как в общенациональном масштабе, так и в глобальном, благодаря весьма тенденциозному освещению этой проблематики в западных СМИ, а также политической активности их лидеров, которых извне пытаются встроить в местный политический контекст.

Религиозный фактор как основной инструмент переформатирования геокультурных пространств

В средневековье религиозная ситуация во Вьетнаме отличалась веротерпимостью и стабильностью. Основную роль играл религиозно-синкретический комплекс трех учений (буддизма, даосизма и конфуцианства), который существовал на прочном фундаменте культа предков. Все учения вполне мирно сосуществовали друг с другом. Бесконфликтное существование закончи-

лось при проникновении в страну католицизма, что было связано с разработкой и применением технологий изменения религиозной идентичности. Причины такого внимания к традиционным и новым религиям в том, что без изменения религиозной идентичности местного населения было невозможно установить эффективный контроль после захвата страны. Именно в период великих географических открытий начинают совершенствоваться технологии использования религиозного фактора в региональных геополитических проектах. Несовместимость католицизма с местными религиозными традициями и его отторжение, прежде всего, со стороны культа предков привели к идее создания новых синкретических религий.

Колонизация — один из основных видов исторически сложившегося освоения территорий и пространств, населенных носителями иных культур и языков. В целях долговременной переориентации стран и регионов на метрополии, а также предотвращения появления мощных национально-освободительных движений на основе традиционной идеологии применяется стратегия денационализации как совокупность мер лишения национальной и культурной самобытности. Обычно денационализация проводится по следующим направлениям:

1. Территория. Расчленение национальной территории.
2. Язык. Языковая политика (изменение письменности с иероглифической на латинизированную).
3. Религии. Изменение религиозной идентичности местного населения при системной дискредитации национальных традиций и культов.

В новой и новейшей истории Вьетнама имеются примеры именно такой реализации стратегии денационализации, которую реализовывали французские колонизаторы и католические миссионеры. Систематизация доступной информации по этой проблематике и описание технологий, которыми использовались колониальные власти в XVII–XX вв., позволит глубже понять политику колонизации, а также последствия, к которым она привела в наши дни.

При изучении истории возникновения и развития многочисленных конфликтов на религиозной почве следует иметь в виду особую роль, которую в структуре этих конфликтов играет

религиозный фактор. Особое внимание следует обращать на деструктивный характер их деятельности — в сфере культуры и дестабилизирующий в сфере политики. В современной системе международных отношений сложилась практика использования хаоса, в который «неожиданно» погрузился тот или иной регион в ходе очередного религиозного конфликта, в качестве предлога для «гуманитарной интервенции» и оправдания односторонних и нелегитимных действий в отношении других государств.

Религиозный фактор широко применялся спецслужбами западных стран для региональной дестабилизации как в ходе колонизации, периода Индокитайских войн, так и в настоящее время. Использование религиозного фактора позволяет внешним акторам, владеющим соответствующими технологиями, чужими руками проводить долгосрочное реформирование геокультурных пространств, что представляет большой стратегический интерес в актуальных геополитических проектах.

Сейчас Восточная Азия меняется, регион быстро и динамично развивается, идут процессы региональной интеграции, впервые зарождается собственная азиатская система региональной безопасности, свободная от «опекающей» роли внешних кураторов. Очевидно, что эти процессы не всем нравятся; повышение политического авторитета, экономической мощи и статуса этого региона вступает в противоречие с интересами крупных внерегиональных акторов.

В ходе рассмотренного выше периода роль Вьетнама в регионе Восточной Азии существенно повышалась, не случайно в течение XX века Вьетнам прямо или косвенно становился участником основных вооруженных конфликтов в регионе. В эти конфликты прямо или косвенно в разное время были втянуты США, СССР, Франция, КНР, Камбоджа, а также их союзники или зависимые страны ВА и ЮВА. Во многом это связано с исключительным геостратегическим положением Вьетнама в регионе. Попытки выстроить региональную систему безопасности без учета фактора Вьетнама не увенчались успехом.

Традиционные и новые религии служат надежным инструментом для долгосрочного геополитического реформирования геокультурных пространств.

Религиозный фактор — инструмент исключительной силы воздействия в умелых руках. Этот инструмент может использоваться для управления конфликтом, т.е. как для его эскалации, так и для дестабилизации. Основным элементом структуры конфликта являются религиозные сообщества. При наличии многочисленных религиозных сообществ так называемое «окончательное урегулирование» не возможно в принципе.

Религиозный фактор позволяет напустить на сцену политической борьбы густой туман, в котором логика отключается, а эмоции мотивируют на «великие свершения». Месть за невинно пролитую кровь мучеников и постоянный контроль со стороны кураторов не дадут остановиться и осознать происходящее. В угаре праведного гнева религиозные фанатики будут воевать за кого угодно, кто будет признавать и поддерживать их религию.

В организационном плане иерархия участников такого управляемого конфликта выглядит следующим образом:

1. Заказчики (постановка цели и финансирование проекта).
2. Исполнители (разработка технологий, подбор кадров и реализация плана).
3. Кураторы (контролируют «духовных лидеров» и полевых командиров, обеспечивают своевременную ротацию кадров).
4. Информационное прикрытие (СМИ и организации).
5. Религиозные «лидеры» и полевые командиры (выполняют распоряжения кураторов).
6. Религиозные сообщества (выполняют свою роль, искренне считая, что ведут свою политику).

Отсюда видно, что много требовать от религиозных «лидеров» не приходится. Не они решают проблемы. Причем, у «духовных лидеров» очень не велико пространство для маневра, непослушных кураторы быстро меняют на более покладистых.

Использование местных неопитов в геополитических проектах третьих сил в качестве пушечного мяса становится довольно распространенным и экономически эффективным методом решения долгосрочных проблем. Это тем более популярно, что позволяет основным заказчикам оставаться за кулисами и делать всю грязную работу чужими руками. Ситуация становится все более тревожной, поскольку в данном контексте очевидно использование высококвалифицированных специалистов. Следует также об-

ратить особое внимание на грамотное информационное прикрытие этой деятельности со стороны западных СМИ, неправительственных и правозащитных организаций.

В таких условиях государство должно защищать своих граждан от применения подобных технологий создания управляемых локальных конфликтов на религиозной основе. Без организованного противодействия на государственном уровне рядовые граждане становятся беззащитными, они в личном плане не могут противостоять до мелочей отработанным технологиям, которые реализуются под контролем высококвалифицированных сотрудников.

В этой связи полезно организовать изучение реальных систем региональной безопасности, а не только их юридического оформления (что также очень важно). Без соответствующей проработки и поддержки, опираясь только на существующую юридическую практику, спецслужбы не видят проблем и, соответственно, не принимают адекватные меры. Противостояние легитимными методами нелегитимным технологиям очевидно неэффективно. К тому же в это самое время извне предпринимаются колоссальные усилия с целью не допустить ликвидации создаваемых религиозных сообществ. Тут надо отметить информационное прикрытие со стороны неправительственных, некоммерческих и «правозащитных» организаций, которые выполняют функцию прикрытия реальных заказчиков.

Особого внимания заслуживает роль традиционных и новых религий, которые используются внешними акторами в ходе реализации их региональных геополитических проектов. В XVII–XX вв. деятельность религиозных организаций во Вьетнаме не выходила за рамки страны и использовалась для реализации региональных внутривьетнамских проектов, вроде стратегии умиротворения, которая в определенных кругах называлась политикой «завоевания сердец и умов» местного населения. Политика переформатирования региона и создания искусственных геокультурных пространств с помощью обращения населения в ту или иную религию показала себя на редкость эффективным средством по сравнению с традиционными методами решения проблем путем организации военного вторжения или цветной революции. В Азии, где так сильны традиции, это

особенно актуально, поскольку там нет шансов на формирование эффективной оппозиции правящему режиму с помощью управляемых извне марионеточных партий. Другое дело традиционные и новые религии! Эта методика уже вполне адаптирована к традиционным геокультурным пространствам и вполне способна работать в направлении их моделирования и деформации. В настоящее время масштабы реализации проектов с использованием религиозного фактора, где в качестве пешек используются многотысячные и даже многомиллионные общины верующих, в совокупности с новыми технологиями управляемой региональной дестабилизации принимают такой характер, что вполне могут выйти за национальные рамки Вьетнама и представлять вполне реальную угрозу планам нарастания китайской экспансии в направлении ЮВА.

Литература

1. Колотов В. Н. Институты «новых религий» как инструмент управления конфликтом // Международные процессы. 2004. № 3 (6). С. 96–105. (<http://www.intertrends.ru/sixth/009.htm>)

2. Колотов В. Н. «Катехизис за восемь дней» как источник по методике обращения в католицизм во Вьетнаме в XVII веке // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции 7–10 февраля 2007 г. Издательство СПбГУ. СПб., 2007. С. 541–548.

3. Колотов В.Н. Технология массовых обращений и институт мучеников: деятельность католических миссий во Вьетнаме в XVI–XIX вв. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Выпуск XXV. Издательство СПбГУ. СПб., 2007. С. 109–125.

4. Колотов В.Н. Фактор Вьетнама в системе безопасности Большой Восточной Азии. Международная научная конференция Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России, Европы. Актуальные проблемы и перспективы. СПб, 2008. С. 233–256.

Комментарии и примечания

¹ Путин В.В. Выступление и дискуссия на Мюнхенской конференции по вопросам политики безопасности. 10 февраля 2007 года. Мюнхен. http://archive.kremlin.ru/appears/2007/02/10/1737_type63374type63376type63377type63381type82634_118097.shtml.

² Совокупность мер, направленных на обращение в католицизм местного населения.

³ Берзин Э.О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966. С. 17–18.

⁴ Мосяков Д. В., Тюрин В. А. История Юго-Восточной Азии. М., 2004. С. 83–84.

⁵ Берзин Э.О. Католическая церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966. С. 90.

⁶ Status quo ante bellum — положение, существовавшее перед началом войны (*лат.*).

⁷ Rhodes de A. Cathéchismus. Pro ils, qui volunt suscipere Baptismum in octo dies divisus. Phép giảng tám ngày. Cho kẻ muốn chịu phép rửa tội mà vào đạo thánh Đức Chúa Trời. — Rome: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1651.

⁸ Колотов В.Н. «Катехизис за восемь дней» как источник по методике обращения в католицизм во Вьетнаме в XVII веке // Четвертые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции 7-10 февраля 2007 г. Издательство СПбГУ. СПб., 2007. С. 541–548.

⁹ Колотов В.Н. Технология массовых обращений и институт мучеников: деятельность католических миссий во Вьетнаме в XVI–XIX вв. // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Выпуск XXV. Издательство СПбГУ. СПб., 2007. С. 109–125.

¹⁰ Rhodes de A. La glorieuse mort d'André, catéchiste de la Cochinchine, qui a le premier versé son sang pour la querelle de Jésus-Christ, en cette nouvelle Église, par le Père Alexander de Rhodes, de la Compagnie de Jésus, qui a toujours été présent à toute cette Histoire. A Paris, chez Sébastien Cramoisy, imprimeur ordinaire du Roi et de la Reine, et Gabriel Cramoisy, rue Saint-Jacque. MDCLIII.

¹¹ Станюкович К.М. Французы в Кохинхине // Русские во Вьетнаме. Очерки и путевые заметки (XIX — начало XX в.) / сост. А.А. Соколов. М., 2007. С. 21.

¹² Станюкович К.М. Французы в Кохинхине // Русские во Вьетнаме. Очерки и путевые заметки (XIX — начало XX в.) / сост. А.А. Соколов. М., 2007. С. 23.

¹³ Станюкович К.М. Французы в Кохинхине // Русские во Вьетнаме. Очерки и путевые заметки (XIX — начало XX в.) / сост. А.А. Соколов. М., 2007. С. 28.

¹⁴ Станюкович К.М. Французы в Кохинхине // Русские во Вьетнаме. Очерки и путевые заметки (XIX — начало XX в.) / сост. А.А. Соколов. М., 2007. С. 65.

¹⁵ «Вьетнамские антикоммунисты всегда терпели поражение в своих попытках мобилизовать национализм в своих интересах, и поэтому были вынуждены строить свою работу почти исключительно на религиозных, гуманитарных или ориентированных в будущее идеях». Tonnesson S. Democracy in Vietnam? NIAS Reports, 1993. № 16. P. 57.

¹⁶ Хо Ши Мин. Избранное. Воспоминания о Хо Ши Мине. М., 1990. С. 47.

¹⁷ СЕАТО — Организация договора Юго-Восточной Азии (от *англ.* SEATO — SouthEast Asia Treaty Organization).

От деревень Мевата¹ до мегаполисов Индии и Британии — сферы деятельности движения «Таблиг-и джамаат» в Южной Азии и странах южноазиатской диаспоры

Котин И. Ю.

В настоящее время движение «Таблиг-и джамаат» вызывает пристальный интерес исследователей-политологов в силу активной деятельности сторонников этого движения в мире, в том числе в странах Средней Азии — бывших советских республиках, а также в Афганистане. Между тем, вся многолетняя история движения сводится в изложении журналистов к фразе о ее возникновении в Мевате — области в северо-западной Индии. Почему же движение возникло именно в Мевате? Что способствовало выходу движения за пределы Мевата и его трансформации из регионального рививалистского движения, то есть, модернистского по сути, но провозглашавшего возврат к изначальной чистоте веры, подобного десятку других на индийском субконтиненте в влиятельную организацию, которую можно смело назвать транснациональной. Ответить на эти вопросы мы попытаемся в данной статье, автор которой не ставит себе целью анализа всей зарубежной деятельности организации «Таблиг-и джамаат».

Меват — край с богатой историей и отсталой экономикой

Мео компактно проживают в деревнях и городах 9 административных единиц дистрикта Гургаон (тахсили Нух, Ферозпур Джхирка) штата Хариана, дистриктов Альвар (тахсили Тиджара, Кишангарх, Альвар, Лаччхмангарх) и Бхаратпур (тахсили Диг, Каман, Нагар) штата Раджастан. Значительные группы мео проживают в Центральной Индии (Гвалиор, Датия, Мальва), Уттар Прадеш (Барейли) и Пакистане. Но и они сохраняют связь

со своей исторической родиной, которая по названию доминирующей группы населения известна как Меват — «страна мео»². В то же время возможна этимология слова «Меват» от тюркско-персидского «меват» — «мертвые, необлагаемые налогом земли», что также соответствует действительности. Территория Мевата — горные и полупустынные участки, не слишком поддающиеся обработке и малопродуктивные земли.

Меват — территория, расположенная между 26° и 30° с.ш. и 76° и 78° в.д., площадью около 8.000 кв. км. И. Ахмад и Абдул Азиз определяют максимальную протяженность Мевата с севера на юг в 115 км., а с востока на запад в 85км³. Значительная часть Мевата занята возвышенностями. Это невысокие хребты и изолированные горы. Почти не покрытые растительностью горы и перемежающиеся долины тянутся в меридианном направлении⁴. Почва в долинах Мевата — песчаная в дистрикте Альвар, глинистая в дистрикте Бхаратпур, аллювиальная в дистрикте Гургаон. Лишь треть территории Мевата пригодна для обработки, причем только 10% ее дают больше одного урожая в год. Для климата Мевата характерны значительные сезонные изменения температуры (с ноября по февраль от 27°С до 1°С, с мая по июнь с 25°С до 53°С). В июне бывают песчаные бури («лу»), а затем наступает сезон дождей (июнь-август), когда в крае выпадает 93% ежегодного количества осадков (среднегодовое кол-во осадков: 930мм.). На большинстве земель Мевата существует необходимость в искусственном орошении, но оросительных каналов почти нет. Воду добывают из колодцев, на многих участках выращивают богарные культуры (джовар, баджра). Основные сельскохозяйственные культуры в Мевате — это пшеница, просяные, технические культуры. Все большее значение в хозяйстве мео уделяется горчице, благодаря чему Меват в последнее время получил образное имя «Горчичного края» — «Сарсон ка зила». На территории Мевата еще не полностью сведены леса, которыми некогда славился этот край. Несколько столетий назад мео, занимавшиеся грабежом на дорогах, находили в горах и лесах укрытие. О былом промысле мео напоминают теперь только старинные легенды. Подавляющее большинство мео — земледельцы и землевладельцы. Мео владеют более чем в 900 деревнях Мевата почти всей землей, а совсем недавно они обладали и монополией на землю в крае. Это

определяется их историческим доминированием в Мевате — области, чей хозяйственный подъем мог стать целью просветительской организации, каковой позиционировала себя на заре своей организации «Таблиг-и джамаат».

Мео Мевата в начале XX века — «исламизированные индусы» или «индуизированные мусульмане»?

Мео — мусульмане-сунниты, однако они претендуют на раджпутское происхождение. Сами мео утверждают, что они — потомки древних героев «Махабхараты» (древне-индийского эпоса)⁵. Курукшетра — предполагаемое место описанного в этой огромной поэме, нередко трактуемой как историко-мифологическое повествование — «итихаса», сражения Кауравов и Пандавов — находится в штате Хариана недалеко от Мевата. Меват — один из древнейших освоенных человеком районов Северо-Западной Индии⁶. Выдающийся исследователь истории Раджастхана Дж. Год помещает мео в число «аборигенных рас» в разделе «История раджпутских племен»^{7*}. П. Агарвал считает, что мео родственны индусской этнокастовой группе мина. Упоминания о мео мы находим во многих средневековых документах. О мео, как об особом народе или племени (*каум, кабила*), упоминают уже мусульманские хроники 12 — 13 вв. При делийском султани Кутуб уд дине Айбеке, первом независимом мусульманском правителе области Дели-Адждмер мео были покорены полководцем Миран Хусейн Джангом. Мео были вынуждены, как все немусульмане в исламском государстве, уплачивать налог на иноверцев — джизию. Часть их уже тогда, в начале 13 века, приняла ислам, дабы освободиться от выплаты джизии и добиться определенных преимуществ от мусульманских правителей. После смерти преемника Кутб уд дина — Ильтутмышы мео отделились от Дели. 30 — 40-е гг. 13 века были отмечены борьбой за делийский престол. С этого момента в течение нескольких столетий мео были грозой южных окраин Дели, подвергая их разграблению в периоды ослабления центральной власти. Визирь султана Насир уд дина Махмуда (1246 — 1266) Гияс уд дин Балбан, позднее сам ставший султаном (1266 — 1287), совершил карательную

экспедицию в Меват. По некоторым данным, тогда было убито около 2000 мео. Воспользовавшись нападением монголов на северные границы султаната, мео вновь восстали в 1257 — 58 гг. Мео разграбили некоторые караваны с продовольствием и захватили верблюдов, которых султан послал в лагерь своих войск на границе. В 1260 г. Балбан совершил новый поход в Меват и, разорив многие деревни, казнил тысячи мео, взял в виде дани и компенсации за верблюдов 2 млн сто тысяч серебряных таньга, 250 142 лошади (цифры, явно, завышенные)⁸. При Балбане многие мео были насильно обращены в ислам, но территория их так и не была полностью покорена делийскими султанами. Меват находится всего в дне конного перехода от Дели. Его горы, леса давали убежище и мятежным слугам султана. Визирь султана Фируз шаха Туглака (1351 — 1388) Хан Джахан после неудачной попытки захватить делийский престол бежал в Меват под защиту вождя мео Кока Чаухана. Фируз Шах совершил поход в Меват, расправившись не только с мятежным визирем, но и с мео. Тогда-то были обращены в ислам и остальные мео. Тем не менее, мусульмане Мевата до последнего времени придерживались многих индусских обычаев, руководствовались индусским правом, что породило популярную в Хариане поговорку: «Какой же джат индус?! И какой же мео — мусульманин?!». В период нашествия Тамерлана в Индию (1388) мео, вновь воспользовавшись слабостью власти в Дели, обрели независимость. Их вождя Бахадур Нахара (его могила сохранилась в Альваре) считали одним из видных индийских правителей эпохи⁹. Члены клана Бахадур Хана получили имя «ханзада» («дети ханов», персидская калька с санскрита «раджа путра»/«дитя князя»/, откуда происходит название «раджпут»). До сих пор существует в Мевате группа-мусульман ханзада, связанных с мео, но не всеми признаваемые как мео.

Бахадур Нахар сумел поладить с Тамерланом. В то же время он дал приют многим представителям знати старого правителя — Ибрахима Лоди. Среди нашедших убежище у Бахадур Нахара был и Хизр Ханна — местник Мультана, будущий правитель Дели. В 1395 г. Хизр Хан бежал в Меват, а в 1413 г., разбив Даулат Хана Лоди, он захватил Дели. Признав формальное верховенство Тамерлана и его преемников, Хизр Хан на деле стал самостоятельным правителем. Укрепляя власть Дели, Хизр Хан совершил

поход в Меват, разрушил Котла — столицу своего спасителя, вновь подчинил Делийскому престолу Меват . Вскоре, однако, мео вновь восстали. Сын Хизр Хана был вынужден совершить поход в Меват и заново завоевывать эту область. Новое выступление мео против делийского наместника отмечалось в 1432 г., и возглавил его внук Бахадур Нахара Кхадду Хан. В дальнейшем каждый период ослабления власти делийского правителя был отмечен отпадением от Дели Мевата. В 20-х гг. 16в. Меват был крупным, фактически независимым владением Хасан Хана Мевати. Хасан Хан попытался вместе с Рана Сангой остановить Бабура и пал в битве при Сикри 13 марта 1527 г. Благодаря этому обстоятельству слово "Меват" мелькнуло на страницах работ отечественных историков Индии¹⁰.

При Великих Моголах Меват вошел в состав императорской субы (области) Агра-Дели. Через Меват чужеземные завоеватели шли на Дели, край стал ареной междоусобных войн , народных восстаний и сектантских движений . Область была в руках джатов, маратхов , наконец, в 1803 г. последние передали ее под контроль англичан. По-прежнему мео слыли гордыми и свободолюбивыми людьми, часто промышляющими разбоем. Власть англичан им пришлось не по душе и во время Великого Сипайского восстания (1857 — 1859 гг.) весь Меват оказался в руках восставших¹¹ Позже мео активно выступали против английских властей , а также против местных правителей — не мео. Знаменитое альварское восстание 1932 — 34 гг., трактуемое отечественными историками как антиимпериалистическое¹², во многом являлось массовым выступлением мео против индусского раджи, который не считался законным правителем области и проводил религиозную политику, далекую от благоразумной. Не будучи ортодоксальными мусульманами, мео не считали себя и индусами, противясь насильственной индуизации, предпринятой правителем Альвара.

Англичане относили мео к числу "преступных племен" (Criminal tribes) и разместили в Мевате многочисленные полицейские участки. Не вызывает возражений у исследователей утверждение, что мео совершали в прошлом набеги на торговые караваны. Однако последние несколько столетий основным занятием мео является земледелие. Мео сохранили сознание сво-

ей этнической, религиозной, сословной особенности. В 1947 г. они даже предприняли попытку создания независимого государства Меват¹³. Последовавшие за этим столкновения с индусами привели к массовому бегству мео в Пакистан. Значительные миграции мео в Мальву (Мадхья Прадеш) и другие районы Индии отмечались и раньше¹⁴. Тем не менее, Меват признается исторической родиной всех мео. В связи с разделом Индии в 1947 г. и «нелояльностью» мео индусскими коммуналистами были предприняты кампании по обращению («возвращению») мео в индуизм («шуддхи»). Естественной реакцией мусульманских коммуналистов стала кампания по исламизации («таблиг») мео и отказу их от обычаев, связанных с индусской традицией.

Мео Мевата в период затухания межконфессиональной напряженности являли собой результат и пример индусско-мусульманского синтеза. В период же обострения межконфессиональных отношений все, от языка мео до их социальной организации оказалось под прицелом их мусульманских критиков и объектом пристального изучения идеологов возвращения таких «индусов-мусульман» в лоно индуизма.

Мео претендуют на этническую и конфессиональную особость. Свою принадлежность к этой этнокастовой группе они определяют прежде, чем указывают на свою религиозную принадлежность. Очень редко они скажут о себе как о жителях Харианы или Раджастанана. Мео говорят на *мевати*, который порой относят к диалектам западного хинди, но все чаще определяют как диалект раджастанани или харианви¹⁵. Впрочем, здесь уже политики диктуют свои требования лингвистам и антропологам. На мевати говорят, однако, не только мео, но и не-мео в Мевате и ряде соседних районов (Рохтак, Ревари). При значительных отличиях быта и культуры мео в Индии не принято говорить о них как об этносе. Специалисты из Антропологической Службы Индии уверенно дали о мео справку как о касте. Официально каста в Индии не признается. Соответственно не отражаются данные о мео, не признанные этносом, в переписях населения независимой Индии. По данным проведенной еще при англичанах и указывающей касты и другие особые группы переписи 1901 г., в Индии проживало 335 164 мео. На основе переписи 1961 г. были произведены расчеты, определившие число мео в Мевате в 350 000. Незначитель-

ный прирост населения мео объясняется бегством значительной их части в Пакистан в 1947 г. В дальнейшем не было серьезных потрясений, приведших к исходу мео с родных земель. Не было и массового возвращения мео из Пакистана после 1961 г. Учитывая, что прирост населения Раджастанха и Харианы был выше среднеиндийского¹⁶ а в среднем по стране население увеличилось с 1961 г. на 73%, то можно предположить, что в настоящее время в Мевате проживает около 600 000 мео. Ш. Шамш определял в 600 000 ч. общее число мео в Индии на 80-е гг., полагая, что около 200 000 мео проживало тогда в Пакистане. Мео остаются важной политической силой в штатах Хариана и Раджастан, силой, однако, обособленной, четко отделяющей себя от индусов, а до недавнего времени — и мусульман страны.

Как уже отмечалось, помимо разделения по конфессиональному признаку и менее четкого деления на этнические группы в индийском обществе остается деление на касты. Являются ли мео собственно кастой? Зададим себе этот вопрос, на который многие исследователи ответили положительно. Для самих мео такого вопроса не стоит. Они не знают европейского термина «каста», да и его относительный эквивалент «джати» им мало знаком. Для обозначения своей, а также других как этнокастовых (ахиры, джаты) так и конфессиональных групп (сикхи, мусульмане) мео употребляют слово хиндустани (пришедшее из персидского, известное в литературном урду, хинди, а также в мевати и ряде других диалектов западного хинди) «каум». Этим словом обозначают и народ, и конфессию. На вопрос: «Ап кис каум ке хэй/н/» («К какому каум Вы принадлежите?») можно ответить, называя конфессиональную, этническую, кастовую принадлежность. Иногда вместо «каум» употребляют слова «джати» и «зат». Респонденты чаще всего отвечали автору, что они — мео, реже — что они — мусульмане. Мео однозначно являются частью кастовой структуры во многих деревнях Мевата. Причем они играют в ней роль доминирующей касты. Мео исторически преобладали в этом районе. Большинство деревень Мевата основаны мео. В 1947 г. в связи с созданием Пакистана жители Альвара, спровоцированные индусским раджей, главой княжества, а также активисты индусских коммуналистских организаций организовали погромы мео и создали лагерь, в которых последних принуждали вернуться к инду-

изму. Индуистами стали довольно многие мео, но, в целом, к середине XX века отношение значительной части ортодоксальных хинду к новообращенным адептам индуизма, как правило, — представителям отсталых племен, было скептическим. Движение за повышение социального статуса среди членов неприкасаемых каст также выражалось в показательном отказе от мяса, соблюдении различных запретов, показательном посещении храмов и соблюдении постов, приглашении жрецов для совершения обрядов. Новообращенные индуисты-мео не сумели сохранить прежний статус доминирующей касты, претендующей на раджпутское происхождение. «Возвращенные» в индуизм мео воспринимались как второсортные индусы, принадлежащие к дну индусского кастового общества, наряду с неприкасаемыми и обращенными в индуизм членами племен, в то время как, будучи мусульманами и владельцами земли, мео пользовались авторитетом у тех же индусов, и на веру принималась легенда об их высококастовом — раджпутском происхождении. По-существу, мео были вынуждены вернуться к исламу, в том числе и для того, чтобы сохранить былой статус.

Будучи частью структуры, освященной другой идеологией, мео, тем не менее, поддерживали эту систему, ибо она была им удобна¹⁷. Во многих они до сих пор владеют почти всей землей. Видимо, следуя некоей норме поведения доминирующей касты, мео не занимаются сами целым рядом промыслов, без которых немислима нормальная жизнь деревни. Они пригласили в свои деревни горшечников (*кумхаров*), плотников, уборщиков (*чамаров*), которые за определенную плату продуктами полей (зерном, горчичным маслом и жмыхом, сахарным тростником и гуром (бурым неочищенным сахаром) выполняют определенный вид работ для мео. Часть членов этих каст в настоящее время являются у мео подсобными рабочими. Часть представителей этих групп, а также беженцев из Западного Панджаба (прежде всего сикхов) получила землю в период погромов мео и раздела Пакистана в 1947 г. Тогда значительная часть мео навсегда переселилась в Пакистан. Другие же вернулись в 1949 г. в родные места, но нашли свои земли уже занятыми. Монополия мео на землю нарушена, хотя их доминирование во многих деревнях Мевата сохраняется. Серьезная угроза этому доминированию — активное

внедрение в индийскую деревню, особенно в экономически развитом штате Хариана, денежных отношений. В пересчете на рупии традиционная плата за услуги представляется ремесленникам-каминам смехотворной. Свою роль джаджманов, главной силы в деревне мео, приходится поддерживать силой и дополнительными подарками. Среди традиционных каминов мео — даже брахманы *джагга*, которые исполняют для них некоторые обряды, а также ведут своеобразные генеалогии родов мео. Представители ряда мусульманских профессиональных групп (*мираси*-барды, *джулаха*-ткачи) также находятся с мео в отношениях камин — джаджман. Мео четко держат дистанцию между собой и этими представителями более низких в традиционной иерархической структуре деревни социальных групп. Политические события 30 — 40-х гг. 20 века, активность различных мусульманских организаций среди мео, общеиндийский и всемирный процесс поляризации конфессий привели к более строгому соблюдению мео установлений ислама, к оформлению у них осознания себя мусульманами. Тот или иной радикально настроенный мео может напомнить своим сородичам о заповедях ислама, о равенстве всех правоверных перед Всевышним. Обычно мусульмане в этой связи цитируют стих 13-й 49-й суры Корана: «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга. Ведь самый благородный из вас перед Аллахом — самый благочестивый. Поистине, Аллах — знающий, сведущий»¹⁸. Тем не менее, мео в последнее время готовы признать равным себе незнакомого мусульманина, встреченного где-нибудь в уездном городке (центре тахсила — Нухе, Фирозпур Джхирка), но не *мираси* или *джулаха*, чье место в традиционной структуре деревни они четко знают. Уже отмеченная цитата из Корана фиксирует естественное деление людей на мужчин и женщин, на народы и племена. Представляется очевидным невозможность равенства людей в мусульманском обществе, как и в любом другом. Нет необходимости повторять логику рассуждений П.Сорокина, показавшего, что «любая организованная социальная группа всегда социально стратифицирована»¹⁹. Не исключение здесь и режимы, провозглашающие равенство людей: «изменяясь по форме, социальная стратификация присутствовала во всех обществах, провозглашающих равенства лю-

дей»²⁰. Отметим, что мео не составляют сами изолированное сообщество, но являются частью сложной кастовой структуры, представленной группами индусов, мусульман, сикхов. Как уже отмечалось, для самих мео не стоит вопроса о том являются ли они кастой. Понятие «каум», которым они пользуются, более широкое чем термин «каста» и включает различные, в том числе этнические, конфессиональные, социальные группы. Политики — мео склонны отвечать на этот вопрос отрицательно, индусы же, наоборот, видят в мео индусскую касту, некогда обращенную в ислам. У ученых нет единого определения касты. Воспользуемся определением М. К. Кудрявцева, плодом его многолетних исследований и серьезных раздумий: «кастой ...автор будет называть социальную общность или группу в составе индийского общества, общность по рождению, наследственную, эндогамную, закрытую для проникновения посторонних, специализированную по роду хозяйственной деятельности или кругу занятий с ярко выраженным кастовым самосознанием, занимающую строго определенное положение в сложнейшей индийской социальной иерархии, при этом общность непрерывно функционирующую, т.е. взаимодействующую с другими кастами. Закрытая она в том смысле, что ни вступить в касту, ни выйти из нее в принципе невозможно. Каждый человек рождается и всю жизнь остается членом определенной касты, режим которой, нравы и обычаи он должен соблюдать всю жизнь. Браки заключаются лишь внутри одной касты. Принадлежность к касте передается только по наследству, как правило, по мужской линии. Отдельный человек не волен изменить свою кастовую принадлежность никакими заслугами перед обществом, ни в связи с переменой имущественного, образовательного или другого общественного положения»²¹. М. К. Кудрявцев намеренно не включает в определение касты принадлежность к индуизму, «возражая против представлений о религиозной сущности кастового строя». Признавая огромную роль²² индуизма в «формировании структуры и определении функций кастовой системы»²³ мы можем допустить, что значительная группа индусов, принявшая ислам, не оказывается вдруг в изоляции и не создает вакуум в кастовой структуре индусского общества, частью которого была. Кастовая структура продолжала функционировать и после обращения мео в ислам. Кстати, в слу-

чае с мео процесс обращения в ислам этой группы растянулся на 3 века (приблизительно в 1200 — 1360-е гг.). Мео сохранили высокий кастовый статус, а, возможно, и повысили его благодаря удачной политике ряда их вождей и поддержке мусульманских правителей. Следует иметь в виду, что в районе Мевата некогда было достаточно популярным джайнское учение, и, возможно, здесь, как и во многих других уголках Индии, не было такого идеального момента функционирования кастовой системы, когда в структуре кастового общества фигурировали только индусские группы. Многие установки, в частности, брачные нормы не являются чисто индусскими, но, традиционными индийскими. Отказаться от традиционных представлений о родстве оказалось для мео сложнее, чем от поклонения старинным богам. До недавнего времени среди мео сохранилось поклонение колодцам, деревьям, могилам святых, с чем не сумели справиться ревнители ислама. Более простые, чем принятые у мео, традиционные мусульманские нормы позволяли браки близких родственников, в том числе транскузенные, что до сих пор воспринимается мео как кровосмешительство. Мео соблюдают представления о родстве всех жителей деревни. Естественно, браки между жителями одной деревни не заключаются. Мео не заключают браки с представителями других этнокастовых групп, даже если они мусульмане. Мео — закрытая эндогамная группа. Она разделена на множество экзогамных подгрупп: палов и готр. Мео разделены на 13 больших подразделений (палы и паллакра) и около 70 более мелких — готра (их число варьируется по разным источникам от 67 до 80²⁴ упоминает 25 крупнейших кланов мео, вероятно, имея в виду палы и крупнейшие готры, сопоставимые с первыми по размерам), функции которых — регулировать брачные и другие социальные отношения между мео. Считается, что все мео — члены этих экзогамных групп — потомки общего предка, и, хотя родство это часто чисто легендарное, оно учитывается при заключении брака. Юноша-мео не может взять в жены девушку не-мео, но также девушку из своего пала. Еще недавно, возможно, в начале двадцатого века, брачные ограничения были более жесткими. Нельзя было брать в жены также девушку из пала матери, бабушки по материнской линии, сестры. Сын и отец не могут взять в жены девушек из одной деревни (речь, естественно, идет о повторном браке

отца). Для Индии почти естественно, и мео тут не исключение, что из своей деревни, а в последнее время почти все поселения перестали быть чисто деревнями мео, причем в некоторых проживают уже представители 2-х — 3-х палов, жених брать невесту не может. Все девушки считаются «дочерьми деревни». Согласно традиции члены каждой готры или пала имеют общего предка. Палы, как правило, больше готр, но этим не ограничиваются различия между ними. Традиция упоминает о готрах как о древнем, изначальном явлении. Палы же, как считается, возникли в 16 веке при могольском падишахе Акбаре. Вероятно, территории крупнейших родов мео, признавшие власть падишаха, получали особые привилегии, за ними, в частности, закреплялась должность старосты (*чаудхури*)²⁵. Индийские авторы (Агарвал, Шамш) утверждают также, что палами назывались небольшие автономные княжества в Раджастхане и Центральной Индии. Крупное экзогамное подразделение мео называется «паллакра», т.е. «малый пал». Статус паллакра почти равен статусу пала, все, сказанное в дальнейшем о палам, будет касаться и паллакра/земля в той или иной области Мевата. Среди поселений, признающих авторитет того или иного пала могут быть и деревни не-мео²⁶. В каждом из палов может быть по несколько групп деревень. Так в пале Каджхота существует три группы деревень, каждая подчиняется чаудхури (старосте). Существует местное самоуправление мео и их деревень. Деревни подчиняются советам групп, а те — панчаятам палов.

Как уже отмечалось, 12 палов и 1 паллакра — это не только экзогамные группы мео, но и территориальные объединения воспринимаются как родственницы жениху. Палы играют огромную роль в жизни мео. Вероятно, некогда члены 13 кланов представители 13 поселений, давших название палам, играли особую роль в жизни региона. Их потомки сохраняют представление о своем родстве, а также сохраняют контроль над определенной территорией. Их советам (панчаятам) подчиняются и другие жители этих земель, в том числе не-мео. Первоначально все 13 поселений, давших название палам, находились в горах, будучи хорошим убежищем мео, которые не брезговали и разбоем на дорогах. С установлением сильной власти, вероятно, англичан и вассальных им правителей, тогда-то здесь и было создано большее, чем в соседних районах,

число полицейских участков и переходом всех мео к оседлости значение горных крепостей упало, главные поселения палов переместились на равнину, сохранив название и престиж. Ни о каком политическом значении главной деревни пала говорить не приходится. Но о ней знает член пала, а порой он может назвать число (часто фантастическое) деревень в своем пале.

На основании записей джагга (брахманов), в течение многих поколений занимающихся в Мевате проведением ряда церемоний для мео, и устных повествований сказителей И. Ахмад и А. Азиз установили первоначальное место существования 13 поселений мео, давших начало 12 палам и 1 паллакра, а также их приблизительные границы. Записи джагга фиксируют также первоначальное число деревень на момент образования палов в 16 веке. К моменту легендарного основания в каждом пале было уже значительное (в среднем от 100 до 200) число деревень. Главы их — чаудхури называет и другие титулы глав палов: «тхонда» и «Панч» уподоблялись мелкопоместным правителям. Должность чаудхури до сих пор наследственная и передается от отца старшему сыну²⁷. В Демрот пал входили 757 деревень. Цифра эта, вероятно, завышена и не отражает ситуацию на сегодняшний день. Но даже если ему подчиняется сегодня хотя бы половина от этого числа, то деревни собственно мео (160) составляют в нем меньшинство. В Ратвал пал входит 125 деревень, в том числе и поселения не-мео. В Калеш пале — 10 деревень мео. Некогда существовавшие 224 деревни были рассеяны по всему Мевату. В Наи пале — 70 деревень, а раньше, согласно записям джагга, было 210. Паллакра имеет равный с палами статус, но название (буквально, «малый пал») говорит о существовавшей некогда между ними незначительной разнице. В паллакра входят 70 деревень. Считается, что члены Чхираклот и Пунглот пала происходили из одной деревни (Нимли). Чираклот пал примечателен тем, что число подчиненных ему сейчас деревень (198) больше известного ранее или первоначального (95). Нынешняя территория Панглот пала удалена от первоначального центра. Это — западная оконечность Мевата. В Панглот пале первоначально было 84 деревни, а сейчас только 47. 18 деревень близ г. Нух принадлежат к палу Дервал, некогда насчитывающему 82 поселения. Дервни Дехнгал пала расположены близ важного торгового пути из Дели в Джайпур.

Их нынешнее число — 132. В основном это деревни мео. Раньше число деревень этого пала равнялось 369, включая и поселения не-мео. Число деревень пала Сехнгал уменьшилось с 92 до 78. У некогда могущественного пала Балот в настоящее время нет своей территории, а его деревни разбросаны по всему Мевату, находясь в подчинении других палов. Некогда члены пала Балот во главе со своим вождем — какуруна (остальные главы палов носят универсальное для Индии имя чаудхури) выступили в роли полицейской власти Моголов в регионе. Число их деревень равнялось 250. Во время одного из антимогольских выступлений другие палы объединились и расправились с Балотами.

Палы не раз воевали друг с другом за территорию, за право контроля над важными торговыми путями. Порой поводом для ссор палов становилось нарушение традиционных брачных контактов между ними. Фольклорный материал отражает существовавшие некогда традиции отдавать девушек в жены членам одних палов и брать невест из других палов. Сохраняются представления о некотором неравенстве палов между собой, проявляющемся в отказе того или иного пала отдавать девушек в жены членам некоторых других палов под предлогом более низкого статуса последних. Роль того или иного пала в иерархии менялась в связи с конкретными обстоятельствами, как случилось, например, с Балот палом. Члены палов претендуют на раджпутское происхождение и возводят свой род к одному из раджпутских кланов (ванш /банс). Так члены палов Балот, Даирвал, Ландават, Ратават относят себя к потомкам раджпутов — Томаров, члены палов Чхираклот, Демрот, Духлот, Наи, Пандлот относят себя к Джладу, представители палов Дехнгал и Сингхал считают себя Качхвахами, Калеша — Ратхорами, а Пахат — Чауханами²⁸. Группы деревень, относящихся к тому или иному палу, но несколько обособленные от его основной территории, часто образуют «пучок» («cluster»), подчиненный своему чаудхури. Палы разделены на *тхамы*. Считается, что тхама — это объединение мео-потомков одного из сыновей основателя пала.

Исследователи (П. Агарвал, Н. Р. Гусева) отмечают, что название ряда палов у мео (сехгал, наи, Дулот, Дингал, Балот) совпадает с названиями кланов индусской этнокастовой группы мина, члены которой живут как в деревнях Мевата, так и на соседних землях (известных как Минават).

Часть мео не является членами палов и потому известны как «непалия» («не входящие в палы»). Непалия разделены на готры и не возводят свои роды к вамш раджпутов, хотя и не отказываются от претензий на раджпутское происхождение. Деревни мео разделены на "концы": патти или тхоки, члены которых считают себя более близкими родственниками, признавая, однако, свое символическое родство с другими мео деревни. В деревнях мео живут и другие мусульмане, а также индусы и сикхи. Это прежде всего представители ремесленных профессий, обслуживающих мео. Но в последнее время после оставления мео своих земель во время мусульманских погромов в 1947 г. и бегства значительной их части в Пакистан, а также в связи с политикой индийского правительства по поддержке неприкасаемых мео расстались с монополией на землю. Участки земли в деревнях мео получили сикхи и индусы-беженцы из Западного Панджаба, а также представители зарегистрированной касты чамаров. Межкастовые отношения мео, особенно их конфликты с чамарами, также влияли и влияют на обстановку, в которой работают миссионеры (даи) «Таблиг и джамаат».

Рассмотрим кастовую ситуацию в одной из деревень мео — Чаванди Калан. В деревне Чаванди Калан прожил около года в 1964 — 65 гг. индийский антрополог Партап Аггарвал. Конечно, практика вживания в местную структуру нигде не является столь сложной, как в Индии, тем не менее, П. Аггарвалу удалось собрать уникальный материал. (См.: Aggarwal: 1971, 1973). В Чаванди Калан мео довольно болезненно воспринимают потерю ими монополии на землю и стараются подчеркнуть, что по-прежнему доминируют в деревне. Со своими каминями они расплачиваются зерном и горчицей, а в ответ требуют от последних исполнения традиционных обязанностей по системе джаджмани (термин Уайзера). Все более широкое внедрение денежных отношений в жизнь индийской деревни постепенно разрушает систему отношений джаджман-камин. Каминьи требуют от джаджманов за исполнение традиционных обязанностей денежное вознаграждение. Перевод в деньги стоимости мешка пшеницы (традиционной меры оплаты услуг) обесценивает эти услуги и разрушает систему отношений, существовавших не одно столетие.

Однако еще более значительный удар по позиции мео нанесла общая поляризация между индусами и сикхами, с одной сто-

роны, и мусульманами с другой. Начало этой поляризации следует искать в 1906 г., когда были основаны коммуналистские партии «Хинду махасабха» и «Мусульманская Лига». Альварское восстание, активное участие ряда лидеров мео в движении за создание Пакистана негативно сказались на отношении к мео их соседей. Их конфессиональная принадлежность, казалось, на время стала важнейшей характеристикой, более значимой чем былое положение мео в качестве доминирующей касты. Сразу после раздела страны были сделаны попытки обращения (или возвращения) мео в индуизм, для чего были созданы лагеря активистов движения «шуддхи». Эти события способствовали развитию конфессионального самосознания мео. С этого момента мео приступили ко все более активному отказу от обычаев, которые ассоциировались с индуизмом. Наиболее ожесточенная борьба шла, как это ни забавно, между активистами движения "таблиг" и женщинами. Молодые жены, их свекрови, золовки, даже древние бабки не желали отказываться от обычая поклонения колодцам, видя в этом гарантию продления рода. Многочисленные легенды повествуют о временах Акбара, когда женщины мео отстаивали это право и тем сохранили свой род. Так же неприкосновенны в представлении мео традиционные эндогамия, брачные связи, традиционные занятия. Мусульманские активисты не находят поддержки у мео, когда призывают их отказаться от столь важных столпов миропорядка. Для основной массы индусов и мусульман Мевата определенное место в кастовой системе — это объективная данность, не требующая обоснования. Мало того, ислам в Южной Азии — явление достаточно специфическое, отличное от ислама в Египте или странах Магриба. Авторитетный английский исследователь Маррэй Т. Титус отмечал, что "в сфере социальных отношений влияние индуизма на ислам нигде не было заметно сильнее, чем в создании кастовых перегородок, определяющих социальный статус столь же четко как и в индусском обществе"²⁹.

Часто и исследователи, рассматривая социальную структуру индийской деревни перечисляют отдельные группы мусульман, либо просто мусульман среди каст. Так поступает, например, Л. Б. Алаев, рассматривая основные касты землевладельцев Соединенных Провинций в XIX века. Он пишет: «Под кастовой принадлежностью в данном разделе понимается принадлежность

человека к некоей профессиональной, религиозной, этнической или другой социальной общности, которая в условиях XIX в. воспринималась как каста»³⁰. Представляется, что для многих районов Индии, в частности, Мевата, эта ситуация сохраняется. В некоторых областях Индии, а также в Пакистане и Бангладеш, где мусульмане составляют большинство, существует деление на «ашраф» (высокие, знатные) и «аджлаф» (низкие, простолюдины), причем первые делятся на саидов, шейхов, патанов и моголов, а последние представлены ремесленными кастами. Нет оснований, однако, считать эти группы кастами. Такая попытка была предпринята индийским ученым Г. Ансари, попытавшимся провести параллели между группами мусульман в Уттар Прадеш и варнами индусов. Ашраф предпочитают вступать в браки между собой, однако, как замечает М.К.Кудрявцев, «стремление “благородных” мусульман заключать браки в своем кругу не говорит еще о наличии в их среде признаков касты»³¹. На примере мео Мевата мы видим, что конфессиональная принадлежность группы в общине со смешанным индусским, мусульманским, сикхским населением по крайней мере до недавнего времени не была определяющей в сохранении традиционной кастовой структуры. В случае группы, стремящейся изменить свой кастовый статус, ислам может быть знаменем кастового движения; так, например, ткачи-джулаха, чей статус в социальной иерархии весьма низок, склонны либо проповедовать равенство среди мусульман, либо претендовать на более высокий статус (чаще всего провозглашая себя шейхами). Мео и другие группы мусульман, чей социальный статус достаточно высок, не нуждаются в изменении своего статуса, но заинтересованы скорее в сохранении существующего.

В данной среде и предстояло работать последователям Маулана Мухаммада Ильяса. Датский исследователь Нильсен назвал «Таблиги джамаат» «активным выразителем идей деобандхского движения», то есть движения рививалистского толка, связанного с образовательным центром в Деобандхе (о нем ниже). Организация была основана выпускником деобандхского дар-ал-улама, бывшим одновременно членом ордена чиштие и шейхом братства сабирийя Мауланой Мухаммадом Ильясом (1885 — 1944). Живший в североиндийской мусульманской среде, Мухаммад Ильяс был поражен незнанием основ ислама неграмотными ря-

довыми мусульманами страны. Мео Мевата вызывали его особое беспокойство, ибо они следовали многим нормам индуизма и исполняли индусские ритуалы, либо присутствовали при их исполнении. Как мы отметили, мео были интегрированы в индусскую кастовую систему, что противоречило эгалитаристским нормам ислама. Маулана Ильяс счел мео тем слабым звеном, с исправления которого должны были начать работу его последователи. Работа должна была носить характер служения на благо экономического подъема и просвещения собратьев-мусульман.

Маулана Ильяс стал проповедовать идеи «истинной веры» в том виде, в каком он трактовался в деобандхском дар-ал-улуме, т.е. призывал мусульман отказаться от культа святых. Ильяс и группы его сторонников (миссии) совершали по Северной Индии путешествия с целью проповеди «истинного ислама». Маулана Мухаммад Ильяс предпочитал называть основанное им движение «*Тахрик-е-иман*» («Путь веры, уважения»), подчеркивая благородство своих целей и ориентацию его скорее на мусульман, нежели на инаковерующих. Маулана Мухаммад Ильяс разработал несколько пунктов программы поведения своих последователей: 1) руководствоваться Кораном, ибо Бог должен занимать центральное место (*калима*) в жизни мусульманина; 2) уделять время правильной молитве; 3) проявлять уважение ко всем мусульманам; 4) руководствоваться в своей деятельности, в первую очередь, служением Богу и во вторую очередь идеями самосовершенствования; 5) быть готовым к миссионерской деятельности с целью распространения идей «истинного ислама» среди мусульман; 6) не тратить время на сомнительные разговоры и дела, не совершать дурных поступков. Члены общества «Таблиги джамаат» используют некоторые суфийские приемы психологической мобилизации, такие как *зикр* — повторение имен Бога и религиозных формул. Существует сходство «Таблиги джамаат» с суфийскими братствами и в структуре общества, организованного по принципу «учитель — ученики». Сферой деятельности движения были Северная Индия, Бенгалия, а также Гуджарат и Северо-Западная Пограничная Провинция. В 1970-е гг. началось активное проникновение его за пределы индийского субконтинента. В 1970-х гг. миссии «Таблиги джамаат» появились в 30 странах мира (преимущественно там, где присутствовала южноазиатская ди-

аспора), а на 1980-е гг. национальные отделения общества существовали уже в 90 государствах.

Особая роль отводится проповедниками бывшей метрополии. В Великобритании миссионеры «Таблиги джамаат» активны среди деобандхи, а также среди алжирцев и марокканцев. Некоторые исследователи отмечают успехи этого движения в Алжире, а также во Франции и Бельгии (где оно действует под названием «Foi et Pratique» («Вера и Дело»)), Нидерландах и Испании (среди мусульман магрибского происхождения). Возможно, это связано с тем, что члены «Таблиги джамаат» хорошо знакомы с методами деятельности суфийских братств, столь популярных в Алжире и Марокко. Если степень проникновения этой организации действительно столь значительна в Магрибе, то их успех должен впечатлять, ибо ими преодолены не только языковые и культурно-бытовые различия, но и различия правовых систем — ханифитской в Индии и маликитской в странах Магриба.

Центр британского национального отделения «Таблиги джамаат» находится в г. Дьюсбери (Dewsbury) недалеко от Брайфорда, известном значительной общиной гуджаратцев — мусульман. Там располагается Центральная мечеть (Маркази масджид) и религиозная школа, известная как *джамият талим-ул-мульк* или дар-ул-улум Дьюсбери. Активной миссионерской деятельности Таблиги Джамаат как нельзя лучше подходят обстоятельства «новой иммиграции» в Западную Европу. Другими формами мобилизации своей миссионерской активности являются для таблиги джамаат организации, осуществляющие хадж паломников из Великобритании в Мекку и Медину, международные торговые структуры гуджаратских предпринимателей-меманов, связи университета в Деобандхе.

По примеру Сэйида Ахмад Хана, основавшего мусульманский университет в Алигархе, высший образовательный центр для нужд мусульман (*дар ал-улум*) создали в и более радикально настроенные улемы. Этот центр возник в 1867 г. в округе Сахаранпур Соединенных Провинций Британской Индии. Деобандхский дар-ул-улум считается крупнейшим мусульманским высшим учебным заведением Южной Азии и вторым крупнейшим в мире после каирской Ал-Азга. Последователи деобандхи — выходцы из городских средних слоев населения, преимущественно мухаджи-

ры, индийцы-гуджаратцы, а также мусульмане-малаяльцы и пуштуны. Численность деобандхи в Великобритании оценивается в 160 — 170 тыс. чел., однако она растет за счет новообращенных традиционалистов. Дар-ул-улум Деобандха готовит имамов, руководящих молитвой во многих британских мечетях. Иногда попытки имамов-реформаторов активнее пропагандировать идеи движения ведут к падению их роли, влияния и часто к расколу общины. Так произошло, например, в Оксфорде, где в 1980 г. имам призвал верующих к возвращению к изначальному учению ислама и против культа святых. Совет общины уволил имама. После ряда внутриобщинных столкновений большинство избрало нового имама, но значительное меньшинство оформилось в отдельную общину, которая в 1984 г. зарегистрировала собственную мечеть (Мадина масджид). Примечательно, что большинство, характеризуемое как община барелви, обвинило отделившуюся группу в ваххабизме, в то время как последние склонны отождествлять себя с деобандхи, но не с последователями аравийского религиозного реформатора Мухаммада ал-Ваххаба.

Литература

1. Азимджанова С. А. Государство Бабура в Кабуле и в Индии. М., 1977.
2. Алаев Н. Р. Социальная структура индийской деревни. М., «Наука», 1976.
3. Гусева Н. Р. Раджастханцы. Народ и проблемы. М. 1988 г.
4. Кудрявцев М.К. Мусульманские касты // Касты в Индии. М., 1965.
5. Кудрявцев М.К. Община и каста в Хиндустане (Из жизни индийской деревни). М., 1971.
6. Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. М., 1992.
7. Осипов А.М. Альварское восстание 1932 — 1933 годов и британский империализм. — «Аграрные проблемы». № 3-4, 1934.
8. Гопал Сингх. География Индии. М., 1980.
9. Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992.
10. Aggarwal Partap. Caste, Religion and Power. N.Delhi.,1971.

11. Aggarwal Partap C. The Meos of Rajasthan and Haryana., P. 21–44 in : Imtiaz Ahmad (Ed.), 12. Caste and Social Stratification among the Muslims. Delhi, 1973.
13. Aijazuddin Ahmad and Abdul Aziz. Social identity and territorial organisation. — A case study of the meo landscape. — Рукопись статьи, предоставленная авторами.
14. Ali Hasheem Ameer.,The Meos of Mewat: old neighbours of New Delhi., Oxford & IBH Publishers.,New Delhi, 1967.
15. G.Ansari.,Muslim Caste in Uttar Pradesh (A study of culture contact), — 'The Eastern anthropologist',Vol. XIII, 1959 — 1960, №2.
16. Ashish Bose, Population of India.1991 Census Results and Methodology. Delhi 1991.
17. The Cambridge History of India , Vol.3. «Turks and Afgans», C. 1957. P. 73.
18. Elphinstone M., History of India.1916; Chowdhury Abdul Haya „The Freedom Movement in Mewat and Dr. K.M.Ashraf .P.293-336 — "Kunwar Mohammad Ashraf. An Indian scholar and revolution-ary&1903 — 1961"., Ed.H.Kruger.,Berlin.1966.
19. Haryana District Gazetteers. Gurgaon .1983. P. 36-37.
20. R.C.Majumdar (Ed.),The History and Culture of the Indian People. Vol.4., The Delhi Sultanate.1967.
21. Plats., A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English., D., 1988.
22. Ishwary Prasad. History of Mediaeval India.1952.
23. Maya Ram. Rajasthan District Gazetteers. "Alwar". Jaipur 1968.
24. H. A. Rose. A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North — West Frontier Province. Vol.III. Calcutta, 1882.
25. Shamsuddin Shamsh., Meos of India.Their customs and laws. Deep&Deep publications. Delhi.1983.
26. Murray T. Titus .Indian Islam. A reigeous history of Islam in India. Oriental Books Reprint Corporation. Delhi, 1978.
27. Tod J. Annals and Antiquities of Rajasthan , or the Central and Western Rajput States of India. Vol.I — III, Oxf. 1920. C. 144.
28. "The Hindustan Times", May 1947.
29. Рагхубир Сингх «Пуурва-аадхуник рааджастхан» /«Исторический (букв. «досовременный») Раджастхан», Удайпур, 1952 г.

30. Ядав К.С. «Хариана ка итихас» («История Харианы», на яз. хинди). Джалланхар, 1975.

Комментарии и примечания

¹ Мео Мевата посвящен ряд монографий и статей на английском языке, урду и хинди. Автору довелось не раз бывать в деревнях Мевата в 1991–92 гг. Его полевые материалы также служили материалом при написании данной работы.

² Некогда территория Мевата была больше. Так, например, мео компактно проживали в некоторых районах /Бхайана/ нынешнего штата Уттар Прадеш, примыкающих к дистрикту Бхаратпур штата Раджастан, считавшихся частью Мевата.

³ Aijazuddin Ahmad and Abdul Aziz „Social identity and territorial organisation — A case study of the meo landscape — рукопись статьи, предоставленная авторами. С. 3.

⁴ Гопал Сингх «География Индии», М., 1980. С. 372.

⁵ Рао Амрит Хан «Тарих-и-мео» («История мео» на яз. урду) Лахор, б.г., С.31–33.

⁶ Ядав К.С. «Хариана ка итихас» («История Харианы» на яз. Хинди), Джалланхар 1975. С. 31.

⁷ Tod J. Annals and Antiquities of Rajasthan, or the Central and Western Rajput States of India. vol.i-iii, Oxf. 1920. P. 144.

⁸ Haryana District Gazetteers. Gurgaon .1983, P. 36–37. Изложение истории мео идет по историческим очеркам газеттиров Альвара, Бхаратпура, Гургаона, а также следующим работам: Elphinstone M., History of India., 1916; The Cambridge History of India .,Vol. 3. «Turks and Af-gans», С. 1957. P. 73. R.C.Majumdar (Ed.), The History and Culture of the Indian People. Vol. 4. The Delhi Sultanate. 1967. P. 97, 110–112, 125; Ish-wary Prasad., History of Mediaeval India. 1952.

⁹ Настоящее имя этого вождя мео — Самбар пал. Считается, что после того, как Самбар Пал убил мечом тигра, Фируз Шах Туглак дал ему титул «Бахадур нахар», что значит, «богатырь, зарезавший (тигра) как овцу (козу)». Персидское слово «nahg» означает жертвенное животное (козу, овцу, корову, верблюда), которых приносят на заклание в день мусульманского праздника «курбан байрам», а также сам акт перерезания горла, заклания животного. Самбар Пал, зарезавший сво-

им мечом тигра уподоблялся мусульманину, перерезающему горло жертвенного животного. Персидско-русский словарь. М., 1989; Т. 2. С. 630; A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English, D. 1988, P. 1126.

¹⁰ Азимджанова С.А. Государство Бабур в Кабуле и в Индии. М., 1977. С. 123.

¹¹ Ядав К. Ч. Хариана мен сватантрта ка итихас / «История освободительного движения в Хариане» (на яз. хинди). М., 1975. С. 42.

¹² Осипов А.М. Альварское восстание 1932–1933 годов и британский империализм // Аграрные проблемы. № 3–4, 1934.

¹³ Chowdhury Abdul Haye., The Freedom Movement in Mewat and Dr. K. M. Ashraf. P.293–336 — «Kunwar Mohammad Ashraf. An Indian scholar and revolutionary & 1903–1961», Ed. H. Kruger., Berlin. 1966.

¹⁴ Массовая миграция мео в Мальву отмечалась в 80-х гг. XIX века. См.: Maya Ram., Rajhasthan District Gazetteers. «Alwar», Jaipur 1968.

¹⁵ Обратимся к работе Махавирпрасада Шарма, посвященной северо-восточному раджастхани или мевати: Mah_avaripras_adSharm_a, P_u .rvottar_i .r_a .jasth_a .n_i .evam us k_i vishesht_aen- Shodh Patrik_a .varsh 1 6 ank 1 ., S_a .hitya Sansthan , R _aj .asthan , Rajasthan Vidy_a .p_i .th , Udaipur , 1967 С. 13 — мевати — диалект Альвара, Бхаратпура, Рохтака, Гургао. В Альваре известны 4 диалекта: кха_ри . мев_а .т_и, р_ат .х_и . мев_а .т_и, нахе_ра . мев_а .т_и ка_тх .ер мев_а .т_и. Что касается диалекта бигхота. — С. 13 — жители округов Кот Кассам (Джайпур) и Бавал (Набха) тоже говорят на мевати и называют свой язык «Бигхата ки боле», м.б. «язык двух долин»?

¹⁶ Ashish Bose. Population of India. 1991 Census Results and Methodology. Delhi 1991. P.16.

¹⁷ Agarwal P., Caste, Religion and Power., Delhi, 1971. P. 73.

¹⁸ «Коран» в переводе И. Ю. Крачковского., Изд. 2-ое., М. 1986. С. 401.

¹⁹ Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М. 1992., С. 305.

²⁰ Цитата из книги Pareto V., Traite de sociologie generale. P. 1919., Vol.1., Ch.3, дана по книге П.Сорокина «Человек ...», С. 307.

²¹ Кудрявцев М.К. Кастовая система в Индии. М., 1992., С. 4.

²² Там же. С. 14.

²³ Shamsh Sh., Meos of India. Their customs and laws., Deep&Deep publications., Delhi., 1983. P. 10.

²⁴ Одно из значений слова «пал» — защита, протекция. территория, находящаяся под защитой короны. См.: John T Platts., A Dictionary of Urdu, Classical Hindi and English., Munshiram Manoharlal Publishers Ltd., 1988.

²⁵ Это обычная практика! См.: Котин И.Ю. «Рампур: 40 лет спустя» в Сб. «Кюнеровские чтения. Краткое содержание докладов», С. 44. Например, в районах, находящихся под контролем джатов, верховенство того или иного клана (например, Дабасов) признают жители не только джатских деревень.

²⁶ Agarwal Partap., Caste, Religion and Power., Delhi,1971. P. 26.

²⁷ Шамсуддин Шамс. Указ. Соч. С. 209.

²⁸ Agarwal Partap., Caste, Religion and Power., Delhi,1971. P. 26.

²⁹ Murray T. Titus., Indian Islam. P. 168.

³⁰ Алаев Н. Р. Социальная структура индийской деревни. М., «Наука», 1976.

³¹ Кудрявцев М.К. Мусульманские касты — в Сб. «Каста в Индии». М. 1965. С. 221.

Идеи мессианства в новых корейских религиях

Курбанов С.О.

Религиозная ситуация в современной Южной Корее

Республика Корея, вошедшая в начале XXI столетия в число 20 наиболее развитых стран мира, более всего известна своими достижениями в сфере экономики, высоких технологий, успехами на пути демократизации и достижениями в культуре (например, современный южнокорейский кинематограф).

Однако мало кто знает о том, что Южная Корея является одной из самых религиозных стран мира, в которой уже к концу XX столетия количество «зарегистрированных верующих» превышало количество населения страны¹ (т. е., взрослые граждане страны неоднократно регистрировались в различных религиозных организациях).

Не вдаваясь в рассмотрение причин подобного явления (поскольку в доступной научной литературе причины особой «религиозности» современных южных корейцев специально не исследуются), представим вкратце основные религии современной Республики Корея.

В современной Южной Корее насчитывается не менее 19 официально зарегистрированных религий², среди которых 8 — это известные мировые религии, такие как христианство (католицизм, протестантизм, православие), буддизм, мусульманство, конфуцианство. Одна из 19 религий — малоизвестная, пришедшая в Корею из Китая религия «всепроникающего Пути» *ильгвандо* (一貫道). Оставшиеся 10 — это «национальные» религии, то есть религии, «созданные» в самой Корее³. Именно четыре вышеперечисленных национальных религии привлекут наше особое внимание, как наиболее распространенные и известные в Южной Корее.

Самая старая из корейских «новых религий», история которой начинается в 1860 г., — это «учение Небесного Пути» —

чхондогё (天道教). Одно из его основополагающих теоретических положений гласит: «человек и есть Небеса». Штаб-квартира этой религии находится в центре Сеула, в одном из наиболее престижных районов города. В настоящее время число ее приверженцев постепенно сокращается, и верующие — это главным образом люди уже преклонного возраста. Однако в первой половине XX столетия *чхондогё* была одной из самых популярных корейских религий.

«Религия Великого предка» *тэжонгё* (大倂教), которую еще иногда называют «религией Тангуна» — *тангунгё* (檀君教), ведет свою историю с 1909 года. Объектом поклонения в этой религии является легендарный «основатель» древнекорейского государства Чосон (2333 г. до н.э. — 108 г. до н.э.) — Тангун, «бог, спустившийся на землю в теле человека».

Религия «буддизм Круга», название которой не принято переводить на русский язык и которую, как правило, именуют по транскрипции корейского названия «*вон пульгё*», или «*вон-буддизм*», является гораздо более популярной в Южной Корее, нежели «учение Небесного пути» или «религия Великого предка». Филиалы (молельные дома) *вон-буддизма* есть практически в каждом значимом населенном пункте Южной Кореи. Религия имеет собственную радиостанцию — WBS (Woneum Bangsong), название которой можно условно перевести как «Вещание Звука Круга», а также собственную газету. В настоящее время в Южной Корее насчитывается около 1 миллиона последователей этой религии. *Вон-буддизм* также имеет и зарубежные миссии. Так, в Москве насчитывается до 3000 прихожан этой южнокорейской церкви⁴.

Объект поклонения — некое универсальное начало, ассоциирующееся с кругом. Религия была основана в 1916 г. корейским аристократом Пак Чунбином (монашеское имя — Со Тхэсан; 1891–1943), преуспевшим в частной предпринимательской деятельности. Соответственно, в отличие от классического буддизма, «буддизм Круга» призывает не к уходу от мирской суеты, а к активной жизни в обществе. Штаб-квартира религии расположена в южнокорейском городе Иксан провинции Северная Чолла, а главное место паломничества и образовательный центр — в районе города Ёнган, провинция Южная Чолла.

Не менее распространенной «новой религией» является религия *чынсандо*, то есть «Путь Чынсана»⁵. Чынсан — это литературный псевдоним Кан Ильсуна (1871–1909), основателя религии — «бога, спустившегося на землю в теле человека». Филиалы религиозной организации также находятся практически во всех значимых населенных пунктах Южной Кореи. По состоянию на 2007 год в Южной Корее насчитывалось 187 только «основных» филиалов-«молельных домов» религии *чынсандо*, а за рубежом — 18 официально зарегистрированных филиалов, из них 7 в США и 4 в Японии⁶.

Суть учения вкратце можно свести к следующему положению: «бог в теле человека» снизошел на землю в ее самое важное место — в Корею, для того, чтобы указать человечеству путь к спасению, который лежит через «потрясение» *кэбёк*, с помощью которого «откроются новые Небеса и Новая земля» и достойная часть человечества сможет жить в новом мире «гармоничной осени»⁷.

Феномен «новых» религий, которые стали появляться в Корее на рубеже XIX — XX веков, можно обнаружить и в соседних с Кореей Китае или Японии. В Корее к причинам появления «новых религий» можно отнести следующие:

1) Реакция на проникновение на Корейский полуостров христианства (с XVIII столетия), которое было воспринято местным населением неоднозначно. Несмотря на то, что в Корее появилось до нескольких тысяч последователей христианства, с другой стороны — как власти, так и рядовое население зачастую относились к новому вероучению крайне негативно.

2) Неспособность старых религий, распространенных в Корее, отвечать на духовные запросы населения в новых условиях модернизации и активных контактов с Западной цивилизацией. (Буддизм находился под запретом с середины XV столетия до 1894 г. Неоконфуцианство к XIX веку утратило популярность в высших слоях населения, а верования простолудингов ограничивались примитивной системой культа предков и шаманизмом.)

3) Изменение роли Кореи в мировом сообществе на рубеже XIX — XX веков, которое сопровождалось следующими процессами: освобождение Кореи от традиционных вассально-сюз-

ренных отношений с Китаем в 1895 г.; получение статуса «равноправной со всеми странами державы» после провозглашения «Корейской Империи» в 1897 г.; новое самовосприятие корейской нации, как имеющей потенциал для осуществления особой роли в мировом сообществе (до объявления японского протектората над Кореей в 1905 г.).

Таким образом, перечисленные выше объективные причины появления в Корее «новых религий», будучи универсальными, проявили себя, в частности, и в появлении в большинстве новых религий (несмотря на все их идейные различия) ряда общих моментов. Важнейшим из них стало *представление об особой роли Кореи в мире* и, в частности, особой мировой миссии каждой из перечисленных выше религий.

Однако корни корейских представлений о своей стране как некоем «центре Вселенной» имеют гораздо более глубокие исторические корни, которые, в свою очередь, явились одной из основ зарождения идей мессианства в «новых» корейских религиях.

Теория «маленького Китая» и мессианское начало в новых корейских религиях⁸

Что такое «Китай» с точки зрения жителей Дальнего Востока середины 2-го тысячелетия нашей эры? Что скрывается за понятием «маленький Китай» и почему об этом важно говорить?

В европейские языки слово «Китай» пришло через западных католических миссионеров, контактировавших с киданями — одной из народностей средневекового Дальнего Востока, и ошибочно воспринявших этот этноним как название этноса, а также империи, соотносящейся с Китаем. На самом деле китайцы именовали себя по-разному. Китайские государства имели различные названия в различные эпохи — Хань, Суй, Тан, Сун, Мин. При этом, несмотря на различные самоназвания, существовало «надисторическое» название Китая, отражавшее в себе традиционное дальневосточное представление о мироустройстве, согласно которому в центре Вселенной находится государство — хранитель культуры и традиций — «Серединное государство» (中國), которое было ок-

ружено более низкими по уровню культуры «варварскими государствами» и несло им цивилизацию (文明).

И вот это все и называлось «Серединным государством». Именно это слово переводится с китайского на современные европейские языки словом «Китай».

Однако всегда ли на Дальнем Востоке понятие «Серединного государства» соотносилось только с «исконно китайской», то есть «ханьской» народностью? Ответ на данный вопрос не является положительным. Точно также как в старом Китае считалось, что по воле Неба могут смещаться с престола «неправильные государи», сменяться «неправильные», «отжившие династии», точно также существовало представление о подвижности «Серединного государства».

Так, в начале XVII столетия, когда достаточно укрепилось и сформировалось маньчжурское государство Позднее Цзинь (1616–1636), император Абахай (китайское храмовое имя Тайцзун) посчитал, что отныне именно его маньчжурское государство должно стать новой Серединной Империей.

В 1636 г., в 4-ю луну он переименовал свое государство в Цин, совершил церемонию провозглашения новой империи и начал завоевательные походы, чтобы и окружающие Цин государства признали его новую роль во Вселенной. В 1637 г. вновь провозглашенная империя Цин снарядила военный поход в Корею и вынудила корейского государя Инчжо совершить церемонию поклона правителя вассального государства императору Серединной империи.

В 1644 г. маньчжуры завоевали Пекин и перенесли свою столицу туда. Таким образом, порядок во Вселенной XVII столетия оказался в очередной раз нарушен. Корейцы, подобно окружавшим ханьский Китай народам, не были удовлетворены своим положением «вечно вассального государства». Еще в V — VI веках нашей эры, в то время как Китай находился в состоянии раздробленности, а на Корейском полуострове доминировало северное корейское государство Когурё (37 г. до н.э. — 660 (663) г. н.э.), правители Когурё считали, что именно их страна в то время была «Серединным государством».

В XIII столетии, после воцарения в Китае монгольской династии Юань (а точнее — создания государства Юань), в Корею сно-

ва встает вопрос относительно того, является ли Китай, управляемый «варварским народом» — монголами, действительно «Серединной империей»?

Однако впоследствии, начиная с конца XIII столетия, после установления кровнородственных связей между корейскими государями эпохи Корё (918–1392) с монгольским двором Пекина и свержения власти монголов и воцарения династии Мин в Китае эта идея — идея о перемещении «Серединного государства» в Корею — оказалась на время забытой.

Окончательно идеи о том, что Корея — это «маленький Китай» (小中國, 小中華) закрепляются в умах корейской интеллигенции, а затем — и у правящих кругов, именно начиная с XVII столетия, именно с воцарения в Китае маньчжурской династии (государства) Цин.

Иными словами, с XVII века в Корею начинает формироваться *непрерывная* теория об особом, «центральном» месте Кореи во Вселенной. Сначала — в «Дальневосточной Вселенной», а затем, по мере получения корейцами информации о внешнем мире — Европе, США — и об особой роли Кореи на всей Земле.

Итак, воцарение *варварской* маньчжурской «династии» Цин в Китае явилось событием, которое окончательно закрепило сознание, что «отныне» (с XVII века) только Корея является единственной носительницей истинной конфуцианской культуры.

В Китае правили «варвары» — маньчжуры, а Япония всегда воспринималась в Корею как страна, стоящая «рангом ниже».

Для того, чтобы обосновать свое право быть новым «Центром Вселенной», корейцы XVII в. начали с поиска, подтверждения и переподтверждения собственных, *независимых от культуры Китая* исторических корней, которые должны быть такими же древними, как и китайские.

Так, в 1667 г. представитель «Южной партии»⁹ ученый **Хо Мок** (1595–1682), свидетель двух военных походов маньчжуров в Корею (1627 г. — военный поход под предводительством Амина, сын Абахая; 1637 г. — второй военный поход под предводительством Абахая («императора» Тай-цзуна)), в 1667 г. издал сочинение под названием «События Кореи» («Тонса»), в котором описывал историю Кореи, начиная со времен Древнего Чосона (3 тыс. до н.э.), и высказывал собственную новую точку зрения на

древнюю историю Кореи. Хо Мок считал, что записи о древней истории Кореи — это не сборник мифов и легенд, как считали многие его современники, а описание реальных событий, которые происходили в идеальном обществе древности. Таким образом, реальная история Кореи была столь же длительной, сколь и история Китая.

Во-вторых, по мнению Хо Мока, в древности разделение вселенной на «Серединное государство» и «варваров» было неактуально. Тогда среди «героев» и «великих государей» встречались не только китайцы, но и представители других народов и культур. К тому же, сам Конфуций изучал ритуалы «диких народов». Таким образом, получалось, что древняя культура Кореи имеет не только историю, сопоставимую с историей Китая по длительности, но и ценностную значимость одного порядка с Китаем.

Окончательно концепция «маленького Китая» оформилась в Корее лишь через столетие после воцарения империи Цин в Китае и получила наиболее четкое выражение в идеях знаменитого корейского мыслителя *Ли Ика* (1681–1764).

Ли Ик считал, что культура Китая и культура так называемых «варваров», особенно в древности, не так сильно отличаются друг от друга, как принято думать. Во-вторых, собственно корейская культура начала зарождаться в то время, когда в Китае правили легендарные императоры Яо и Шунь, когда Китай находился под властью правящего дома Чжоу (XI — III вв. до н.э.). Таким образом, культура Кореи оказывалась столь же древней, как и культура Китая. В-третьих, в древности между различными государствами происходил интенсивный культурный обмен, и Корея получила необходимые основы «истинной моральности». Поэтому, по мнению Ли Ика, Корею вполне можно считать «маленьким Китаем».

Концепция «маленького Китая» послужила почвой для развития в дальнейшем идей **кореецентризма**, подпитывавших всевозможные национальные религии и учения, как нового, так и новейшего времени. В частности, идеи мессианства, которые присутствуют в ряде новых корейских религий, во многом происходят из концепции «маленького Китая». В печатных изданиях некоторых религиозных организаций Южной Кореи есть прямые

указания на то, что Корея в будущем должна превратиться из «маленького Китая» в «большой Китай».

Идеи мессианства в современных южнокорейских религиях

Итак, обратимся более подробно к рассмотрению того, как идея особой роли Кореи и корейцев в мире отражена в наиболее распространенных южнокорейских «новых религиях».

Религия чхондогё

В *чхондогё* («учении Небесного пути») можно выделить два аспекта идей мессианства. **Первый** — это представление об **особой избранности основателя религии**¹⁰ — Чхве Чжеу (1824–1864), которому верховное божество — «Верховный Император» *Санчже* (上帝) лично открыл истину и его особую миссию, согласно которой Чхве Чжеу должен был открыть «истинный путь» всему миру. Кроме того, Верховный Император передал Чхве Чжеу «волшебные заклинания» и рассказал о других «магических» способах, которые должны были помочь Чхве Чжеу «спасти» людей. В 1860 г. Чхве Чжеу, получив, как он считал, «озарение свыше», начал пропаганду нового учения. В своей родной провинции Кёнсан он стал создавать небольшие группы последователей, имевшие целью постижение «новой истины»¹¹.

Со временем идейная составляющая *чхондогё* постепенно изменялась, «подстраиваясь» под новые реалии колониальной Кореи (1910–1945), а затем — под реалии Республики Корея (Южной), которая в 1960-е гг. встала на путь активного экономического развития.

Так постепенно в рамках учения *чхондогё* появились представления о **задачах** религии, которые отнюдь не ограничиваются достижением личных духовных и материальных благ для каждого отдельного верующего, но выходят на уровень как всего общества Южной Кореи, так и мирового сообщества в целом. В этом проявляется **второй аспект** мессианства — представление об **особой мировой роли религии чхондогё**.

Первая задача *чхондогё* формально связана с жизнью каждого отдельно взятого верующего. Учение *чхондогё* «открывает единственно правильный путь» к счастливой жизни, который выражается формулой: «достижение Пути, установление Добродетели» (道成德立). Однако путь этот является правильным не только для корейцев, но и для всех людей Земли. Таким образом каждый человек планеты может достичь индивидуальной гармонии.

Вторая задача *чхондогё* определяется формулой: «помощь (поддержка) — государству, спокойствие (счастье) — народу» (輔國安民). В рамках второй задачи речь, в принципе, идет исключительно о Корее (в настоящее время — о Южной Корее). В научной литературе отмечается, что в 1910–1940-е гг. под «помощью государству» имелось в виду развертывание движения за достижение независимости от Японии, в 1980–2000-е гг. — движение за построение «демократического единого независимого государства», то есть объединенной демократической Кореи. С другой стороны, именно задача обеспечения «помощи государству, счастья народу» должна как бы сделать Корею *первой* страной, в которой, благодаря религии *чхондогё*, должен установиться некий идеальный порядок, который должен послужить *образцом* для всех стран и культур мира. Таким образом, и во второй официальной задаче религии *чхондогё* можно проследить элементы идей мессианства.

Третья задача религии *чхондогё* напрямую указывает на мировое значение этой религии и выражается формулой: «распространение Добродетели (Пути *чхондогё*) по [всей] Поднебесной» (布德天下). Суть этой, третьей по счету задачи религии *чхондогё* очень проста: распространение во всем мире учения *чхондогё*, истины (眞理) бога Хануллим (한울님)¹², приложение усилий к тому, чтобы люди всего мира не просто *знали* о боге Хануллим, но и *жили* и *действовали* в соответствии с этим знанием.

Четвертая задача *чхондогё* определяется формулой: «широкое (всеобщее) спасение и создание новой жизни» (廣濟創生). То есть четвертая задача религии *чхондогё* заключается в «спасении» людей всего мира от крайней нищеты (материальной или духовной) через научение пониманию того, что бог Хануллим присутствует (живет) в сердце каждого человека.

Последняя **пятая задача** религии *чхондогё* является логическим завершением всех четырех задач, указанных выше, и выражается в высказывании: «[создание] рая на земле» (地上天國). Действительно, когда, согласно учению *чхондогё*, все люди усовершенствуются и станут подобными богу Хануллим (1), когда Корея будет процветать, а народ ее жить в счастье и спокойствии (2), когда счастье *подобное* тому, что будет достигнуто в Корее, будет, благодаря распространению религии *чхондогё*, и во всем мире (3), и сам бог Хануллим будет *активно* проявлять себя в сердце каждого человека Земли — после этого не останется ничего другого, кроме как *создать* (или объявить о создании) «рай на земле». И это будет идеальный мир без войны, болезней или бедности, где люди смогут пользоваться настоящей свободой, жить в равноправии и мире¹³.

Таким образом религия *чхондогё* выполнит свое мировое предназначение.

Религия вон-буддизм

Подобно религии *чхондогё* и в корейском «буддизме круга», который возник во втором десятилетии XX века как реакция на политику японских колониальных властей, направленную на искусственное возрождение буддизма (японского толка), также можно обнаружить *два слоя мессианских воззрений: идея об особой избранности основателя религии Со Тхэсана и идея об особой мировой роли вон-буддизма.*

Со Тхэсан (мирское имя — Пак Чунбин; 1891–1943) происходил из провинции Чолла (Южной), которую можно условно определить как «родину» многих корейских «новых религий».

В 1916 г. к Со Тхэсану пришло прозрение, по поводу которого он говорил так: не какой-нибудь *учитель*, как это принято в буддийской практике, помог Со Тхэсану в понимании истины, а **сам Будда** непосредственно явился Со Тхэсану и стал для него «источником прозрения» (淵源). Это случилось 28 апреля 1916 г. Этот день считается у последователей религии *вон-буддизм* так называемым «изначальным годом изначального летоисчисления» (元紀元年). Таким образом, официальная биография основателя «буддизма круга» подтверждает *особые мессианские качества* Со Тхэсана, избранного Буддой для того, чтобы донести

миру новую истину, которая откроет путь к праведной жизни, путь к спасению¹⁴.

В литературе можно встретить различные «формулы» той истины, которая открылась Со Тхэсану. Самая известная выражается изречением: «Все, что есть — имеет единую сущность, а все законы — едины в первоисточнике» (萬有가 한 體性이며 萬法이 한 根源이다). Как уже говорилось во вводной части к настоящей статье, за верховное начало признается «Один Круг» — «первоисточник всего сущего во Вселенной, печать ума всех будд и совершенномудрых, первоначальная природа всех живых существ¹⁵...».

Кроме прозрения в «истине Одного Круга», в том же апреле 1916 г., Со Тхэсан также понял, что «в мире грядут перемены» (物質開關), поэтому необходимо «изменять дух» (精神開關), вести активную *пропаганду* своего учения. Позже Со Тхэсан создал теорию «жизненного буддизма» (生活佛敎), когда «дух и тело составляют единое целое» (靈肉雙全), а «идеальное и [практические] дела идут бок о бок вместе» (理事並行).

Однако и в идейной составляющей *вон-буддизма* постепенно появились положения, в которых была заключена *идея особого предназначения* «буддизма Круга», а именно то, что в новой религии «соединяются и используются также доктрины других религий»¹⁶, тем самым новая религия *вон-буддизм* должна заменить все предшествующие религии и стать новой единой и универсальной религией всего человечества¹⁷.

После того, как в 1943 г. Со Тхэсан скончался, место нового главы религиозной организации занял его ближайший ученик, следовавший за Со Тхэсаном с 1916 г., — Сон Гю (宋奎; 1900–1962), который в 1948 г. собственно и дал новой религиозной организации ее нынешнее название — «буддизм Круга» (до того времени религиозная организация именовалась просто как «Ассоциация изучения буддийского закона» (佛法研究會).

После Сон Гю религию *вон-буддизм* возглавил Ким Тэго (1914 – 金大舉; 대산종법사), который впервые стал обращать особое внимание на *международный* аспект деятельности религии *вон пульгё*. В принципе, еще у Сон Гю появились идеи о том, что весь мир является *единым* и должен жить *одной большой семьей*. Однако именно Ким Тэго в рамках религии «буддизма Круга» стал разворачивать движение за совершенствование,

большую открытость всего мира (世界開化運動), за союз всех религий. Так *впервые* проявился **мессианский аспект** в деятельности *вон-буддизма*, который должен был помочь всему миру стать более совершенным.

В настоящее время в *вон-буддизме* насчитывается до 9 канонических книг, автором лишь части из которых является основатель религии — Со Тхэсан. Таким образом, можно сказать, что идейная составляющая «буддизма Круга» (как и большинства других корейских «новых религий») находится еще *в процессе формирования*. Этим можно объяснить то, что в *вон-буддизме* довольно поздно оформился тезис **об особой роли Кореи**, что, возможно, связано и с успехами экономического развития Южной Кореи 1960— 1980-х годов.

В частности, есть в официальной литературе *вон-буддизма* рассуждения о социально-экономическом развитии отдельных стран, в том числе и Кореи. (Напомним, что *вон-буддизм* — это «жизненная» религия, призывающая к активной общественной жизни верующих. Поэтому обращение к вопросам социально-экономического развития является достаточно закономерным.) Итак, согласно *вон-буддизму* развитие различных стран происходит по-разному. И у Кореи — *своя судьба*, которая кратко выражается формулой: «рыба становится драконом» (漁變成龍). То есть, Корея должна стать «драконом» (что и случилось в последние десятилетия), должна играть роль ведущего государства в регионе, а также в мире. Однако такое лидирующее положение Кореи совсем не означает того, что весь мир станет «рабом» корейского народа. Идеальное общественное развитие, идеальные международные отношения должны строиться по принципу: «сильный и слабый [взаимно] эволюционируют (развиваются)» (強者弱者進化). Это значит, что сильный должен помогать слабому, а слабый — стараться идти за сильным, сохраняя при этом взаимные отношения *гармонии*.

Этот же принцип должен реализовываться и в *каждом* обществе, приводя в конечном итоге к социальной гармонии.

Однако не только Корея как страна займет особое место в мире, став «драконом», но и религии *вон-буддизм* также уготована особая роль. В начале 3-го тысячелетия «буддизм Круга» должен стать *мировой* религией (圓佛教 世界化), *возглавив* движение за

объединение всех религий мира — христианства, буддизма, конфуцианства и т.п. в *единую мировую религию*¹⁸.

Таким образом, новый корейский «буддизм Круга» должен показать всему миру путь к счастью. «... Мотив создания Учения состоит в том, чтобы повести все живые существа, тонущие в море страданий, в огромный и неизмеримый рай...». И в этом как раз и выражается основное содержание мессианских идей *вонбуддизма*.

Религия тэчжонгё

Новая корейская религия *тэчжонгё* (大倣敎) — то есть «религия Великого Предка», или «религия Тангуна» (*тангунгё*; 檀君敎) занимает особое положение среди корейских новых религий, поскольку строится на основе сугубо *национального* и довольно древнего культа — культа легендарного первооснователя самого первого из корейских государств — Древнего Чосона. Поэтому уже исходя из ее сугубо национальной сущности *тэчжонгё*, трудно говорить о том, что эта религия может быть популярной за пределами Кореи, стать «международной религией».

И, тем не менее, мы говорим об этой новой корейской религии в связи идеями мессианства по причине *особых* представлений этой религии о верховном божестве.

В официальной литературе, изданной в рамках религии *тэчжонгё*, об истории ее появления и создания можно прочесть следующее. Началом религии являются события, связанные с появлением на Земле **самого бога в человеческом теле**. Таким образом, в отличие от всех распространенных мировых религий, повествующих о пришествии на Землю посланцев верховного божества, религия *тэчжонгё* говорит о том, что «сам творец» спустился на Землю, причем в лучшую ее часть — в Корею, в горы Пэктусан. (Категория верховного божества в религии *тэчжонгё* выражается понятием Ханоллим (한얼님), похожем на термин Хануллим в религии *чхондогё*, о котором упоминалось выше. Однако смысл термина несколько иной: «великий [корейский] дух».)

Итак, согласно идеям *тэчжонгё*, примерно 5000 лет тому назад бог *ханоллим* спустился на землю в теле человека (以神化人). Спустившись на землю, он *продолжил* свою роль *творца*, научив людей сеять злаки, употреблять письменность,

но главное — научил людей понимать бога Ханоллим (служить ему). После этого (и данное утверждение несколько *нарушает* содержание классического мифа о Тангуне), через 124 года, в Великий месяц и Великий день — 3 октября — он взшел на престол и основал государство Чосон. Это событие явилось началом [великой] корейской нации, формальным началом религии *тэчжонгё*. Начиная с этого времени все люди нового государства и в дальнейшем на протяжении тысяч лет верили в Ханоллима — Тангуна, вплоть до середины эпохи *Корё* (918–1392 гг.), то есть *до монгольского нашествия*, до времени правления государя Вончжона (1260–1274). Во время монгольского нашествия и дальнейшего подчинения Кореи монгольской династии Юань монголы разрушили и многочисленные храмы Тангуна, и материальные свидетельства *историчности* его личности. При династии Ли, когда традиционная корейская религия полностью исчезла, в Корее стало активно вводиться «китайское» конфуцианство, а вместе с ним и всякое «прокитайское низкопоклонничество» (事大主義).

Однако Тангун не покинул многострадальную Корею. В тяжелое время конца XIX — начала XX в. он послал Корее выдающегося человека — учителя На Чхоля (羅喆; 1864–1916), который в 1909 году провозгласил «второй приход света» [на землю Кореи] (重光). Это случилось в 15 день 1 лунного месяца.

С тех пор в религии *тэчжонгё* данный день считается важнейшим религиозным праздником — «Праздником второго прихода света» (重光節). Именно тогда религия получила название *тангунгё* — «религия Тангуна».

Однако *тангунгё* не удалось просуществовать долгое время, и религиозная организация почти сразу была закрыта японскими колониальными властями. В результате, в 1920–1930-е гг. последователям *тэчжонгё* пришлось переместить штаб-квартиру организации в Маньчжурию. После освобождения Кореи от японского колониального господства *тэчжонгё* как бы получила «второе рождение», но не сразу. Влияние «колониальной» японской историографии, отрицавшей «историчность» Тангуна, еще долго оказывалось на умы корейцев, и религия *тэчжонгё* не сразу получила широкое общественное признание. Такова официальная версия изложения истории религии *тэчжонгё*¹⁹.

Таким образом, в идейном плане религия оказалась крайне *националистической, антииностранный*. Поэтому в *тэчжонгё* *поначалу* не было идеи о необходимости нести «правду» о национальном персонаже — Тангуне — *всему миру*, так чтобы весь мир стал верить в него.

Представления об *универсальности* верховного божества Ханоллима (то есть Тангуна) для всего человечества появились гораздо позже. Согласно современным представлениям религии *тэчжонгё*, верховное божество Ханоллим — это самое высшее создание во Вселенной, которое изначально обладает «добрыми» качествами, такими как любовь (사랑/大德), мудрость (슬기/大慧, 대혜), и великие возможности (능력/大力). Верховное божество Ханоллим создало Небо и Землю и все сущее во Вселенной и мудро управляет им. Великая гармония созданного Ханоллимом мира — абсолютно совершенна (т. е. в религии *тэчжонгё* идеи *реформирования* общества). Ханоллим является *единственным* божеством, господином всего сущего (в том числе и в других странах).

Изначальный совершенный мир, созданный Ханоллимом, из-за того, что люди утратили свою первоначальную сущность, стал несовершенным. Но человек может *вернуться* к изначальному идеальному состоянию, постигнув «истинный характер» (眞性), изначально данный богом Ханоллимом²⁰.

Таким образом, хотя в корейской «новой религии» *тэчжонгё* нет прямых постулатов, указывающих на необходимость распространения ее во всем мире, само представление о *корейском божестве* как единственном универсальном *вселенском* божестве несет в себе **идею особой роли Кореи в мире.**

Религия чынсандо

Южнокорейская религия *чынсандо* (甌山道) то есть «путь Чынсана», является, пожалуй, наиболее националистической из рассмотренных выше и, при этом, наряду с «буддизмом Круга», имеет ярко выраженную внешнюю направленность.

Как и в случае с религией *тэчжонгё*, в религии *чынсандо* верховное божество — Санчженим (上帝님) лично спускается в теле человеческом на Землю, в ее «лучшую часть» — в Корею. Но происходит это не пять тысячелетий тому назад, а в 1871 г. — в год

рождения основателя религии Кан Ильсуна (姜一淳), литературный псевдоним которого — Чынсан (顛山). Таким образом, в религии *чынсандо* идея об **особой избранности основателя религии, он же — мессия** — получает наивысшее выражение.

В религии *чынсандо* понятие верховного божества связано с традиционным дальневосточным представлением о Верховном Императоре (上帝), *правлящем* Поднебесной. То есть Кан Чынсан и есть Санчженим — «Верховный Правитель» (상제님, 上帝님). Согласно *чынсандо*, Будда, Конфуций, Христос — это все посланники Санчженима, которые были отправлены на Землю, чтобы возвестить будущий приход Санчженима в облике корейца — Кан Чынсана.

Что касается вопроса **особой мировой миссии** религии *чынсандо* как **единственного учения, которое должно спасти все человечество**, то каких-либо *прямых* указаний о необходимости распространения религии *чынсандо* во всем мире найти не так просто. Даже когда речь заходит о «распространении учения» (布教), то лидеры *чынсандо* больше говорят о необходимости расширения числа приверженцев этого учения среди самих корейцев²¹.

Однако основные **идейные положения** этой религии, которые относятся ко всей Вселенной, также как и **практическая международная деятельность**, наглядно демонстрируют **мессианскую** составляющую в идеях *чынсандо*.

Итак, отправной точкой учения *чынсандо*, как уже отмечалось выше, является факт прихода на землю, в ее лучшую и самую важную часть — Корею, бога в теле человека — Кан Чынсана. Почему Кан Чынсан — «бог Вселенной» — решил сам спуститься к людям именно в конце XIX столетия?

Ответ на этот вопрос находится в представлении о времени во Вселенной. Время во Вселенной циклично. Один «Вселенский год» длится 129600 лет, в котором имеются свои собственные «сезоны»: весна, лето, осень, зима. Сезоны, в свою очередь, соотносятся со стадиями рождения, роста, урожая и отдыха. Длительность сезонов неодинакова. Весна и лето продолжаются 50 тысяч лет, осень — 50 тысяч лет, зима — 29600 лет.

В «настоящее время», то есть к моменту прихода в мир Кан Чынсана, Вселенная подошла к моменту перехода от лета к осени. Жизнь в период каждого из вселенских сезонов требует особого

поведения человека, «способа жизни», подобно тому, как для каждого из земных сезонов человеку требуется своя одежда. Для того чтобы принять «новые одежды» новой Вселенной, требуется отказаться от старых — то есть, отказаться от старых идеалов, мировоззрений, религий.

Со вселенскими весной и летом в *чынсандо* соотносится понятие «предшествовавших небес» *сончхон* (先天), то есть «старой Вселенной». Для «предшествовавших небес» свойственно состояние конфликта, вражды, конкуренции, когда физическая мощь людей и природы направлена исключительно на достижение материального благосостояния. И все это соотносится с традиционным дальневосточным представлением о «взаимопреодолении», «взаимовражде» *сангык* (相克), пяти первоэлементов (五行).

Вселенской осени, согласно *чынсандо*, соответствует период «последующих небес» *хучхон* (後天). В период «последующих небес» жизнь приходит к состоянию гармонии и все сущее на земле сосуществует исходя из принципа «взаимного оживления» (взаимопомощи) — *сансэп* (相生). Как раз именно для разъяснения сущности периода «прежних небес» и того, что пришло время «последующих небес», верховный бог Санчженим пришел на землю в теле Кан Чынсана.

В период вселенских весны и лета появилось человечество, выросло население, развивалась цивилизация. В период вселенской осени на земле должен установиться «рай на земле». Однако не каждый сможет насладиться осенним раем. Из всех живых и мертвых Вселенная будет отбирать лишь достойных.

Ключевым моментом учения *чынсандо*, соединяющем в себе и теорию циклического Вселенского времени с его «сезонами», и представление о земной и загробной жизни людей, является понятие *кэбёк*.

Дословно термин «кэбёк» (개벽, 開闢) означает «открытие [Небес] и открытие [Земли]», и более того — «открытие» *новых Небес* и *новой Земли*²². Под словом «открытие» понимается «новое начало». Таким образом, понятие *кэбёк* обозначает некое кардинальное, «революционное» изменение Вселенной, происходящее в некоей «узловой точке во времени», когда совершается переход от «прежних небес» (선천) к «последующим небесам» (후천), то есть от «Вселенского лета» к «Вселенской осени», после

чего должен наступить всеобщий рай как для мира людей, так и для мира духов.

Всякое изменение *кэбёк* — это потрясения и катастрофы, количество которых становится все больше по мере приближения *кэбёк* или в процессе смены Вселенских времен года. Катастрофы периода *кэбёк* имеют особое назначение. Согласно учению *чынсандо*, не каждый из живущих ныне людей или духов-душ сможет попасть в будущий райский мир осени, но только «достойные». Представление о «достойных» также связано с теорией времен года Вселенной, с положением о том, что будущий «идеальный» мир соответствует периоду *осени*.

К осени созревают плоды, осенью опадают листья с деревьев. Подобно этому, «достойные» люди — это «плоды» вселенной, и они будут жить в эпоху «последующих небес». Неправедные люди — это как осенние листья: им суждено «опасть», то есть погибнуть.

После наступления «Вселенской осени», согласно *чынсандо*, во всем мире должно наступить некое идеальное состояние, соотносимое с понятием «рая на земле».

Поскольку космологическая теория, на которую опирается религия *чынсандо*, является как бы «универсальной» для всего человечества, то и религия *чынсандо*, в свою очередь, также является «универсальной и единственной», **«дающей путь спасения для всего человечества»** в условиях глобальных космических (катастрофических) изменений.

Подобное самовосприятие религии *чынсандо* ее лидерами и последователями подтверждается *международной активностью* этой религиозной организации: 1) деятельность по переводу на различные языки мира, включая русский, главного канонического сочинения религии *чынсандо* — «Точжон» (道典), то есть «Священная книга Пути»; 2) открытие в различных странах мира молельных домов и «отделений» религии *чынсандо*, о чем уже писалось выше.

Кроме того, в последнее время (середина 2000-х гг.) в рамках деятельности религиозной организации *чынсандо* стали появляться лозунги подобного содержания: «С помощью Пути [*чынсандо*] возделаем мир, с помощью Правды [*чынсандо*] донесем [всем идею о] корне» (以道耕世以義報本)²³. А это уже есть

ничто иное, как заявление об особой, мессианской роли религии *чынсандо*.

* * *

История Кореи XVII — XIX веков, и в особенности XX века, ознаменовалась появлением особых идей — идей «кореоцентризма», которые вошли составной частью в разнообразные «новые религии» Кореи, возникшие в начале XX столетия, и стали основой для развития в этих религиях идей мессианства.

Комментарии и примечания

¹ Так, например, в 1989 г. количество официально зарегистрированных верующих Южной Кореи составляло 49 039 000 человек (см: 권규식. 한국종교와 사회변동의 특수성 연구 // 현대한국종교변동 연구 (Квон Гюсик. Изучение особенностей корейских религий и социальных изменений // Изучение изменений в религиях современной Кореи). Сеул, 1993. С. 43). В то же время население Южной Кореи в 1985 г. составляло 40 450 000 чел, а в 1995 — 44 610 000 (см.: 한국지리 (География Кореи). Сеул, 2000. С. 81.)

² Прочих религиозных организаций, которые иногда называют «сектами», значительно больше.

³ Подробнее см.: 한국종교의 의식과 예절 (Идейное содержание и ритуал корейских религий). Сеул, 1996.

⁴ Конспект лекции Четвертого патриарха *вон-буддизма* Чвасана, прочитанный 15 июня 2009 г. в Институте стран Азии и Африки при МГУ.

⁵ Одна из распространенных сект религии также носит название *чынсангё*, то есть «учение Чынсана».

⁶ Ан Унсан. *Чхончжи-ый до. Чхун-сэн чху-саль*. (Путь Неба и Земли. Жизнь Весны, Смерть Осени.) Сеул, 2007. С. 374–375.

⁷ Подробнее см.: Курбанов С.О. Корейская религия чынсандо. Краткое изложение основных положений. Личные впечатления. (Опыт многостороннего описания объекта) // Вестник Центра корейского языка и культуры. Вып. 8. СПб., 2005. С. 198–215.

⁸ Настоящий раздел статьи написан на основании материалов следующих работ: Курбанов С.О. История Кореи с древности до начала XXI века. СПб., 2009, С. 265–267; 한영우 조선후기 사학사 연구. (Хан Ёну. Изучение историографии позднего Чосона). Сеул, 1989. С. 200.

⁹ В то время в Корее «партиями» называли придворные группировки, имевшие собственные названия и некоторые различия в идеологии.

¹⁰ С 1860 до 1905 г. религия *чхондогё* именовалась иначе — *тонхак*, что значит «восточное учение», а в 1905 г. третий патриарх религии Сон Бёнхи в силу ряда причин (в том числе необходимость существования религии в условиях усиления японского влияния в Корее) изменил название возглавлявшейся им религии.

¹¹ Подробнее см.: Курбанов С.О. История Кореи с древности до начала XXI века. СПб., 2009. С. 309 – 311.

¹² Имя бога религии *чхондогё* — Хануллим — не поддается прямому переводу. В слове Хануллим заключены одновременно несколько понятий: «небеса» — *ханиль* и «великие мы» — *хан ури*. Таким образом, в имени бога религии *чхондогё* заключено основополагающее положение религии, гласящее, что «человек и есть Небеса [то есть Бог].

¹³ *한국종교의 의식과 예절* (Идейное содержание и ритуал корейских религий). Сеул, 1996. С. 310–311.

¹⁴ Указ соч., с. 381–382.

¹⁵ Фундаментальная книга вон-буддизма Вонбульгё Чонгджон. На корейском и русском языках. М., Корейский культурный центр «Духовное Наследие», 2008. С. 27.

¹⁶ Указ соч., с. 25.

¹⁷ Действительно, согласно информации, представленной в южнокорейской справочной литературе, после «просветления» Со Тхэсан занялся изучением конфуцианства, буддизма и даосизма, а также христианского Ветхого и Нового Завета, что в конечном итоге вылилось в публикацию Со Тхэсаном одной из канонических книг классического буддизма — «Алмазной сутры» (金剛經) в его собственном пересмотренном варианте (1928). (См. *한국 근현대사 사전* (Энциклопедия новой и новейшей истории Кореи). Сеул, 1990. С. 242.)

¹⁸ *강돈구, 한국근대종교와 민족주의*. (Кан Донгу. Корейские религии нового времени и демократия). Сеул, 1992. С. 151–152.

¹⁹ *한국종교의 의식과 예절* (Идейное содержание и ритуал корейских религий). Сеул, 1996. С. 342–344.

²⁰ Там же.

²¹ *안경전. 이제는 개벽이다* (Ан Гёнчжон. Ныне – [время] Открытия Неба и Земли). Том 1. Сеул, 2002. С. 384–387.

²² Там же, с. 157.

²³ Надпись на открытке, изданной религиозной организацией *чынсандо*. (Б.м., б.г.).

Новые религиозные движения — новый «Свет с Востока» или новая опасность?

Мясищев С.Е.

Введение

Петербург — город уникальный тем, что с момента своего основания был местом пересечения разнообразных культур. Представители разных народов и разных вероисповеданий жили и продолжают жить в нашем городе. Относительно недавно — не более четверти века назад — в Санкт-Петербург стали активно проникать многочисленные новые религиозные движения. Подобную ситуацию вызвали несколько факторов: «падение железного занавеса», изменение отношения в обществе к религиозным учениям, период серьезных изменений на общегосударственном уровне, когда многие стали искать альтернативные прежним духовные ценности. Именно в тот период — в восьмидесятые-девяностые годы — в нашем городе появились некоторые новые религиозные течения, пришедшие из стран Дальнего Востока.

Под термином «новые религиозные движения» подразумевается особый ряд «явлений религиозной жизни, возникших преимущественно во второй половине XX века. За ним стоит широкий спектр разных по устройству и учениям сообществ, которые образуются вне системы институтов исторически сложившихся мировых и национальных религий»¹. Отношение к этому явлению сложилось неоднозначное. С одной стороны — живой интерес многих людей, не в последнюю очередь, на волне общей моды на все восточное и экзотическое. С другой — весьма настороженное отношение и изначальная готовность увидеть в любом непривычном религиозном движении тоталитарную секту. В настоящее время возвращение к теме новых религиозных движений особенно актуально в связи с тем, что одной из самых острых проблем, волнующих общество и государство, стали вопросы межкультурного, межнационального, межрели-

гиозного общения. Правительством Санкт-Петербурга была принята «Программа гармонизации межэтнических и межкультурных отношений, профилактики проявлений ксенофобии, укрепления толерантности в Санкт-Петербурге на 2006–2010 годы (программа «Толерантность»)», пятый раздел которой посвящен вопросам поддержания межконфессионального мира и согласия в Санкт-Петербурге.

Возникает вопрос, какую роль играют новые учения в религиозной жизни Санкт-Петербурга. Являются ли они новым проявлением самобытной национальной культуры или же искусственно созданными учениями, таящими в себе опасность для общества? Автор постарается разобраться в этом вопросе на примере нескольких учений дальневосточного происхождения, встречающихся в Санкт-Петербурге. Для рассмотрения были выбраны три религиозных объединения дальневосточного происхождения: Ананда Марга, Общество сознания Кришны и Фалуныгун. Каждое из перечисленных учений не похоже на другое. Каждое из этих учений в разное время проникло на территорию России, в настоящее время положение этих течений в Санкт-Петербурге также неодинаково. О кришнаитах знают если не все, то, по крайней мере, очень многие, движение зарегистрировано как религиозная организация, имеет немало последователей. О Фалуныгун слышали далеко не все, хотя это название все чаще начинает мелькать на страницах газет и Интернет-ресурсах. Число последователей этого учения относительно невелико, хотя акции по распространению информации о Фалуныгун все чаще проходят в разных регионах России, в том числе и в Санкт-Петербурге. Название Ананда Марга вряд ли известно широкому кругу петербуржцев. В настоящее время это учение объединяет незначительное число последователей, тем не менее, Ананда Марга существует в нашей стране уже свыше полутора десятков лет. В данной статье автор постарается дать краткое историческое описание указанных религиозных движений, рассмотреть особенности вероучения каждого из них, описать их положение в России.

В современных источниках и литературе можно встретить две взаимоположенные точки зрения на данные религиозные движения.

Первую точку зрения можно охарактеризовать как апологетику новых религий. Чаще всего подобные сведения исходят от адептов данных учений. Многие новые религиозные движения имеют, например, сайты в сети Интернет, где можно подробно ознакомиться с основными текстами новых религий, а также узнать о деятельности таких организаций из первых рук.

Другую точку зрения можно охарактеризовать как критическую. Чаще всего критические сведения о новых религиозных движениях содержатся в антисектантской литературе и на сайтах подобной тематики. Пожалуй, наиболее полной и интересной работой критического направления можно признать книгу Александра Леонидовича Дворкина «Введение в сектоведение». Из Интернет-ресурсов — Информационно-консультационный центр св. Ириныя Лионского <http://www.iriney.ru/>. Следует отметить, что материалы исследований А. Л. Дворкина, а также центра св. Иренея Лионского вызывают ожесточенную полемику, особенно на просторах Интернет.. Не так давно стартовала акция «Инквизиторам нет»,² протестующая против присутствия в новом составе Совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Минюсте РФ ряда сотрудников центра св. Иеренея Лионского, в первую очередь А. Л. Дворкина, отмечая, что «Сектоведение является субъективным конфессионально окрашенным предметом, а не светской научной дисциплиной»³. Тем не менее, вне зависимости от конфессионального отношения, следует признать, что книги и электронные публикации А. Л. Дворкина, а также многие материалы сайта <http://www.iriney.ru/> и некоторых других сектоведческих сайтов являются подробными исследованиями с привлечением источников, отечественной и зарубежной литературы, поэтому автор считает необходимым принимать во внимание, в том числе, и критическую позицию при рассмотрении новых религиозных движений.

Ананда Марга

Ананда Марга ведет свою историю с 1955 года, когда Прабхат Ранджан Саркар (Шри Шри Саркар Анандамурти) — железнодорожный служащий, ведущий свое происхождение из среды бенгальских брахманов, создал свое учение⁴. Основатель

данного объединения не принадлежал ни к какой традиционной религиозной или философской школе. Впервые Ананда Марга была зарегистрирована в том же 1955 году в штате Бихар в Индии.

Прабхат Саркар написал несколько десятков книг по широкому кругу вопросов — от проблем мироздания и метафизики до истории и экономики. Прабхат Саркар считал, что и социализм, и капитализм потерпят крах, поскольку пренебрегают духовным началом. В качестве альтернативы основатель Ананда Марга в 1959 году разработал «теорию “прогрессивного использования” всех ресурсов человечества: материальных, интеллектуальных и духовных — на благо общества»⁵.

Учение П. Р. Саркара постепенно набирало популярность в Индии и, вероятно, достигло своего пика в 60-е годы. После этого наметился определенный спад, зато Ананда Марга вышла за пределы страны. Общий интерес к восточной культуре в странах Запада, а также идеи Прабхат Саркара о мировом мировоззренческом и экономическом кризисе и выходе из него через «путь к блаженству» нашли своих последователей за пределами Индии.

В России первые последователи Ананда Марга появились после распада Советского Союза. Географическое распространение организации было достаточно широко — от Санкт-Петербурга до Хабаровска и Южно-Сахалинска. К тому времени Ананда Марга стяжала несколько противоречивую славу: с одной стороны, организация была официально зарегистрирована во многих странах мира, с другой — нередко имя этого учения связывалось с понятием терроризма, торговлей оружием и т.д. Сам основатель Ананда Марга также побывал в заключении, но был реабилитирован⁶. В России появление адептов этого учения также было встречено неоднозначно. Ананда Марга обвиняли в терроризме и распространении наркотиков.⁷ Следует отметить, что во многих странах Ананда Марга известна достаточно громкими преступлениями. Секта организовывала нападения на своих политических противников, на Ананда Марга возлагали ответственность за несколько террористических актов, например, за взрыв офиса компании «Эйр-Индия» в Нью-Йорке и отеля «Хилтон» в Сиднее. По итогам федерального расследования, прове-

денного в США, обнаружилось наличие у секты тренировочных лагерей для подготовки террористов. Объектами террористических актов могли стать известные религиозные и политические деятели, например папа Иоанн Павел II и премьер министр Индии Индира Ганди.⁸ Несмотря на такую обширную криминальную историю, подтвержденных данных о криминальной деятельности адептов Ананда Марга на территории России не имеется (в отличие от Индии и стран Восточной Европы)⁹.

Вероятно, криминальная слава Ананда Марга, а также смута и борьба за власть в руководстве Ананда Марга как в России, так и на международном уровне, которая началась после смерти Анандамурти, привели к тому, что активная деятельность Ананда Марга в столицах была практически свернута и носит незначительный характер, регистрации Ананда Марга в Приморье была отозвана¹⁰. В настоящее время Ананда Марга не зарегистрирована официально, как религиозная организация,¹¹ что не мешает действовать некоторым ее филиалам, зарегистрированным в других формах.

Кроме всего прочего, один из главных символов Ананда Марга — «Янтра пратик» — включает в себя изображение свастики, что противоречит российскому законодательству — статье 20.3. «Пропаганда и публичное демонстрирование нацистской атрибутики или символики» Кодекса РФ об административных правонарушениях, первый пункт которой устанавливает административную ответственность за публичное демонстрирование нацистской атрибутики или символики либо атрибутики или символики, сходных с нацистской атрибутикой или символикой до степени смешения.

На территории России деятельность Ананда Марга, в основном, включает в себя благотворительные мероприятия. Благотворительные мероприятия, зачастую, служили неплохим способом добиться доверия чиновников на местах для последующего распространения организации¹². На заре своего существования проводились попытки претворения в жизнь идей кооперативного хозяйства, изложенных П. Р. Саркарком. Под Хабаровском был арендован участок земли, на котором адепты этого учения пытались трудиться и совершенствоваться в соответствии с практикой Ананда Марга. Подобный эксперимент также имел место и под

Санкт-Петербургом. Кроме того известно об организации adeptами данного учения спортивных клубов, детских садов¹³.

Последователи Ананда Марга в России активно занимаются популяризацией своего учения. Проводятся йога-классы и семинары, а также многодневные сборы с участием «ачарьев» — учеников, монахов-проповедников. Кроме того, ведется работа по переводу и публикации трудов П. Р. Саркара, достаточно активно информация об учении и деятельности Ананда Марга распространяется по сети Интернет.¹⁴

В настоящее время, вероятно, число последователей учения Ананда Марга не слишком велико. Незначительные группы есть в Санкт-Петербурге, Москве, на Дальнем Востоке, в республике Саха — Якутия. В России отсутствуют учебные центры, средства массовой информации и зарегистрированные благотворительные организации Ананда Марга. Финансирование деятельности Ананда Марга в России основано на пожертвованиях последователей учения, а также на финансовой и гуманитарной помощи центра — Гонконгского сектора Ананда Марга¹⁵.

С точки зрения вероучения можно характеризовать Ананда Марга как неоиндуистское течение. Бог представляется не в качестве личности, а как космическое сознание. Высшее, космическое сознание находится внутри людей и окружает их чтобы человек пришел к полному освобождению и мысли о высшем сознании, необходимо дважды в день заниматься индивидуальной медитацией. Основа религиозной практики — «соблюдение индуистских принципов Ямы и Ниямы, морального кодекса, аналогичного библейским заповедям блаженства»¹⁶. Помимо ежедневных медитаций, последователям Ананда Марга предписываются коллективные медитации, чтение духовных книг, в первую очередь учителя Анандамурти, пение духовных песен, чтение мантр и т.д. Также в качестве психофизических практик используются танцы и упражнения йоги¹⁷.

Шри Шри Анандамурти считается человеком, достигшим максимального совершенства, его труды считаются священными и регламентируют жизнь его последователей. При этом регламентация, зачастую, носит предельно подробный характер. Максимально детализированные указания касаются практически всех сторон жизни и даже быта последователей Ананда Марга.

Вполне вероятным представляется мнение А. Л. Дворкина, о том, что такая детализация может служить прекрасным способом контроля над сознанием адептов¹⁸. Фотография учителя Анандамурти, наряду с флагом и янтрой «пратик», считается священными символами Ананда Марга. Хотя фотография основателя почитается последователями учения, создание алтарей или статуй не приветствуется, ибо сам Шри Шри Анандамурти выступал против всяких обрядов¹⁹. Тем не менее, некоторые авторы указывают на наличие в практике Ананда Марга экзотических ритуалов, например ритуала приема неофитов: «обряд совершается ночью на кладбище или на площадке для кремирования трупов. Обряд инициации призван создать нужный психологический настрой, ощущение принадлежности к могущественному тайному ордену, который заботится о своих членах и жестоко наказывает отступников»²⁰.

Очевидно, что наиболее важную часть учения Ананда Марга занимают не философия или космология, а социально-экономическое учение Анандамурти. В основе теории нового общественного устройства основателя Ананда Марга лежит предложенная им теория неогуманизма. Главная идея — в освобождении человека, а также в распространении гуманизма на все проявления человеческой деятельности, в том числе на отношения к животным и растениям. Государственная модель, предлагаемая П. Р. Саркарсом, — община равных, под руководством Главного Учителя и ачарьев разных рангов, без какого-либо классового разделения по имущественному, гендерному или национальному признаку, но с незыблемыми духовными авторитетами²¹.

Если же говорить о методах, которыми предполагается привести общество к подобной модели, то вот тут учение Ананда Марга декларирует готовность не останавливаться даже перед силовыми способами преобразования мира. Говорится о применении силы и о нереальности концепции мирной революции. В публицистике секты весьма часто встречаются социальные мотивы, рассуждения об «эксплуататорах и угнетенных», о «язвах и пороках общества»²².

В Ананда Марга входят миряне и монашествующие — ачарья, в чьи задачи входит пропагандировать учение. Организа-

ция Ананда Марга действует во многих странах мира. После смерти основателя организацией руководит совет авторитетных лиц во главе с президентом, избираемым пожизненно²³. Структура организации включает в себя «сектора» — деление по географическим зонам (территория Европейской части России относится к сектору с центром в Берлине, Азиатской — к Гонконгскому сектору с центром на о. Тайвань), и подразделения по видам деятельности. На местах из мирян формируются локальные ячейки «юниты». Члены юнитов совместно ведут социальное служение и духовные практики²⁴.

Национальный состав юнитов на территории Российской Федерации — в основном, русские. Большинство же ачарьев — иностранные граждане. Единственная Ачарья из русской среды — девушка из Комсомольска-на-Амуре в настоящее время работает на Тайване²⁵.

Общество сознания Кришны

На рубеже 90-х годов на улицах нашего города стали появляться странно одетые люди, игравшие на непонятных музыкальных инструментах и радостно распевавшие какие-то гимны на незнакомом для большинства языке. Вероятно, таким было первое представление о кришнаитах, по крайней мере, автор этих строк впервые узнал об этом вероучении именно на улицах Санкт-Петербурга. На волне интереса к различным экзотическим учениям крашнаизм вскоре завоевал немало приверженцев, постоянно встречалась информация о разного рода благотворительных акциях кришнаитов, например раздача бесплатной пищи; на улицах регулярно встречались кришнаитские процессии, распространялась литература, в первую очередь основной священный текст данного учения «Бхагават-гита». Затем, через несколько лет, интерес к восточной экзотике несколько спал, информация о кришнаитах стала встречаться несколько реже, казалось, что интерес к учению угас или, по крайней мере, стал значительно менее интенсивным. Вероятно, жизнь кришнаитов вошла в обыденное русло, заняв место среди прочих религиозных учений, появившихся на территории России после распада Советского Союза. Тем не менее, иногда в прессе мель-

кали репортажи, посвященные кришнаитам, при этом далеко не всегда подобные статьи свидетельствовали о миролюбивом и благотворительном характере Общества сознания Кришны. Встречались и репортажи криминальной хроники с участием последователей Кришны. В религиозоведческой литературе также периодически рассматривался вопрос о принадлежности учения кришнаитов к так называемым тоталитарным или деструктивным сектам. Приступая к работе над данной статьей, автор постарался обратиться к разным мнениям относительно рассматриваемого учения, чтобы постараться сформировать объективную картину сложившейся ситуации.

История современного кришнаизма берет свое начало в 1966, когда Бхактиведанта Свами Прабхупада (светское имя Абдай Шаран Дэ) зарегистрировал в Нью-Йорке Международное Общество Сознания Кришны. Передача учения о Кришне людям Запада со временем стала идти достаточно успешно, вероятно, во многом сказался общий интерес к Востоку, и в частности к индуизму и неоиндуизму в Соединенных Штатах, да и вообще на Западе. В отличие от некоторых других гуру, проповедовавших в Европе и Америке, Бхактиведанта Свами Прабхупада не делал своей пастве скидку на западное происхождение, вводил строгое соблюдение индийских бытовых предписаний, включавших в себя ношение индийских одежд, строгое соблюдение вегетарианской диеты и целого ряда других ограничений. Со временем все больше людей склонялось к следованию путем Сознания Кришны, среди поклонников этого учения встречались известные и влиятельные люди, так, Обществу Сознания Кришны симпатизировали некоторые рок-музыканты (например, Джордж Харрисон — один из участников знаменитой группы «Битлз»). Подобный интерес, естественно, добавлял популярность данному течению. Несмотря на солидный возраст — Бхактиведанта Свами Прабхупада начал свою проповедь на Западе в 69 лет — основатель Международного Общества Сознания Кришны весьма энергично проповедовал свое учение, и отделения организации стали появляться во многих странах²⁶.

За время своего существования, как международной организации, Общество сознания Кришны претерпело ряд изменений в организационной структуре. Поначалу дочерние отделения в раз-

ных странах скорее представляли собой филиалы, серьезно зависящие от центра, нежели самостоятельные организации. Во многом это было связано с тем, что молодые последователи Бхактиведанты Свами Прабхупады еще не были готовы к духовному руководству своими отделениями. Несмотря на сформированный еще при жизни Бхактиведанты Свами верховный руководящий коллегиальный орган организации — Всемирный Совет — после смерти основателя в 1977 году Международное Общество сознания Кришны испытывало серьезные трудности вплоть до середины восьмидесятых годов двадцатого века. В этот период у некоторых членов Общества сознания Кришны случались столкновения с законом, впрочем, современные кришнаиты считают, что со второй половины восьмидесятых годов Международное Общество сознания Кришны стало развиваться стабильно, сумев преодолеть трудный этап и исключить из своих рядов тех, кто порочил имя организации, нарушая закон²⁷. Следует, правда, отметить, что и в середине восьмидесятых годов, и позже столкновения кришнаитов с законом продолжались. Так, например, в 1984 году семья Джордж выиграла дело против некоторых руководителей кришнаитского движения, которые обвинялись в лишении свободы воли одного из членов семьи — Робин Джордж, клевете на ее мать, а также действиях, ускоривших смерть ее отца. В 1986 году обвинение в убийстве было предъявлено одному из членов кришнаитской общины в городе Нью-Вриндаване (США), также под подозрение попали руководитель общины Бхактипада и некоторые его помощники. В ходе расследования вина некоторых из них была доказана. Позже, в 1987 году, Бхактипада был исключен из состава Международного Общества сознания Кришны за то, что он и его окружение действовали вразрез с вероучением кришнаитов, тем не менее труды Бхактипады продолжали публиковаться и после его исключения из Общества. В конце 1996 года к двадцатилетнему заключению приговорили руководителя виргинской общины за два заказных убийства²⁸. Известны преступления, связанные с кришнаизмом и в России; вероятно, наиболее громким преступлением было убийство иеромонаха Григория 21 марта 2000 года в Эвенкии. Иеромонах Григорий был известен своей борьбой с сектантством во вверенном ему приходе. Он был убит на пороге храма человеком, который утверждал, что совер-

шил это преступление, как будто принес, жертву Кришне, после задержания в тюремной камере убийца распевал кришнаитские мантры²⁹. Правда, следует отметить, что автору не известны источники, доказывающие связь преступника с российскими кришнаитскими организациями, в публикациях указываются только показания убийцы относительно его личной мотивации. В самой же Индии кришнаиты имеют связи с крайне националистическим движением "Вишва Хинду Паришад"³⁰.

Достаточно интересна история появления кришнаитов в России. Первые общины возникли в Москве и Ленинграде, а также в некоторых других крупных городах после того, как Бхактиведанта Свами Прабхупада посетил столицу Советского Союза в 1971 году. Первая же попытка официальной регистрации этого движения относится к 1980 году³¹. На страницах своих изданий и в сети Интернет, кришнаиты подробно повествуют о репрессиях, которым подвергались последователи Сознания Кришны в Советском Союзе. На официальном портале Движения сознания Кришны <http://www.krishna.ru/> в разделе «исторические хроники» размещены отрывки из книг, рассказывающие о преследовании кришнаитов в СССР. Гонения продолжались вплоть до 1989 года, когда все осужденные кришнаиты были реабилитированы. За этот период в тюрьмах и психологических больницах побывало около 50 человек, среди которых были практически все руководители этого движения. По словам одного из кришнаитов, просидевшего в тюрьме два с половиной года — Сергея Зуева, «в КГБ в те годы была создана специальная группа «Поиск» во главе с полковником Эрнестом Потаповым, в задачу которых входила организация серии показательных процессов с целью дискредитации кришнаитов»³². В литературе также встречается и несколько иной взгляд на историю последователей Сознания Кришны в Советском Союзе. Некоторые исследователи, например А. Л. Дворкин, отмечают, что отношение органов госбезопасности к появлению и развитию данного учения представляется несколько непоследовательным — с одной стороны, Бхактиведанте Свами Прабхупаде не чинится никаких препятствий при посещении СССР, несмотря на то, что к 1971 году он уже широко известен как основатель нового религиозного движения, более того, через три года после его визита допустили кришнаитов до уча-

ствия в Международной книжной ярмарке в Москве. Репрессии же начинаются только с конца семидесятых годов. В качестве ответа на эту загадку выдвигается версия о том, что кришнаиты не оправдали неких надежд, которые на них поначалу возлагали³³.

В настоящее время, вероятно, последователи Сознания Кришны составляют одну из самых больших групп, исповедующих новые религии дальневосточного происхождения. По разным источникам, их численность колеблется от 12000 до 100000 чел. Региональные центры находятся в Москве, Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону и во многих других крупных городах по всей территории Российской Федерации. По национальному составу организация неоднородна — присутствуют представители разных национальностей. Кришнаитами издаются свои газеты и журналы, организовано радиовещание. Экономическое благосостояние организации зиждется на добровольных пожертвованиях, а также на распространении духовной литературы. Также существуют производственные предприятия³⁴.

В качестве одного из основных видов своей деятельности кришнаиты часто упоминают благотворительность. Общество сознания Кришны старается поддерживать заключенных и наркоманов, а, вероятно, самая популярная и известная гуманитарная программа Общества — «Харе Кришна — Пицца жизни». В рамках данной программы кришнаиты бесплатно раздают вегетарианскую пищу. Мероприятия этого проекта проходили не только в крупных городах, но и в горячих точках, лагерях беженцев и т.д.³⁵. Правда, следует учитывать, что раздаваемая пицца — пицца, предложенная божеству — «прасад». Таким образом, подобная практика является не только гуманитарной миссией, но и актом распространения веры через раздачу ритуальной пищи³⁶. То есть, те, кто получают данную пищу, как бы причащаются Кришне. Возможно, что для людей с атеистическим мировоззрением подобная ситуация не представляется опасной, но вот верующему, относящемуся к любой традиционной конфессии, вряд ли будет приятно узнать, что в гуманитарной миссии его накормили жертвенной пищей. Впрочем, кришнаиты утверждают, что не скрывают, что их пицца посвящена Кришне.³⁷ Другое дело, что зачастую незнающий человек не сразу разберется, что к чему, а специальные подробные разъяснения могут и не присутствовать³⁸.

Еще один из видов деятельности Общества сознания Кришны, с которой часто сталкиваются жители многих городов России, это сбор пожертвований. Зачастую подобные сборы ведутся с использованием разнообразных психологических приемов — вначале прохожему предлагается какой-либо подарок (очень часто книга), а затем просят внести пожертвование. В случае отказа, зачастую, подарок просят вернуть. Сбор пожертвований — важная статья дохода Общества сознания Кришны. Сами руководители движения признавали, что одно время стимулировали сбор пожертвований, но отказались от подобной мотивации, поскольку зачастую практика сбора пожертвований стала приобретать неблагоприятную форму. В интервью «Независимой газете» руководителю российского Общества сознания Кришны Вадиму Тунееву был задан вопрос о том, насколько нормальным с точки зрения кришнаитского руководства считаются подобные методы? Вадим Тунеев ответил: «К сожалению, это не единственный случай. Мы не можем контролировать всех и не знаем, что делает и говорит каждый кришнаит на улице. Я надеюсь, что сейчас подобного уже нет, хотя на 100% поручиться не смогу. В свое время для стимулирования распространения книг мы поощряли людей, которым удавалось раздать много литературы. И довольно быстро обнаружили, что это привело к появлению описанных вами методов. Когда мы поняли, что такое происходит, то объявили этому беспощадную борьбу»³⁹.

Также важнейшим видом своей деятельности кришнаиты считают распространение духовной литературы «В Движении сознания Кришны центром всей нашей деятельности является распространение книг, рассказывающих о Кришне. Это дело чрезвычайной важности. Преданные должны обращаться к каждому человеку, побуждая его читать книги о Кришне, чтобы в будущем этот человек тоже стал преданным»⁴⁰. С точки зрения автора, подобная позиция несколько не соотносится с тем, что говорил уже упоминавшийся Вадим Тунеев все в том же интервью «Независимой газете»: «Мы не ставим задачи “переманивать” кого-то в свою веру и сильно расширяться»⁴¹.

С позиции вероисповедания, кришнаизм часто отождествляет себя с индуизмом. Считается, что вероучение, исповедуемое ныне Обществом сознания Кришны, сформировалось к XVI веку

и связано с именем проповедника бхакти⁴² Шри Чайтаньи (1486–1534 г.). Это направление иногда также называют бенгальским вишнуизмом.⁴³

Вероучение кришнаитов современности основано на нескольких священных для них текстах, которые, в основном, являются интерпретацией подлинников, проделанной Свами Прабхупадой, следовательно, содержание учения вед воспринимается последователями Сознания Кришны через толкования основателя⁴⁴. Характерным примером такого толкования может служить книга «Бхагавадгита как она есть» — по сути своей пересказ раздела древнеиндийского эпоса «Махабхарата», выполненный на английском языке Бхактиведантой Свами Прабхупадой и снабженный обширными комментариями⁴⁵.

Кришнаиты считают, что Бог является Абсолютной истиной, и выделяют три основных его аспекта: Брахман, Параматман и Бхагаван⁴⁶. Все живые существа разделяются на два типа — кшара и акшара. Акшара свободны и живут с Богом в его духовном мире. Кшара находятся в материальном мире, это падшие души, забывшие о Боге, они вращаются в круговороте воплощений и страдают. Из 8 400 000 различных форм жизни, в которых происходят перевоплощения согласно законам кармы (воздаяния за совершенные действия), человеческая форма — наилучшая для достижения духовного совершенства и возвращения после смерти в духовное царство Кришны. Совершенствование невозможно без гуру — духовного учителя, неразрывно связанного с Богом⁴⁷.

Несмотря на самоопределение кришнаитов, как последователей одной из ветвей индуизма, некоторые исследования относят Сознание Кришны скорее к неоиндуистским или постиндуистским культам. Это мнение основывается на следующих доводах: основные тексты кришнаитов — не оригинальные ведические, а интерпретации основателя учения. Кроме того, приводятся сведения о настороженном отношении самих индуистов к последователям культа Кришны — для последователей традиционного индуизма невозможна идея посвящения человека, не рожденного в Индии в индуизм, кришнаитов — выходцев с Запада — не пускают во многие индуистские храмы, а основателя современного кришнаизма — Бхактиведанту Свами Прабхупаду — перестали приглашать на ежегодные собрания вайшнавов

и чайтанитов⁴⁸. Также приводится высказывание самого Бхактиведанты Свами Прабхупады о том, что отождествление движения Сознания Кришны и индуизма — ошибочно⁴⁹. Тем не менее, в ряде публикаций указывается, что правительство Индии поддерживает деятельность Международного Общества сознания Кришны, в Дели был открыт храм Общества, на церемонии открытия присутствовали официальные лица высокого уровня: премьер-министр Индии Атал Бихари Ваджпай, посол России в Индии Альберт Чернышев, приглашен был также президент Центра Обществ Сознания Кришны в России Вадим Тунеев. Также рядом крупных индийских предпринимателей было подписано обращение к правительству Российской Федерации с просьбой защитить права последователей индуизма. В данном обращении упоминалось, что последователи индуизма в России посещают кришнаитские храмы⁵⁰.

В ритуальную практику кришнаитов входят повторения мантр и пение гимнов, поклонение изображениям Кришны, а также культ наиболее знаменитых гуру. Проводятся жертвоприношения, совершаются бытовые обряды и так далее. В быту кришнаитам предписывается следовать определенным ограничениям, например не употреблять в пищу мясо, рыбу, яйца, не употреблять дурманящих и наркотических средств (к которым относят даже чай, кофе и сигареты), не вступать в половые отношения вне брака, не играть в азартные игры. Ежедневно кришнаиты должны повторять мантру «харе Кришна», 16 кругов по 108 раз — количество произнесенных формул определяется четками со 108 бусинами. Также традиционной формой религиозной практики является киртан — совместное пение мантр, иногда сопровождаемое танцами⁵¹.

Внутри кришнаизма существуют степени посвящения — первая дается кандидатам, которые не менее полутора лет следуют кришнаитским правилам жизни и собираются их соблюдать всю жизнь, вторая — требует от соискателя знаний священных текстов, философии и теологии — это посвящение дает статус брахмана — священнослужителя и позволяет совершать обряды на алтаре, в храме и т.д. Добившиеся третьего посвящения носят сан саньяси — монаха, эти люди дают обет целомудрия и отречения от мира. Чаще всего этот сан принимают руководители духовных организаций⁵².

Фалуныгун

Автору этих строк посчастливилось несколько лет жить и учиться в Китае. Ежедневно рано утром, по дороге в аудитории Шаньдунского Государственного Университета, проходя по территории университетского квартала, я постоянно видел большие группы людей, которые выполняли различные упражнения — комплексы Тайцзицюань⁵³ (одного из стилей китайского ушу), упражнения с мечами и веерами и, конечно, разные формы гимнастики цигун⁵⁴. В Китае подобная картина — вполне привычное явление, динамики на улице транслируют неторопливые музыкальные мелодии — часто даже специальную музыку для занятий тайцзицюань, а огромное количество людей самого разного возраста проделывают утренние упражнения. Весьма неожиданно для себя, автор столкнулся с подобной практикой и в России. Однажды следуя на работу, мной была замечена группа людей (человек 10–15), которая выполняла упражнения, весьма напомиравшие цигун, под негромкую музыку из находившегося рядом магнитофона. Подойдя поближе, я заметил стенд с надписью, свидетельствующий о том, что здесь практикуют Фалуньдафа. Поначалу данный случай не привлек моего внимания — интерес к разнообразным проявлениям восточной культуры в нашей стране достаточно велик, и я решил, что встретившаяся мне группа — всего лишь одна из многочисленных секций цигун, решившая провести занятия на улице — вполне в китайской традиции. Только несколько позже, столкнувшись с публикациями об этом движении я понял, что наблюдал практику Фалуныгун — учения «Энергии колеса закона».

О секте Фалуныгун сейчас известно достаточно много. Данное учение — вероятно, самое динамичное, самое молодое и самое скандальное из всего множества новых религий, сект, учений и т.д. Появившись в 1992 году, за 17 лет своего существования движение Фалуныгун успело завоевать огромную популярность на родине, попасть под запрет правительства КНР, обрести большое число последователей за рубежом.

История появления Фалуньдафа неразрывно связана с развитием цигун в Китайской Народной Республике. Гимнастика

цигун по праву считается одним из ярчайших явлений китайской культуры. В современном Китае исследованиям в области цигун уделяется огромное внимание. Действуют целые институты, изучающие цигун, собирающие и анализирующие сведения о действии этих упражнений на человека. Создана Китайская ассоциация изучения цигун, выступления мастеров цигун привлекают огромное внимание населения — действительно, опытные мастера показывают удивительные вещи: сгибают копыя, которые наконечником упираются им в горло, лижут раскаленный металл, ложатся под многотонные бетонные плиты. Зачастую приемы цигун используются в китайском традиционном цирке. Элементы цигун также входят во многие стили ушу — так, например, на выступлениях показательной группы монахов из монастыря Шаолинь нередко можно увидеть выполнения упражнений жесткого цигун.

Не менее, а возможно и более подробно и тщательно изучаются целительные возможности цигун. Проводится огромное количество экспериментов, подтверждающих или опровергающих разные теории использования цигун в медицине.

В 1992 году некто Ли Хунчжи, родом из провинции Цзилинь, что на северо-востоке Китая, объявляет о создании новой школы цигун под названием Фалуньгун. Сведения о биографии основателя несколько противоречивы. Сам Ли Хунчжи заявлял, что родился 13 мая 1951 года — эта дата совпадала с днем рождения Будды, изучал тайное искусство буддийских и даосских учителей⁵⁵. Другая версия значительно менее романтична. Дата рождения тут не совпадает с рождением Будды — 7 июля 1957, да и вся жизнь основателя Фалуньдафа представляется вполне обычной вплоть до 1992 года. Вначале учеба в школе, затем служба в армии и в лесной полиции, некоторое время работа в службе безопасности одной из продовольственных компаний города Чаньчуня. По версии, которой придерживается официальная китайская пропаганда, и цигун-то Ли Хунчжи изучал весьма недолго — с 1988 года, немного освоив две школы — цзюгунбагуагун и чаньмигун⁵⁶. Но с мая 1992 года все изменилось. Никому особо ранее не известный служащий становится фигурой всекитайского значения. Представленное новое учение быстро набирало популярность. Основывались отделения в больших городах Китая, а также «пр-

вичные организации», распространялись книги, аудио кассеты и лазерные диски с информацией о Фалуньгун, сам Ли Хунчжи активно ездил по Китаю, пропагандируя свое учение. Число сторонников и проповедников Фалуньдафа стремительно росло. Заявлялось, что гимнастика Фалунь и изучение книг Ли Хунчжи положительно влияют на все стороны жизни человека. Сторонники Фалуньдафа подчеркивали свою лояльность государству, говоря, что: «практикующие фалунь сдают налог “лучшим зерном”, а рабочие более “усердно выполняют свою работу”»⁵⁷.

К 1999 году, ко времени начала репрессий сторонников Фалуньгун, секта насчитывала «39 отделений в различных городах Китая, 1900 учебных центров и 28000 первичных организаций»⁵⁸. Важным вопросом представляются причины, по которым учение Фалуньдафа сумело за короткий срок завоевать такое огромное число последователей. Достаточно подробный анализ причин популярности Фалуньгун в Китае приводит Людмила Александровна Кравчук в автореферате своей диссертации на тему «Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике». В качестве основной причины выделяются социальные издержки экономических реформ и политики открытости. Действительно, экономические преобразования дали возможность многим людям улучшить свой уровень жизни, но немало было и тех, кто оказался «за бортом», увеличилось имущественное расслоение общества. Для малообеспеченных граждан КНР Фалуньгун являлся возможностью укрепить физическое состояние организма, улучшить здоровье с минимальными материальными затратами⁵⁹. Оздоровительное значение Фалуньгун постоянно подчеркивается последователями данного учения, но официальные власти Китайской Народной Республики приводят иные сведения: «Согласно неполной статистике, в 29 китайских провинциях, автономных районах и городах центрального подчинения из практиковавших “фалуньгун” число доведенных до смерти уже достигло 1660 человек»⁶⁰.

Другая немаловажная причина популярности Фалуньдафа, да и других современных сект и новых религиозных учений — ситуация идеологического и духовного кризиса, которая наблюдается во многих странах. Упадок влияния традиционных идеологических схем и мировых религий побуждает многих икать се-

бе новую Веру, искать пути выхода из духовного тупика. Новые религии и секты умело пользуются подобной ситуацией. В качестве своих лозунгов провозглашаются моральные ценности близкие и понятные многим. Учение Ли Хунчжи — не исключение из этого правила, провозглашается необходимость жить по «критериям Космоса: Истине, Добру, Терпению»⁶¹.

Вероятно, не последнюю роль в быстром росте популярности Фалуныгун сыграла личность самого основателя. Кравчук в своей работе отмечает, что «его популярность складывается из следующих качеств: умение общаться с разными людьми, знание потребностей потенциальных последователей, умение внушить в себя веру, как в спасителя, способности к “сотворению чудес”. Харизма Ли Хунчжи, его несомненные лидерские качества позволили ему объединить под своим началом большое количество последователей учения Фалуныдафа»⁶².

Действительно, личность Ли Хунчжи в учении Фалуныгун искренне почитается последователями. Ученики с уважением называют его Мастер или Учитель. На сайтах, посвященных этому учению можно встретить немало заметок с заголовками вроде «Яркие впечатления от прекрасных воспоминаний», «Чудесный личный опыт слушания лекций Фалуны Дафа, проводимых Учителем в городе Ухань», «Незабываемые воспоминания о проповедях Учителя в Цзинане и Чанчуне»⁶³. Адепты Фалуныгун искренне уверены, что Ли Хунчжи может творить чудеса — как свидетельство этого приводятся разные истории из жизни Учителя: «Была в Чанчуне одна семья, у них было три дочери, и все горбатые. Когда Учитель проповедовал в той местности Закон, один консультант сообщил одной из дочерей, чтобы она пошла послушать. Когда она вернулась после лекции, то горба у неё больше не было. Две другие дочери постоянно сожалели, что упустили такой шанс»⁶⁴.

За 7 лет существования от своего появления до начала репрессий Фалуныгун превратился в масштабное движение, общая численность которого в разных источниках колеблется от 2 до 110 миллионов человек. Вначале Ли Хунчжи зарегистрировал свою деятельность в рамках Китайской ассоциации Цигун, но вскоре покинул ее ряды, поскольку теория и практика Фалуны-

дафа имела религиозную подоплеку, что не вписывалось в деятельность официальной организации.

Рост числа приверженцев данного учения со временем начал вызывать беспокойство Коммунистической Партии Китая. Немало коммунистов вступило в ряды последователей Фалуньдафа. Реакция последовала довольно быстро и оперативно. Вначале, как это обычно бывает в Китае, появились критические статьи на страницах газет. Адепты Фалуньгун ответили на это молчаливыми демонстрациями (рядом с телецентром, в тянцзиньском педагогическом университете, а затем и в Пекине). В ответ буквально через несколько дней последовали первые репрессии. Попытки последователей Фалуньдафа сопротивляться на местах — проводить мирные демонстрации — ни к чему не привели⁶⁵. Вернее, привели к обратному результату. 22 июля 1999 года Фалуньгун была признана в КНР еретической сектой. По этому поводу на сайте Посольства Китайской Народной Республики в России, в статье «Об истинной сути еретического учения Фалуньгун», сказано следующее: «Трехсотая статья ныне действующего “Уголовного кодекса Китайской Народной Республики” ясно устанавливает, что организация и использование сект, еретических организаций или же использование суеверия в деятельности, подрывающей государственное законодательство и административные установления, а также обман, доведение до смерти и вымогательство ценностей, совершение преступлений при отягчающих обстоятельствах должны повлечь за собой соответствующее наказание. Деятельность Фалуньгун уже показала, что она представляет собой еретическую организацию. Проповедуемый ею “фалуньгун” по сути своей является вредоносной для общества ересью»⁶⁶.

Последователи учения Фалуньгун продолжали попытки борьбы против репрессий. Проводились достаточно массовые демонстрации, предпринималась попытка даже повесить портрет Мао Цзэдуна портретом Ли Хунчжи на воротах Тяньаньмэнь в Пекине. Помимо массовых акций, Фалуньгун активно применил современные методы борьбы с использованием высоких технологий. В 2002 году сторонники Фалуньдафа взломали телевизионную кабельную сеть городов Чаньчунь и Сонъюань с целью пере-

дачи собственных видеоматериалов⁶⁷. Затем были неоднократные попытки взлома системы спутникового телевидения, однажды удалось даже в течение полутора дней передавать в эфир передачи о Фалуньгун. Китайские власти утверждают, что подобные действия проводятся с территории Тайваня⁶⁸. Иногда акции протеста носили и более зловещий характер. 23 января 2001 года семеро последователей Фалуньдафа совершили самосожжение на площади Тяньаньмэнь в Пекине. В результате один из них скончался, четверо получили серьезные ожоги. Если принять точку зрения китайских СМИ, заявивших, что последователи секты совершили самосожжение, чтобы доказать свою преданность Ли Хунчжи и войти в «небесное царство», то такие действия можно считать выражением крайнего фанатизма⁶⁹.

К началу репрессий сам Ли Хунчжи был уже недоступен для китайских властей. Основатель Фалуньгун еще в 1998 году переехал в Соединенные Штаты. Оттуда Ли Хунчжи развернул масштабную кампанию протестов против преследования секты в Китае. К этому времени Фалуньдафа уже получило определенное распространение за рубежом, и, в частности, в США. Общее тяготение к новым религиям послужило благотворной почвой для Фалуньгун. Сыграла свою роль и приманка в виде обещаний немедикаментозного оздоровления и продления жизни. Но главную роль в том, что во многих странах, а особенно в Соединенных Штатах, удалось развернуть кампанию в защиту Фалуньдафа, сыграло то, что тема нарушения прав человека в Китае давно является любимым предметом для рассуждений. В частности, проблема нарушения прав человека в КНР является важнейшим рычагом давления США на Пекин⁷⁰.

В настоящее время в Китае масштабная деятельность Фалуньгун пресечена. Наиболее активные приверженцы и лидеры учения либо арестованы, либо выехали за рубеж.⁷¹ Тем не менее до сих пор периодически встречается информация об активности сторонников Фалуньдафа в Китайской Народной Республике. Так, например, в 2003 году китайская полиция раскрыла подпольную ячейку Фалуньгун в Чунцине. При обыске домов у членов этой ячейки обнаружили печатную продукцию, а также динамит. Упоминалось, что подпольная организация имела связи с Тайванем — ее члены публиковали на Тайване антиправив-

тельственные статьи, получали печатные материалы и иную поддержку⁷².

Представляется интересным тот факт, что последователи Фалуньгун заявляют об отсутствии у них лидера и организационной структуры. На деле же, анализ действий последователей Фалуньдафа свидетельствует об обратном. Адепты Фалуньгун весьма оперативно и организованно собирались на все свои акции, при этом удавалось за короткое время собрать большое число людей, в случае проведения акций на территории КНР — зачастую даже иностранных подданных, поскольку наказание для иностранцев было бы значительно менее суровым. По официальным данным Фалуньгун имеет разветвленную структуру с филиалами, носящими названия «главные инструкционные базы», «инструкционные базы», «пункты практики гун»⁷³.

В России последователи Фалуньдафа появились в 1997 году. Первые группы начали практиковать в Санкт-Петербурге. Позже, в 1999 году появились группы в Москве. В настоящее время центры Фалуньдафа действуют во многих крупных городах. Центры часто зарегистрированы как общественные организации, занимающиеся целительной практикой,⁷⁴ издается информационный бюллетень «Фалуньдафа». Деятельность российских центров Фалуньгун заключается в практике Фалуньдафа, которую проводят, в основном, на улицах, в распространении книг и материалов о Фалуньгун, а также презентаций своего учения и концертов, во время которых последователи Фалуньдафа демонстрируют танцы, напоминающие упражнения ушу и цигун под стилизованную китайскую музыку, при этом подобные демонстрации проходят не только в китайских, но и в русских и украинских народных костюмах⁷⁵. В настоящее время российские сторонники Фалуньгун никак не скомпрометировали себя. Акции протеста против репрессий учения в Китае проходят достаточно мирно и представляют собой, чаще всего, одиночное пикетирование посольства и консульств КНР. Иногда подобные мероприятия сталкиваются с противодействием властей, но в целом никаких силовых методов к адептам Фалуньгун не применяется. О недавнем таком инциденте, произошедшем 18 сентября 2009 года, помещен репортаж на сайте www.faluninfo.ru — информационном центре Фалуньдафа⁷⁶. Несмотря на достаточно мирное

существование, книга Ли Хунчжи «Чжуань Фалунь» — один из основных текстов учения, а также некоторые другие материалы, связанные с Фалуньгун, были официально признаны содержащими экстремистские идеи и помещены в «Федеральный список экстремистских материалов», опубликованный на сайте министерства юстиции Российской Федерации под номерами с 296 по 299⁷⁷. Решение о занесении данных материалов в раздел экстремистских было принято 28 августа 2008 года Первомайским районным судом города Краснодара. Уже во время завершения работы над данным материалом автор обнаружил на информационном портале Фалуньдафа информацию о том, что это судебное решение было обжаловано и отменено 28 апреля 2009 года. На указанном сайте опубликовано также открытое письмо — обращение правозащитной организации «Гражданский контроль» к министру юстиции А. В. Коновалову с просьбой «пояснить причины, по которым отменённое решение Первомайского районного суда г. Краснодара от 26.08.2008 до настоящего времени фигурирует в Федеральном списке экстремистских материалов в качестве основания для включения информационных материалов в указанный список»⁷⁸.

Учение Фалуньдафа сводится к следующему: человеческие жизни зародились в Космосе, который добр и обладает свойствами «Истины, Добра и Терпения». Современные люди все дальше отходят от этих добродетелей в своем стремлении к наслаждениям. Плохие поступки приводят к черной карме, из-за которой с человеком случаются несчастья и болезни. Дабы избежать этого, организм надо очищать, чему способствует самосовершенствование по системе Фалуньгун. Необходимо читать книги Ли Хунчжи, выполнять его указания, а также совершать комплексы упражнений⁷⁹. Для того, чтобы процесс самосовершенствования был успешным и непрерывным, необходимо, чтобы в каждом последователе находилось Колесо Закона (Фалунь). Фалунь — некий сгусток энергии шарообразной формы, вращающееся тело, обладающее умственными способностями. На своих занятиях Ли Хунчжи «вкладывает» Фалуни в тела своих последователей, чтобы в дальнейшем Колеса Закона непрерывно вращались в животах последователей Фалуньдафа, собирали энергию Вселенной и помогали в изучении цигун⁸⁰.

По характеру своего учения Фалуньгун вполне вписывается в традицию китайского сектанства. В Фалуньдафа присутствует синкретическая доктрина — многие идеи и термины явно заимствованы из буддизма, психофизические практики и идея возвращения к истокам — вероятно, даосского происхождения⁸¹. Условно к даосским корням можно отнести и сильно упрощенный комплекс цигун, который выполняют последователи Ли Хунчжи. Впрочем, зачастую критики Фалуньгун утверждают, что данный комплекс к цигун имеет мало отношения — к такому выводу приходит Алексей Панкратов, отмечая в своей статье «Куда катится Колесо Закона»: «то что пропагандирует Ли Хунчжи — не цигун. Это примитивные упражнения начальной ступени, из которых изъят ключевой момент всей практики — постановка дыхания. Чтобы из цигун были выброшены дыхательные упражнения — такое не с чем сравнить... С таким же успехом можно готовить оперных певцов, не обучая их правильно дышать»⁸².

Помимо синкретической доктрины, зафиксированной письменно, в качестве черт, указывающих на преемственность средневековых китайских сект и Фалуньгун, можно выделить центральную роль, которая отводится основателю движения. Ли Хунчжи, подобно основателям сект прошлого провозгласил свое учение единственно верным, заявив, что спасение возможно только на пути самосовершенствования Фалуньдафа.⁸³

Впрочем, многие моменты в учении и деятельности Фалуньгун типично современные. К таким можно отнести псевдонаучный подход и широкое использование современных достижений науки и техники — в первую очередь, современных средств связи и Интернет.

Заключение

В заключение хотелось бы еще раз отметить, что существуют диаметрально противоположные точки зрения на учения и деятельность рассмотренных новых религиозных движений. Одни и те же действия и события могут трактоваться как в пользу данных объединений, так и служить поводом для критики. Анализируя доступную информацию, автору не удалось обнаружить доказанных свидетельств криминальной деятель-

ности на территории России трех рассмотренных религиозных движений как организаций (наличествуют свидетельства преступлений отдельных лиц, заявлявших о своей причастности к вероисповеданию, но не к организации или общине).

Тем не менее, автор считает, что новые религиозные движения восточного происхождения таят в себе определенную опасность для общества. Опасность эта может заключаться в следующих моментах: во-первых, подобные религиозных учения достаточно активно, если не сказать агрессивно, распространяют о себе информацию. Подобные акции проходят в разных формах — вероятно, чаще всего в форме уличных мероприятий — бесед, распространения (часто бесплатного) литературы или ритуальной пищи. На фоне общей недостаточной религиозной грамотности подобная ситуация может привести к навязыванию подобных учений. Дело в том, что традиционные религии практически не ведут подобной активной вербовки последователей. Таким образом, существует опасность того, что человек сделает свой религиозный выбор не на основании знаний о разных вероисповеданиях или же на основании личных духовных переживаний, а на основании подобной «рекламы».

Во-вторых, важной составляющей многих новых религиозных движений восточного происхождения являются разнообразные оздоровительные и психофизические практики. На основании рассмотренного материала можно сделать вывод о том, что далеко не всегда следование подобным практикам действительно шло на пользу adeptам подобных учений.

В-третьих, несмотря на то, что, как уже отмечалось выше, в настоящий момент не имеется подтвержденных сведений о криминальной деятельности трех рассмотренных новых религиозных движений на территории России, имеется достаточно информации о преступлениях, связанных с данными учениями за рубежом. Подобная информация также побуждает к более пристальному вниманию по отношению к новым религиозным движениям.

И, наконец, в-четвертых, автор считает, что подобные новые религиозные движения вполне можно использовать для внесения нестабильности в российское общество. Примером такого фактора нестабильности может служить деятельность Фалуныгун в Ки-

тае⁸⁴. Учитывая то, что руководство деятельностью подобных объединений зачастую идет из-за рубежа, равно как и финансирование ее, новые религиозные движения дальневосточного происхождения могут стать удобным инструментом для влияния на российское общество.

Литература

1. Программа гармонизации межэтнических и межкультурных отношений, профилактики проявлений ксенофобии, укрепления толерантности в Санкт-Петербурге на 2006—2010 годы (программа «Толерантность»). <http://www.gov.spb.ru:3000/noframe/law?d&nd=8434717&nh=0>.

2. Состав и количество религиозных организаций, сведения о которых внесены в ведомственный реестр зарегистрированных некоммерческих организаций Министерства юстиции Российской Федерации по состоянию на 01.07.2008 <http://minjust.lgg.ru/ru/activity/nko/religorg/>.

3. «Федеральный список экстремистских материалов» <http://minjust.lgg.ru/ru/activity/nko/fedspisok/>.

4. "Международное Общество Сознания Кришны" (МОСК) http://www.sektoved.ru/enciclopedia.php?cat_id=41.

5. Дворкин А.Л. Введение в сектоведение. — Н. Новгород, 1998.

6. Дворкин А. Л. Сектоведение. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=919>.

7. Иваненко С. И. Международная организация «Ананда Марга» и её деятельность в Российской Федерации. <http://www.anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-anandamarga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html>

8. Иванов П. Новая китайская секта "Фалуныгун". <http://iriney.ru/sects/falun/001.htm>

9. Кравчук Л.А. Секта Фалуныгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004.

10. Нелегальные телевизионные сигналы последователей "Фалуныгун" передавались с Тайваня. <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xjflg/t69861.htm>.

11. Об истинной сути еретического учения Фалуныгун. <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xjflg/t69856.htm>.

12. Панкратов А. «Фалунь дафа» — опыт прочтения, или куда катится Колесо Закона? <http://iriney.ru/sects/falun/002.htm>.

13. Религии и секты в современной России. Справочник. <http://www.anticekta.ru/Sects/Falungun/Novosib.html>.

14. Религия как фактор политической нестабильности в Китае. http://www.religare.ru/2_68680.html.

15. Смирнов М.Ю. Очерк истории российской социологии религии. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.

16. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005.

17. Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т IV. — М.: Логос, 2006.

18. Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. <http://psyfactor.org/expan7-8.htm>.

19. Фаст Г. Зигзаг молнии в ненастный день. http://www.hram-evenkya.ru/h_grigoriy.php

20. Щипков Д. Русское сознание Кришны (беседа с президентом Центра Обществ Сознания Кришны в России Вадимом Тунеевым)// Независимая газета. 2002. 19 июня.

Интернет-ресурсы

1. <http://iriney.ru>

2. <http://minjust.lgg.ru>

3. <http://mogilev108.by.ru/different/faq.htm>

4. <http://ru.china-embassy.org>

5. <http://www.anandamarga.ru>

6. <http://www.anticekta.ru>

7. <http://www.ej.ru/>

8. <http://www.falundafa.ru>

9. <http://www.faluninfo.ru>

10. <http://www.gov.spb.ru>

11. <http://www.hram-evenkya.ru>
12. <http://www.krishna.ru/>
13. <http://www.pravbeseda.ru/>
14. <http://www.religare.ru>
15. <http://www.sektoved.ru>

Комментарии и примечания

¹ Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 81.

² <http://www.ej.ru/?a=note&id=9010> (здесь и далее материалы из сети Интернет даются на дату последней сверки ссылок 25.10.2009).

³ <http://www.ej.ru/?a=note&id=9010>.

⁴ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 374.

⁵ Иваненко С. И. Международная организация «Ананда Марга» и ее деятельность в Российской Федерации. <http://www.anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-ananda-marga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html>.

⁶ «...В 1971 г. П.Р. Саркар был осужден, как было впоследствии установлено, по ложному обвинению в убийстве шести своих бывших сподвижников, в 1972 г. «Ананда Марга» была запрещена как военизированная организация, якобы призывавшая к свержению законного правительства. Однако в 1978 г. П. Р. Саркар был реабилитирован, а «Ананда Марга» — легализована...» См.: Иваненко С. И. Международная организация «Ананда Марга» и ее деятельность в Российской Федерации. <http://www.anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-ananda-marga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html>.

⁷ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 375.

⁸ Дворкин А. Л. Сектоведение. Глава 11. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=919>.

⁹ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 379.

¹⁰ Дворкин А. Л. Сектоведение. Глава 11. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=919>.

¹¹ Состав и количество религиозных организаций, сведения о кото-

рых внесены в ведомственный реестр зарегистрированных некоммерческих организаций Министерства юстиции Российской Федерации по состоянию на 01.07.2008. <http://minjust.lgg.ru/ru/activity/nko/religorg/>.

¹² Дворкин А. Л. Сектоведение. Глава 11. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=919>.

¹³ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 378.

¹⁴ <http://www.anandamarga.ru>.

¹⁵ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. - М.: Логос, 2005. С. 379.

¹⁶ Там же, с. 376.

¹⁷ Иваненко С. И. Международная организация «Ананда Марга» и ее деятельность в Российской Федерации. <http://www.anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-ananda-marga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html>.

¹⁸ «Контроль над поведением членов секты таков, что даже подробно указывается, как отправлять туалет, как мыться, как сморкаться, какое носить нижнее белье, что есть и что пить (ограничения в питании у маргов те же, что у неокришнаитов) <...> Исполнение таких «заповедей возвращает сознание человека в детское состояние, когда он, слушаясь родителей, учился ходить в туалет и усердно исполнял действия, смысл которых он не понимал. Это прекрасный способ добиться контроля над сознанием адептов». См.: Дворкин А. Л. Сектоведение. Глава 11. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=919>.

¹⁹ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 375.

²⁰ Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. <http://psyfactor.org/expan7-8.htm>.

²¹ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. - М.: Логос, 2005. С. 377.

²² Дворкин А. Л. Сектоведение. Глава 11. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=919>.

²³ Иваненко С. И. Международная организация «Ананда Марга» и ее деятельность в Российской Федерации. <http://www.anandamarga.ru/materialy/mezhdunarodnaya-organizatsiya-ananda-marga-i-ee-deyatelnost-v-rossiiskoi-federatsii.html>.

²⁴ Там же.

²⁵ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 379.

²⁶ Дворкин А. Л. Введение в сектоведение. — Н. Новгород, 1998. С. 193.

²⁷ <http://www.krishna.ru/>.

²⁸ «Международное Общество Сознания Кришны» (МОСК) http://www.sektoved.ru/enciclopedia.php?cat_id=41.

²⁹ Фаст Г. Зигзаг молнии в ненастный день. http://www.hram-evenkyu.ru/h_grigoriy.php.

³⁰ «Международное Общество Сознания Кришны» (МОСК) http://www.sektoved.ru/enciclopedia.php?cat_id=41.

³¹ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 364.

³² Там же.

³³ Дворкин А. Л. Введение в сектоведение. — Н. Новгород, 1998. С. 193.

³⁴ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 372.

³⁵ Трофимчук Н. А., Свищев М. П. Экспансия. <http://psyfactor.org/expan7-7.htm>.

³⁶ Дворкин А. Л. Введение в сектоведение. — Н. Новгород, 1998. С. 211.

³⁷ <http://mogilev108.by.ru/different/faq.htm>.

³⁸ «Последнее время ОСК и его дочерние предприятия все больше внедряются в пищевую промышленность, и все чаще москвичи, принеся домой купленный в булочной торт, обнаруживают на маленьком вкладыше надпись вроде “ООО Прасад” или “Общество вегетарианской культуры”, свидетельствующую о том, что их обманули, продав им без их ведома идоложертвенную пищу» См.: Дворкин А. Л. Сектоведение. Глава 9. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=917>.

³⁹ Щипков Д. Русское сознание Кришны (беседа с президентом Центра Обществ Сознания Кришны в России Вадимом Тунеевым)// Независимая газета. 2002. 19 июня.

⁴⁰ <http://www.krishna.ru/>.

⁴¹ Щипков Д. Русское сознание Кришны (беседа с президентом Центра Обществ Сознания Кришны в России Вадимом Тунеевым)// Независимая газета. 2002. 19 июня.

⁴² Бхакти — эмоционально-личное почитание божества.

⁴³ <http://www.krishna.ru/>.

⁴⁴ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 365.

⁴⁵ Дворкин А. Л. Введение в сектоведение. — Н. Новгород, 1998. С. 200.

⁴⁶ «Брахман — единая, неделимая, безличная основа мироздания;

всепронизывающий, вездесущий и всеведущий Дух — Параматман, в виде которого Бог пребывает в сердце каждого живого существа; и личностная ипостась Бога — Бхагаван, которая в бенгальском вишнуизме считается наивысшей. Концепция трех ипостасей единого Бога отдаленно напоминает христианскую Троицу, хотя и сформировалась независимо от нее. В личностной ипостаси Бога наиболее полно проявлены все Его качества. Он активно вмешивается в дела этого мира, отвечает на молитвы верующих, приходит им на помощь, и в то же время в своем трансцендентном бытии Он всегда пребывает вне материального времени и пространства.» См.: <http://www.krishna.ru/>.

⁴⁷ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 366.

⁴⁸ Дворкин А. Л. Введение в сектоведение. — Н. Новгород, 1998. С. 215.

⁴⁹ «Пытаясь вписать движение сознания Кришны в соответствующий историко-культурный контекст, многие люди отождествляют его с индуизмом. Но это заблуждение... Существует ошибочное мнение, будто бы движение сознания Кришны представляет собой индуистскую религию... Иногда индийцы, живущие как в самой Индии, так и за ее пределами, думают, что мы проповедуем индуистскую религию, но это не так... Движение сознания Кришны не имеет ничего общего ни с индуизмом, ни с какой-либо другой религиозной системой... Люди должны понять, что движение сознания Кришны не проповедует так называемую индуистскую религию.» См.: Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Сознание Кришны: индуистский культ или божественная культура? // Наука самосознания. 1991. С. 135, 141. (Цит. по: Дворкин А. Л. Сектоведение. Глава 9. <http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=917>).

⁵⁰ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т III. — М.: Логос, 2005. С. 368.

⁵¹ <http://www.krishna.ru/>.

⁵² Там же

⁵³ Тайцзицюань — стиль китайского ушу (боевого искусства), относящийся к так называемому «внутреннему» направлению. Существует несколько разновидностей тайцзицюань, различающихся между собой формами движений, ритмом выполнения комплексов формальных упражнений, некоторыми внутренними принципами. В качестве утренних упражнений чаще всего используют упрощенный комплекс тайцзицюань, состоящий из 24 форм, восходящий к стилю Ян. Данный комплекс упражнений более направлен на оздоровительную, нежели на боевую

составляющую тайцзицюань.

⁵⁴ Цигун часто называют дыхательной гимнастикой. На самом деле данное явление китайской культуры значительно более многообразно. Существует множество стилей и направлений, некоторые из которых более направлены на гимнастические упражнения, другие — на следование даосским мистическим традициям.

⁵⁵ Иванов П. Новая китайская секта «Фалуньгун». <http://iriney.ru/sects/falun/001.htm>.

⁵⁶ Иванов П. Новая китайская секта «Фалуньгун». <http://iriney.ru/sects/falun/001.htm>.

⁵⁷ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т IV. — М.: Логос, 2006 С. 334.

⁵⁸ Информация агентства «Синьхуа». Цит. по: Иванов П. Новая китайская секта «Фалуньгун». <http://iriney.ru/sects/falun/001.htm>.

⁵⁹ Кравчук Л. А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 13.

⁶⁰ Об истинной сути еретического учения Фалуньгун. <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xjflg/t69856.htm>.

⁶¹ Кравчук Л.А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 13.

⁶² Кравчук Л.А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 13.

⁶³ <http://www.falundafa.ru/wdshifu/mulu.htm>.

⁶⁴ <http://www.falundafa.ru/wdshifu/SF46.htm>.

⁶⁵ Иванов П. Новая китайская секта «Фалуньгун». <http://iriney.ru/sects/falun/001.htm>.

⁶⁶ Об истинной сути еретического учения Фалуньгун. <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xjflg/t69856.htm>.

⁶⁷ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т IV. — М.: Логос, 2006. С. 336.

⁶⁸ Нелегальные телевизионные сигналы последователей «Фалуньгун» передавались с Тайваня. <http://ru.china-embassy.org/rus/ztbd/xjflg/t69861.htm>.

⁶⁹ Кравчук Л. А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 15.

⁷⁰ Иванов П. Новая китайская секта «Фалуньгун». <http://iriney.ru/sects/falun/001.htm>.

⁷¹ Кравчук Л. А. Секта Фалуьнгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 17.

⁷² Религии и секты в современной России. Справочник. <http://www.anticekta.ru/Sects/Falungun/Novosib.html>.

⁷³ Кравчук Л. А. Секта Фалуьнгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 14.

⁷⁴ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т IV. — М.: Логос, 2006. С. 344.

⁷⁵ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Т IV. — М.: Логос, 2006. С. 344.

⁷⁶ <http://www.faluninfo.ru/content/view/2687/51/>.

⁷⁷ <http://minjust.lgg.ru/ru/activity/nko/fedspisok/>.

⁷⁸ <http://www.faluninfo.ru/content/view/2684/55/>.

⁷⁹ Кравчук Л. А. Секта Фалуьнгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 10.

⁸⁰ Панкратов А. «Фалуь дафа» — опыт прочтения, или куда катится Колесо Закона? <http://iriney.ru/sects/falun/002.htm>.

⁸¹ Кравчук Л. А. Секта Фалуьнгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 11.

⁸² Панкратов А. «Фалуь дафа» — опыт прочтения, или куда катится Колесо Закона? <http://iriney.ru/sects/falun/002.htm>.

⁸³ Кравчук Л. А. Секта Фалуьнгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат диссертации на соискание степени кандидата исторических наук. СПб., 2004. С. 12.

⁸⁴ Религия как фактор политической нестабильности в Китае. http://www.religare.ru/2_68680.html.

Современная китайская религиозная секта Фалуньгун: личность основателя, содержание и характер учения, причины распространения и запрета в КНР

Новиков Б.М.

Среди возникших и действующих в последние десятилетия в разных странах мира довольно многочисленных новых религиозных сект и движений китайская секта *Фалуньгун* («Энергия Колеса Закона») (далее — ФЛГ — *Б.Н.*) занимает особое положение и заслуживает самого серьезного внимания и изучения. Действительно, возникновение и активная деятельность в огромной стране, где руководящей силой является коммунистическая партия, неподконтрольного властям массового движения китайского религиозного типа с миллионами участников, а затем, после запрета этого движения в КНР, его довольно широкое международное распространение, — представляют собой уникальный исторический феномен. Однако при его изучении мы неизбежно сталкиваемся с полярностью оценок в имеющихся исходных материалах, их резком делении на *pro* и *contra*.

С одной стороны, в лекциях-проповедях официального создателя и лидера ФЛГ Ли Хунчжи и многочисленных информационно-пропагандистских материалах секты ее учение превозносится как «сверхнаука» об изначальных свойствах Вселенной — Истине, Доброте, Терпении, — указующая адептам единственно истинный путь к слиянию с этим вселенским «Законом», иначе говоря, к избавлению от болезней, продлению жизни и, в конечном счете, к спасению от юдоли земного существования. [18: 9–10, 29–30, 36–38, 40, 58–60, 63–64 и др.; 24: 11–14; 50]. С другой стороны, официальные и иные источники КНР характеризуют учение и практику ФЛГ как тоталитарный и деструктивный псевдорелигиозный культ или секту, подрывающую общественный порядок, духовно дезориентирующую людей и наносящую вред их физиче-

скому и психическому здоровью.[13: 51–58; 31: 46–71; 36: 2, 11–19, 24–25, 29–32].

От этих крайне полярных характеристик в разной степени отличаются оценки, содержащиеся в посвященных ФЛГ публикациях специалистов — историков, религиоведов, социологов разных стран. В противовес властям КНР и вместе с тем в ущерб объективности большинство западных, особенно американских авторов, занимает в отношении ФЛГ позиции сочувствия и поддержки. Как правило, они рассматривают ФЛГ в качестве массового самостоятельного движения духовного и физического совершенствования, тем самым умаляя или даже игнорируя значимость в нем религиозно-культового фактора, в частности наличие и роль доктрины и вероучителя, методов привлечения приверженцев и форм организации их практики [38; 39; 41; 42; 44; 51].

Что касается немногих специальных работ отечественных авторов, то их характеристики ФЛГ не вполне однозначны. Одни из них близки к официальным китайским по сути и даже по формулировкам, рассматривая ФЛГ как синкретическую секту, играющую деструктивную роль по отношению к личности, обществу и государству [46; 48].(Подобные оценки более характерны для публикаций, так или иначе связанных с РПЦ.) Другие наши авторы рассматривают учение ФЛГ как буддийское неомодернизаторство, подчеркивая в нем именно религиозную доминанту [7: 232–277; 9: 640–642], однако не прослеживают ее исторических корней.

В этом отношении выгодно отличается выполненное на кафедре истории стран Дальнего Востока СПбГУ и защищенное в 2004 г. в качестве кандидатской диссертации исследование Л.А.Кравчук, в котором выявлены связи вероучения и практики ФЛГ с традициями крупнейших синкретических сект старого Китая [15: 10-13].

Учитывая сказанное, при обращении к теме о ФЛГ во избежание односторонности необходимо принимать во внимание самые разные оценки и точки зрения. Из этой посылки и исходит автор данного очерка, предпринимая собственную скромную попытку осветить некоторые важные вопросы относительно личности зачинателя и лидера движения ФЛГ, характера и

особенностей его учения, а также причин популярности и последующего запрета деятельности секты в КНР.

**Ли Хунчжи — создатель учения и лидер ФЛГ:
легенды и действительность.**

Существует несколько версий биографии Ли Хунчжи. Одни созданы им самим или его ближайшими сподвижниками. Другие построены на данных из государственных и иных источников и носят официальный характер.

Биографии (или автобиографии) первого типа содержат очень мало конкретных фактов жизни Ли Хунчжи, а посвящены в основном описанию его духовно-религиозного совершенствования под руководством буддийских и даосских наставников и обретения им различных сверхъестественных способностей и качеств. Вот одна из версий такого рода «ритуальной» биографии, опубликованная в материалах ФЛГ в 1997 г. (текст цитируется до времени создания ФЛГ в 1992 г.):

«Учитель Ли Хунчжи родился в городе Гунчжулин, провинция Цзилинь, 13 мая 1951 года. Первые знания об универсальных принципах Вселенной — Чжэнь. Шань, Жэнь (Истина, Доброта, Терпение), он получил от Цюань Цзюэ, известного как Десятый учитель «Великого Закона школы Будды». Учителю Ли было всего восемь лет, когда он прочел возникшие у него перед глазами три Принципа Вселенной (имеются в виду Истина, Доброта, Терпение — *Б.Н.*). После этого знамения он обрел некоторые сверхспособности: мог исчезать, проходить сквозь стены, взлетать, изменять природу вещей. Например, во время игры в прятки со сверстниками стоило ему только подумать, чтобы другие не могли увидеть его, как никто уже не мог найти его, даже освещая его лицо фонариком. Бегая, он мог взлететь в воздух. Когда ребята дрались, стоило ему подумать о том, чтобы кто-то конкретно не напал на него, как тот действительно не нападал.

Когда Ли Хунчжи было 12 лет, его первый учитель умер, а его преемник Бацзи обучил юношу даосскому искусству цигун. В то время практика цигун была в Китае вне закона и ею зани-

мались только по ночам или в самых уединенных местах. Перед смертью второй учитель открыл, что даосская школа бессмертна, и приказал Ли Хунчжи продолжать заниматься и ожидать прибытия третьего учителя. В 1970 году, когда Ли служил в конном лагере НОАК, он повстречал своего третьего учителя по имени Чжэндаоцзы, который приехал со священных гор Чанбайшань. Этот учитель наставлял Ли в духовном совершенствовании Великого Дао. Когда в 1974 году этот учитель умер, Ли встретил женщину-учителя буддийской школы. К этому времени Ли Хунчжи уже достиг высокой ступени совершенствования.

Переехав в 1980 году в Чанчунь и работая в отделе охраны продовольственных складов, Ли Хунчжи в течение последующих 12 лет продолжал учиться у многих учителей, как даосских, так и буддийских. В результате длительного совершенствования он осознал, что открывшийся ему Закон Вселенной должен быть известен во всем мире и необходимо, чтобы все человечество, независимо от расы, пола и возраста, следовало этому Закону. С этой целью он создал учение *Фалунь Дафа* («Великий Закон Колеса Будды» или «Великий Закон Колеса Дхармы») (далее — ФЛДФ — Б.Н.), которое представляет систему развития энергии и методов духовного совершенствования для простых людей.» [45: 4–5].

Как можно видеть, приведенный текст мало что дает для выяснения реальных фактов жизни Ли Хунчжи до того момента, как он стал «создателем учения» (а к этому времени ему было уже 40 лет!). Какое у него светское образование, есть ли обычная профессия, где и кем работал, помимо службы в армии, женат ли, каковы его семейно-родственные и неформальные связи и т.д. — множество существенных вопросов остается без ответа, а, следовательно, остается неясным и реальный портрет этого человека. Представляется, что подобная биография была составлена исключительно в двух целях. Во-первых, чтобы создать Ли Хунчжи имидж глубокого и разностороннего знатока буддийского и даосского учений, которые он, якобы, с самого раннего детства непрерывно изучал под руководством многих всемудрых учителей. Во-вторых, чтобы убедить легковверных людей в том, что создатель нового вероучения — человек необыкновенный, обладающий сверхспособностями провидец и чудотворец, что также было

крайне важно для образа харизматического лидера. Разумеется, приписываемые Ли Хунчжи исключительные качества своего рода религиозного подвижника и уникального экстрасенса являются вымыслом, легендой. Вместе с тем, по поводу первого из них допустимы некоторые пояснения.

Как известно, в годы «культурной революции», более того — с середины 1960-х до конца 1970-х гг. религии в КНР было вообще отказано в праве на существование. Громились и осквернялись храмы и монастыри, уничтожалась религиозная литература, были закрыты все религиозные учебные заведения, подвергались преследованию религиозные деятели и сурово пресекались любые проявления религиозности среди простого населения [16: 165]. Можно ли представить, чтобы в таких условиях по городам и весям Китая бродили в поисках учеников какие-то эрудиты ученых Будды и Лао-цзы?! И мог ли служивший в армии или работавший на производстве молодой человек (имеется в виду Ли Хунчжи) вести «двойную жизнь», т.е. днем служить, работать, присутствовать, скажем, на обязательных собраниях критики Линь Бяо и Конфуция, а ночами бегать на тайные занятия по цигуну?! Едва ли такое можно представить в тогдашнем Китае, в условиях насаждавшейся атмосферы тотальной слежки и взаимного доноительства. Уже поэтому нет необходимости доказывать нереальность приписываемых Ли Хунчжи многолетних и непрерывных религиозных штудий, а также чрезмерную преувеличенность его эрудированности в этой области.

Конечно, если предположить изначальную религиозность его семьи, Ли Хунчжи с молодых лет мог быть сведущ в некоторых вопросах буддизма. Дополнительные познания буддийско-даосской теории и практики он, видимо, приобрел незадолго до создания ФЛГ, в процессе активного общения с лидерами и участниками легализованных к тому времени властями школ и обществ по изучению традиционных оздоровительных систем цигун. Однако, по нашему мнению, этого явно недостаточно, чтобы Ли Хунчжи как мирской человек, не прошедший школы монашества и не учившийся в религиозном учебном заведении, стал настоящим знатоком буддийского и даосского вероучений, на что он постоянно претендует в своих лекциях-проповедях. Как свидетельствовал мастер цигун Сун Бинчэнь, тесно сотрудничавший

с Ли Хунчжи в конце 1980-х — начале 1990-х годов, однажды он предостерег Ли, что нельзя говорить о владении всеми четырьмя главными «гун» (т.е. уровнями самосовершенствования — *Б.Н.*). На это Ли Хунчжи отвечал: «Не преувеличивая, не заставишь людей поверить!». Таким образом, он сознательно шел на ложь насчет своей компетентности, чтобы возвеличить себя и вовлечь людей в свои сети. [36:4–5]

Что же касается уникальных «сверхспособностей» юного Ли Хунчжи, так живо описанных в тексте биографии, то это, конечно же, не более чем выдумки ее создателей, хотя некоторые авторы не исключают, что лидер ФЛГ действительно владеет определенными навыками гипноза [9: 641].

В общем, весьма примитивный текст созданной внутри ФЛГ биографии «Учителя Ли» практически бесполезен для выяснения реальных фактов его жизни до создания ФЛГ. Этот пробел отчасти восполняют биографические данные о Ли Хунчжи, опубликованные на уровне официальных китайскими СМИ вскоре после запрета деятельности ФЛГ в КНР. Собранные представителями органов власти и отредактированные доверенными журналистами, эти сведения, несмотря на их несомненную тенденциозность, дают своего рода «приземленное» в фактологическом отношении представление о личности организатора и лидера ФЛГ.

Согласно официальным данным, Ли Хунчжи родился 7 июля 1952 г. в городке Гунчжулин провинции Цзилинь (в то время — поселок с тем же названием примерно в 60 км от провинциального центра — города Чанчунь). С 1960 по 1969 гг. учился в начальной школе на ул. Чжуцзянлу, затем в 4-й и 48-й средних школах города Чанчунь. В 1969 г. окончил среднюю школу первой ступени (т.е. неполную среднюю школу — *Б.Н.*). В 1970 г. был призван в армию и находился на военной службе по 1978 г. В НОАК сначала служил бойцом 81-го конного полигона тыловой войсковой части № 201, затем — горнистом (трубачом) в объединенном отряде по охране леса провинции Цзилинь. С 1978 по 1982 гг. работал официантом в бюро бытового обслуживания объединенного отряда по охране леса. В 1982 — 1991 гг., поменяв профессию, работал в отделе охраны продовольственной компании, город Чанчунь. В 1991г. оставил работу и полностью занялся деятельностью в системе цигун. В мае 1992г. официально зарегистрировал свою

школу «Фалуныгун» в составе «Китайской Ассоциации по исследованию цигун» и начал активно распространять собственную «систему духовного и физического совершенствования» — Фалунь Дафа. [31: 3–4].

Такова первая, чисто фактологическая часть официальной версии биографии Ли Хунчжи. Вторая ее часть носит оценочный, в некотором смысле, аналитический характер:

«По свидетельству соучеников, учителей и соседей, в годы учебы Ли Хунчжи был самым обычным школьником, его показатели в учебе также были средними. Единственное, что его отличало, это умение играть на трубе. По поводу же истории о том, что Ли Хунчжи придумал какие-то методы обучения людей самосовершенствованию, все наперебой говорили: «Чушь!», «Невозможно!», «Не видели и не слышали об этом!».

Командиры и сослуживцы Ли Хунчжи по армии также говорят, что он был самым обычным бойцом армейского подразделения культурной пропаганды. По характеру был малообщительным, но самоуверенным. Во время службы в НОАК, в условиях строгой армейской дисциплины, напряженного графика работы — репетиций и выступлений на сцене, сурового военного управления и неукоснительного распорядка дня Ли Хунчжи, конечно, не имел никакой возможности и времени заниматься какой-то системой самосовершенствования. Руководители и сослуживцы по его работе в отделе охраны продовольственной компании точно так же подтверждают, что до того как в 1988г. Ли Хунчжи стал заниматься в группах по изучению цигун, у него не было никакого представления о делах, связанных с «совершенствованием» [31: 3–4].

Первое, что бросается в глаза при ознакомлении с официальной биографией Ли Хунчжи, — это указание иной, чем в сектантской версии, даты его рождения. Если в версии ФЛГ указана дата 13 мая 1951г., то в официальном тексте — 7 июля 1952г. [Цзекай, с.3]. При этом последняя дата подтверждается документами местных органов власти города Гунчжулин [Цзекай, 4; Зло и вред, 6] и даже показаниями повивальной бабки, якобы принимавшей младенца Ли Хунчжи [43].

Естественно, что данный факт не остался без комментариев с обеих сторон — как со стороны официальной пропаганды, так и

со стороны ФЛГ. Каждая из сторон, признавая указанное расхождение дат, давала этому свое объяснение. Китайские СМИ утверждали, что в начале 1990-х гг. Ли Хунчжи в официальном порядке изменил прежнюю дату своего рождения на новую — 13 мая 1951г., потому что именно на эту дату (8 апреля по традиционному китайскому календарю — *Б.Н.*) приходится важнейший буддийский праздник — «трижды святой день» (т.е. рождения, прозрения и ухода из земной жизни Будды Шакьямуни — *Б.Н.*). Фальсифицировав таким образом биографические данные, Ли Хунчжи становился родившимся в один день с Буддой, что, якобы, давало ему возможность провозгласить себя «Живым перевоплощением Будды» и тем самым проложить путь к собственному обожествлению. [31: 6; 36: 4].

В зарубежных публикациях ФЛГ был дан ответ на изложенное выше обвинение в адрес Ли Хунчжи. В нем говорилось, что «Учитель» действительно официально изменил дату своего рождения, заменив ошибочно записанную во время «культурной революции» на подлинную. Что же касается конкретно 13-го мая, то в этот день, помимо «Учителя», родилось множество других, разных людей. Значит ли это, что все они являются перевоплощением Будды? И как относиться к тем из них, кто стал преступником? Наконец, «Учитель» никогда не говорил, что он является Шакьямуни. [24: 41].

На наш взгляд, оба приведенные объяснения в разных отношениях уязвимы для критики. Так, версия СМИ содержит явное противоречие: признавая, что новое удостоверение личности было получено в официальном порядке, т.е. через соответствующие органы власти, она в то же время обвиняет Ли Хунчжи в фальсификации. Отнюдь не оправдывая последнего, надо признать, что в таком случае обвинение следовало предъявлять в первую очередь госслужащим, выдавшим фальшивый документ. Весьма невразумительно выглядит в качестве подтверждения факта фальсификации ссылка на сведения, полученные от некой повивальной бабки, якобы точно вспомнившей дату рождения Ли Хунчжи.

Это несерьезно, ибо по закону в подобных случаях предъявляются доказательные свидетельства родителей или, по крайней мере, близких родственников. А их-то и нет.

Принимая во внимание стремление Ли Хунчжи в ходе распространения ФЛГ все более возвеличивать свою персону (что является типичным для всех новоявленных «пророков» и «спасителей человечества»), можно в принципе принять изложенное в официальной версии объяснение того, почему он взял в качестве нового дня рождения 13 мая. Понятно, что объявить себя «перерожденцем Будды» было не просто заманчиво, но главное, открывало огромные возможности влиять на людей. Однако прямых доказательств того, что Ли Хунчжи имел именно такой план, у китайских властей и СМИ не было и нет. К тому же, если подобный план даже и был, то в дальнейшем, судя по всему, он отпал: «Учитель» стал провозглашать, что «превзошел Будду», «поднялся выше Будды» и т.п. [18: 87; 33: 34].

Если мотивы выбора Ли Хунчжи нового дня рождения еще можно так или иначе объяснять, то причина переноса года рождения — с 1952-го на 1951-й остается совершенно непонятной, и в официальном комментарии этот вопрос даже не ставится. Возможно, такое умолчание не случайно, т.к. данный факт не вписывается в общую схему обвинения Ли Хунчжи в подлоге ради того, чтобы считаться рожденным в один день с Буддой. В самом деле, для достижения этой цели не было необходимости менять год, поскольку день рождения Будды отмечается ежегодно. Допустимое предположение о том, что 1951-й год связан с какой-то большой знаменательной («юбилейной») датой в буддийской легендарно-исторической традиции, также не подтверждается: 2500-летие буддизма мир отмечал в 1956 году [28: 6].

Таким образом, попытки объяснить перенос Ли Хунчжи своего рождения на 1951-й год его стремлением к самообожествлению заходят в тупик. В связи с этим можно поставить под сомнение и другие аргументы официальной версии.

Не лучше выглядит аргументация факта со сменой Ли Хунчжи даты рождения и в версии его приверженцев (или его самого?). Так, ссылка на исправление ошибки в записи, сделанной, якобы, в годы «культурной революции» (1966 — 1976 гг.), внешне вполне правдоподобна. Общеизвестно, что в этот период в делопроизводстве в стране (как и во многих других сферах деятельности органов власти) царил хаос. Однако в случае с Ли Хунчжи это объяснение весьма сомнительно, поскольку в китайских го-

родах с первых лет КНР первоначальная регистрация ребенка производилась в год его рождения и дублировалась при поступлении в школу. Для Ли Хунчжи обе даты падают на 1950-е годы. Причем же здесь «культурная революция»? Прочие «доводы» в версии ФЛГ вообще не заслуживают сколько-нибудь серьезного внимания.

В общем, подмена Ли Хунчжи данных о времени своего рождения представляет собой один из примечательных, но так и не проясненных до конца эпизодов в доступных для нас биографических материалах о создателе ФЛГ. Учитывая изрядную степень коррумпированности и традиционную склонность к неформальным связям в органах власти КНР, по нашему мнению, нельзя исключать вероятность того, что Ли Хунчжи попросту купил себе у сотрудников местной полиции новое удостоверение личности с заранее проставленной датой рождения. Думается, что такое предположение имеет право на существование.

Заключая краткий контент-анализ опубликованной в китайских СМИ биографии Ли Хунчжи, особо следует отметить, что в противоположность версии, исходящей от ФЛГ, здесь от начала до конца подчеркивается обыкновенность, заурядность, ординарность будущего создателя ФЛГ как человека, личности. В школьные годы это ученик со средними успехами, единственным отличием которого от ему подобных было умение играть на трубе; во время службы в НОАК — обыкновенный, хотя и малообщительный боец армейских культподразделений; на работе в продовольственной компании — заурядный охранник, который, по показаниям его сослуживцев, не имел представления о каких-либо «системах совершенствования», до того как ушел с работы в конце 1980-х годов. Как можно видеть, данная трактовка личности Ли Хунчжи абсолютно полярна той, которая дана в собственных материалах ФЛГ.

Итак, мы имеем две диаметрально противоположные версии биографии Ли Хунчжи. Но можно ли в этом случае ставить вопрос о том, какая из них соответствует действительности? Конечно, нельзя, так как обе они крайне тенденциозны, хотя и поразному. О нереальности версии от ФЛГ, где «Учитель Ли» представлен неким религиозным подвижником, прозревшим путь к спасению человечества, выше уже говорилось. Что касается вер-

сии китайских СМИ, то при всей внешней рациональности она также не может быть признана соответствующей действительности. Содержащиеся в ней факты и оценки не проясняют главного: каким образом самый заурядный человек, с грехом пополам окончивший неполную среднюю школу и к 40 годам работавший в охране продовольственных складов, буквально в мгновение ока, за 2-3 года превратился в создателя «сверхъестественной науки», умелого ее пропагандиста и организатора, способного увлечь миллионы людей и «из ничего» создать своего рода «религиозную империю» ФЛГ с собой во главе? Ответа на этот кардинальный вопрос нет ни в публикациях о Ли Хунчжи в китайских СМИ, ни в других исходных материалах. Поскольку фигура Ли Хунчжи так или иначе помещена в фокус религиозного культа и вероучения ФЛГ, постольку мифологизируется и его биография.

Естественно, при отсутствии фактов приходится строить гипотезы. Так, некоторые авторы всерьез высказывают предположение о «двойной» или «тайной» жизни Ли Хунчжи, которую он, якобы, вел до 40 лет, готовясь выступить в совершенно новом, нынешнем образе. [7: 237].

Конечно, эта идея, что называется, «лежит на поверхности», однако вряд ли применима к реальным условиям Китая 60 -70-х гг. прошлого века, о чем уже говорилось.

Продолжая тем не менее «курс» на гипотезы, рискнем и мы на попытку хотя бы слегка «развевать туман» вокруг личности Ли Хунчжи. Рискнем предположить, что в феномене ФЛГ действительная роль этого человека совсем не та, которая ему привычно отводится; что он отнюдь не «генератор новых идей» в области морального и физического совершенствования и их блестящий проводник, каким его представляют в США и других западных странах; наконец, что его прошлое не так уж важно для оценки его реальной нынешней роли.

Возможность исходить из такой позиции подсказывает прежде всего здравый смысл и позволяют имеющиеся представления о методах создания и механизмах действия различных политических технологий [14: 63 -174; 21]. В самом деле, создание учитывающего традицию и адаптированного к реальным условиям современного Китая нового, искусственного вероучения, разработка для него гибких организационных форм и обеспечение

его широкого распространения в огромной стране и за ее пределами, — решение этой комплексной сверхзадачи, к тому же за короткий срок менее десятка лет, можно сказать, по определению не под силу одному человеку, пусть даже самому способному (каковым Ли Хунчжи все-таки вряд ли является). Создание и применение столь сложных и масштабных политтехнологий могло быть по плечу лишь коллективу располагающих значительными материальными средствами опытных специалистов-политтехнологов и знатоков Китая — его исторических и культурных традиций, религий, национального менталитета и психологии, экономического и социально-политического положения в стране, а также международной конъюнктуры и т.д. Ко всему этому следует добавить необходимость знаний (хотя бы на популярном уровне) во многих областях современной науки, наличие и умение эффективно пользоваться всеми основными видами современной информационной техники, возможности для массовой публикации и изготовления информационно-пропагандистских материалов, организации различных мероприятий, отслеживания текущей обстановки на местах и многое-многое другое.

Приведенный перечень «составляющих успеха» далеко не полон, но и он позволяет судить о масштабности и многосложности проблем, которые неминуемо возникали и требовали решения в процессе создания и распространения ФЛГ. Разумеется, нельзя отрицать немаловажную роль в этом процессе внешнего фактора, а именно, объективно благоприятной для развития движения морально-психологической и идейно-политической атмосферы в китайском обществе, особенностей идеологического курса и социальной политики руководства КПК в десятилетие, последовавшее за событиями 1989 г. на площади Тяньаньмэнь. Однако только внешними факторами, как бы важны они ни были, никак невозможно объяснить поистине *сокрушительный успех* ФЛГ в 1992 — 1999 гг., т.е. в первые 7 лет его существования и распространения. Такого успеха объективно нельзя было добиться без концентрированного задействования значительных интеллектуальных сил и материальных средств, без постоянной большой организационной и пропагандистской работы некоего «мозгового треста», который поставлял идеи и решения исполнителям. По нашему мнению, главным из этих испол-

нителей и стал Ли Хунчжи, «выбранный» на роль новоявленного пророка. Конечно, на вполне резонные вопросы, кем он был «выбран» и почему именно он, в настоящее время ответить определенно нет возможности. Однако в любом случае, если принять предложенную гипотезу в качестве рабочей, то многое из того, что сейчас неясно в феномене ФЛГ и, соответственно, в личности Ли Хунчжи, в будущем может найти вполне реальное объяснение. Подождем, протягивая нить, подобно нити Ариадны, из недалекого пока прошлого в настоящее и будущее.

О характере и особенностях вероучения секты ФЛГ

Содержание учения, создателем которого считается Ли Хунчжи, впервые было изложено в сочинении под названием *Фалунь Дафа* («Великий Закон Колеса Будды» или «Великий Закон Колеса Дхармы») (далее — ФЛДФ — Б.Н.). Эта «библия» ФЛГ была издана в Пекине в самом начале 1995 г. В дальнейшем появились другие ее издания, в частности, сокращенный вариант, названный *Фалуньгун*, текст которого содержит некоторое число новых вставок, не имеющих однако сколько-нибудь принципиального значения.

Эти издания, переведенные с китайского на многие иностранные языки, в том числе и на русский, являются основными пособиями по теории и практике вероучения ФЛГ. Обе названные книги (первая, конечно, в несравненно большей степени) и используются нами в следующем ниже анализе содержания и особенностей учения ФЛГ.

В довольно многих случаях несовершенство русского перевода побуждало автора данной статьи обращаться за уточнением к китайскому оригиналу. Однако при этом оказалось, что и последний, мягко говоря, также далеко не всегда соответствует грамматическим и стилистическим нормам современного китайского языка. Отсюда становится понятным, почему ровно через год после публикации книги ФЛДФ, в январе 1996г., Ли Хунчжи дополняет ее текст своим специальным примечанием, в котором говорится: «Внешне эта книга не отличается изящно-

стью, иногда даже не соответствует грамматике современного языка. Но если я систематизирую эту книгу о Дафа (Великом Законе) на основе современной грамматики, то возникнет очень серьезная проблема: языковая конструкция книги будет соответствовать нормам грамматики и отличаться красотой, но сама книга не будет иметь столь глубокого и высокого смысла. Ибо современными нормативными словами совершенно невозможно выразить руководящее направление Дафа (так в тексте — *Б.Н.*) на более высоких ступенях иерархии и проявление Фа (Закона) на каждой ступени, невозможно даже привести в движение эволюцию (так в тексте — *Б.Н.*) и повышение *бэньти* (Собственного тела) учеников и их *гун* (т.е. степени совершенствования — *Б.Н.*), невозможно продвигать такую существенную перемену.» [18; 339].

Совершенно ясно, что с помощью этого комментария, который сам по себе не отличается особой грамотностью и изяществом стиля, создатель ФЛГ пытается достичь одновременно двух целей. По нашему мнению, одна из них заключалась для Ли Хунчжи в том, чтобы отвести от себя вполне правомерные упреки в недостаточной грамотности, а другая — еще раз подчеркнуть «исключительность глубины» и «всеохватность содержания» своего учения, изложение которого якобы не вмещается в рамки обычной грамматики, а, значит, требует особенного, своего рода «сакрального» языка, возможно, не всегда принятого и даже понятного простым смертным.

И тем не менее, несмотря на изъяны в языке и другие едва ли формальные дефекты текста, нельзя согласиться с мнением некоторых авторов о том, что по содержанию учение ФЛГ представляет собой «маловразумительный деконт из сведений, почерпнутых из разных религиозных систем, а также из научно-популярной и псевдонаучной литературы» [48: 24]. По возможности беспристрастное ознакомление с сочинениями Ли Хунчжи позволяет говорить, что в них прослеживается определенная логичность. Разумеется, это логичность не научного труда, а так называемой «сверхнауки», проще говоря, вероучения. Но вероучения современного, содержащего в себе элементы вполне рационального подхода. Такая логичность обнаруживается, в частности, в структуре книги ФЛДФ.

Книга состоит из краткого введения, двух неравных по объему, но взаимосвязанных разделов основного текста и приложений. Введение [18: 1-2; 33: 1], названное в китайском оригинале (очевидно, не без умысла!) одинаково со знаменитой книгой древнего конфуцианства «Суждения и беседы» (*Лунь юй*), посвящено общей, принципиальной оценке учения ФЛДФ, точнее, его «фундаментальной основы» — Закона Будды (Фо фа).

Вот образцы формулировок вступления, дающих представление об оценке Ли Хунчжи своего «творения»: «Закон Будды — самый глубокий. Он представляет собой самую таинственную сверхнауку из всех учений в мире...Закон Будды — это глубокое понимание всех сокровенных тайн, начиная от частицы, молекулы до Вселенной, от более мелкого до более крупного — нет ничего неохваченного, нет ничего упущенного. Это различное изложение свойства Вселенной “Чжэнь. Шань, Жэнь” (Истина, Доброта, Терпение) на различных уровнях иерархии...С незапамятных времен лишь Закон Будды способен исчерпывающе и всесторонне разъяснять, что такое человечество, что такое различные пространства материального существования, что такое жизнь, а также что такое Вселенная в целом.».[18: 1-2; 33: 1]. Приведенные формулировки вступления наглядно демонстрируют своеобразную логику их автора, а именно стремление дистанцироваться от религии, представить провозглашаемый им «Закон Будды» как некую всеобъемлющую «сверхнауку», способную раскрыть людям все тайны мироздания.

Первый раздел книги [18: 9-284; 33: 1 — 118] под названием *Чжуань Фалунь* («Вращающееся Колесо Закона») является основным по содержанию и наибольшим по объему. Он состоит из текста 9 лекций-проповедей (кстати, число «девять» является сакраментальным как в буддийской, так и в даосской символике), в которых подробно изложены теоретические, мировоззренческие положения ФЛДФ. Достаточно последовательно рассмотрены сотериологическая сущность и цель учения, его онтологические, космологические и антропологические идеи, представления о фатальных проблемах современного человечества и путях их решения по системе самосовершенствования ФЛДФ, направленность и содержание предписанной адептам духовной практики, отношение к альтернативным религиозным и нерелигиозным учени-

ям, объединениям и областям знаний, а также некоторые другие вопросы, так или иначе связанные с тематикой изложения.

Во втором разделе книги [18: 285-334; 19:69-116] под названием *Да юань мань фа* («Метод /достижения/ полного совершенства») описывается практическая методика самосовершенствования по системе ФЛДФ. Вводный комментарий к данному разделу содержит, помимо краткого повтора некоторых общих положений учения, ряд конкретных предписаний для обучающихся, суть которых сводится к тому, что нельзя ни в малейшей степени отступать от наставлений Учителя (т.е. Ли Хунчжи), ибо только он один в мире владеет совершенными знаниями ФЛДФ. Далее следует снабженное фотоиллюстрациями описание телодвижений и поз, составляющих пять комплексов психофизических упражнений (*гунфа*) по системе ФЛДФ. Лейтмотивом всего раздела является настойчивое подчеркивание *непревзойденной* действенности, эффективности предлагаемой методики душевно-телесного совершенствования [18:288-292; 19:70-74].

Приложения [18: 335-338; 19: 116-120] содержат материал инструктивного характера. Это подписанные лично Ли Хунчжи 4 документа: 1) Требования к консультационным пунктам по ФЛДФ; 2) Установления относительно передачи Закона и *гун* учениками ФЛДФ; 3) Требования, предъявляемые к консультантам по ФЛДФ, и 4) Правила для практикующихся по ФЛДФ. Судя по содержанию этих документов, они выполняют роль внутреннего устава секты ФЛГ — определяют организационные принципы деятельности ее местных структур и их взаимоотношений, формулируют дисциплинарные нормы для функционеров и рядовых практикующихся и др. Важнейшим в этих инструкциях, несомненно, является неукоснительное требование подчинения воле и наставлениям Учителя и строжайший запрет практиковать другие, отличные от ФЛДФ системы самосовершенствования, заниматься лечением больных и т.д.[18: 335 — 338; 19: 116-120].

В целом, структура и общее содержание книги ФЛДФ, по нашему мнению, свидетельствуют о том, что в ней с определенной логичностью и последовательностью поставлены и по-своему решены теоретические, духовно-практические и организационные вопросы, определяющие идеологию и деятельность секты ФЛГ.

Это позволяет говорить о завершенном и довольно целостном характере учения ФЛДФ.

Если стиль и грамматика сочинения ФЛДФ, как уже отмечалось, оставляют желать лучшего, то лексика и терминология текста весьма разнообразны. В этом отношении книга явно выходит за рамки типичного религиозного трактата. В ее тексте можно выделить по меньшей мере три разных лексических слоя.

Разумеется, первое место по значимости и идейной нагрузке занимает терминология религиозного характера. Ключевые термины учения ФЛДФ в большинстве заимствованы из арсенала буддизма. Это, например, такие понятия, как Закон Будды (санскр. *дхарма*; кит. *фо фа*), карма (*е*; *е ли*), перерождение или перевоплощение (санскр. *сансара*; кит. *луньхуэй*), страдание (санскр. *дуккха*; кит. *ку*), нирвана (*непань*), кальпа (буддийский космический цикл; кит. *цзе, цзебо*), рай (санскр. *сукхавати*; кит. *цзилэ цзинту, цзилэ шицзе*), медитация (санскр. *дхьяна*; кит. *чань*), мундра (язык жестов буддийских монахов; кит. *шоуинь*) и многие другие буддийские термины. Религиозный лексикон текста ФЛДФ включает также немало заимствований из даосизма: *Дао* (Путь Неба), *Дэ* (моральный Императив, Благодать), *инь* и *ян* (два противоположных взаимодействующих начала природы), *у син* (Пять первоэлементов или Пять стихий), *ци* (пневма), *у вэй* (недеяние), *дань тянь* («киноварные поля» — особые энергетические центры в организме человека, в которых выращивается «пилюля бессмертия») и другие. Примечательно при этом, что буддийские и даосские термины почти не используются в книге обособленно друг от друга, а приводятся «в связках», в которых эти понятия так или иначе соединяются, перекликаются, дополняют друг друга. В результате образуется исторически характерный для синкретической китайской религиозности буддийско-даосский терминологический сплав, дополненный отдельными понятиями из традиционных простонародных культов и верований (например, образы животных-оборотней, одержимость человека нечистой силой и др.).

Второй лексический слой текста ФЛДФ составляют довольно многочисленные термины и понятия, относящиеся к различным областям современной науки: философии, физики, астрономии, геологии, анатомии, физиологии, медицины, психологии, архео-

логии, истории религии и некоторым другим. Активное обращение создателя (создателей) книги к этой категории лексики отнюдь не случайно. Дело в том, что идеологи ФЛГ, заимствуя базовые понятия из китайских религиозных систем и давая им собственные толкования, вместе с тем, как уже отмечалось, стремятся дистанцировать свое учение от религии как таковой и отнести его к разряду некоего «сверхнаучного» знания или — в форме оксюморона — «сверхъестественной науки». Учитывая это, различные современные научные и околонаучные термины, на наш взгляд, призваны не только показать эрудированность автора (авторов) ФЛДФ, но и подчеркнуть «научность», «современность» и «прогрессивность» самого учения. Во всяком случае, тема современной (не сверхъестественной!) науки занимает в проповедях Ли Хунчжи весьма заметное место, приводятся десятки кратких и сравнительно подробных ссылок на данные (в немалой степени неточные или вообще искаженные) из перечисленных выше отраслей знаний. Конечно, эти ссылки с содержащимися в них научными терминами в конечном счете играют лишь вспомогательную, а именно поясняющую и актуализирующую роль по отношению к первой группе понятий — религиозных.

Наконец, третий отчетливый слой в лексиконе ФЛДФ составляют самые обыкновенные, обыденные слова и понятия, обозначающие, в частности, современные социально-культурные и бытовые реалии, например, фабрика, завод, рабочие и служащие, получение премии, велосипед, автомобиль, самолет, распускать сплетни, строить козни, распределение квартир, телевизор, радиоприемник, джинсы, туалет, тушенная курица, жареная рыба и т.д. и т.п. Встроенные во многих местах в текст учения, эти слова и понятия так же, как и научные термины, имеют исключительно вспомогательное значение, предназначены «работать» на пояснение разных аспектов ее основного религиозного содержания.

Таким образом, лексико-терминологический состав текста ФЛДФ свидетельствует, что при всем его разнообразии доминирующую роль играет «ядро» религиозных понятий преимущественно буддийско-даосского синкретического характера, столь типичного для китайской сектантской традиции.

Как претендующее на всеохватность и «вселенскую» значимость, учение ФЛДФ выдвигает собственную версию устройства

мироздания, с учетом которой строятся все другие постулаты доктрины. Согласно этой космологической трактовке Вселенная представляет собой некий бесконечный временно-пространственный континуум, не имеющий ни внутренних, ни внешних границ [18: 52, 242]. Это единое вселенское время — пространство состоит из иерархически соподчиненных уровней и миров, в каждом из которых существуют разнообразные сложные формы жизни и процессы их эволюции, к настоящему времени лишь отчасти известные современной науке. В целом метафизическая архитектоника Вселенной представлена как напоминающая пирамиду.

Весьма примечательно, что Вселенная, по ФЛДФ, *абсолютно материальна*. В ней отсутствуют какие-либо чисто духовные начала, а те, которые мы таковыми считаем, не имеют самостоятельного бытия и являются лишь своеобразными формами существования материи [ФЛДФ, 29]. Подобная приверженность материализму, конечно, может произвести впечатление на атеистически настроенную часть людей, однако на поверку «материалистический характер» доктрины оказывается насквозь фальшивым и нужен лишь для того, чтобы убедить в «научности» ФЛДФ.

Важнейшим ключевым положением в космологии вероучения секты ФЛГ является наделение Вселенной извечным свойством, определяющим внутреннее содержание и смысл всего сущего. Это свойство или универсальный принцип мироздания составляют, согласно ФЛДФ, три нравственно-этические категории, а именно: Истина, Доброта, Терпение (*Чжэнь, Шань, Жэнь*). Утверждается, что эта триада общеизвестных понятий, присутствующих в этической составляющей почти каждого религиозного учения мира с древности до наших дней, является сутью «Закона Будды» и даосского Дао, а, следовательно, главной целью приверженцев ФЛДФ. Как три имманентных свойства, Истина, Доброта, Терпение в разной степени проявляются во всей Вселенной, пронизывают все ее уровни (микро-, макро-, мега-), объединяют их в единое целое, направляют и руководят ими.

Однако в наибольшей степени «высшее триединое свойство» воплощается в понятии Неба, под которым подразумевается внепространственный и вневременной Рай (*цилэ шицзе*— букв. Мир Высшей Радости), имеющий в каждом учении (буддизм,

даосизм, ФЛДФ) собственные названия: Сукхавати, Лotosовый Мир, Яшмовый Мир, Фалуньский Мир и др. [18: 99; 33: 39]. Согласно тексту ФЛДФ, понятия «Неба» и «Рая» фактически совпадают: под «Небом» подразумевается Мир, где отсутствует представление о времени и пространстве и где пребывают Великие Просветленные...».[там же]. Судя по всему, они представляют собой некое подобие Высшего Разума, хотя прямо об этом не говорится. Вне Рая, на бесконечных пространствах Вселенной обитает множество других сверхъестественных существ, например, различные добрые и злые духи, которые способны непосредственно контактировать с человеком, помогать или вредить ему. Такой вот «материализм» учения ФЛДФ! Тем не менее, необходимо отметить, что в проповедях Ли Хунчжи отсутствует понятие Бога как трансцендентного Начала, духовного Абсолюта, — ему не находится места в монистичной, имманентной и замкнутой на себе доктрине ФЛДФ.

В соответствии с положениями даосизма и некоторых китайских версий буддизма, вероучение секты ФЛГ рассматривает человека как микрокосм, в котором в миниатюре отображается и воплощается вся Вселенная. Подобно ей, человек чрезвычайно сложен по своей структуре и содержанию. Согласно тексту ФЛДФ, основными его составляющими являются такие, как индивидуальные ментальные качества (*синьсин*, букв. «природа сердца»), собственное (физическое) тело (*бэньти*), пневма или жизненная энергия (*ци*), «Киноварное поле» или Тигель эликсира бессмертия (*дань тянь*), Главная душа или Главное сознание (*чжу юаньшэнь* или *чжу иши*), Вторая душа или подсознание (*фу юаньшэнь* или *фу иши*), карма или черная, отрицательная «материя-энергия» (*е*, *ели* или *хэйсэ учжи*), нравственный императив или белая, положительная «материя-энергия» (*дэ* или *байсэ учжи*), энергия совершенствования (*гун*), Бессмертный Младенец (*Юаньин*), он же Алмазнетленное тело (*Цзиньган бу хуайчжи ти*), оно же тело Будды или тело Закона (*фоти* или *фа-шэнь*); Небесное око (*тянь му*) и другие. Для ясности кратко рассмотрим смысл и функциональное назначение некоторых из этих понятий.

Синьсин. Буквально это понятие означает «характер (или природа) сердца». Но при этом надо иметь в виду, что сердце в

китайской духовной традиции символизирует не чувственно-эмоциональный, как у многих других народов, а некий ментальный центр человеческой личности. Хотя по количеству упоминаний в тексте ФЛДФ этот термин стоит на одном из первых мест, определение его несколько расплывчато: «Что такое *Синьсин*? *Синьсин* включает в себя нравственность *дэ* (*дэ* является видом материи), терпеливость, способность осознания, отречение, означающее отказ от разных человеческих пристрастий. *Синьсин* включает в себя также способность страдать и так далее. *Синьсин* человека должен совершенствоваться во всех отношениях. Только таким образом ты сможешь по-настоящему развиваться. Это является одной из ключевых причин повышения силы *гун*» [18: 28]. Исходя из этого объяснения, понятие *синьсин* можно, вероятно, определить как некую систему ценностей личности и характерный для нее набор целей, иначе говоря, ментальные данные человека, улучшение которых рассматривается в качестве категорического условия его успешного самосовершенствования. Не случайно в тексте ФЛДФ термин *синьсин* почти во всех случаях сочетается с глаголами «повышать» и «совершенствовать». Теме «повышения *синьсин*» посвящен специальный раздел одной из проповедей учения [18: 123–128; 33: 49–52].

Б э н ь т и. Это видимое физическое тело микрокосма человека, органы которого покрывают биологически активные точки (БАТ, *цяо, гуань*) и пронизаны многочисленными каналами (*цзин, май*), соединяющими эти точки. Система БАТ и каналов предназначена для восприятия, переработки, передачи и преобразования жизненно важных видов энергии *ци* → *дэ* → *гун*, без чего невозможны развитие и совершенствование человека, и даже сама его жизнь. Началом и основанием этой системы является так называемое Киноварное поле (*дань тянь*), которое расположено в низу брюшной полости и ответственно за рождение жизненной энергии, сверхъестественных способностей, тела Закона и многих других «мыслящих механизмов» и «живых существ» внутри человека. Завершает систему БАТ и каналов так называемое Небесное око (*тянь му*), которое автор ФЛДФ помещает в голове человека чуть выше межбровья. У обычного человека это «око» закрыто, ведущие к нему каналы забиты. В процессе же самосовершенствования, когда накопленная сверхэнергия *гун*, поднимаясь от Ки-

новарного поля вверх по «центральному энергетическому каналу», достигает межбровья, эзотерическое Небесное око открывается, и человек обретает сверхъестественную способность видеть окружающую реальность несравненно глубже, объемнее и дальше, чем обычным зрением. Однако, согласно утверждению создателя ФЛДФ, обретение сверхспособностей — это лишь побочный, промежуточный результат изменений в физическом теле (*бэнь-ти*) самосовершенствующегося. Конечным итогом процесса обьявляется полная замена клеток человеческого организма «материей высокой энергии» (*гун*), прекращение метаболизма, старения, а, следовательно, омоложение и безграничное продление жизни [18: 63–64]. Такова поистине фантастическая картина «преобразования тела» человека в ходе его самосовершенствования по системе ФЛДФ.

Чжуюаньшэнь (то же: **Чжуиши**) и **Фуюаньшэнь** (то же: **Фуиши**). Эта терминологическая «пара», с одной стороны, обозначает два «мыслящих» миниатюрных «живых существа» из тех, которые, согласно ФЛДФ, во множестве населяют человеческое тело как микрокосм [18: 103, 257]. С другой стороны, это два важных компонента духовно-мыслительных параметров отдельного человека, его некая «душа-сознание». Однако конкретные функции каждого из этих компонентов, хотя и взаимосвязаны, но различны. Главная «душа-сознание» (*Чжу юаньшэнь*, *Чжу и ши*) ответственна за принятие человеком жизненно важных решений. Она бессмертна и сохраняется у человека в процессе его перевоплощений [18: 30, 104, 113, 171]. Что касается Второй «души-подсознания» (*Фу юаньшэнь*, *Фу и ши*), то она, рождаясь и умирая вместе с человеком, как правило, принадлежит к более высоким уровням космической иерархии, нежели Главная «душа-сознание», и призвана осуществлять над последней нравственный контроль [18: 90, 233–236]. Судя по этой функции, *Фу юаньшэнь* можно определить как своеобразный аналог совести.

Юаньин, Цзиньган бу хуай-чжи ти, Фоти, Фашэнь. Все эти понятия, а именно: Бессмертный Младенец, Алмазнетленное Тело, Тело Будды и Тело Закона заимствованы из религиозного терминологического арсенала буддизма и даосизма и являются фактически синонимами. Они означают появление и развитие в теле самосовершенствующегося его энергетического

«клона», невидимого в обычном пространстве, но способного трансформироваться и обитать в других пространствах, т.е. своего рода двойника данного человека на ступенях космической пирамиды. Вот как объясняется это сверхъестественное явление в тексте ФЛДФ:

«Когда человек достигает определенного, довольно высокого уровня иерархии в самосовершенствовании за пределами Мирского Закона, у него зарождается, как говорят даосы, Бессмертный Младенец (*юаньин*), или, как говорят буддисты, Алмазотеленное тело (*цзиньган бу хуай-чжи ти*), или Тело Будды (*фо ти*). Мы называем его Телом Закона (*фа шэнь*). Тело Закона рождается в поле *дань* (*дань тянь*) человека и состоит из Закона (так в оригинале — *Б.Н.*) и энергии *гун*. Оно не обладает плотью обычного человека, не может свободно показываться в нашем пространстве, но воплощается в других пространствах. Тело Закона имеет могучую силу своего обладателя, однако сознание и мысли Тела Закона контролируются его владельцем. Тело Закона играет ту же самую роль, что и Главное Сознание (*чжу иши*). Что делает человек, то делает и его Тело Закона. Например, если я хочу что-то сделать, скажем, отрегулировать тело настоящих учеников-последователей, все это совершит мое Тело Закона... Это живое существо также не всегда остается неизменным. Оно может то увеличиваться, то уменьшаться. Иногда оно достигает таких размеров, что трудно охватить одним взглядом всю его голову; а иногда становится очень маленьким, меньше клетки нашего тела» [18: 151–152]. Таков еще один «чудотворный результат» самосовершенствования по системе ФЛДФ.

Ци. Как известно, это понятие является одним из основополагающих в космологии, антропологии, медицине, а также в философии и других областях традиционных китайских знаний. Под термином *ци* там понимается универсальная духовно-материальная субстанция-пневма двух типов — положительного и отрицательного, от соотношения и циркуляции которой зависит рождение, развитие, жизнь и здоровье человека как микрокосма в системе Вселенной. Подобная же витально-энергетическая роль отводится пневме-*ци* и в ФЛДФ [18: 25–26, 220–221]. Однако, по утверждению Ли Хунчжи, при самосовершенствовании энергетизм *ци* действует лишь на начальной ста-

дии процесса, т.е., главным образом, в лечении болезней и укреплении организма, самое большее — в выявлении некоторых сверхспособностей человека. Что же касается высших ступеней самосовершенствования или «истинного самосовершенствования» вплоть до слияния с исконными свойствами Вселенной — Истина, Доброта, Терпение, — то на этих уровнях «упражнения с ци» уже не фигурируют. Там действуют другие креативные силы — «мыслящие материально-энергетические сущности», а именно: *дэ*, *гун* и другие [18: 13, 191–193].

Дэ. В лексиконе традиционной китайской философии и связанных с нею религиозных учений *дэ* является одной из наиболее оригинальных категорий. У этого понятия нет терминологического эквивалента в западных языках, поэтому вариантов его перевода великое множество. Однако сами трактовки категории *дэ* всегда находятся в сильной зависимости от конкретного контекста: в каждой доктрине это понятие трактуется по-разному или, по меньшей мере, в его толковании делается свой конкретный акцент. В ФЛДФ понятие *дэ* используется прежде всего в наиболее распространенном его значении — как моральный императив, позитивная нравственная сила-потенция конкретного человека, которая может переходить к нему от предков и передаваться потомкам, накапливаться или тратиться в зависимости от поведения ее обладателя. Вместе с тем, эта общеизвестная трактовка *дэ* дополняется в проповедях Ли Хунчи некоторыми новыми, порой неожиданными характеристиками. Вот примеры такого сочетания «традиций и новаций» в трактовке категории *дэ* по ФЛДФ:

«Остановлюсь на *дэ*. Какова конкретная взаимосвязь между ним и нашим телом?.. Человек имеет по одному определенному телу в каждом из многих пространств Вселенной, и в каждом пространстве вокруг тела человека существует поле. Какое поле? Это поле и есть *дэ*, о котором мы говорим. *Дэ* является белой материей. Оно вовсе не какое-то духовное или идеологическое понятие, как мы раньше считали. Оно является своего рода материальным существованием. Поэтому правы были в прошлом старики, которые говорили о накоплении и потере *дэ*.» [18: 31].

В дальнейшем процессе самосовершенствования по системе ФЛДФ белому полю-*дэ* отводится роль «расходного» или «строи-

тельного» материала: Учитель превращает *дэ* ученика в *гун* — энергию более высокого «уровня иерархии» [18: 30, 33, 64–65].

Карма (е). Это антипод *дэ*, т.е. черная, негативная материя, которая накапливается у человека в результате безнравственного поведения и поступков, а также наследуется из его прежних перевоплощений. Согласно буддийским представлениям, это своего рода грехи, совершенные в данной и предшествующей жизни, которые человек должен искупить на пути страданий и добродетелей, чтобы избежать падения вниз в последующих перерождениях [См., например, 28: 22–26]. Об отношениях кармы-*е* и нравственности-*дэ* в тексте ФЛДФ говорится следующее: «Обе материи — и белая, и черная — существуют одновременно. Каково отношение между ними? Белую материю *дэ* мы получаем благодаря тому, что пережили горе, выдержали удары судьбы и тем не менее совершали добрые дела, а черная материя *е* приходит к человеку потому, что он совершил зло, дурные дела или нанес кому-то обиду... Когда человек причиняет зло другим, он теряет *дэ*, а взамен получает *е*. Чем больше он совершает дурных дел, тем больше уходит его *дэ* и приходит *е*» [18: 32]. Таким образом, между *е* и *дэ* идет процесс взаимовытеснения, направленность которого зависит от нравственности или безнравственности деятельности, поведения и мыслей человека. В связи с этим в проповедях Ли Хунчжи говорится: «Тем, у кого белой материи много, легче заниматься совершенствованием... тем же, у кого много черной материи, крайне трудно совершенствоваться» [18: 269].

Гун. Этот термин фигурирует в тексте ФЛДФ чаще всех других и, несомненно, занимает важнейшее место в понятийном арсенале учения. Не случайно слово-слог *гун* вошел в название секты ФЛГ (кстати, несравненно ранее он вошел и в общее название китайских традиционных систем психо-физиологического тренинга *цигун*). Главное значение термина *гун* в трактовке ФЛДФ — энергия, а вернее сверхэнергия совершенствования. Эта сверхэнергия материальна, более того, обладает умственной способностью. *Гун* как материальная сверхэнергия (или мыслящая высокоэнергетическая материя) представлена в качестве продукта процесса самосовершенствования, непрерывного повышения исходных данных *синьсин* [18: 37–38].

О воздействии этой недоступной обычному зрению сверхэнергии *гун* на организм человека сообщается следующее: «Когда ее (энергии *гун* — Б.Н.) становится все больше, плотность ее увеличивается, ею будут наполнены все клетки тела, она может обуздать клетки тела человека, его самые неспособные клетки. Когда это будет сделано, прекратится и метаболизм...Когда ты достигнешь этого уровня, все клетки твоего тела будут заменены высокоэнергетичной материей *гун*, взятой из других пространств...Поэтому такой человек, естественно, не будет дряхлеть. Клетки его тела перестанут отмирать и, следовательно, его никогда не покинет молодость. В процессе дальнейшего самосовершенствования человек всегда будет выглядеть моложе своих лет» [18: 63–65]. Таким образом, сверхэнергию *гун* в ФЛДФ с достаточным основанием можно сравнить с даосским «эликсиром долголетия» (или бессмертия), а статус ее обладателя — с состоянием буддийского архата, достигшего очень высокой ступени совершенствования на пути к просветлению, к спасению.

Накопленная энергия *гун*, «прорастая» вне тела человека, принимает форму невидимого простым глазом столба, который поднимается над головой совершенствующегося. По мере дальнейшего повышения человеком своего *синьсин* столб *гун* растет и становится все выше, достигая порой поистине невероятных размеров. Как сообщается, «у некоторых старых мастеров *цигун* столб *гун* уже прорвался за пределы Галактики...» (18: 66). По такого рода «столбам» совершенствующися поднимаются на другие, более высокие уровни пространства. Как следует из текста ФЛДФ, сверхэнергия *гун* реализуется только в подобной, по сути мистической сфере самосовершенствования ее обладателя и никоим образом не может быть использована для достижения какой-либо мирской цели (славы, карьеры, обогащения и т.д.). В этом случае *гун* у человека исчезает [18: 89]. Такая трактовка функционирования «мыслящей материи-сверхэнергии» позволяет объяснять «неудачи» учеников в ходе самосовершенствования по ФЛДФ. В общем же понятие *гун*, являющееся одним из центральных в терминологическом аппарате ФЛДФ, наделено, пожалуй, наибольшим мистико-эзотерическим содержанием среди составляющих «человека совершенствующегося».

Важное место в содержании учения секты ФЛГ занимает концепция о происхождении и современном состоянии человечества на Земле. Эта тема неоднократно освещается в проповедях Ли Хунчжи [18: 11–12, 23–24, 58–60, 85–86, 92 и др.]. По его утверждению, «человек был порожден в пространстве Вселенной, потому что во Вселенной существуют в неисчислимом количестве различные вещества, при взаимодействии которых возможно создать жизнь. Это говорит о том, что первичная жизнь человека берет свое начало во Вселенной. Космическое пространство всегда имело природное свойство *Чжэнь Шань Жэнь* (Истина, Доброта, Терпение). Человек с первого дня рождения наделен тем же свойством, что и Вселенная» [18: 11].

Дальнейшая история человечества, порожденного на просторах Вселенной и исходно наделенного её основным бытийным свойством, изображена в тексте ФЛДФ, весьма неприглядной и в конечном счете печальной. С увеличением численности людей и возникновением общественных отношений природные свойства человека стали все чаще нарушаться: истина подменялась ложью, доброта — злом, терпеливость — враждебностью и т.п. Эти нарушения извечных свойств Вселенной, воплощенных ранее в человеке, привели людей к постепенному падению на более низкие «уровни иерархии» [там же]. Как говорится в тексте лекций-проповедей Ли Хунчжи, «Они потеряли возможность существовать на прежнем уровне и утратили его. Однако, не исправившись, не удержались и на следующей ступени, стали падать дальше и в конце концов оказались на том уровне, к которому ныне принадлежит человечество» [там же].

По утверждению творцов вероучения, глубокая моральная деградация человечества не осталась незамеченной на высших уровнях космической иерархии: «С точки зрения живых существ, находящихся на высоких уровнях, или Великих Просветлённых, падение людей дошло уже до такой прискорбной степени, когда они должны быть уничтожены. Однако Великие Просветлённые, проявив милосердие, предоставили людям еще одну возможность: создали им особую среду, особое пространство. Живые существа в этом пространстве отличаются от всех тех, которые находятся в других пространствах Вселенной. Живые существа этого пространства не способны видеть тех, кто

пребывает в других пространствах, видеть истинное положение вещей во Вселенной. Можно сказать, люди скатились в пропасть заблуждений» [18: 12].

Итак, нынешнее земное существование людей по милости представителей некоего «высшего разума» мыслится в ФЛДФ как драматическое существование «заблудших», предавших забвению изначальные свойства Вселенной — Истину, Доброту, Терпение. Именно заблуждения людей — эгоизм и причинение зла другим, низменные страсти и корыстные побуждения — являются коренной причиной людских страданий. Невзгоды, потери и разочарования, болезни и старческая немощь — таков обычный набор страданий человека в короткий период между его рождением и смертью. Однако его страдания не заканчиваются даже после смерти, поскольку в зависимости от соотношения у него черной (злой) и белой (благой) материй-энергий (т.е. *кармы* и *дэ*) он перевоплощается в другие тела (человека, животного, растения, камня). При этом осознание своего губительного положения и пути его преодоления возможны только в телесной форме человека. Согласно трактовке ФЛДФ, в этом собственно и заключается особо важное положение человека среди множества других порождений нашей Вселенной.

Ныне, как утверждается в проповедях Ли Хунчжи, мир вступил в «последний период упадка и гибели дхарма» (так в тексте перевода — *Б.Н.*) [18: 76, 80, 82, 105, 110]. В результате злой деятельности людей, забывших о своих нравственных истоках, наша Вселенная достигла катастрофического состояния, которое должно завершиться полным ее уничтожением и созданием новой Вселенной [18: 145–146]. В этой ситуации у каждого человека есть два пути: или, продолжая утверждаться в своем эгоизме, все более удаляться от истинного свойства Вселенной и окончательно погибнуть, или же, настойчиво самосовершенствуясь при помощи Просветленных, найти спасение — вернуться к единению с главными вселенскими принципами — Истина, Доброта, Терпение.

Именно этот возврат к «космическим истокам», вполне сравнимый с достижением нирваны в буддизме или постижением Дао в даосизме, и объявляется в ФЛДФ подлинным смыслом жизни человека.[18: 12, 48, 59 и др.]. Возвращение к вселенским бытгий-

ным истокам мыслится как результат целенаправленного процесса самосовершенствования через непрерывное повышение уровня индивидуальных качеств *синьсин* и соответственно поэтапное преобразование жизненной материи — энергии *ци*→*дэ*→*гун*. В принципе же сотериология ФЛДФ почти не отличается от традиционных для буддизма и даосизма теорий спасения.

Весь процесс самосовершенствования, согласно тексту поведий Ли Хунчжи, делится на три последовательных стадии, которые характеризуются следующим образом:

«Как обычно понимается, самосовершенствование состоит из трех стадий, включая уровень *ци* (судя по всему, имеются в виду системы *цигун* — Б.Н.). Однако истинное самосовершенствование (исключая упражнения с *ци-ляньци* как сравнительно низкий уровень совершенствования) включает всего две стадии, а именно: самосовершенствование по Мирскому закону (*шицзянь фа*) и Внемирскому (или Постмирскому) закону (*чу шичзянь фа*). Мирской закон и Постмирской закон, о которых мы говорим, не имеют ничего общего с понятиями ухода из мира и возвращения в мир, как называют это в храмах. То, о чем мы говорим, — это переход от одного уровня к другому в истинном самосовершенствовании человеческого организма. В процессе самосовершенствования по Мирскому закону человеческий организм непрерывно и последовательно очищается, поэтому по достижению высшей формы Мирского закона тело человека будет уже полностью заменено веществом высокой энергии. А самосовершенствование по Внемирскому (Постмирскому) закону — это в основном совершенствование приобретенного человеком Тела Будды (*Фо шэнь, Фо ти*), которое уже состоит из высокоэнергетических веществ и у которого будут проявляться совершенно новые сверхспособности, действующие во всех пространствах» [18: 13].

В содержательном отношении самосовершенствование по ФЛДФ предполагает следующие основные составляющие: во-первых, постоянное повышение качества своих ментальных данных — *синьсин*; во-вторых, преобразование имеющейся негативной энергии-кармы *е* в позитивную энергию-нравственность *дэ*; наконец, в-третьих, получение и накопление сверхэнергии *гун*. Ключевой в этой «триаде» является, несомненно, первая составляющая, без реализации которой самосовершенствование считает-

ся невозможным: «Ты должен по-настоящему самосовершенствоваться по нашим нормам повышения *синьсин*. Только так ты сможешь действительно подняться на высшие уровни» [18: 131].

В чем же заключаются практические требования вероучения, связанные с «повышением *синьсин*»? По сути, они мало чем отличаются от требований к совершенствующимся в буддизме и даосизме. Прежде всего, это полный отказ от всех присущих обычным людям пристрастий чувств и эмоций [18: 10, 122, 123 и др.]. Очевидно, понимая, что выполнение этого требования превращает человека в бесстрастную «машину», творцы учения пытаются со своих позиций аргументировать необходимость подобной суровой духовной аскезы: «Ты не сможешь самосовершенствоваться, если не расстанешься с этими чувствами. Когда же человек освободится от них, то ничто не сможет его задеть, да и помыслы простого смертного не смогут его поколебать. Прежние чувства будут заменены милосердием, а это представляет собой нечто более благородное» [18: 124]. Таким образом, вместо богатой палитры естественных человеческих чувств и эмоций совершенствующимся предлагается всего лишь некое абстрактное «милосердие».

Но это еще не всё. Помимо требования избавиться от обычных для человека душевных пристрастий, самосовершенствующимся также предписывается страдать, переживать различные несчастья и горе: «Самосовершенствование должно проходить в условиях невзгод, при которых можно проверить, сможешь ли ты расстаться с «семью чувствами и шестью страстями» (собирательное понятие, означающее чувственный мир человека — *Б.Н.*), сможешь ли равнодушно относиться к ним. Если ты не хочешь расстаться со всем этим, то твое самосовершенствование не увенчается успехом.» [18: 123]. И далее: «Великие просветленные считают: чем больше человек переносит горя, тем лучше. Таким образом он сможет быстрее погасить задолженность — избавиться от черной материи — кармы» [18: 124].

Таковы, согласно проповедям ФЛДФ, тяготы процесса самосовершенствования. В случае его успешного прохождения обещаются: полное очищение, исцеление и сверхъестественное преобразование организма, уничтожение кармы и преодоление всех кругов перевоплощений, выход за пределы мира «пяти стихий и трех сфер», достижение высших «уровней иерархии», обретение сверх-

способностей (телепатии, всезнания, левитации, целительства и пр.) и, наконец, слияние с главным свойством Вселенной — Истиной, Добротой, Терпением. [См., например: 18: 43–66, 113–139, 149–151 и др.] Все же, кто не следует по пути самосовершенствования и спасения ФЛДФ, то есть подавляющее большинство человечества, по утверждению Ли Хунчжи, пребывают в заблуждении и обречены на неизбежную скорую гибель [18: 58, 86, 145].

Исключительно важное место в вероучении ФЛДФ отводится личности Учителя, т.е. самого Ли Хунчжи. «Дело самосовершенствования в твоих руках, а *гун* — в руках Учителя» — эта фраза, подчеркивающая решающую роль наставника в деле спасения человека, многократно повторяется в тексте лекций-проповедей [18: 30, 33, 42, 48, 130, 241 и др.]. Надо признать, что в определенной степени исключительный статус Ли Хунчжи как Первоучителя ФЛДФ вытекает из самой логики вероучения. Это можно видеть, например из следующего пассажа первой проповеди:

«Лишь бы у тебя было желание самосовершенствоваться, этого уже достаточно. Остальное сделает Учитель. Тебе этого не сделать. Твое тело — это тело обычного человека. Как же ты сможешь создать высшее существо, тело которого состоит из высокоэнергетической материи?! Это совсем невозможно. Процесс изменения тела человека в другом пространстве является весьма таинственным и сложным... Ты не в состоянии сделать это. А что дает тебе Учитель?.. Учитель преобразует твою энергию *дэ* в *гун*, отчего на самом деле зависит уровень иерархии самосовершенствующегося.» [18: 33]. Понятно, что в данном случае решающая роль Учителя органически вписывается в ткань предусмотренного учением процесса самосовершенствования.

Вместе с тем, в не меньшей и даже большей мере недостижимый статус Учителя утверждается Ли Хунчжи путем беззастенчивого самовосхваления и самовозвеличивания. Примеров такого рода «самосакрализации» в тексте ФЛДФ множество, среди которых встречается даже уподобление себя живому Будде [33: 39]. Но так или иначе, тема поистине сверхъестественной роли Учителя Ли Хунчжи красной нитью проходит через все учение ФЛДФ [например, 18: 9, 66–67, 76, 82–83, 85, 100, 101, 103, 104–106, 109 и др.].

Утверждается, что в отличие от всех прочих современных духовных наставников, только один Ли Хунчжи проповедует

метод практики самосовершенствования на высшем уровне иерархии; только он один, обладая величайшим духовным могуществом, способен избавить человека от негативной кармы, преобразовать благую энергию *дэ* в сверхэнергию *гун*, увеличить ее плотность и таким образом возвести ученика на вершину совершенства. С этой целью единственный Ли Хунчжи вкладывает в нижнюю часть живота своих последователей специальный миниатюрный механизм *Фалунь* («Колесо Закона»), который обладает всеми свойствами Вселенной, включая мыслительную способность, и постоянно вращается, в результате чего воспринимает и рассеивает энергию Вселенной, защищает и совершенствует своего носителя и приносит неоценимую пользу окружающим [см., например, ФЛДФ, 38–40]. Кроме *Фалунь*, Ли Хунчжи вкладывает в своих учеников множество (по его утверждению, не менее 10 тысяч) других механизмов, которые также автоматически вращаются, подобно «вечным двигателям», и совершенствуют их получателей.

В отличие от других учителей, Ли Хунчжи уверенно гарантирует возведение адептов на изначально высокий уровень совершенства, возможность их быстрого и разностороннего (и телесного, и духовного) самосовершенствования в обычных жизненных условиях, их надежную защиту от разного рода искушений и проблем в современной общественной среде. Это обосновывается наличием у Учителя бесчисленного количества своих тел Закона — вездесущих и всеведущих, обладающих чудотворной силой и оберегающих совершенствующихся от всех бед [18: 41, 100–106].

Таким образом, учитывая проповедуемую в ФЛДФ совершенно исключительную, по сути сверхъестественную роль Ли Хунчжи в деле спасения человечества, он вполне подходит под религиозное определение харизматического лидера. Следует при этом отметить, что данный статус основателя ФЛГ, с одной стороны, вытекает из внутренней логики его вероучения, а с другой — формируется путем самого беззастенчивого самовосхваления и самовозвеличивания.

Рассмотренные выше особенности космологических и антропологических представлений, а также теории и практики самосовершенствования по системе ФЛДФ находят непосредствен-

ное отражение в символике вероучения. Важнейшим символом ФЛДФ является эмблема *Фалунь* (Колесо Закона). Изображение этой эмблемы, наряду с фотографией Учителя, помещено на специальной цветной вклейке в начале каждого экземпляра книг о ФЛДФ, ФЛГ и других сочинений Ли Хунчжи, а также в иных печатных материалах секты.

Эмблема *Фалунь* представляет собой фигуру из двух концентрических окружностей, в поле которых размещены девять (снова то же самое сакраментальное для буддистов и даосов число — Б.Н.) символических знаков: пять знаков буддийской свастики (*вань*) и четыре знака даосского Великого Предела (*тай цзи*) — символа взаимопроникающих и противоположных сил природы *инь* и *ян*. Эти знаки-символы размещены следующим образом: один, больший по размеру, знак свастики ярко-желтого цвета изображен на красном поле внутреннего круга, остальные четыре, меньшие по размеру, ярко-желтые знаки *вань* размещены по периметру поля внешнего круга, окрашенного в бледно-желтый цвет (цвет охры). Там же, по периметру внешнего круга, между изображениями свастик помещены четыре знака-символа *Тай цзи* — два бело-красно-синего и два бело-красно-черного цвета. Как можно видеть, на изображении эмблемы присутствуют все пять цветов традиционной китайской гаммы — желтый, красный, синий, черный и белый. В целом же эмблема *Фалунь* по составляющим ее элементам и цветам является синтезом заимствований из буддийской и даосской символики.

Этот синкретизм в символике эмблемы Ли Хунчжи объясняет следующим образом: «Иные спрашивают: если мы принадлежим к системе Будды, почему здесь нарисован символ *тай цзи*, принадлежащий системе Дао? Это потому, что *гун*, который мы практикуем, равнозначен целой Вселенной. А теперь подумайте: в этой Вселенной существуют две крупные системы — система Будды и система Дао. Исключение любой из этих двух школ нарушало бы целостность Вселенной. Не могло быть и речи о ее целостности. Поэтому у нас есть вещь и из системы Дао.» [18: 140–141].

Изображение эмблемы *Фалунь* на книжной вклейке сопровождаются с четырех сторон короткие иероглифические надписи. Надпись слева гласит: «Закон Будды безграничен». Надпись спра-

ва сообщает: «Колесо Закона постоянно вращается». Четыре иероглифических знака наверху означают: «Вращение Закона достигает Предела». Наконец, ниже эмблемы на наклейке приведена сентенция самого Ли Хунчжи: «Это изображение *Фалунь* представляет собой Вселенную в миниатюре. Оно в разных других пространствах также имеет свою форму существования и процесс эволюции, поэтому я считаю его миром». Эта «оценка», взятая из специального раздела об эмблеме *Фалунь* в пятой лекции Ли Хунчжи [18: 140], дает наглядное представление о так называемом «материализме» проповедника.

Как уже отмечалось выше, второй раздел книги, названный «Метод /достижения/ полного совершенства», посвящен в основном описанию практической методики самосовершенствования по системе ФЛДФ. Вместе с тем, в его вводной части приводится довольно примечательный перечень восьми преимуществ системы ФЛДФ в сравнении со всеми другими школами самосовершенствования [18: 288–292; 19: 70–74].

Первым из этих преимуществ назван чудодейственный механизм *Фалунь*, который Учитель вкладывает в нижнюю часть живота совершенствующихся. Непрерывно вращаясь, этот механизм собирает энергию из Вселенной и преобразует ее в *гун* — сверхэнергию совершенствования. Поэтому процесс самосовершенствования идет необычайно быстро и эффективно.

Явно вытекающим из первого является второе преимущество системы ФЛДФ, а именно возможность человека совершенствоваться постоянно, днем и ночью, независимо от характера его занятий. Обладающий умственными способностями «вечный двигатель» *Фалунь* сам непрерывно совершенствует человека. Подчеркивается, что ни одна другая популярная школа самосовершенствования, будь то в Китае или за рубежом, не может разрешить противоречие между обычными занятиями человека и практикой *гун*, только система ФЛДФ решила эту проблему [18: 289; 19: 71].

Третье преимущество практики ФЛДФ, по мнению создателя учения, состоит в следующем: если в других школах совершенствуют только через «субсознание» или «подсознание» (*фу и ши*), когда человек находится в состоянии транса, то по системе

ФЛДФ совершенствование происходит через «главное сознание» (*чжу и ши*), что, якобы, не связано с состоянием транса и обеспечивает более стойкое накопление энергии *гун*.

В качестве четвертого преимущества выступает своего рода «комплексность» практики ФЛДФ, по которой совершенствуется как душа, так и тело человека. При этом под совершенствованием души подразумевается «повышение *синьсин*», т.е. «природы сердца» или ментальных качеств человека, а совершенствование тела означает путь к долголетию — процесс замены состава клеток человеческого организма высокоэнергетическим веществом из других пространств, что обеспечит человеку вечную молодость.

Пятым преимуществом называется использование в практике самосовершенствования по ФЛДФ пяти комплексов простых и легких для усвоения специальных физических упражнений. Утверждается, что с их помощью, во-первых, «пробиваются те места, где застряла энергия в теле самосовершенствующегося»; во-вторых, «поглощается масса энергии из Вселенной»; в-третьих, «устраняются отходы и очищается тело»; в-четвертых, «повышается уровень иерархии»; наконец, в-пятых, «усиливается чудотворство (!! — *Б.Н.*), что позволяет практикующему вступать в состояние чисто-белого тела» [18: 290; 19: 72–73].

В-шестых, утверждается, что в системе ФЛДФ самосовершенствование идет автоматически, т.к. процесс контролирует и ведет вложенный Учителем в тело ученика постоянно вращающийся, чудодейственный механизм *Фалунь*. Благодаря ему, любое отклонение немедленно корректируется безопасным для человека методом. Поэтому, якобы, нет никакой необходимости включать собственную мысль, сосредоточивать её на той или иной проблеме [18: 291; 19: 73]. Подобного рода рекомендации встречаются также в других местах текста ФЛДФ, например, в пятой лекции-проповеди: «Во время занятий практикой не думай о чем-либо хорошем, но не думай и о чем-либо плохом. Лучше всего ни о чем не думать...» [18: 147]. Таким образом, полная мыслительная «отключка» ученика во время практических занятий оценивается как одно из преимуществ системы ФЛДФ по сравнению с другими школами самосовершенствования.

В качестве седьмого выгодного отличия ФЛДФ от обычных систем *цигун* называется свобода выбора места и времени коллек-

тивных или индивидуальных занятий практикой (*гунфа*), а также произвольная поза упражняющихся в отношении четырех координатных точек. Это преимущество объясняется в тексте следующим образом: «Самосовершенствующийся по ФЛДФ практикуется по свойству Вселенной, по принципам ее движения и эволюции, без того, чтобы различать восток, запад, юг и север. Поэтому в какую бы сторону ты ни был повернут при практике, ты закаляешься во всех направлениях, в каком бы месте ни упражнялся, это место находится под охраной моих тел Закона. Поскольку *Фалунь* постоянно вращается, не имея концепции о времени, то в любое время можно заниматься практикой *гунфа*» [18: 291; 19: 73–74].

Наконец, восьмое преимущество системы ФЛДФ — это защита каждого истинного самосовершенствующегося так называемым телом Закона Учителя. Это важное, с точки зрения создателей, отличие их учения трактуется так: «Если только ты неуклонно будешь заниматься самосовершенствованием, тело Закона будет защищать тебя вплоть до твоего полного совершенства. Тогда любая нечистая сила побоится тебя, любой человек, не имеющий отношения к твоему повышению, не осмелится тебе помешать. Вот почему мы говорим, что ФЛДФ принципиально, полностью отличается от традиционных способов самосовершенствования...» [18: 292; 19: 74].

Разумеется, перечисленные «преимущества» ФЛДФ как системы самосовершенствования имеют бесспорный ирреальный характер. Однако, если отвлечься от мистико-фантастической декорации, некоторые из них (например, второе, пятое и седьмое преимущества) условно можно принять в качестве предпочтительного отличия практики, декларируемой ФЛДФ, от несравненно более сложных и трудоемких систем психо-физиологического тренинга традиционных школ *цигун*. [См., напр., 38: 56–80; 89–101]. Не исключено, что подобные «преимущества» могли служить также и своего рода «приманкой» для легковверных людей, которые полагали, что, практикуя ФЛДФ, они проще и быстрее, чем в группах по изучению *цигун*, смогут достичь «очищения-оздоровления» организма, «раскрытия» экстрасенсорных способностей и иных, далеко не бескорыстных целей.

В завершение анализа содержания учения ФЛДФ следует обратиться к его организационно-институциональным особенностям. Как уже отмечалось выше, непосредственно этой теме посвящены четыре документа, помещенные в качестве приложений к основному тексту книг ФЛДФ и ФЛГ [18: 335–338; 19: 116–120]. Суммарно выполняющие роль внутреннего устава секты, эти инструкции за личной подписью Ли Хунчжи адресованы двум основным категориям приверженцев: функционерам-консультантам и рядовым практикующимся, регулируя их действия и поведение в рамках требований, установленных лидерами ФЛГ.

Первая инструкция, датированная 20 апреля 1994 г., содержит требования к так называемым Консультационным пунктам ФЛДФ. Ее первый пункт гласит: «Консультационные пункты ФЛДФ — главные и подчиненные — во всех местах являются массовыми специализированными организациями практического самосовершенствования и созданы для консультаций по самосовершенствованию. Они должны полностью отказаться от экономических и административных методов управления. Пунктам запрещается брать за свою деятельность деньги и вещи, а также заниматься лечебной практикой. Они осуществляют «рыхлое» управление» [18: 335; 19: 116]. Таким образом, формально, согласно инструкции, низовые структуры ФЛГ выглядят вполне цивилизованно и даже демократично: они не используют в отношении самосовершенствующихся материальное или административное давление, а осуществляют так называемое «рыхлое» управление (т.е. создаваемое в основном на добровольных, самодеятельных началах — *Б.Н.*); они безвозмездно проводят курсы консультаций, не подменяют главную цель самосовершенствования лечением болезней и т. д. Однако на поверку этот «организационный демократизм» оказывается чисто показным и фактически сводится на нет многими ограничениями и запретами.

Так, например, красной нитью через рассматриваемые инструктивные документы проходят строгие запреты всем последователям ФЛДФ, включая руководителей консультационных пунктов и их работников, изучать и практиковать, наряду с ФЛДФ, любые другие системы самосовершенствования, а также лечить болезни и брать за это деньги. Нарушители этих запретов автома-

тически исключаются из числа учеников ФЛДФ. Подобные запреты и ограничения касаются не только других учений, но в определенном отношении также и самой доктрины ФЛДФ. Так, руководителям пунктов и консультантам категорически запрещается проповедовать учение ФЛДФ на уровне *своего* понимания или от *своего* имени, иначе говоря, использовать ту или иную «отсебятину». Такая форма «передачи Закона» рассматривается как серьезное нарушение, ведущее к искажению глубинной сути учения. «Передавать Закон» разрешается только словами Учителя и со ссылками на самого Учителя (например, «Как разъяснил Учитель Ли Хунчжи,...») [18: 335–336; 19: 117]. Понятно, что такого рода требования свидетельствуют о насаждении религиозного культа личности Ли Хунчжи среди приверженцев ФЛГ.

Инструкция об обязанностях консультантов по обучению ФЛДФ, можно сказать, напоминает присягу вожатых юных скаутов. Этот любопытный документ обязывает консультантов «любить данный *гунфа*» (т.е. метод самосовершенствования по ФЛДФ — *Б.Н.*); проявлять энтузиазм и активность в работе по организации добровольных занятий среди учеников; быть требовательным к себе и дружески снисходительным к другим; проявлять искренность в обучении *гун*, активно содействовать и поддерживать все работы главных консультационных пунктов и др. Заключительный пункт инструкции звучит как боевой призыв: не гнаться за славой и выгодой, а стремиться лишь к достижению *гун* и *дэ* [См.18: 337; 19: 119]. Что касается правил для рядовых практикующихся, то этот документ практически полностью построен из фраз с глаголами «должен» и «запрещается» [18: 338; 19: 119–120]. Таковым оборачивается «организационный демократизм» детища Ли Хунчжи!

Тем не менее, нельзя отрицать, что в уставных документах ФЛГ есть некоторые более современные по духу и вполне рациональные положения. Прежде всего, это признание необходимости поддержания организационных связей между местными консультационными пунктами с целью обмена опытом для общего повышения уровня деятельности. В развитие этого положения констатируется: «Нельзя допускать бойкот между регионами (так в тексте — *Б.Н.*). Спасать людей надо без различия их по регионам и расам» [18: 335; 19: 117]. Эта исходная установка на интерна-

ционализацию состава адептов давала и дает проповедникам ФЛДФ определенное преимущество в процессе привлечения паствы, в частности, в создании «филиалов» секты в разных странах, особенно после запрета в 1999 году деятельности ФЛГ на территории КНР.

Еще одна особенность в уставных требованиях к практикующим ФЛДФ тоже нуждается в некотором пояснении. Речь идет о требовании ко всем приверженцам ФЛГ строго соблюдать государственные законы и не участвовать ни в какой политической деятельности [18: 335, 338; 19: 117, 119–120]. Однако в свете наблюдавшейся в Китае к концу 1990-х годов необычайной политической активности ФЛГ упомянутое уставное требование неучастия в политике, как и соблюдения законов, - выглядит по меньшей мере странно и неуместно. Но именно для конца 1990-х годов. Документы же, содержащие положение о законопослушании и аполитичности практикующих учение ФЛДФ, относятся, как отмечалось, к 1994–1995 гг., когда деятельность ФЛГ была в КНР совершенно легальной, из чего вытекало соответствующее отношение лидеров и приверженцев секты к власти. В то время проявления лояльности к режиму, в частности, декларации о соблюдении законов и невмешательстве в политику, являлись со стороны сектантов вполне оправданными и даже необходимыми, что и нашло отражение в уставных положениях ФЛГ.

Рассмотрение организационных принципов ФЛДФ показывает, что мы имеем здесь дело с некими каноническими нормами, т.е. однозначными указаниями и строгими запретами, которые регулируют деятельность адептов. При этом следует еще раз подчеркнуть, что определяющим принципом всех этих норм является безусловное и неукоснительное послушание учеников доктрине и воле ее создателя. Таким образом, институционально доктрина ФЛДФ выступает в форме сети иерархически централизованных общин приверженцев, объединенных почитанием единого основателя, учителя и спасителя, а также единым спасающим учением, духовной и физической практикой, символикой и организационной структурой. По всем этим характеристикам организация последователей ФЛДФ вполне может быть определена религиозоведческим термином «секта».

Однако при всей важности организационных, институциональных форм, базовой основой деятельности ФЛГ как секты является доктрина. Именно доктрина формирует миропонимание уверовавших, а сектантская (культовая) практика лишь закрепляет это миропонимание; доктрина дает мировоззренческую платформу, на которой и строится вся деятельность секты. Именно через учение сектантские лидеры влияют на сознание людей.

В этом свете представляется весьма важным попытаться, опираясь на проведенный выше разносторонний анализ, определить сущность учения ФЛДФ.

Как уже отмечалось, Ли Хунчжи оценивает свою доктрину отнюдь не как религиозную, на словах отделяя ее от собственно религии [18: 75, 76, 77, 81]. Он называет ФЛДФ «самой таинственной и глубокой», «универсальной сверхнаукой», которая дает единственно верное понимание Вселенной, позволяет человеку решить все его проблемы и достичь высочайшего совершенства (19: 3–4). По его утверждению, ФЛДФ является гармоничным синтезом двух ортодоксальных систем познания Вселенной — системы Будды и системы Дао. Открытое и проповедуемое Ли Хунчжи учение твердо следует изначальному триединому свойству Вселенной — Истине, Доброте, Терпению. В силу этого оно принципиально превосходит современные исторические формы науки, философии и религии, которые, якобы, ограничены пределами видимого физического мира и, следовательно, представляют собой весьма частичные и односторонние пути постижения реальности. Только ФЛДФ дает возможность истинного и полного познания всей Вселенной с ее бесконечными уровнями, мирами, существами, явлениями и процессами [18: 44, 52–53 и др.].

С другой стороны, в своих лекциях-проповедях Ли Хунчжи неоднократно заявляет, что ФЛДФ является всего лишь одной из 84 тысяч школ в системе Будды, которая будто бы существовала и активно действовала в некий доисторический период, а в нынешний кризисный период человечества проповедуется исключительно им одним [18: 9, 18, 76–77, 82]. Очевидно, в связи с такой трактовкой подчеркивается принадлежность учения ФЛДФ к «системе Будды» [18: 25, 36, 140, 189].

На этом фоне и в явном противоречии с ним проповедник прибегает к безапелляционным и даже откровенно грубым нападкам на все прочие учения и методы самосовершенствования как в рамках буддизма, так и даосизма [18: 15, 16, 17, 82, 83 и др.]. Особенно многочисленны и резки инвективы в адрес реальных конкурентов Ли Хунчжи и его паствы — современных мастеров школ *цигун*: они объявляются псевдомастерами, шарлатанами и мошенниками, которые стремятся только к славе и наживе, не разбираются в теории и практике традиционных систем самосовершенствования, обманывают и обирают людей и т.п. [18: 9, 14–15, 21, 24, 25–26, 38, 59, 61–62, 69, 70, 71, 83, 85, 88, 93, 97, 130, 132 и т.д.]. Что касается новых (и не слишком новых!) религий и религиозных движений вне Китая, то все они получают ярлыки фальшивых, еретических, неспасительных, губительных и т.п., а их вожаки называются «одержимыми нечистой силой» [18: 79–80]. Не забытыми оказываются и учения и религии мирового масштаба — конфуцианство, христианство, ислам, иудаизм: они хотя и не подвергаются явной хуле со стороны создателя ФЛД, однако роль им отведена, мягко сказать, весьма и весьма скромная. По мнению Ли Хунчжи, эти учения и религии функционируют лишь на низших уровнях иерархии, а на высших поглощаются системами Будды и Дао, которые являются по сути основными вселенскими системами [18: 141].

Исходя из всех проанализированных аспектов, без всякого сомнения можно сделать вывод, что доктрина ФЛДФ, создателем которой считается Ли Хунчжи, является религиозной по своему содержанию и направленности. Терминология, символика, космология, антропология, сотериология, духовная практика, экклесиология учения ФЛДФ в целом вполне типичны для традиционных восточных (прежде всего, буддийских, а также даосских и отчасти индуистских) картин мира, уходящих своими корнями в далекое прошлое, в мифологическое сознание. Вместе с тем, исключительный статус основателя, своеобразные элементы духовной практики, резко отрицательное отношение к любым альтернативным доктринам и путям спасения, особенности проповеди и формирования общины свидетельствуют о нетрадиционном характере учения, организации и практики ФЛДФ по отношению ко всем традиционным религиям. Так, по

отношению к традиционным направлениям буддизма и даосизма ФЛДФ можно определить как еретическую секту, по отношению же ко всем прочим крупным религиям (христианству, исламу, иудаизму) — как совершенно антагонистическое религиозное течение. Есть достаточно оснований полагать, что, с религиоведческой точки зрения, среди современных религиозных учений и институций феномен ФЛДФ вполне может быть классифицирован как синкретическая буддийско-даосская доктрина с элементами адаптации к современности и приспособленной к ней организации «сетевого» типа. Как уже отмечалось выше, вполне применим также термин «религиозная секта» [См.: 26: 3–4].

Подводя итоги религиоведческого анализа доктрины ФЛДФ, не следует, однако, игнорировать то обстоятельство, что по содержанию это учение не является «однослойным». Наряду с основным, религиозным массивом текста, в нем присутствует еще несколько содержательных составляющих. Наиболее примечательны из них текстовые пассажи на различные естественно-научные, историко-культурные и социально-бытовые темы. И хотя эти экскурсы, как уже отмечалось, играют в тексте ФЛДФ лишь некую вспомогательную роль, без их характеристики контент-анализ учения Ли Хунчи будет все-таки недостаточно полным и адекватным.

Ознакомление с конкретным содержанием этих внешне инородных «вставок» позволяет обозначить две основные цели их включения в текст ФЛДФ: во-первых, для подтверждения тех или иных положений доктрины и, во-вторых, с целью опровержения доводов возможных либо реальных оппонентов. Круг тем в рассматриваемых экскурсах весьма широк: гипотезы о происхождении Вселенной и недавняя «уравниловка» в Китае, теория Дарвина и уличные и семейные сцены, «доисторические цивилизации» и строение фасеточных глаз мухи, этапы истории буддизма и всемирная катастрофа, плюсы и минусы экономической реформы и политики открытости в КНР, строение атома, экстрасенсорные способности человека и многие другие. Однако важным здесь является не разнообразие, даже не пестрота тематического репертуара, а степень соответствия излагаемого материала научным, реальным фактам.

Нельзя отрицать, что содержание некоторых экскурсов в современную науку и жизнь более или менее адекватно научным данным или социальным реалиям. Так, весьма близки к современным научным представлениям такие вставки, как краткое описание фасеточных глаз мухи [18: 50]; изложение основных этапов истории буддизма [18: 77–79]; довольно современная трактовка принципов взаимоотношений человека с окружающей средой [18: 202, 203] и некоторые другие. Но большинство выходов в так называемую «научную сферу» содержательно явно не выдерживает критики. Можно привести десятки примеров разного рода искажений и фальсификации научных фактов. Наибольшее их число относится к попыткам философского осмысления мира, сведениям по астрономии и физике, биологии, анатомии и физиологии, трактовкам исторического процесса и другим областям современного знания. Это касается, в частности, вопросов о происхождении материи [18: 17, 29, 62]; связи материи и энергии [18: 39, 107, 140]; о строении Вселенной и природе жизни [18: 17, 29, 62, 66, 140]. Без всяких оговорок передергиваются или просто выдумываются «факты» из области биологии, касающиеся анатомии, физиологии и возможностей человеческого организма [18: 43, 45, 52, 55–56, 61, 114–115, 163, 240, 247, 248 и др.], природы мышления [там же, 154, 183, 269], экстрасенсорности [там же, 25, 34] и ряда других тем. В целом же малая доля правды перемешивается со значительной долей полуправды и полной неправды, в результате чего получается весьма вредная псевдонаучная смесь, которая дезориентирует людей. Известно, что лженаука — это атака на разум. Этим оружием и пользуются «пророки» типа Ли Хунчжи, стремясь заловить в свои сети и духовно обработать как можно больше приверженцев. Конечно, в «научном» блоке ФЛДФ чувствуются подсказки специалистов, переделанные затем на «фольклорный» лад.

Через проповеди и уставные документы ФЛГ, можно сказать, красной нитью проходит, с одной стороны, категорический запрет для всех адептов учения лечить больных, а с другой, — рекомендация не лечиться самим на стороне, вне избранной школы самосовершенствования [18: 10-11, 37-38, 73-74, 110, 215, 337, 338]. Что касается первого запрета, то он закономерно вытекает из буддийской трактовки болезней (мучений) человека

как платы за его прошлые грехи — кармы. В первой лекции Ли Хунчжи это положение разъясняется следующим образом: «Испытываемые мучения — это воздаяния за грешные деяния. Поэтому никто не должен нарушать этот принцип, иначе получится, что можно будет не расплачиваться с долгами. Никто не должен действовать по своему усмотрению, иначе это будет не что иное, как совершение порочных поступков» [18: 10]. В седьмой лекции по тому же поводу дается иной комментарий: «Никому из подлинных последователей школы ФЛДФ не разрешается лечить больных. Едва ты начнешь лечить, мое тело Закона заберет обратно все заложенное в тебя, то, что принадлежит ФЛДФ» [там же, 215]. Как можно видеть, если первое объяснение носит широкий, религиозно-теоретический характер, то последнее ограничено лишь рамками процесса самосовершенствования по системе ФЛДФ. Возможно, существовали и еще более узкие мотивы запрещения лечебной практики адептов ФЛГ, например, чтобы не создавать для практикующих соблазна брать с больных деньги или чтобы избежать эксцессов в случаях неудачного лечения.

Рекомендация адептам не лечиться самим на стороне (у других учителей *цигун* или в официальных медицинских учреждениях) аргументируется в первую очередь сформулированным в проповедях ФЛДФ принципом «приверженности только одной школе» [См.: 18: 80-83]; по формуле типа: «Самосовершенствуюсь у Ли, не ходят лечиться к Вану». Считается, что любое смещение в подходах и методах регулирования организма делает самосовершенствование невозможным, а лечение любой болезни — безрезультатным. Стремясь привлечь и удержать людей под влиянием секты ФЛГ, Ли Хунчжи всячески подчеркивает *универсальную эффективность* своей системы самосовершенствования, согласно которой, якобы, не лечат отдельные болезни, а «очищают тело» приверженцев, искореняя причины всех недугов [18: 37]. Отсюда следует, что настоящим адептам ФЛДФ фактически не нужны ни врачи, ни лекарства, — достаточно проявить терпение и прилежно практиковать учение, в результате навсегда избавишься от любых болезней. Это абсолютно бездоказательное, лживое утверждение настойчиво внедряется в головы слушателей Ли Хунчжи:

«Единственное, что по-настоящему может сделать тебя здоровым, избавить тебя от всяческих болезней и по-настоящему привести тебя к спасению — это самосовершенствование!» [18: 60].

«Если ты будешь упражняться на наших площадках, то результат от этого будет несравненно лучше, чем от использования любых лечебных средств» [18: 110].

«Ты должен по-настоящему совершенствоваться по нашим нормам *синьсин*. Только так ты сможешь приобрести крепкое здоровье» [18: 131].

Хотя формального запрета по поводу лечения адептов ФЛДФ на стороне в тексте книги нет, однако по существу вожак секты, спекулируя на своей выдумке, убеждает их не обращаться к докторам и не принимать лекарства [См.: 19: 9-12]. Поначалу едва ли кто мог предположить, к каким неприятным для Ли Хунчжи и его единомышленников последствиям приведет распространение этой бредовой идеи. В дальнейшем именно участвовавшие факты смертности среди приверженцев ФЛГ заставили общественность, а затем и власти КНР обратить внимание на деятельность секты.

Еще одной заслуживающей внимание особенностью учения ФЛДФ является содержащаяся в нем прямая и косвенная критика некоторых социальных реалий современного Китая. Так, открыто критикуются недавняя социальная уравниловка, дороговизна лечения, негативные социокультурные последствия проводимых в стране рыночных реформ и политики открытости — коррумпированность, лживость, распущенность и т.д.. Хотя большинство критических замечаний касается области морали, однако уже само наличие этой критики призвано подчеркнуть самостоятельность и независимость взглядов создателей и приверженцев секты.

В целом, есть основания утверждать, что учение ФЛДФ представляет собой довольно продуманную и взвешенную религиозную доктрину, которая серьезно учитывает китайскую сектантскую традицию и вместе с тем содержит немало помогающих адаптации новаций. И несомненно, что помимо ряда важных внешних факторов, во многом способствовавших его популярности, такое учение уже само по себе способно было привлечь вни-

мание многих социально неудовлетворенных, а также физически нездоровых людей.

***Важнейшие причины популярности
и массового распространения ФЛГ в КНР в 1992 — 1999 гг.***

В вопросе о причинах популярности и связанного с этим исключительно быстрого распространения ФЛГ в Китае с момента возникновения секты в 1992-м до официального запрета ее деятельности в 1999 г. мнения исследователей, естественно, расходятся. Китайские авторы дружно поддерживают официальные точки зрения, сформулированные в государственных документах, опубликованных в связи с запретом в КНР деятельности ФЛГ [см., напр., 35: 17-18; 41: Issue 1, 1 — 24]. Большинство западных авторов объясняет причины популярности движения ФЛГ преимущественно с антикоммунистических политических позиций [например, 39,40, 42,43, 44, 45]. Вместе с тем, в отдельных публикациях предприняты попытки иного, можно сказать, «псевдокультурологического» подхода к проблеме.

Так, американский историк Дэвид Оунби выделяет в учении ФЛДФ четыре «ключевых элемента», которые, по его мнению, и способствовали популярности проповедей Ли Хунчи среди населения. Первым из этих «ключевых элементов» Оунби называет приверженность высокой морали. Американский автор считает, что квинтэссенцией учения ФЛГ в самом деле является «страстный призыв к истине, доброте и терпению как бытийной сущности мира» Людям же нравится посвящать себя добру, тем более, что это соответствует «доброте» космоса. [52: 9]. Вторая причина популярности учения ФЛДФ, по Оунби, заключается в том, что оно бросает вызов современной науке, обличая ее «высокомерие», «ограниченность» и даже «слепоту». По мнению американского автора, учение ФЛДФ, давая собственную трактовку непознанных современной наукой явлений, совершает своего рода прорыв из застарелой научной парадигмы, помогает людям освободиться из этой «ловушки» [там же, 10]. Третью причину популярности ФЛГ Оунби видит в обещании adeptам учения достижения сверхъестественных способностей (!).

Вместе с тем, все адепты понимают, что на приобретение сверхспособностей уйдет немало времени, и принимают это как должное [там же, 11]. Наконец, четвертым и «ключевым элементом» ФЛДФ Д. Оунби считает китайский характер учения. Несмотря на то, что движение распространилось по всему миру, его сущность, по мнению американского синоведа, остается неизменно китайской. Эта оценка раскрывается в следующих заключительных фразах: «Он (т.е. Ли Хунчжи — Б.Н.) говорит о достижениях китайской цивилизации, в частности, традиционной китайской медицины. В свои слова Ли Хунчжи вкладывает гордость за культуру, к которой он принадлежит. Такую же гордость должны испытывать его последователи» [52: 12].

Рассмотренная трактовка причин популярности ФЛГ удивляет своей примитивностью и односторонностью. Если первый и четвертый «ключевые элементы» еще можно признать пригодными в комплексе со многими другими, то вторая и третья причины вообще несостоятельны и ложны. Остается лишь гадать, действительно ли американский ученый поверил помпезным декларациям и мистификациям Ли Хунчжи или же делает вид, что поверил.

Несравненно более основательными, разносторонними и адекватными являются оценки причин популярности ФЛГ, данные отечественными авторами. В большинстве эти оценки сходны и различаются лишь в частности. Соглашаясь в принципе с мнениями наших ученых по поводу причин необычайно быстрого распространения секты ФЛГ в КНР в 1990-е годы, можно на основании имеющихся материалов сделать следующие выводы.

ФЛГ возник и начал распространяться в Китае в то время, когда в процессе осуществляемых в стране рыночных экономических реформ и политики открытости все острее стали сказываться социальные издержки этих радикальных преобразований. Росла имущественная дифференциация среди населения, увеличивалось число необеспеченных и малообеспеченных, а, следовательно, недовольных существующим положением людей. В социальной сфере недовольство населения вызывали растущая безработица, низкий уровень и дороговизна медицинских услуг, скудость и неупорядоченность пенсионного обеспечения,

засилье бюрократизма, широкое распространение коррупции в государственном аппарате и другие негативные явления.

Определенная девальвация авторитета власти и безуспешность попыток добиться сколько-нибудь значимых *политических изменений* вели многих к разочарованию в реальной общественной жизни. В поисках разрешения жизненных конфликтов люди все чаще стали обращаться к религии. Росло число посещающих буддийские и даосские храмы и монастыри, возрождалась и «домашняя» религиозность. Некоторые СМИ заговорили даже о «религиозном ренессансе» в КНР [7: 233-235; 16: 168]. Однако находившиеся под контролем официальные религии, в первую очередь буддизм и даосизм, не могли свободно удовлетворять духовные искания и потому не пользовались доверием многих простых людей [там же].

После краха маоистской идеологии, а затем разгрома в 1989г. либерального движения западного типа, которое представляли студенты и интеллигенция на площади Тяньаньмэнь, «КПК объективно и часто намеренно содействовала возрождению традиционных ценностей и форм воспроизводства жизни, которые стали занимать высвобождающееся социально-политическое пространство» [6:189]. Стало расти число так называемых неправительственных организаций, среди которых заметное место заняли различные религиозные и псевдорелигиозные объединения, особенно многочисленные общества и ассоциации по изучению традиционной оздоровительной гимнастики *цигун*. Согласно положению, эти организации действовали легально при условии регистрации в соответствующем органе власти [22: 145 — 146]. Именно эту идейную и организационную нишу и использовали основатели ФЛГ, в частности Ли Хунчжи, для создания в 1992г. своего объединения. Маскируясь под новую школу *цигун*, ФЛГ вначале был зарегистрирован в составе Всекитайской Ассоциации по изучению *цигун*, однако, судя по некоторым косвенным данным, особо патронировался некоторыми высокими органами власти. Так, например, в декабре 1992г. тогда еще никому не известный Ли Хунчжи был приглашен для участия в ежегодно проводимой в Пекине под эгидой правительства Восточной выставке здоровья-92, где новоявленный целитель получил звание Мастера *цигун* и был удостоен многих наград. В 1993г. приглашение участ-

воват в выставке повторилось и принесло Ли Хунчжи еще больше почестей. В это же время он приглашался фондом «Основы мужества» для лечения больных сотрудников Министерства государственной безопасности КНР, за что получил почетное свидетельство.[53]. Все это, очевидно, позволило «расправить крылья»: в 1992 — 1994 г. Ли Хунчжи совершил более 50 поездок с лекциями-проповедями по разным районам Китая [53], причем всюду представлял ФЛГ как самостоятельную школу и резко критиковал Ассоциацию *цигун* и ее руководство за искажение традиций, некомпетентность, стремление к славе и наживе. Это открытое противопоставление ФЛГ головной организации *цигун* Ли Хунчжи использовал как основание для создания сети самостоятельных местных ячеек своей секты во многих провинциях Китая. В дальнейшем «мониторинг» паствы осуществлялся через специальных эмиссаров, но чаще всего — путем использования современных средств связи (телефонной, электронной, а позднее — даже спутниковой).

В январе 1995 г. под авторским именем Ли Хунчжи в Пекине была издана «библия» ФЛГ, которая называлась Чжуань Фалунь («Вращающееся Колесо Закона»), вскоре переведенная на английский и другие крупные языки мира. Впоследствии она неоднократно переиздавалась, в том числе, под уже упоминавшимися названиями Фалунь Дафа и просто — Фалуньгун [53]. Одновременно в массовом количестве публиковались различные информационно-пропагандистские буклеты, объявления, плакаты, тиражировались аудио и видеодиски и кассеты с текстами проповедей Ли Хунчжи, инструкциями по выполнению комплекса физических упражнений по системе ФЛГ и многие другие материалы.

В марте 1996 г. Ли Хунчжи объявил о выходе из Ассоциации по изучению *цигун*, ссылаясь на возникшие у него серьезные противоречия с руководством этой организации. Вожак полностью перешел к «свободному полету»: участились зарубежные поездки Ли Хунчжи с целью распространения учения за пределами КНР, которые завершились переездом «спасителя человечества» на постоянное жительство в США (по одним сведениям — в 1996-м, по другим — в 1998 г) [7: 245; 9: 641; 12: 65; 41: Issue 2, 8; 53].

О результатах масштабной агитационно-пропагандистской, организационной, издательской, распространительской работы

руководства и активистов движения ФЛГ можно судить по официальным сведениям Министерства общественной безопасности КНР, опубликованным вскоре после запрета деятельности ФЛГ в Китае, осенью 1999 г и растиражированных в публикациях многих отечественных авторов.

Согласно этим данным, в 1999 г., помимо центральной структуры ФЛГ в Пекине, по всей КНР, в административных центрах и некоторых других крупных городах, были созданы и функционировали 39 так называемых Главных центров наставничества (или Консультационных центров — *Б.Н.*), в подчинении у которых находились 1900 Пунктов наставничества (или Консультационных пунктов — *Б.Н.*), которые, в свою очередь, объединяли и направляли работу по «системе совершенствования» 28 263 низовых ячеек ФЛГ. По официальным данным, в них состояли 2,1 млн приверженцев секты [7: 238; 30: 602]. В ходе последующих расследований выяснилось, что структурами ФЛГ было издано и распространено в Китае и за рубежом около 10,5 млн экземпляров книг, брошюр и других печатных информационно-пропагандистских материалов, произведено свыше 5 млн аудио- видеодисков и кассет. Во множестве мест была организована бойкая торговля предметами и значками с символикой ФЛГ [30: 603].

Некоторые отечественные и зарубежные авторы и представители СМИ считают, что цифра 2,1 млн в официальных китайских данных многократно занижена, а в материалах самого ФЛГ указывается даже 100 млн! Последняя цифра, конечно, крайне завышена. Что же касается сомнений относительно официальных данных, то противопоставить им более точные и надежные никто из критиков не может. В любом случае, речь идет о миллионах людей, так или иначе вставших на путь «самосовершенствования по системе ФЛГ». Какие же мотивы побуждали их к этому? Назовем важнейшие из них.

1. Растущее чувство отчуждения миллионов простых китайцев от компартии, многие ответственные лица которой говорили одно, а делали совсем другое, нередко чинили произвол, подобно старым чиновникам — феодалам, порождало все более острую потребность присоединиться к какому-либо сообществу, которое обещало бы им защиту и покровительство, чтобы не ощущать себя брошенными на произвол судьбы. Эту защиту и сулил им

ФЛГ устами его «пророка». К тому же в поколениях современных китайцев, несомненно, жива память о многочисленных, традиционных для прошлого страны народных сектах, союзах, братствах, которые брали на себя защиту угнетенных, униженных и обиженных (яркий пример — тайпины). Упомянутый социально — компенсаторный мотив был актуален и для стариков, и для молодых. И для полуграмотных, и для образованных.

2. Внешне оздоровительный и внутренне религиозный характер, а также легальная форма деятельности в 1992–1999 гг. делали ФЛГ в глазах людей вполне безопасной с позиции властей организацией, надежно отличающейся как от политической партии, так и от какого-либо не связанного с политикой, но незаконного сообщества. Нельзя отрицать, что как и многим другим нетрадиционным религиозным течениям, учению ФЛДФ присущи некоторые внешне привлекательные черты. Во-первых, приобщение к учению может побуждать процессы самопознания, духовного и телесного самосовершенствования. Во-вторых, в разумных пределах практика ФЛДФ может даже выполнять некоторые психотерапевтические функции — давать надежду на лучшее и на смысл существования человека (особенно предрасположенного к разного рода зависимостям). Что же касается негативного морально-психологического воздействия проповедей Ли Хунчжи на его «паству», то этот аспект был скрыт за туманом возвышенных деклараций, типа «триады» Истина, Доброта, Терпение, и рассчитан на постепенное воздействие. В данном случае можно предполагать, что немаловажное значение имел фактор так называемого «двойного учения» или «эзотерического разрыва». Суть этого явления, как считают специалисты по современным религиозным движениям, заключается в существенном различии между тем, как данное вероучение проповедется вовне, для новичков, и тем, как оно реально выглядит изнутри, для «привязанных» адептов. Проповедь рассчитана на привлечение в секту как можно больше людей, после чего вожаки используют их преданность учению в своих интересах [3:26; 11; 46]. Подобное явление достаточно четко прослеживается и на фактах сравнительно недолгой истории секты ФЛГ.

3. В КНР, где население к тому времени уже более полувека воспитывалось КПК в духе атеизма и воинствующего материализма

лизма, ФЛГ имел вполне понятный успех как движение, которое наряду с легендарно-мифическим, окрашенным мистикой материалом, оперирует некоторыми научными или околонучными сведениями. Не случайно экскурсы такого рода, как уже отмечалось, занимают заметное место в проповедях Ли Хунчжи. Своеобразная конвергенция с наукой придавала учению ФЛДФ колорит «современного знания», что привлекало в ряды ФЛГ также часть учащейся молодежи.

4. Немало стариков и малообразованных людей, отчаявшись преодолеть нужду, недуги и невзгоды и поверив проповедям Ли Хунчжи, ухватились за идею грядущего краха «этой Вселенной», как за спасительную соломинку: не надо больше думать о каждодневных проблемах, нужно сосредоточиться на подготовке себя к переходу в тот новый мир, который возродится после обещанного катаклизма. Невежество ведь тоже нередко может становиться своего рода традицией.

5. Довольно много людей особенно старшего возраста, вставали под свастику ФЛГ в сугубо прагматических целях — излечить свои болезни без расходов на врачей и лекарства, путем обещанного Ли Хунчжи «очищения тела» в процессе самосовершенствования по системе ФЛДФ. Сам «Учитель», явно не питая почтения к своим последователям, говорит о их целях и мотивах следующее: «Многие, имея определенные цели, приходят на площадку, где мы занимаемся упражнениями. Одни стремятся приобрести какую-нибудь сверхспособность, другие хотят послушать теорию, третьи пришли лечиться, четвертые просят Фалунь — у каждого определенное желание. Один даже сказал мне, что кто-то из членов его семьи еще не был на наших курсах, и он хочет купить ему Фалунь...» [ФЛДФ, 66].

Можно согласиться с тем, что в ФЛГ шли самые разные люди — от «ожидающих работу», попросту — безработных до партийных работников и служащих государственных учреждений, от школьников до глубоких стариков. Публиковавшиеся фотографии массовых занятий адептов ФЛГ свидетельствуют об участии в деятельности секты огромного числа женщин. Секты в Китае традиционно обладали способностью к быстрому территориальному распространению и количественному росту. Всегда, даже в средние века, в китайском обществе существовали не только

центробежные силы, но и силы «сцепления» в массах населения. Действительно, сначала немногочисленные, сектанты активно вовлекали в свою деятельность родственников и друзей, сослуживцев и знакомых, земляков т.д. Несомненно, что подобная картина наблюдалась и в случае с сектой ФЛГ.

Следует полностью согласиться с обоснованной и четко сформулированной периодизацией недолгой, но бурной истории ФЛГ, которую предложила в своем исследовании Л. А. Кравчук. «В сравнительно короткой истории движения Фалуныгун в Китае, — пишет она, — можно выделить два этапа: 1) 1992 г. — 25 апреля 1999 г. — период мирного сосуществования секты с властями и 2) 25 апреля 1999 г. по настоящее время — политическая борьба властей КНР против Фалуныгун как «еретического учения» [15].

В качестве критерия этой периодизации здесь принят характер взаимоотношений ФЛГ с властями, что совершенно правильно, ибо в КНР именно власть, олицетворяемая компартией, определяет и оценивает деятельность любой общественной организации и группы. Столь же верно означен и рубеж между двумя выделенными этапами (или периодами).

Поскольку основные направления деятельности ФЛГ в первые годы существования этой секты кратко уже прослежены, есть необходимость остановиться лишь на основных тенденциях и знаковых событиях конца первого периода.

Очевидно, что на первом этапе существования ФЛГ власти считали его деятельность не вредной, а в какой-то мере даже полезной, т.к. она отвлекала часть населения от других, нежелательных, с точки зрения властей, действий. Тем более, что на практике в начале деятельности ФЛГ речь шла об организации групповых занятий полезной для здоровья дыхательной гимнастикой. Поэтому до конца апреля 1999 г. секта пользовалась «свободой проповеди». Более того, как уже отмечалось, власти даже поощряли деятельность ФЛГ. Например, после выхода в марте 1996 г. из Всекитайской ассоциации по исследованию *цигун* Ли Хунчжи уже не возобновлял регистрацию своей ставшей реально самостоятельной организации, а власти не требовали от него соблюдения закона. Таким образом, вплоть до запрета летом-осенью 1999 г. ФЛГ существовал и действовал фактически незаконно, но

со стороны властей так и не было никаких санкций. Напротив, до поры до времени Ли Хунчжи с его паствой по-прежнему пользовался явно благосклонным отношением со стороны представителей власти, а некоторые из них сами стали активными приверженцами приобретающего все большую популярность учения и его практики. Таким образом, можно сказать, что «джин был выпущен из бутылки».

В истории народных и иных массовых движений замечено, что с ростом численности их участников растут и амбиции вожаков. То же произошло и с Ли Хунчжи. Пока число его приверженцев еще составляло тысячи, а не миллионы человек, он в поте лица ездил по Китаю, лично проводил «курсы самосовершенствования», занимался изданием книг и методических пособий и др. Когда же ряды адептов перевалили за миллионы, Ли прекратил чтение проповедей, сочтя, что в дальнейшем учение должно распространяться в Китае, так сказать, «из рук в руки», путем распространения печатных материалов и аудио- и видеопродукции среди населения местными адептами секты, что они истово и делали под контролем своих наставников.

После того, как Ли Хунчжи перебрался в США, начались его первые, пока еще «локальные» конфликты с властями КНР. Не исключено, что по совету своих американских благодетелей, в 1996 г. он публично совершил грубые выпады в отношении находящейся под контролем властей Китайской буддийской Ассоциации. В ответ на это в защиту «своих» буддистов общекайтаяская газета «Гуанмин жибао» опубликовала 17 июня 1996 г. комментарий с критикой учения ФЛГ, характеризуя его как «фальшивую науку» и «пропаганду суеверий». Вскоре по приказу из-за океана группа приверженцев ФЛГ ворвалась в помещение редакции газеты с требованием официального извинения. Инцидент был улажен, но это не означало окончания конфликтов. Напротив, они учащались, все больше настораживая власти и приближая развязку.

В апреле 1999 г. профессор из г. Тяньцзинь Хэ Цзосю опубликовал в местном журнале статью, в которой приводил конкретные примеры пагубного влияния интенсивной практики по системе ФЛГ на здоровье молодых приверженцев секты и на этом основании предлагал запретить эту практику. Последовали

коллективные акции протеста адептов ФЛГ у здания института, в котором работал Хэ, анонимные телефонные угрозы автору статьи и т.д. Но, как говорят, это были еще цветочки, ягодки будут впереди.

25 апреля 1999 г. произошло событие, которое всколыхнуло страну, привело в замешательство ее коммунистическое руководство и имело широчайший резонансный отклик фактически повсюду в мире. В этот день свыше 10 тысяч приверженцев ФЛГ из Пекина и других городов Китая по приказу своего Учителя, которого они почитали по меньшей мере живым Буддой, пришли к столичной правительственной резиденции Чжуннаньхай и устроили у стен и главных ворот этой «святая святых» КНР молчаливую сидячую забастовку. Они потребовали, чтобы власти разъяснили им свое отношение к начавшейся в китайских СМИ кампании критики ФЛГ. Это стало поворотным пунктом во взаимоотношениях властей КНР и секты ФЛГ. Начался их новый этап — этап бескомпромиссной политической борьбы правительства КНР против ФЛГ как «еретической секты», как «вредного асоциального культа».

Летом 1999 года секта ФЛГ в КНР была официально запрещена как подрывающая общественный порядок, духовно дезориентирующая людей и наносящая вред психическому и физическому здоровью вовлеченных в ее деятельность. С тех пор прошло более 12 лет. Время позволяет хотя бы в самой краткой форме обратиться к теме ФЛГ с точки зрения сегодняшнего дня.

Судя по имеющимся сведениям, в самом Китае «страсти по Фалуныгун» в основном остались позади. Надо признать, что в значительной степени это было результатом строгих наказаний, которые понесли в соответствии с законом функционеры (инструкторы) и другие активные приверженцы секты, продолжавшие свою деятельность после ее официального запрета. С другой стороны, подавляющему большинству рядовых «учеников» ФЛГ стала совершенно ясна бессмысленность и даже вредность участия в секте для их реальной жизни, и они добровольно прекратили эти занятия. Можно полагать, что на основной территории КНР открытая деятельность ФЛГ пресечена. Но это отнюдь не означает полного искоренения влияния учения и практики секты среди населения. Прежде всего, нельзя отрицать, что некоторые фана-

тически настроенные сектанты, следуя многовековым традициям китайских тайных обществ, могли затаиться, «залечь на дно» в надежде переждать трудные для них времена. Таких, по общему мнению, весьма немного. Гораздо важнее то обстоятельство, что рядом ОАР Сянган и особенно — строптивый Тайвань, где запрета ФЛГ нет и в ближайшее время не будет. Да и вообще, в последние 12 лет, после «изгнания» с территории КНР чисто китайская секта приобрела довольно широкий международный характер, в результате чего Китай оказался в не меньшей степени «повязанным» ею, но уже в международном масштабе.

После запрета ФЛГ в КНР центр деятельности секты постепенно переносился за пределы Китая, в первую очередь, в США, куда сбежал создатель «учения», «всемогущий Учитель» своей лежковерной паствы Ли Хунчжи..

«Пророка» из Китая и его сообщество активно поддержали, разумеется, отнюдь не случайно, многие американские СМИ и стоящие за ними политические силы. Начались антикитайские акции западных «правозащитников». Была организована массированная рекламная кампания о ФЛГ как «универсальной оздоровительной практике» с целью, в частности, интернационализации состава приверженцев. Главной средой распространения движения в странах Запада стали представители китайской и некоторых других азиатских диаспор, а также часть белых граждан, прошедших школу «ню-эйджевских движений» и новорелигиозных движений ориенталистской направленности.

Одновременно происходит эскалация враждебных политическому строю КНР пропагандистских и общественно-деструктивных действий вожаков ФЛГ и их покровителей. Создаются и в массовом масштабе распространяются с использованием новейших технических средств экстремистские по содержанию антикитайские материалы. В разных странах организуются так называемые протестные акции (шествия, пикеты, выставки, пресс-конференции) против запрета деятельности секты ФЛГ и преследования ее активных приверженцев в Китае. Некоторые ангажированные граждане КНР провоцируются на противоправные, антиобщественные действия. С помощью нанятых на Тайване хакеров против КНР совершено несколько кибердиверсий: были взло-

маны китайские спутники связи с целью захвата телевизионных каналов страны и др.

Факты свидетельствуют, что деятельность секты ФЛГ вне Китая после ее запрета в этой стране однозначно направлена против существующего в КНР государственно-политического строя и приобретает все более активный экстремистский характер. Китай не Андорра, Сан-Марино или даже Киргизия, и подрыв политической стабильности в такой огромной мировой державе чреват самыми серьезными международными осложнениями. Чтобы избежать этого, необходимо вскрыть истинную подоплеку, пружины деятельности ФЛГ на международной арене. Для этого нужно найти адекватные ответы на несколько облигаторных вопросов: кто стоит за организацией ФЛГ, какая сила поддерживает ее? Какая цель у этой силы? И если эта цель будет реализована, какой может быть результат? С этой группой вопросов тесно связаны и следующие: для проведения кампаний по всему миру требуются немалые деньги, откуда их получает ФЛГ? Как можно объяснить непрерывность денежного обеспечения секты? Где источник этого крупномасштабного капитала? Наконец: кто, имея такие мощные финансовые возможности, смеет идти против интересов многих стран мира? Кто получает выгоду от нынешней деятельности ФЛГ?

Без ответов на эти «неподъемные» пока вопросы секта ФЛГ и ее деятельность остаются своего рода «зеркалом в тумане».

Литература

На русском языке

1. Абаев Н.В., Лепехов С.Ю. Методы регуляции социального поведения в тайных религиозных объединениях старого Китая (на материале буддийских объединений) // Источниковедение и историография истории буддизма. Страны Центральной Азии. Новосибирск, Наука. 1986. С. 85–99.

2. Балагушкин Е.Г. Нетрадиционные религии в капиталистических странах и их влияние на молодежь. М., Издательство МГУ. 1980.

3. Белик А.А. Этнос, религия, личность (на примере воздействия «новых» Религий на личность и этноконфессиональную ситуацию в Москве в 90-е годы) // Московский регион. Этноконфессиональная ситуация. М. С. 22–28.

4. Белов А.В. Секты, сектантство, сектанты. М., Наука. 1978.

5. Васильев Л.С. История религий Востока. М., Книжный дом. 1998.

6. Виноградов А.В. Китайская модель модернизации. М., Памятники Исторической мысли. 2005.

7. Галенович Ю.М. Прав ли Дэн Сяопин или китайские инакомыслящие на пороге XXI века. М., Изограф. 2000.

8. Горбунова С.А. Размышления о восточных суевериях современного типа (на примере секты Фалуньгун)// Китай в XXI веке: шансы, вызовы и Перспективы. Тезисы докладов XI Международной научной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы». Часть 2. М., 2000. С. 156–159.

9. Горбунова С.А. Фалунь-гун // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т./ гл.ред. М.Л. Титаренко. [Т.2:] Мифология. Религия. Изд.фирма «Восточная литература». М. С. 640–642.

10. Дагданов Г.Б. Традиционная система цигун в Китае // Психологические аспекты буддизма в Китае. Новосибирск, Наука. 1991. С. 162–174.

11. Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Нижн. Новгород, 2000.

12. Зельницкий А.Д. Фалуньгун как вариант современной синкретической Религии // Путь Востока. Материалы V молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия “Symposium”.Выпуск 28. СПб., 2003. С. 64–68.

13. Китай. Факты и цифры. 2000. Пекин, Изд-во «Синьсин», 2000.

14. Колотов В.Н. Сайгонские режимы: Религия и политика в Южном Вьетнаме (1945–1963).СПб., Изд-во СПб ун-та, 2001.

15. Кравчук Л.А. Секта Фалуньгун: традиции и новации в вероучении и практике. Автореферат канд. дисс. СПб., 2004.

16. Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. № 1, 2001. С. 165–176.

17. Лепехов С.Ю. Современное состояние буддийской цивилизации и перспективы ее развития в XXI в. // Китай, Россия, страны АТР и перспективы межцивилизационных отношений в XXI веке. Тезисы докладов XII Международной научной конференции «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы.». Часть 3. М., 2001. С. 92–95.

18. Ли Хунчжи. Фалунь Дафа. Перевод с китайского. М., Изд-во РУДН, 1999.

19. Ли Хунчжи. Фалуньгун. Испр. издание. М., Изд-во «Вариант», 2002.

20. Новиков Б.М. Китайская секта Фалуньгун в 1999–2009: запрет в КНР и активизация деятельности вне Китая// «Востоковедение и африканистика в диалоге цивилизаций»: XXV международная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки. Тезисы докладов / Отв. ред. Н.Н. Дьяков. СПб., 2009. С. 222–223.

21. Пешева М.Ц. История, содержание и методы маоистской политики воздействия на общественное сознание в Китае. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. ИДВ АН СССР. М., 1979.

22. Политическая система и право КНР в процессе реформ 1978–2005 /Рук. авторск. кол. Л. М. Гудошников. М., Русская панорама, 2007.

23. Поршнева Е.Б. О месте «гунфу» в народной сектантской традиции (по материалам буддийских сект)//Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, Наука, 1991. С. 140–146.

24. Правда о Фалунь дафа. [Б.м; б.г.].

25. Рабогошвили А.А. Новые религиозные движения в современном Китае. Автореферат дисс. на соискание уч. степени канд. ист. наук. Бурятский государственный университет. Улан-Удэ, 2008.

26. Таевский Д.А. Христианские ереси и секты. Словарь. М., Интрада, 2003.

27. Тertiцкий К.М. Китайские синкретические религии в XX веке. М.: Изд. фирма «Восточная литература», РАН. 2000.

28. Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2000.

29. Торчинов Е.А. Даосские практики. СПб., Петербургское Востоковедение, 2001.

30. Усов В.Н. История КНР. В 2 т. Т. II. 1966–2004 гг. М., АСТ: Восток — Запад, 2006.

31. Чжэн И, Цюань Вэйминь. Зло и вред «Фалуныгуна». Пекин: издательство «Чжиши чубаньшэ», 2001.

32. Эпштейн М. Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (1970 — 1980-е годы). М., Лабиринт, 1994.

На китайском языке

33. Ли Хунчжи. Чжуань Фалунь (Вращающееся Колесо Закона). [Б.м.]. 1996.

34. Се цзяо «Фалуныгун» (Еретическая секта Фалуныгун). 1 — 6. Бэйцзин: «Синьсин» чубаньшэ, 1999.

35. Фалуныгун вэйхэ нэн миho и пи цюньчжун? (Как Фалуныгун оказался способным вводить в заблуждение людей?) // Исюэ, 1999. № 10, С. 17–18.

36. Цзекай фалуныгун=дэ чжэнь мяньму (Раскрываем подлинный облик Фалуныгуна). Бэйцзин: Жэньминь чубаньшэ, 2000.

37. Чунфэнь жэньши Фалуныгун-дэ чжэнчжи бэньчжи (Полностью осознать политический характер Фалуныгуна). // Хэйхэ жибао, 1999, 28.09.

38. Чэнь Бин. Цигун бай вэнь (100 вопросов о цигуне). Пекин. 1989.

На английском языке

39. Barend J. Ter Haar. The Falun Gong: Threat or Challenge? — “East Asia” (Amsterdam, The Netherlands). 7 June 1999.

40. Buruma Ian. Beijing Has Turned a Sect Into a Formidable enemy/ — International Herald Tribune. Monday, July 26, 1999.

41. “Falun Gong” is a Cult. 1 — 6 (6 issues). Beijing: New Star Publishers, 1999.

42. Langone, M. The PRC and Falun Gong//Cultic Studies Review. Vol.6. # 3. 2007. PP.235 — 285.

43. Mccarthy, Terry. Inside the Falun Gong. The Meditation sect is electrifying China and terrifying Beijing’s leaders// Time, August 9, 1999. PP. 32 — 34.

44. People's Daily, July 30,1999.
45. Schetcher, Danny. A Report and Reader by Falun Gong's Challenge to China. New- York: Akashic Books, 2001.
46. Zuan Falun Fajie, explanations of the Method of the turning the Dharma Wheel. Hong Kong, Fuofa chubanshe, 1997.

Интернет.-ресурсы

47. Дворкин А.Л. Деструктивная секта «Фалуьнгун» — искусство политического манипулирования. Доступно: <http://www.iriney.ru/sects/falun/news008.htm>.
48. Иваненко С.И., доктор философских наук. Соотношение светского и религиозного компонентов в идеологии и деятельности движений духовного и физического совершенствования. Доступно: <http://www.faluninfo.ru/content/view/1466/55/>.
49. Священник Петр Иванов, доктор исторических наук. Новая китайская Секта «Фалуьнгун». Доступно: <http://www.iriney.ru/sects/falun/001.htm>.
50. Религия как фактор политической нестабильности в Китае: Часть 3. Третья сила. Доступно: http://www.religare.ru/2_68680_html.
51. Информационный центр Фалуь Дафа Новости и информация о Фалуьнгуне со всего мира. Доступно: www.faluninfo.net.
52. Ownby D. Falungong as a cultural revitalization movement: an historian Looks at contemporary China. Доступно: www.ruf.rice.edu.
53. Хронология крупных событий Фалуь Дафа. Доступно: <http://www.falundafa.ru/jilu/jilu21.html>.

Религия и идеология в современной Японии: синкретизм и вариативность в исторической перспективе

Филиппов А.В.

Религиозная ситуация в современной Японии весьма своеобразна и может характеризоваться взаимоисключающими, на первый взгляд, друг друга моментами. Во-первых, это значимая широта существующих религиозных направлений и форм. Во-вторых, заметное взаимопроникновение элементов и комплексов различных религиозных систем. А в-третьих, в целом, слабый интерес общества и политических кругов к глубокому погружению в какую бы то ни было религиозную систему, отсутствие тенденций к широкому распространению религиозного «фанатизма».

Представляется, что все эти моменты обусловлены общим ходом культурно-исторического развития Японии, и причины сложившегося положения дел следует искать в менталитете японского народа на протяжении всей его истории, т.е. около полутора тысячелетий. Ведущее значение здесь может иметь сложный и разноплановый характер этногенеза японцев, а также длительный и эффективный опыт культурных заимствований. Казалось бы, вопреки всесторонней рецепции, восприятию чужеземных культурных комплексов — на японской почве они всегда обретали своеобразие, специфику, лишь способствовавшую проявлению уникальности местной, японской культуры. Последние десятилетия, когда Япония с увлечением посвятила себя развитию процессов «интернационализации-кокусайка» — также не изменили внутренних, стержневых структур японского общества, не изменили и «нерелигиозную», в общем, суть среднестатистического японца. Чаще религиозные проявления в Японии оказываются следованием традиции, культурной норме, либо увлечением индивида, которое не входит в противоречие с общепринятыми социальными догматами.

Вышеизложенное, подчеркивая сильный уровень взаимопроникновения и смешения традиционных и современных религий, позволяет нередко говорить об их **синкретизме** и возможностях широкой **вариативности** для каждого индивида — следовать, в зависимости от необходимости и удобства, той или иной религии, не принимая при этом на себя излишнего бремени религиозных обязанностей. Принято считать, что религиозная ситуация в современной Японии в целом может быть охарактеризована рамками двух традиционных систем — «пути японских богов» *синто* и буддизма. При этом нельзя забывать, что даже такая «зауженная» характеристика не вполне адекватна традиции, поскольку для классической Японии нельзя забывать о существовании «триады учений». Это *синто*, буддизм и конфуцианство — триада религиозно-идеологическая и морально-этическая, ибо конфуцианство не может определяться как религия, но не может и быть исключено из описания общей религиозной ситуации в стране. Тем не менее, даже при учёте «триады учений», всё равно мы имеем лишь «узкопрофильную характеристику» современной религиозной ситуации.

Взглянув на вопрос шире, следует признать существование в стране ещё целого ряда иных религиозных направлений. Более пристальный взгляд заставит вспомнить о комплексе «новых религий», формирование которых восходит, в основном, к XIX веку (напр., *Тэнри-кё*). Число так называемых «новых религий» можно оценивать по-разному — скажем до десяти и до сотни различных направлений и течений. Из наиболее одиозных можно сразу упомянуть получившее негативную славу *аум-синрикё* (газовая атака в Токийском метро в 1995). И наконец, нельзя не отметить и наличие в стране массы иноземных школ и направлений, скажем, христианского толка, также отличающихся значительным разнообразием. Этот спектр действительно крайне широк: от русского православия и последователей «тайных христиан» времён Эдо — до «паствы» мормонов, которая в общении со своими наставниками далеко не всегда ищет то, что кажется их учителям.

Обеспеченность данной тематики материалами подтверждает важность этого направления. Это и монографии отечественных исследователей: от Я. Б. Радуль-Затуловского, Г. Е. Светлова

и С. А. Арутюнова, В. Н. Горегляда — и до А. Н. Игнатовича, А. М. Кабанова и А. А. Накорчевского. Проблема привлекает интерес и англоязычных авторов. Нельзя забывать и о многочисленных научных и популярных статьях по этому вопросу. Если коснуться японоязычных материалов, то проблема может быть воспринята как направление для длительных исследований нескольких научных институтов, учитывая особенности, скажем, буддийской и иной терминологии. Значительное количество материалов может быть обеспечено благодаря наличию японской сети Интернет. В данном случае характер этих материалов также будет сильно различаться по жанрам — от научных исследований до популярно-пропагандистских по стилистике сайтов, принадлежащих самим адептам этих направлений. Круг соответствующих специалистов в Санкт-Петербурге необычайно узок (А. М. Кабанов, К. Г. Маранджян) и лишь несколько шире — в Москве. Соответствующего специалиста по японскому буддизму на протяжении ряда лет не может подобрать, скажем, Петербургский музей истории религии.

При раскрытии темы предполагается, в первую очередь, дать **обзор традиционных основных направлений (синто и буддизм)**, сопроводив комментариями и о месте конфуцианства в современной Японии. Наиболее уместно рассматривать его сегодня как одну из составляющих японского менталитета, находящего постоянное проявление и в этнических стереотипах поведения японцев (которые имеют отношение как к повседневной жизни, так и к особенностям ведения бизнеса). Последнее замечание выводит на такие проблемы, как особенности японского менеджмента, специфика ведения бизнеса и построения делового партнёрства. Далее следует дать оценку **направлений развития «новых религий»** (от XIX века до наших дней) с приведением отдельных примеров. И, наконец, полезно охарактеризовать, на основе примеров, **специфику распространения религиозных направлений зарубежного происхождения**. Думается, можно оставить в стороне религиозные направления, исповедуемые иностранцами, находящимися в Японии, например, так называемыми «иранцами» (с которыми можно было бы связать ислам). Слово «иранцы» в Японии, скорее, расхожий термин для обозначения европеоидных торговцев украшениями. В реальности, это граждане разных стран — от Израиля до

Австралии. Также, в данном обзоре неуместно останавливаться на проблемах иудаизма в Японии, поскольку число последователей этого направления в рамках страны явно не может быть названо значительным.

Триада учений

На японские религиозно-философские воззрения оказало несомненное воздействие китайское учение *дао*, нередко в отечественной литературе именуемое даосизмом¹. Однако, его компоненты, в процессе взаимодействия с прочими японскими религиозными течениями, скорее стали неотделимой составляющей этих последних, на которых предполагается далее остановиться несколько подробнее.

Чисто традиционной для Японии принято считать политеистическую *религию «пути японских богов» СИНТО*, сложившуюся на основе ранних анимистических культов и элементов шаманизма. Возникшее в Японии, оно складывалось в противостоянии с пришедшими извне верованиями и идейными концепциями конфуцианства и буддизма. Испытав влияние последних, *синто* развилось в основу народных религиозных верований. Можно считать, что именно *синто* лежит в основе японских морально-этических норм и традиций. Само иероглифическое сочетание «*синто*» встречается в китайском каноне «Книга перемен» (*Ицзин*), однако значение его в японском языке совершенно иное. Термин *синто*, наряду с другими близкими словами, встречается уже в ранних японских памятниках *Кодзики* и *Нихонги*, но уникальным термином, обозначающим японские религиозные верования, становится далеко не сразу. Попытки научного подхода к осмыслению *синто* относятся ко временам *Камакура* и связаны со святилищем *Исэ-дзингу*. Приблизительно к середине времён *Эдо*, в связи с развитием «школы национальной науки» *кокугаку*, относится появление концепции «чистого *синто*», свободного от влияния буддизма и конфуцианства. Концепция сама по себе достаточно интересная, но спорная, учитывая многовековое взаимодействие и взаимопроникновение всех компонентов японской «Триады учений». В подтверждение можно просто упомянуть о существовании на протяжении средних веков «двуединства *син-*

то-буддизм» *рёбу-синто*, о попытках интерпретации *синто* в терминах конфуцианства и единства *синто*-конфуцианства (*синдзю-итти*), начиная с высказываний *Фудзивара Сэйка* в середине эпохи *Эдо*. Если при этом попробовать коснуться взаимопроникновения символики, образов и концепций компонентов «триады», то список примеров может оказаться нескончаемым. Появление нового буржуазного государства во времена *Мэйдзи*, формирование нации, рост национального самосознания и по своему вынужденное движение в направлении укрепления националистической идеологии вновь поставили вопрос о так называемом «чистом *синто*». Тем не менее, это не может означать, что *синто* оказалось свободно от воздействия других компонентов «триады» — речь, скорее, уместно вести об определённой канонизации постулатов *синто*, попытках превратить его из некоего довольно аморфного конгломерата местных верований в стройную общенациональную религию. В любом случае, стоит отметить, что *синто* никогда не приобретало формата стройной, чётко организованной религии, имеющей своё священное писание-канон (как это характерно, скажем, для христианства, ислама и т.п.). Неким подобием канонических текстов, излагающих базовые постулаты *синто*, можно считать относящиеся к VII в. мифологический свод *Кодзики* и отчасти свод официальных хроник *Нихонги* (но прямое сопоставление их с неким священным писанием видится неуместным). Во времена *Тайсё* и начала *Сёва* (10–20 гг. XX в.) происходило формирование «государственного *синто*», ставшего идейной основой японского национализма и шовинизма, активно набравшего обороты на протяжении всей первой половины XX в.

Тем не менее, формирование иерархии богов *синто* относится к очень раннему этапу складывания этой религии. Оно напрямую связано с созданием двух самых древних японских исторических источников — письменных памятников *Кодзики* и *Нихонги*. Эти своды составлялись в условиях оформления раннего централизованного государства в Японии и во имя высоких целей укрепления авторитета правящей «императорской» династии, возведения её происхождения к богам-прародителям японского архипелага и множества младших поколений богов. Высшее место в иерархии богов *синто* принадлежит небесной солнечной богине *Аматэрасу*, от которой, в конечном итоге, и ведёт своё

происхождение первая и единственная японская императорская династия. Обращают на себя внимание такие моменты, как наличие матриархальных основ в самих устоях японского общества и факт превалирования божества солярного, солнечного круга (лишнее свидетельство принадлежности этой религии к достаточно ранним религиозным формам). Высшее иерархическое положение *Аматэрасу* никогда не менялось, оставшись таковым и до наших дней (равно как и главный её храм — святилище *Исэ-дзингу*). Вообще, основательные трансформации нехарактерны для Японии — скорее присуще всяческое поддержание традиции и строгое сохранение её формы. Все новшества обычно удавалось вводить и развивать на основе традиционных канонов, подчёркивая тем самым их незыблемость и неколебимость. Не останавливаясь на фигурах иных божеств государственного *синто*, отметим лишь, что к *синто* относится масса местных почитаемых культов, и поныне встречающихся во всех уголках страны. К самым ярким их проявлениям, наверное, следует отнести проведение местных праздников *мацури* — наиболее колоритных мероприятий современной Японии, производящих впечатление массовых демонстраций и оставляющих непередаваемо сильное магическое впечатление (возможно, за счёт глубинного зомбирующего диапазона звучания барабанов, возможно, благодаря ритмике танцев и очарованию традиционных простонародных костюмов, весьма соответствующих антропологическому типуажу японского лица).

В целом, пиком влияния *синто* в японской истории следует считать как раз время с середины XIX до середины XX в., что напрямую связано с развитием японского капитализма, империализма и важностью для тех лет националистической пропаганды. С окончанием Второй мировой войны в 1945 г. американские оккупационные власти вынудили японского императора через средства массовой информации официально заявить об отказе от своего божественного происхождения и связи с богами *синто*. Красивый миф несколько померк, а ставшая после этого действительно «конституционной» монархия приобрела по новой Конституции 1947 г. черты лишь традиционного символа «единства государства и народа». Одновременно было заявлено об отделении религии (фактически — *синто*) от государства, что означало очередной серьёзный перепад в развитии системы образования и

воспитания — отказ от всех националистических моральных норм и ценностей и необходимость очередного переписывания всех школьных и вузовских учебников (включая такие предметы, как история, литература, география и многое другое). Следует признать, что это привело и к выхолащиванию ряда традиционных ценностей в нескольких последующих поколениях японцев. Впрочем, данный момент вполне соответствовал замыслам американских властей, по крайней мере, в первые годы оккупации.

Буддизм пришёл в Японию из Кореи в VI в. накануне формирования ранней государственности. В случае с Японией это был буддизм направления *махаяна* («большая колесница», «широкий путь»). Т.е. не ранний буддизм *хинаяна* для избранных подвижников, а уже форма, адаптированная для привлечения весьма широкого круга адептов, не обременяемых чрезмерными аскетическими практиками. Само наименование этой религии в японском языке претерпело ряд изменений. Ещё в начале времён *Мэйдзи*, в середине XIX в., его именовали «буддийский закон», «буддийский путь» (*бунпо*, *буцудо*); нередко называя и «бытовавшим в миру учением» *сэхо* (т.е. наиболее распространенным и типичным). Сейчас его называют *буккё* — «буддийское учение», «буддийская религия».

Если осветить детали, то приход буддизма в Японию связывают с 538 либо 552 годом (по данным различных источников), временами государя *Киммэй*. На первых порах укоренение буддизма вызвало религиозную вражду влиятельных домов². Поборником почитания нового учения выступил дом *Сога*, а противниками оказались дома *Мононобэ* и *Накатоми*. Уверения двух последних домов основывались на том, что родные боги будут обижены оказанием почестей иноземному божеству. Конец распрям был положен благодаря усилиям прославленного инициатора учреждения централизованного государства — принца *Сётоку*. Принято считать, что именно в результате его усилий буддизм пустил корни в Стране Восходящего Солнца. Начало укрепления позиций буддизма связывают с созданной принцем *Сётоку* «Конституцией из 17 статей», явившейся манифестом-провозвестником создания новой государственной организации. Именно после появления этого документа началось изучение буддийских сутр; возведение значимых буддийских храмов, дошедших до наших дней (таких как *Хорю-дзи* и *Ситэнно-дзи*); отправка на учёбу

в Китай на долгие годы групп студентов для изучения культуры, религии, идеологии, философии и всего с ними связанного. Начало ревностному изучению буддизма было положено во времена *Нара*, на рубеже VII—VIII вв., основанием пришедших из Китая «шести буддийских школ» (*Рицу*, *Куся*, *Дзёдзицу*, *Санрон*, *Хоссо*, *Кэгон*). Именно в период *Нара*, при государе *Сёму*, буддизм обрёл черты государственной религии; была учреждена иерархия храмов в центре и на местах (*кокубун-дзи*).

Повышенное внимание к иноземной религии на данном историческом этапе было совершенно оправданным, поскольку соответствовало потребностям возникшего государства. Во-первых, централизация власти должна была проходить более успешно на фоне единого религиозного культа (скажем, буддизма), нежели в условиях существования целого сонма местных божеств разных регионов (именно это представляло собой *синто* в те времена). Во-вторых, немалое значение имел опыт государственного строительства в Китае, у которого Япония училась, и где, казалось, буддизм мог восприниматься как идеологическая опора сильного государства. Неразрывная связь религии и политики определилась уже на этом этапе. Впоследствии, по ходу истории, она то укреплялась, то слабела, однако значение буддизма, сохранившееся до наших дней, во многом было предопределено уже в столь давние времена.

Очередным этапом в распространении китайского буддизма в Японии уместно считать начало эпохи *Хэйан*, когда в 805 г. усилиями монаха *Сайтё* (767–822) появилась школа *Тэндай*, а с 806 г. трудами прославленного проповедника *Кукай* (774–835) — школа *Сингон*. Впечатляющий список воспринятых направлений китайского буддизма можно и продолжить, но уместнее остановиться на самом важном. Уже во времена *Камакура* (1192–1333), с появлением первой династии сёгунов, на рубеже XII—XIII вв., усилиями монахов *Эйсэй* (1141–1215) и *Догэн* (1200–1253) начинает распространяться учение китайской школы *чань-буддизма*, известное в Японии как *дзэн*. Начало проникновения *дзэн* в Японию, на самом деле, относится к еще более раннему этапу (ранней государственности времён *Нара*), но как явление его принято связывать с упоминавшимися выше *Сайтё* и *Эйсэй*. В итоге, школа *дзэн* оказалась удивительно соответствующей эстетическим принципам оказавшегося с XII в. у вершин власти военного

сословия. Видимо, причиной такой популярности следует считать, прежде всего, сдержанность и минимализм самой эстетики *дзэн*. Вообще времена становления власти военного сословия в Японии и первой династии сёгунов ассоциировались тогда у японцев с «эрой конца [буддийского] Закона» (*манпо*), т.е. временами, когда соблюдение прежних высоких идеалов стало невозможным и весь мир может сгинуть в пучине. Видимо, в том числе и поэтому, во времена *Камакура* активно набирают силу направления амидаизма и буддизма Чистой Земли. История последнего в Японии восходит ещё к середине времён *Хэйан* и на раннем этапе связываема с деятельностью монаха *Хонэн* (1133–1212). Впоследствии, уже во времена следующей, второй династии сёгунов, в числе известнейших деятелей, связанных с направлением буддизма Чистой Земли, был наставник *Рэннё* (1415–1499). Такое направление, как *Дзёдо-синсю*, впоследствии стало самым массовым по числу своих последователей. Во времена эпохи сражающихся провинций *сэнгоку-дзидай* (кон. XV — кон. XVI в.) на его основе возникло направление *икко-икки*, наводившее ужас на военных правителей, поскольку явилось идеологией, сплотившей крестьян в крестьянских восстаниях *икко-икки*.

Известнейшим, чисто японским направлением буддизма явилась школа *Нитирэн*, возникшая также во времена *Камакура*. Школа получила наименование по имени своего основателя — *Нитирэн* (1222–1282). Школа *Нитирэн* оказывалась в оппозиции к правительству на самых различных исторических этапах, не вписываясь в официальные, легально признаваемые и лояльные правительству структуры. Из последних эксцессов, которые можно связать с данным направлением следует упомянуть ситуацию с газовой атакой в токийском метро одной из «новых религий» *аум-синрикё*, поскольку происхождение этого экстремистского направления уходит своими корнями в школу *Нитирэн*. Впрочем, сама школа *Нитирэн* в период новейшей истории уже не являла каких бы то ни было оппозиционных устремлений, направленных против государственной машины.

В переходный период между второй и третьей династиями сёгунов, в уже упоминавшуюся ранее «эпоху сражающихся провинций» *сэнгоку-дзидай*, ряд школ буддизма часто вступал в откровенные конфликты с властями. На данном этапе буддийскую общину можно расценивать как одну из важных центростремительных

сил, способствовавших углублению междоусобиц. Храмы-монастыри обладали не только реальной финансовой мощью, запасами продовольствия, но и значимой военной силой. Слава «монахов-воинов» и воспитавших их влиятельных храмов, обладателей значительных феодальных угодий — одна их характерных черт той эпохи. Военные столкновения буддийских храмов с объединителями Японии в канун перехода власти к третьей династии сёгунов, вероятно, стали ведущей причиной того, что в период оформления власти этой династии буддизм уже не мог восприниматься в качестве надёжной опоры. Идеологической опорой для новой власти суждено было оказаться неоконфуцианству, о причинах чего будет сказано позже. Тем не менее, буддизму было отведено значимое место и в этой новой системе ценностей, впрочем, не более чем в качестве звена, обеспечивавшего необходимую прочность существовавшей феодальной системы. Жёсткое соблюдение объявленной последней династией сёгунов политики национальной самоизоляции *сакокусэйсаку*, всяческий запрет дальнейшего распространения христианства (проникшего в страну в сер. XVI в.) требовали создания некой структуры, которая явилась бы определённой гарантией отсутствия христианского вероисповедания. По всей территории страны была создана интересная система типа «прописки», а именно «приписка к ближайшему буддийскому храму» (*сюмон-аратамэ*). Таким образом, местные буддийские храмы-монастыри призваны были явиться гарантами того, что приписанные к ним прихожане следуют буддизму, не будучи адептами опасной для Японии «христианской религии». Практически этим и ограничивалась роль буддийской общины во времена Эдо (1603–1867). Конечно, эволюция буддийской мысли имела место и в эти времена, но детально отразить это в рамках настоящего обзора не представляется возможным.

Как уже упоминалось, свершившаяся буржуазная революция Мэйдзи 1867–1868 гг. принесла «разделение на буддизм и синто» *симбуцу-бунри*, за которым в какой-то момент последовало и «ниспровержение буддийских идолов» (*хайбуцу-кисяку*). С переходом к новой капиталистической системе были предприняты попытки создать совершенно новую официальную религию — Великое Учение Дайкё. Впрочем, эта идея объединения различных религий не привела к сколь-нибудь значительным успехам за

исключением недолговечного существования Академии Великого Учения. В ряде частей страны местное население не поддержало идеи «ниспровержения буддизма» (вероятно, скорее будучи движимым политическими мотивами нежели религиозными). В конечном итоге, власти пошли на смягчение политики в отношении буддизма, что позволило многим храмам даже вернуть свои земельные владения, которых они были лишены на ранних этапах преобразований. Но речь не идёт о восстановлении прежних позиций буддизма — он оказался в подчинённом положении по отношению к *синто*. В целом, позиции буддизма в обществе в период с буржуазной революции до конца Второй мировой войны могут быть определены как «буддизм в системе государственного *синто*»³.

Новый этап для истории буддизма в Японии оказался связан с окончанием Второй мировой войны, когда были ликвидированы как культ государственного *синто*, так и система государственного контроля над религиозными организациями⁴. По новой Конституции 1947 г. религия была отделена от государства. Во многом подорванными оказались как материальная база буддийских храмов, так и религиозный авторитет буддизма вообще. Это было связано с целым комплексом экономических, политических и социальных изменений в жизни страны. Вместе с тем, имела место активизация процессов возникновения новых религиозных форм, новых религий и т.п. Суть перехода к данному этапу истории буддизма заключается скорее в уходе его с позиций одной из ведущих религий среднего японца и превращении лишь в важную составную часть традиционного культурного комплекса.

Третья составная часть японской «триады учений» — это конфуцианство *дзюгаку* — морально-этическое и политическое учение. Изначально конфуцианство как учение апеллировало не к народу, не к «мелким людям» (кит. *сяожэнь*), а к «великим и достойным мужам» (кит. *шидафу*), дабы исправлять их устремления и помыслы. Вряд ли в данном контексте уместно останавливаться на деталях конфуцианской терминологии, таких как «пять взаимоотношений между людьми» (яп. *горин*), пяти добродетелях (яп. *годзё*) и проч. В звучании *раннего конфуцианства* (времен династии Хань, 206 г. до н.э. — 220 г. н.э., при которой оно стало в Китае официальной государственной идеологией) его роль в Японии определялась прежде всего в качестве важного инструмента

для воспитания новой политической элиты формировавшегося государства в VII—VIII вв. Проникновение конфуцианства в Японию принято связывать с прибытием из Кореи учёного *Вани*, который прибыл в Японию по приглашению «двора» и привёз в дар важнейший трактат конфуцианского канона *Лунь-юй*. Событие имело место якобы в 285 г. (по другим данным, в 405 г.). Общепринятым ныне считается взгляд, что в Японии *Лунь-юй* появился в IV в. Так или иначе, но в канун становления государственности в Японии, в начале VII в., конфуцианство проникает в политику, начиная обретать порой уже чисто японскую интерпретацию, например, в таком известнейшем раннем политическом документе как «Конституция из 17 статей» принца *Сётоку* (604 г.). Классической и уникальной работой на русском языке, посвящённой конфуцианству (несмотря на минувшие десятилетия после ее выхода) — следует считать работу Я. Б. Радуль-Затуловского⁵.

На раннем этапе несомненная значимость конфуцианства была связана с тем, что это морально-политическое учение, исполненное стремления к созданию стройной модели государства, опирающегося на семью как исходную ячейку, могло оказать неоценимую помощь Японии, впервые обратившейся к опыту государственного строительства в VI—VIII вв. Несмотря на то, что *синто* в этот период было важным для укрепления авторитета правящего дома, а буддизм был призван стать общегосударственной религией, снимающей разобщённость культов сонма местных богов, конфуцианство становилось идейно-политическим стречнем для отлаживания политико-экономических механизмов нарождавшейся государственности. Впоследствии, на протяжении ряда столетий (особенно, в XII—XVI вв.) в изучение и развитие конфуцианской философии в Японии существенный вклад был внесён представителями самых различных школ японского буддизма⁶, что порой способствовало основательному переплетению буддийских и конфуцианских взглядов.

Наибольшее значение в культуре и истории Японии принадлежит конфуцианству более позднему (времен китайской династии *Сун*, 960–1279 гг.). Оно получило значение официальной государственной идеологии во времена последней династии японских сёгунов (XVII—сер. XIX в.). В отношении Япо-

нии, это направление конфуцианства имеет целый ряд наименований — «сунское учение», ортодоксальное конфуцианство, неоконфуцианство, чжусианство. Именно в идеях китайского философа *Чжу Си* были найдены те бесценные для сёгунов дома *Токугава* утверждения, которые привели к провозглашению конфуцианства официальной государственной идеологией. Именно при *Токугава* в Японии было создано жёстко централизованное государство с предельно чёткой социальной иерархией. Из суждений же *Чжу Си* о первичной и вторичной природе человека явствовало следующее: помимо первичной идеальной природы человека (одинаковой у всех и связанной с идеальной изначальной основой вселенной, близкой к понятию Великого Предела) у людей существует ещё и вторичная (физическая, материальная) природа. Вторичная природа может быть связана с социальным происхождением индивида, и именно ею определяется наличие у индивида способностей и талантов. Таким образом, первичная идеальная природа, преломляясь через вторичную сущность конкретного индивида (аристократа либо земледельца), в той или иной мере искажается. То есть в высших слоях идеальные основы не искажены и им и пристало управлять, в низших же сословиях искажения идеальных начал значительны, а значит, достойно управлять они всё равно не смогут. В итоге, рождённому низшим следует довольствоваться своим статусом и не рваться в «благородные», ибо «достойным благородным мужем» простолюдину всё равно не стать. В рамках крайне жёсткой сословно-статусной системы сёгунов *Токугава* насаждение подобной идеологии в качестве государственной было более чем к месту. Две других составляющих японской «триады учений» в то время вызывали лишь опасения правительства. В среде буддийских храмов слишком часто за предшествующие столетия, и особенно последние десятилетия (времен раздробленности и объединения страны), проявлялась нелояльность центральной власти. Нередко доходило и до военного противостояния. Следовательно, применение буддизма как официальной идеологии было неприемлемо. Использование в качестве таковой *синто*, скорее всего, и вовсе неуместно, поскольку при чуть более внимательном рассмотрении *синто* подчёркивает прежде всего уникальность императорского дома

(что при власти сёгунов вряд ли может казаться подходящим для базовой идеологической установки).

Если перечислить лишь важнейшие характеристики японского феодального общества тех времён, в которых воплотились на практике принципы конфуцианства, то следует назвать фиксацию системы социальных статусов и создание системы «четырёх сословий», учреждение системы связанных круговой поручкой крестьянских пятидворок, жёсткую ритуализацию и доходящую до мелочей регламентацию самых различных аспектов жизни. Вступление страны в буржуазную эпоху вместе со смещением идеологических акцентов в сторону государственного *синто* убрало и мотивацию для дальнейшей идеологической пропаганды конфуцианства. Современный среднестатистический японец, скорее всего, искренне утверждает, что в японском социуме не осталось и следов от конфуциева учения. Однако при взгляде с позиций европейской культуры приходится признать истиной прямо противоположный взгляд — весь японский социум буквально пронизан конфуцианскими моральными установками. За два с половиной столетия крайне жёсткой социальной регламентации времён сёгунов *Токугава* эти установки, во-первых, стали неотъемлемой частью японского национального характера. Во-вторых, характер пропаганды, ориентированной на идеи государственного *синто* в течение почти столетия после прихода к капитализму, означал также ориентацию на традиционные ценности (т.е. и конфуцианские в том числе). Наконец, в-третьих, навязчивая тоталитарность в характере государственной машины Японии вплоть до конца Второй мировой войны означала дальнейшее укрепление тех же самых основ. Это — беспрекословное подчинение высшему; воспитание каждого в качестве покорного служащего громадной государственной машины; стимуляция чувства удовлетворения личности от того, что ощущаешь себя «винтиком» этого громадного механизма; ощущение счастья от достижений своей страны (либо от того, что свято веришь в эти достижения). В связи с этим следует признать, что и поныне конфуцианство не забыто в Японии, оно и сегодня — одна из важнейших составных частей японской культуры, проявляющейся в этнопсихологических особенностях характера, этнических стереотипах мировосприятия, чертах группового поведения.

Новые религии

Переход к буржуазному развитию принёс Японии новые возможности версификации взглядов (и религиозных также). Это выразилось в тенденции к появлению в Японии с середины XIX в. весьма разнообразных «новых религий» *син-сюкё*. Значительная часть таких новых направлений считается связанной с буддизмом и, в частности, возводит своё происхождение к школе *Нитирэн*. Это, по крайней мере, *Сока-гаккай*⁷, *Рэй-юкай*, *Риссё-косэй-кай*. Проявился и ряд новых веяний в таких школах японского буддизма как *Тэндай* и *Сингон*. В конце XX в. (1987) общее число причислявших себя к тем либо иным направлениям буддизма составляло около 90 млн чел.⁸.

Одной из очень популярных ранних «новых религий» является *Тэнри-кё* или *Тэнри*, число адептов которой оценивается приблизительно в 2 млн. чел.⁹ В частности, авторитетным специалистом в данном вопросе является Л.В.Зенина, продолжительное время преподававшая в университете *Тэнри*¹⁰. Административным и религиозным центром данной религии является г. *Тэнри*. Существует множество филиалов как в Японии, так и по всему миру¹¹. История *Тэнри* началась с объединения группы последователей вокруг основательницы *Накаяма Мики*.

Впоследствии вокруг сложился целый ряд различных организаций, ставших довольно влиятельной силой в Японии и объединяемых общей канонической литературой, религиозными догмами и т.д.¹². Позитивный, жизнерадостный характер этой религии до настоящего времени обеспечивает приток новых адептов. Автору настоящего очерка в начале 90-х годов доводилось длительное время общаться с адептами этой религии, посещать массовые праздники в *Тэнри*, научную библиотеку университета *Тэнри* с раритетными изданиями и проч.

Другое известнейшее из направлений, которые принято относить к «новым религиям», является общество *Сока-гаккай* (Общество по установлению ценностей). История появления его восходит к 1930 г., будучи связанной с именами *Макигути Цунэсабуро* и *Тода Дзёсэй* (соответственно, директором и учителем одной из начальных школ Токио). Если ранее упомянутое *Тэнри-кё* относимо к «независимым» направлениям *синто*, то *Сока-гаккай* — направление буддийское. После окончания Второй мировой

войны в 1946 г. общество было восстановлено под его сегодняшним названием и стало одной из влиятельнейших религиозно-политических организаций, стремящихся принимать активное участие в международной деятельности (по данным 1985 г., филиалы в 115 странах объединяют около 1,26 млн чел.¹³), внутренней политике, общественной жизни Японии. Именно *Сокагаккай* инициировало создание в 1964 г. партии *Комэйто*, в общей сложности уже несколько десятилетий представляющей одну из влиятельнейших сил японской парламентской оппозиции. Характерно, что общество основано во многом на жёстких принципах феодальной морали, и общие принципы его функционирования могут восприниматься как необычайно суровые в условиях современного, достаточно демократичного социума. Для того чтобы оценить массовость этой весьма авторитарной организации, достаточно упомянуть, что в Японии к ней, по данным на середину 80-х годов, принадлежало свыше 17 млн чел.¹⁴. Значительную роль в развитии этой организации сыграл ставший известным уже во всём мире *Икэда Дайсаку* (род. 1928), сменивший в качестве президента общества своего предшественника *Тода Дзэсэй*.

Деятельность каждой из «новых религий» Японии вполне может явиться предметом, достойным написания нескольких монографий по крайней мере, поэтому даже более пространный рассказ о них в данном контексте не может представляться сколь-нибудь исчерпывающим¹⁵. Развитие ряда «новых религий», имеющих отношение преимущественно к школе *Нитирэн* — освещает весьма интересная монография «Лотос и политика», написанная А. Н. Игнатовичем и Г. Е. Светловым¹⁶.

Ввиду ограниченности объёмов данного обзора, нет возможности в подробностях останавливаться и на печальной истории с экстремистской деятельностью секты *аум-синрикё*, в 1995 г. явившейся причиной многочисленных жертв в результате предпринятой в токийском метро газовой атаки. Если кратко высказаться по итогам этого события, то деятельность секты была запрещена, дело передали в суд. Соответствующие шаги были предприняты и органами национальной безопасности Японии. Дальнейших перспектив для повторения подобного, по-видимому, не существует. Случай действительно экстраординарный, и принято считать, что это не может служить поводом для опасений в связи

с деятельностью иных школ и направлений, ведущих свое происхождение от *Нитирэн*.

Иноземные религии на японской почве

В заявленном контексте в случае с Японией наиболее представительными следует считать различные христианские направления, от традиционных (католического и православного) до различных «новых» христианских направлений, часто имеющих весьма «сектантский» характер.

Принято считать, что христианство проникло в Японию в 1543 г., когда волею случая ее берегов достигли трое португальцев. Впоследствии значимую роль как в распространении католицизма, так и в деле укрепления культурных связей Японии и Европы сыграл миссионер Франциск Ксавье (1506—1552). Волею Папы Римского дальнейшее распространение учения Христа в Японии было поручено ордену иезуитов. Интересу японцев к новой религии способствовали достижения европейцев в естествознании, обладание огнестрельным оружием и проч. Последнее представлялось немаловажным еще и потому, что контакты с Европой начали налаживаться как раз в разгар «эпохи сражающихся провинций», когда боевая мощь была столь необходима каждому феодалу. Власти Японии решили положить конец присутствию европейцев и влиянию католических патеров после якобы «христианского»¹⁷ восстания 1637 г. — возникли опасения, что через католических миссионеров европейские страны будут оказывать чрезмерное влияние на политику страны и могут довести до ее закабаления. С 1639 г. можно говорить о начале «политики национальной самоизоляции», а также об окончании того, что стали называть «христианским столетием в истории Японии». Христианство было запрещено, проверкой на благонадежность стало «топтанье лика девы Марии» — *фуми-э*, «наступление на картину (христианский образ Богоматери)». Массовое распространение христианства прекратилось вплоть до сер. XIX в., но зато в Японии появилась достаточно глубоко законспирированная секта «тайных христиан».

С появлением торговых и дипломатических связей с Россией во втор. пол. XIX в. в Японии начинает распространяться **русское Православие**¹⁸. Громадный вклад в это дело внес долгие

годы пребывавший в Японии Николай Японский¹⁹, впоследствии причисленный к лику святых. Центром русского Православия в Японии стал возведенный его усилиями храм *Никорай-до* в Токио. Православие пользовалось в Японии большой популярностью многие десятилетия, что, возможно, было связано и с интересом к русской культуре, литературе, музыке и т.п. Но имевшиеся некогда во многих городах православные храмы ныне часто находятся в запустении; батюшка приезжает порой раз в месяц из центра покрупнее и т.п. (так, напр., обстоит дело в г. Кумамото). Впрочем, дело, наверное, не в отношении именно к Православию. Религиозность японцев сегодня — зачастую лишь составная часть традиции. Поддержание же, скажем, многих религиозных ритуалов слабо согласуется с ритмом и стилем жизни рядового японского служащего. Постоянное стремление к карьерному росту, необходимость сперва стремиться поступить в престижную школу и вуз, затем по воле фирмы всегда с готовностью переезжать из города в город, с севера страны на юг — это ведет к определенному подрыву связей даже с ближайшими родственниками. До пенсионного возраста навсегда вернуться в родные места обычно нереально. Так что неукоснительное следование редкому для Японии Православию — занятие не из легких, тем более для замученного служащего, готового жизнь положить на благо своей корпорации.

На сегодняшний день в Японии можно встретить как католические, так и протестантские церкви. Одним из ярких праздников Японии стало именно католическое Рождество 25 декабря. Это или желание быть похожими на европейцев, американцев или стремление «быть как все»... Возможны и другие оценки. Рядовой японец не ведает, что в России, скажем, Рождество не имеет к этой дате никакого отношения. Следует заметить, что для японца обычно трудно провести грань между той или иной ветвью христианства. Как справедливо замечают некоторые исследователи, еще в ранний период проникновения христианства в Японию для японцев Христос часто воспринимался как некое воплощение бога солнца, таким образом, не входя в особое противоречие с сонмом самых разнообразных божеств *синто*.

Для того чтобы составить общее представление о численных показателях, связанных с приверженностью тому или иному религиозному направлению, процитируем, для примера, ста-

тистические данные на конец 2006 г., приводимые в сборнике, изданном Министерством образования и науки²⁰. Принадлежащих к вере *синто* — 106 817 669 чел., имеющих отношение к буддизму — 89 177 769 чел., к христианству — 3 032 239 чел., прочее — около 9 817 752 чел. В общей сложности это составляет 208 845 429 чел. При этом следует помнить, что общее население страны значительно меньше. Подробно останавливаться на количестве школ и направлений, религиозных организаций и ассоциаций, видимо, нет особого смысла, таковых чрезвычайно много²¹. Неожиданную ситуацию, когда адептов различных религий в Японии оказывается больше, чем самих японцев, удачно прокомментировал еще Всеволод Овчинников в «Ветке сакуры»²²: «Когда приезжий, постепенно разобравшись в этих различиях, задает наконец вопрос, сколько же в Японии синтоистов и сколько буддистов, он слышит в ответ весьма странные цифры. Судя по ним, получается, что общее число верующих в стране вдвое превышает численность населения. Это означает, что каждый японец причисляет себя и к синтоистам, и к буддистам, участвует в ритуалах обеих религий.

Чем объяснить такое сосуществование богов? Как могли они найти место в душе каждого японца, чтобы мирно ужиться между собой? Ответить на это можно так: благодаря своеобразному разделению труда. Синто оставил за собой все радостные события в человеческой жизни, уступив буддизму события печальные. Если рождение ребенка или свадьба отмечаются синтоистскими церемониями, то похороны и поминание предков проводятся по буддийским обрядам».

Заключение

На текущий момент религиозную ситуацию в Японии стоит оценивать следующим образом. Прежде всего, традиционные религии (буддизм и *синто*) — это лишь элемент культурной жизни японца, вряд ли в среднем склонного к фанатизму, экстремизму и т.п. крайностям. В ряде случаев вовлечение японцев в новомодные либо традиционные религиозные направления западного толка (католичество, мормоны, свидетели Иеговы²³ и т.п.) — не более чем стремление к близкому общению с представителями «западной» культуры. Это общение мо-

жет иметь целый ряд неоспоримых плюсов (реально не имеющих никакого отношения к самой религии) — скажем, изучение живого разговорного английского в процессе постоянного общения с носителями языка. В крайнем случае, и само времяпровождение с представителями иной культуры — также неплохое занятие, способное не только развлечь, но и расширить кругозор. Так что если представители некоторых христианских сект считают, что привлечение новых адептов-японцев — это свидетельство укрепления их секты, то, возможно, не стоит их разочаровывать. Но следует помнить, что для самих японцев это может означать нечто иное, порой и не имеющее отношения к религии вообще.

В целом, в настоящее время, при сохранении определенного значения всех компонентов «триады учений» (буддизм, *синто*, конфуцианство) и проникновении ряда иноземных религиозных направлений в Японию следует говорить о значимости религии в Японии более всего с точки зрения «сохранения и поддержания традиций национальной культуры». Религиозная «одержимость» не является характерной для рядовых японцев, а факты религиозной фанатичности, имевшие место на некоторых исторических этапах, скорее всего, связаны с умелым использованием религиозно-идеологических механизмов в чисто политических целях. Именно такая творческая вариативность в применении как собственно японских, так и иноземных концепций, взглядов и изобретений — была во все времена сильной стороной в японском подходе к социальному моделированию, производственным процессам и т.д. Если привести наиболее яркие примеры якобы «религиозных» увлечений, то следует назвать празднование католического (о чем японцы не задумываются) Рождества, Дня святого Валентина, католическое венчание в Европе (по расходам весьма выгодное — дешевле, чем в Японии), празднование Хэллоуина, нежные чувства к Санта-Клаусу (автор некогда сам выступал в этой роли в Японии).

Подводя итог, можно достаточно уверенно утверждать, что в случае с Японией уместнее говорить не о религиозности нации либо атеизме, а о веротерпимости и духовной открытости.

Рекомендуемая литература

1. Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М.: ГРВЛ изд-ва Наука, 1968.
2. Атеистический словарь / Абдусамедов А.И., Алейник Р.М., Алиева Б.А. и др.: Под общ. ред. М.П.Новикова. 2-е изд., испр. и доп. М.: Политздат, 1986.
3. Борщевский Н.Ю. История и современное положение Тэнрикё — «новой религии» Японии. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата философских наук. Л.: ЛГУ, 1989.
4. Буддизм в Японии / Отв. ред. Т.П.Григорьева. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993.
5. Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998.
6. Державин И.К. Сока-гаккай — Комэйто: Религиозно-политическое движение в современной Японии. М.: Наука, ГРВЛ, 1972.
7. Доктрины Тэнрикё. Тэнри: Главное управление Тэнрикё, [1960], 1985.
8. Зенина Л.В. Библиотека университета Тэнри // Народы Азии и Африки. М., 1974. №5.
9. Зенина Л.В. Тэнри — религия современной Японии // Азия и Африка сегодня. М., 1980. №3.
10. Игнатович А.Н. Буддизм в Японии: Очерк ранней истории. М.: ГРВЛ изд-ва Наука, 1987.
11. Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989.
12. Иэнага Сабуро. История японской культуры. М.: Прогресс, 1972.
13. Карманный словарь атеиста. М.: Изд-во полит. литературы, 1985.
14. Конрад Н.И. Очерк истории культуры средневековой Японии. М.: Искусство, 1980.
15. Культура классической Японии: Словарь-справочник. Ростов-на-Дону: Феникс; Харьков: Торсинг, 2002.
16. Молодяков В.Э., Молодякова Э.В. Маркарьян С.Б. История Японии: XX век. М.: ИВ РАН; Крафт+, 2007.

17. Накорчевский А. А. Синто. СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.
18. Национальная религия японцев. Синто / Филиал Международного научного об-ва синто (Япония) в Российской Федерации. Науч.ред. Э.В.Молодякова; Пер. с англ. А.Л.Гарибова. М.: Крафт+, 2008.
19. Овчинников Всеволод. Ветка сакуры. М.: Молодая гвардия, 1971.
20. Православие на Дальнем Востоке. Вып.1-3. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1993, 1996, 2001.
21. Пронников В.А., Ладанов И.Д. Японцы: Этнопсихологические очерки. М.: Наука, ГРВЛ, 1985.
22. Радуль-Загуловский Я.Б. Из истории материалистических идей в Японии в XVII — первой половине XIX в. / Отв. ред. Ян Хиншун. М.: Наука, ГРВЛ, 1972.
23. Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.
24. Россия и Восток. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2000.
25. Светлов Г. Е. Путь богов: Синто в истории Японии. М.: Мысль, 1985.
26. Сила-Новицкая Т.Г. Культ императора в Японии: Мифы, история, доктрины, политика. М.: Наука, ГРВЛ, 1990.
27. Спеваковский А.Б. Религия синто и войны. Л.: Лениздат, 1987.
28. Bocking Brian. A popular dictionary of Shinto. Revised edition/ Richmond Curson Press, 1997.
29. Brumbaugh T.T. Religious values In Japanese culture. Tokyo: Kyo Bun Kwan (Christian Literature Society of Japan), 1934.
30. Confucianism and Tokugawa culture / Edited by Peter Nosco. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1997.
31. Doi Takeo. The Anatomy of Dependence. Tokyo; New York; London: Kodansha International, [1973], 1981.
32. Hanayama Shinsho. A history of Japanese Buddhism. 5th print. Tokyo: Bukkyo Dendo Kyokai, 1991.
33. Japan. An Illustrated Encyclopedia. Tokyo: Kodansha, 1993.
34. Shinto in History: Ways of the Kami / Ed. by John Breen and Mark Teewen. Richmond: Curson Press, 2000.

35. The Image of Christianity in Japan: a survey / English version edited by James P. Colligan. Tokyo: Institute of Christian culture, Sophia University, 1980.

36. The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan / Edited by Josef Kreiner. Munchen: Iudicium-Verl., 1996.

37. Майкрософуго Сёгакукан Буккусэруфу бэсикку = Мультимедийный словарь Микрософт/Сёгакукан «Bookshelf Basic» (CD ROM), версия 2.0. [Б.м.]: Microsoft / Shogakukan 1987-1998. マイクロソフト/小学館 ブックシェルフベーシック (Microsoft / Shogakukan Bookshelf Basic) : マルチメディア統合辞典. Ver. 2.0. [No place:] Microsoft / 小学館、1987-1998年。

38. Сёгакукан Супа-Ниппоника: Нихон дайхякка дзэнсё = Мультимедийная энциклопедия «Super Nipponica CD ROM» (4 CD ROM), версия 1.0. [Б.м.]: Сёгакукан, 1998. 『小学館 スーパー・ニッポニカ』、日本大百科全書. Ver.1.0. [No place:] 小学館、1998年、12月。

Комментарии и примечания

¹ В англоязычной литературе — TAOISM.

² См., напр.: Иэнага Сабуро. История японской культуры. М.: Прогресс, 1972. С. 55.

³ Подробнее см.: Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. С. 304–324.

⁴ Там же. С. 324–358.

⁵ Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л.; Изд-во Академии Наук, 1947.

⁶ Подробнее см.: Радуль-Затуловский Я.Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л.; Изд-во Академии Наук, 1947. С. 241–249.

⁷ См., напр.: Державин И.К. Сока-гаккай — Комэйто: Религиозно-политическое движение в современной Японии. М.: Наука, ГРВЛ, 1972. С. 168.

⁸ Сёгакукан Супа-Ниппоника: Нихон дайхякка дзэнсё Мультимедийная энциклопедия «Super Nipponica CD ROM» (4 CD ROM), версия 1.0. [Б.м.]: Сёгакукан, 1998. 『小学館 スーパー・ニッポニカ』、日本大百科全書. Ver.1.0. [No place:] 小学館、1998年、12月。

⁹ Борщевский Н.Ю. История и современное положение Тэнрикё — «новой религии» Японии. Автореферат дисс. на соискание учен. степени кандидата философских наук. Л., 1989. С. 4.

¹⁰ Зенина Л.В. Тэнри — религия современной Японии // *Азия и Африка сегодня*. М., 1980. №3. Зенина Л.В. Библиотека университета Тэнри // *Народы Азии и Африки*. М., 1974. №5.

¹¹ Борщевский Н.Ю. Указ. соч. С.4.

¹² Пропагандистские и прочие издания, посвященные *Тэнри*, выходят на самых разных языках, и т.ч. и на русском. См., напр.: Доктрины Тэнрикё. Тэнри: Главное управление Тэнрикё, [1960], 1985. С. 90.

¹³ По данным: Сёгакукан Супа-Ниппоника: Нихон дайхякка дзэнсё Мультимедийная энциклопедия «Super Nipponica CD ROM» (4 CD ROM), версия 1.0. [Б.м.]: Сёгакукан, 1998. 『小学館スーパー・ニッポニカ』、日本大百科全書。 Ver. 1.0. [No place:] 小学館、1998年、12月。

¹⁴ Там же.

¹⁵ Некоторые подробности, связанные с развитием ряда «новых религий», имеющих отношение к буддизму, освещены в коллективной монографии: Буддизм в Японии. М.: Наука, 1993. С. 324–358.

¹⁶ Игнатович А.Н., Светлов Г.Е. Лотос и политика: Необуддийские движения в общественной жизни Японии. М.: Мысль, 1989. С. 284.

¹⁷ В действительности — крестьянского, антифеодалного по сути.

¹⁸ Деятельностью Российской Духовной миссии в Японии последние годы активно занимается Л.В. Зенина. См., напр.: Зенина Л.В. Японские ученые о Российской Духовной Миссии в Японии // *Православие на Дальнем Востоке: Выпуск 2*. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1996. С. 21–30; Зенина Л.В. Доклад о. Философа Орнатского «Русская Православная Миссия и Православная Церковь в Японии» // *Православие на Дальнем Востоке: Выпуск 3*. СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2001. С. 187–194.

¹⁹ В миру — Иван Дмитриевич Касаткин, 1836–1912.

²⁰ Выпуск за 2007 год. Религиозные общины, проповедники, верующие (данные на 31 декабря 2006 года). Токио: Министерство образования и науки, 2009 = 平成19年度全国社寺教会等宗教団体・教師・信者数". 文部科学省 宗教統計調査 (平成18年12月31日現在). 2009-09-01 閲覧。

²¹ Кратко отметим лишь некоторые из школ, например, буддизма. Приверженцев буддизма времен *Нара* — 6 школ, направления *Тэндай* — 18, направления *Сингон* — 20, *Дзёдо-сю* — 5, *Дзёдо-синсю* — 17, *Риндзай* — 15, *Нитирэн* — 21 школа. При этом существует и ряд независи-

мых либо обособившихся школ и направлений. Можно говорить о ряде школ *синто*, о существовании в Японии 13 «новых религий». Но можно привести и другие цифры, если подойти к вопросу с точки зрения иных критериев. Внутри ряда школ существует и внутреннее подразделение на школы. Так, в рамках *Дзёдо-синсю* существует 17 школ, и только к школе *Хонгандзи* относится 10 301 храм и т.д. [知恵袋=Chiebukuro. URL: http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q119219566 (дата обращения: 17.10.2009)]. Можно говорить и о существовании 13 школ в *синто* [知恵袋=Chiebukuro. URL: http://detail.chiebukuro.yahoo.co.jp/qa/question_detail/q108167320 (дата обращения: 17.10.2009)], одной из которых, например, считается упоминавшаяся «новая религия» тэнри. Так что критерии могут быть весьма различны. С тем же успехом можно говорить и о существовании 16 направлений в *синто* [神道— Wikipedia (япон.язык).(<http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%A5%9E%E9%81%93#.E7.A5.9E.E9.81.93.E8.AB.B8.E6.B4.BE> (дата обращения: 17.10.2009))].

²² Овчинников Всеволод. Ветка сакуры. М.: Молодая гвардия, 1971. [LIB.RU: Библиотека Максима Мошкова. URL: <http://lib.ru/EMIGRATION/МОВЧИННИКОВ/sakura.txt> (дата обращения: 17.10.2009)].

²³ *Эхоба-но сёнин*.

Содержание

<i>Алексеев А.К.</i> (СПбГУ) Некоторые замечания о религиозной жизни в современной Центральной Азии.....	3
<i>Григорьев С.Е.</i> (СПбГУ) Афганистан — народный ислам и религии неисламского происхождения	39
<i>Дьяков Н. Н.</i> (СПбГУ) Традиции и реформаторство на мусульманском Западе: Магриб и Аль-Андалус от реконкисты к колонизации. XV—XIX вв.	71
<i>Емельянов В. В.</i> (СПбГУ) Миры несвободы в шумерском гимне Нунгаль.....	96
<i>Колотов В.Н.</i> (СПбГУ) Вьетнам в изменяющейся Восточной Азии: традиционные и новые религии в региональ- ных системах безопасности	122
<i>Котин И. Ю.</i> (СПбГУ) От деревень Мевата до мегаполисов Индии и Британии — сферы деятельности движения «Таблиг-и джамаат» в Южной Азии и странах южноазиатской диаспоры.....	155
<i>Курбанов С.О.</i> (СПбГУ) Идеи мессианства в новых корейских религиях.....	179
<i>Мясищев С.Е.</i> (СПбГУ) Новые религиозные движения — новый «Свет с Востока» или новая опасность?.....	199
<i>Новиков Б.М.</i> (СПбГУ) Современная китайская религиозная секта Фа- луньгун: личность основателя, содержание и характер учения, причины распространения и запрета в КНР	232
<i>Филиппов А.В.</i> (СПбГУ) Религия и идеология в современной Японии: синкретизм и вариативность в исторической перспективе.....	293

Научное издание

**Традиционные и новые религии
в изменяющейся Евразии и Африке:
история и современность**

Коллективная монография

Директор издательства Р.В. Светлов

Выпускающий редактор А.А. Галат

Корректор Н.К. Иванова

Верстка А.И. Соловьевой

Художник О.Д. Курта

Подписано в печать 15.09.2011.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная

Усл.печ.л. 20. Тираж 150 экз. Заказ № 75.

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;

факс: (812) 571-30-75;

e-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»

191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., д. 8

ISBN9-785-88812-507-6



9 785888 125076