

ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

4
2024

Studia Religiosa Rossica: nauchnyi zhurnal o religii
Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion

There are 4 issues of the magazine a year

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion included in Scopus base (since 2022); in the Russian Science Citation Index and in the List of peer-reviewed scientific publications of Higher Attestation Commission:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (History)
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Philosophy)
- 5.10.1. Theory and history of culture, art (Culturology)
- 5.11.1. Theoretical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)
- 5.11.2. Historical theology (Orthodoxy, Islam, Judaism, Protestantism)

Studia religiosa rossica is an academic quarterly in the field of religious studies and adjacent disciplines. It is a forum in current research for scholars in religious studies but also in history, sociology, anthropology, psychology, theology, and other fields of social sciences and humanities, focused on religion. The journal covers a variety of historical periods and geographical regions. The journal publishes original articles and book reviews. The Center for the Study of Religions is one of the major research institutions in this field in Russia, and the journal offers, among other things, opportunities of presenting the Center's research projects and the publications of its students and young scholars.

Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion
Journal is registered by Federal Service for Supervision
of Communications Information
Technology and Mass Media. 17.05.2018, reg. No. FS77-72793

Editorial staff office: 6, Miusskaya Sq., Moscow, 125047
tel.: (495) 250-63-40
e-mail: studia.religiosa@gmail.com

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии индексируется в Scopus (с 2022 г.); журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки)
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки)
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология)
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)
- 5.11.2. Историческая теология (по исследовательскому направлению: православие, ислам, иудаизм, протестантизм) (теология)

Цели и область

Журнал предназначен для научных и учебно-методических публикаций по религиоведению и смежным научным направлениям. Журнал представляет дискуссионную площадку для религиоведов, а также историков, социологов, антропологов, психологов и представителей других дисциплин, работающих в области изучения религий. Тематика журнала охватывает разные исторические эпохи и географические регионы. Журнал является светским академическим журналом, что предполагает диалог представителей различных научных направлений, включая теологию. Журнал публикует оригинальные статьи и рецензии. Центр изучения религии РГГУ – один из ключевых научных центров в этой области – использует журнал для освещения своей учебной и научной деятельности, презентации своих проектов, в том числе лучших работ магистрантов, аспирантов и молодых ученых.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций 17.05.2018 г., регистрационный номер ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.

Адрес редакции: 125047, Москва, Миусская пл., 6

Тел.: (495) 250-63-40

Электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief
Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Konstantin Antonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Dudarenok, Dr. of Sci. (History), professor, Far East Federal University, Vladivostok, Russia.

Ekaterina Elbakian, Dr. of Sci. (Philosophy), Russian Academy of Education, Moscow, Russia.

Boris Falikov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Gasan Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Svetlana Konacheva, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anatoly Pchelintsev, Dr. of Sci. (Law), Slavic Centre for Law and Justice, Moscow, Russia.

Maxim Pylaev, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Evgenii Rashkovsky, Dr. of Sci. (History), Primakov Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Vladislav Razdyakonov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Svetlana Ryzhakova, Dr. of Sci. (History), Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Ksenia Sergazina, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Marianna Shakhnovich, Dr. of Sci. (Philosophy), Professor, St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russia.

Elena Shapovalova, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Anna Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

Ahmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), Moscow State University of International Relations, Moscow, Russia.

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy chief-editor*).

Executive editors:

Ludmila Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), professor (RSUH)

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор
Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, профессор,
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ),
Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

- А.С. Агаджанян*, доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- К.М. Антонов*, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация
- Г.Ч. Гусейнов*, доктор филологических наук, профессор, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация
- С.М. Дударенок*, доктор исторических наук, профессор, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Российская Федерация
- Л.Г. Жукова*, кандидат культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
(*заместитель главного редактора*)
- С.А. Коначева*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- А.В. Пчелинцев*, доктор юридических наук, профессор, Славянский правовой центр, Москва, Российская Федерация
- М.А. Пылаев*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- В.С. Раздьяконов*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Е.Б. Рашковский*, доктор исторических наук, Институт мировой экономики и международных отношений РАН имени Е.М. Примакова, Москва, Российская Федерация
- С.И. Рыжакова*, доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва, Российская Федерация
- К.Т. Сергазина*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- Б.З. Фаликов*, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.В. Шаповалова, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

М.М. Шахнович, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Российская Федерация

А.И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Е.С. Элбакян, доктор философских наук, Российская академия образования, Москва, Российская Федерация

А.А. Ярлыкапов, кандидат исторических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

Л.Г. Жукова, кандидат культурологии, профессор (РГГУ)

Contents

Preface. <i>Khoroshen'kii I.A.</i>	10
--	----

Expedition to Ethiopia

<i>Kireeva N.M., Khoroshen'kii I.A.</i> Gone beyond the river. Funeral traditions and concepts of death in the culture of the Hamar of Southern Ethiopia	12
<i>Zakharov I.A.</i> Expanding the frontier of Christianization: non-cult activities of religious organizations in South Omo, Ethiopia	26
<i>Zhukova L.G.</i> “The one with the white spot on his head”: A favorite animal and its role in the self-awareness of the Hamar ...	46
<i>Aleksandrova E.A.</i> Modifying an adaptation art album for migrant children on Hamar tribe material	60
<i>Kuropatkina (Zelenova) O.V.</i> Missionary activities of the Christian churches in the South Ethiopia	76

Varia

<i>Shmaina-Velikanova A.I., Davidoglu S.N.</i> The theology of the “Passion of Saints Perpetua and Felicity” and the early martyrdoms	89
<i>Babkina S.V.</i> The circumcision of Moses’ son (Ex. 4:24–26). Ancient rite and its Biblical reinterpretation	120
<i>Melmikov I.A.</i> “Old faith” in a “fairytale village”: Old Believer communities and modern tourist infrastructure	132
<i>Boitsova A.A.</i> Neophyte syndrome: the problem of religious dialogue within the Old Believers	144
<i>Il'yushchenko E.V.</i> Ontological argument in Catholic and Protestant theology of the 20 th century: B. Welte and K. Barth	155

Содержание

От редактора. *Хорошенький И.А.* 10

Экспедиция в Эфиопию

Киреева Н.М., Хорошенький И.А.

Ушедшие за реку: погребальные традиции
и представления о смерти
в культуре хамаров южной Эфиопии 12

Захаров И.А.

Продвигая фронт христианизации: внекультовая работа
религиозных организаций в Южном Омо, Эфиопия 26

Жукова Л.Г.

«Тот, у кого белое пятно на голове»:
любимое животное и его роль в самосознании хамаров 46

Александрова Е.А.

Модификация адаптационного арт-альбома
для детей мигрантов на материале племени хамар 60

Куропаткина (Зеленова) О.В.

Миссионерская деятельность
христианских церквей в Южной Эфиопии 76

Varia

Шмаина-Великанова А.И., Давидоглу С.Н.

Богословие «Страстей свв. Перпетуи и Фелицитаты»
и ранние мученичества 89

Бабкина С.В.

Обрезание сына Моисея (Исх. 4:24–26): древний обряд
и его переосмысление в библейской традиции 120

Мельников И.А.

«Старая вера» в «сказочной деревне»: старообрядческие общины
и современная туристическая инфраструктура 132

Бойцова А.А.

Синдром неопфита: проблема религиозного диалога
внутри старообрядчества 144

Ильющенко Е.В.

Онтологический аргумент в католической
и протестантской теологии XX века: Б. Вельте и К. Барт 155

От редактора

Уважаемые читатели!

Статьи этого тематического сборника стали результатом трех экспедиций, организованных Центром изучения религий РГГУ, в долину реки Омо на юге Эфиопии. Этот регион уникален тем, что в нем проживают народности, ведущие традиционный образ жизни. Хотя в последние 50 лет Южное Омо активно вовлекается в экономику страны и привлекает значительный поток туристов, многим из этих групп удастся сохранить культурную идентичность и ритуальные практики. В 2022–2024 гг. мы занимались исследованиями одной из таких политико-территориальных групп – хамаров южной Эфиопии.

Хамары – скотоводческо-земледельческий народ, проживающий на юго-западе Эфиопии в регионе South Omo. Их численность, по данным эфиопской переписи населения, проведенной в 2007 г., составляла около 45 тысяч человек. Согласно современным оценкам в настоящий момент численность хамаров увеличилась до 70–80 тысяч человек, из которых лишь 10% проживают в городах – Турми и Демеке. Большая часть хамаров ведет традиционный скотоводческий образ жизни, занимая территорию площадью около 22 000 кв. км в долине реки Омо.

Хамары говорят на языке хамар-банна, относящемся к омотской группе афразийской языковой семьи. Они окружены другими скотоводческо-земледельческими группами, говорящими на языках, принадлежащих к омотской, кушитской и нилотской языковым семьям.

Хотя хамары практикуют земледелие (выращиваются в основном кукуруза и сорго), ключевую роль в их культуре играет скотоводство. Скот для них является не просто товаром и валютой, но играет важную роль в формировании социальной идентичности, занимая центральное место обрядах перехода.

Несмотря на то что сегодня некоторые хамары пользуются мобильными телефонами, в их традиции отсутствует четкое представление о времени, и они не ведут летоисчисления. Это не позволяет установить точный возраст их культуры. По мнению исследователя Иво Стрекера, социальная структура и культура хамаров сформировались к середине XVIII в.

Миф об этногенезе группы отвергает идею ее изначальной гомогенности. Напротив, подчеркивается, что территорию от горного хребта Буска на востоке и до реки Омо на западе заселили представители разных этнических групп, а центральную роль

в их консолидации сыграл институт ритуального лидерства, воплощенный в фигуре «битта» (вождя). Битта приветствовал всех, кто пришел на свет его костра, разведенного на горе Буска, но потребовал от пришедших говорить на одном языке и соблюдать общие обычаи.

В экспедиционную команду вошли специалисты в разных областях гуманитарного знания, в сборнике представлены: статья культуролога Елены Александровой «Модификация адаптационного арт-альбома для детей мигрантов на материале племени хамар», конфессионального географа и африканиста Ивана Захарова «Продвигая фронт христианизации: внекультурная работа религиозных организаций в Южном Омо, Эфиопия» и религиоведов Оксаны Куропаткиной («Миссионерская деятельность христианских церквей в Южной Эфиопии»), Натальи Киреевой и Ильи Хорошенького («Ушедшие за реку: погребальные традиции и представления о смерти в культуре хамаров южной Эфиопии»), Людмилы Жуковой («“Тот, у кого белое пятно на голове”: любимое животное и его роль в формировании идентичности хамаров»). Междисциплинарный подход, на наш взгляд, способствует фиксации уникальной традиции хамаров в ее многообразии.

В 2022 г. экспедиционная группа проживала в деревне Большие Ваньярки, что позволило сочетать методы глубинного интервью с включенным наблюдением. В 2023–2024 гг. для увеличения репрезентативности выборки мы сделали базой экспедиции город Турми, откуда осуществляли поездки по всей территории земли хамар.

*Илья Хорошенький,
руководитель экспедиций
в долину реки Омо в 2022–2024 гг.*

Экспедиция в Эфиопию

УДК 393(63)

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-12-25

Ушедшие за реку: погребальные традиции и представления о смерти в культуре хамаров южной Эфиопии

Наталья М. Киреева

*Центральный архив истории еврейского народа (ЦАИЕН),
Иерусалим, Израиль, natalya.kireeva@gmail.com*

Илья А. Хорошенький

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, iakhoroshenkiy@gmail.com*

Аннотация. Данное исследование рассматривает погребальные традиции и представления о смерти у народа хамар в южной Эфиопии, демонстрируя устойчивость ритуальных практик. Сравнение современных полевых данных с материалами экспедиции Марселло Риччи 1930-х гг. и обширными этнографическими работами Джейн Лидалл и Иво Стрекера 1970-х гг. показывает, что ключевые элементы погребальных обрядов остались практически неизменными, несмотря на значительные социально-экономические трансформации в регионе. Исследование фокусируется на анализе погребальной традиции хамаров, состоящей из двух, разнесенных во времени, этапов: первоначального захоронения и последующего ритуала окончательного прощания (*дуки була*). Подобная практика отражает сложное понимание смерти как постепенного перехода в мир мертвых, затрагивающего как физическое тело, так и социальную личность умершего. Интервал между двумя церемониями служит периодом адаптации как для души умершего, так и для общины. Концепция загробного мира, расположенного за рекой Омо, демонстрирует горизонтальную модель вселенной, где мир мертвых воспринимается как зеркальное отражение мира живых. Эта концепция упрочивает связь между мирами, выражающуюся в регулярном, но опосредованном взаимодействии живых с духами предков (*меши*). Особый интерес представляет ритуал похорон вождей (*битта*), иллюстрирующий влияние социального статуса покойника на погребальные

© Киреева Н.М., Хорошенький И.А., 2024

традиции. Случай непогребенного битта Элто показывает, как общество может адаптировать традиционные практики для сохранения социальной стабильности в критические моменты своей истории. Исследование способствует общему пониманию связей между погребальными традициями, космологией, социальной структурой и механизмами адаптации к изменениям в традиционных обществах.

Ключевые слова: племя хамар, Эфиопия, погребальные традиции, антропология смерти, традиционная культура, социальная смерть

Для цитирования: Киреева Н.М., Хорошенький И.А. Ушедшие за реку: погребальные традиции и представления о смерти в культуре хамаров южной Эфиопии // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 4. С. 12–25. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-12-25

Gone beyond the river. Funeral traditions and concepts of death in the culture of the Hamar of Southern Ethiopia

Natalya M. Kireeva

*Central Archives for the History of the Jewish People (CAHJP),
Jerusalem, Israel, natalya.kireeva@gmail.com*

Il'ya A. Khoroshen'kii

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
iakhoroshenkiy@gmail.com*

Abstract. The study examines the funeral traditions and concepts of death among the Hamar people of Southern Ethiopia, demonstrating the resilience of ritual practices. Comparing contemporary field data with materials from Marcello Ricci's 1930s expedition and the extensive ethnographic work of Jane Lydall and Ivo Strecker in the 1970s reveals that key elements of burial rites have remained largely unchanged despite significant socio-economic transformations in the region. The research analyzes the Hamar funeral tradition, consisting of two separate stages: initial burial and a subsequent farewell ritual (*duki bula*). This practice reflects a complex understanding of death as a gradual transition to the world of the dead, affecting both the physical body and the social persona of the deceased. The interval between the two ceremonies serves as an adaptation period for both the deceased's soul and the community. The concept of the afterlife, located beyond the Omo River, demonstrates a horizontal model of the universe where the world of the dead is perceived as a mirror image of the living world. This concept strengthens the connection between the worlds, manifested in regular but mediated interactions between the living and ancestral spirits (*meshi*). Of particular interest is the

burial ritual of chiefs (*bitta*), illustrating how the social status of the deceased influences funeral traditions. The case of the unburied *bitta* Elto shows how society can adapt traditional practices to maintain social stability in the face of challenges. The study contributes to understanding the connections between funeral traditions, cosmology, social structure, and adaptation mechanisms to change in traditional societies.

Keywords: Hamar tribe, Ethiopia, funeral traditions, anthropology of death, traditional culture, social death

For citation: Kireeva, N.M. and Khoroshen'kii, I.A. (2024), "Gone beyond the river. Funeral traditions and concepts of death in the culture of the Hamar of Southern Ethiopia", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 12–25, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-12-25

Погребальная обрядность традиционно считается одной из наиболее консервативных и устойчивых к изменениям сфер культуры. Это утверждение в полной мере относится к племени хамар, населяющему долину реки Омо в Южной Эфиопии¹. Несмотря на активно идущий процесс интеграции хамаров в современное эфиопское общество, экспедиции 2021–2024 гг. выявили лишь незначительные изменения в их похоронных традициях и представлениях о загробном мире по сравнению с данными, собранными в конце 1930-х гг.

В 1939 г., в период итальянской оккупации Эфиопии, Итальянская Королевская академия организовала научную экспедицию в долину реки Омо (*Missione Biologica Sagan-Omo*). По ее итогам один из участников, Марселло Риччи, опубликовал подробный

¹ По данным переписи населения 2007 г., на территории в 22 000 кв. км, расположенной в эфиопской долине реки Омо, регион South Omo, проживало порядка 45 000 хамаров (SNNPRS South Omo Zone Finance and Economic Development Coordination Main Department 2007). Они говорят на языке хамар-банна, относящемуся к омотской группе африканской языковой семьи. Их основное занятие – скотоводство, однако также практикуется земледелие. Хамары не имеют календаря, поэтому точку отсчета их истории определить трудно. По мнению Иво Стрекера (*Strecker I. Traditional life and prospects for socio-economic development in the Hamar administrative district of southern Gamu Gofa // A report to the relief and rehabilitation commission of the provisional military government of Ethiopia, Addis Ababa, 1976. P. 7*), социальная структура и культура хамаров оформились к середине XVIII столетия. Хамары верят, что их предки пришли на землю хамар со стороны горного хребта Буска и спустились в саванну, заселив территорию до реки Омо. Река является границей территории обитания племени.

отчет о похоронных обрядах в племенах гэлеба (дасанеч) и хамар [Ricci 1943]. Его исследование предоставляет нам уникальную возможность проследить эволюцию погребальной традиции хамаров за прошедшие 90 лет.

Погребальные обычаи хамаров, описанные Риччи, отражают сложную систему ритуалов и верований. Исследователь отмечает, что хамары стремятся провести погребение как можно скорее после смерти, обычно в тот же день или на следующий, избегая проведения похорон в темное время суток. Ответственность за проведение церемонии возлагается на старейшин общины.

Риччи удалось присутствовать на двух похоронах: взрослой женщины и ребенка. Он обнаружил, что ритуалы существенно различаются в зависимости от того, прошел ли умерший церемонию инициации, знаменующую совершеннолетие. Погребение взрослых отличается большей сложностью обрядов. В противоположность этому, детей хоронят быстро и без развернутых церемоний. Помимо непосредственного наблюдения за ритуалами, Риччи проводил опросы в хамарских деревнях, чтобы определить, насколько типичны увиденные им обряды.

Исследования Риччи выявили ряд универсальных элементов в погребальном обряде хамаров. Независимо от возраста и пола, тело всегда хоронят полностью обнаженным, в эмбриональной позе, с руками, прижатыми к голове. При этом тело взрослого сразу после смерти туго связывают ремнями в данной позе, тогда как с детьми этого не делают.

До похорон тело заворачивают в шкуры животных, также сразу после смерти зарезается козел, шкурой которого оборачивают голову покойника, а мясо съедают те, кто приходит проститься с умершим. В наших материалах фигурирует практика прибивать шкуру зарезанного козла к двери в хижину, в знак того, что в хижине находится покойник².

Наши информанты отмечали, что близкие родственники должны обязательно проститься с умершим, до тех пор пока они этого не сделают, тело не хоронят. Таким образом, с момента смерти до момента похорон может пройти меньше суток, несколько дней (в редких случаях больше). Дети, от старшего к младшему, обма-

² Интервью с Коли [м., 50–60]. Дер. Домба. 19.04.2024 // ПМЭ (Полевые материалы экспедиции). Г. Аддис-Абеба-штат Южная Эфиопия. 19.03.2024–09.05.2024.

В культуре хамаров отсутствует четкое представление о времени, они не пользуются календарем, поэтому возраст информантов определить трудно, у них также нет фамилий. Ссылаясь на полевые записи, мы в квадратных скобках обозначаем пол информанта и примерный возраст.

зывают голову родителя маслом, дочери делают это для матерей, а сыновья – для отцов³.

Описывая погребение взрослого на примере похорон пожилой женщины, Риччи выделяет несколько ключевых этапов. Поскольку женщина умерла вечером, тело находилось в хижине в течение всей ночи, сопровождаемое непрерывным погребальным плачем дочери усопшей. Утром были изготовлены специальные носилки из двух деревянных палок и кожаных ремней. Процессия старейшин, несущих тело, двигалась к месту захоронения, сопровождаемая песнопениями и танцами. Примечательно наблюдение Риччи о том, что на кладбище принято бежать, а не идти размеренным шагом. На время подготовки могилы тело оставалось привязанным к дереву.

Выбор места для могилы осуществлялся старейшинами при помощи своеобразного ритуала: один из них сорвал и бросил ветку с куста, и там, куда она упала, с помощью заостренных палок и черепков разбитого горшка была вырыта могила. Параллельно женщины собрали камни для сооружения могильного кургана.

Непосредственно перед погребением тело освободили от шкур и поместили в могилу (80 сантиметров в глубину, 40 – в ширину и 50 – в длину) в позе эмбриона. Для взрослых над могилой сооружается каменный холм. Риччи отмечает, что в культуре хамаров наряду с кладбищами существует и практика одиночных захоронений.

Погребение детей, напротив, отличается простотой. Риччи довелось присутствовать на похоронах дочери вождя. Он отмечает контраст между глубокой скорбью семьи и поспешностью самого обряда захоронения. Пока родители предавались горю, двое старейшин унесли тело и похоронили его в загоне для скота на территории семейного загона, без свидетелей и сложных ритуалов⁴.

Методология исследования

Ряд наиболее важных работ, посвященных теме антропологии смерти, были написаны еще в начале XX в., но по-прежнему не утратили своей актуальности [Metcalf, Huntington 1991, p. 5]. В ходе анализа собранных экспедиционных материалов мы

³ Там же.

⁴ Если взрослого мужчину убивает враг, то его не хоронят по установленному обычаю, а просто избавляются от тела, оставляя его в буше (Интервью с Куной [ж., 30–40]. г. Турми. 19.04.2024 // ПМЭ Г. Аддис-Абеба-штат, Южная Эфиопия. 19.03.2024 – 09.05.2024).

наиболее активно пользовались методологией Арнольда ван Геннепа [Геннеп 2002] и Роберта Герца⁵.

Применяя свою знаменитую триаду: *обряды отделения* (предлиминальная фаза) – *обряды перехода* (лиминальная фаза) – *обряды включения* (постлиминальная фаза), к анализу погребальных ритуалов, ван Геннеп указывает, что обряды отделения, в случае с похоронами, маркируют отделение умершего от мира живых; обряды перехода соответствуют периоду, когда умерший мыслится находящимся между миром живых и мертвых; а обряды включения связаны с окончательным переходом умершего в мир мертвых.

Роберт Герц выдвинул тезис о том, что смерть вызывает социальный кризис, который традиционное общество стремится преодолеть через ритуальные практики. Он выделил три элемента, которые в контексте погребальных традиций находятся в тесной взаимосвязи: а) Тело умершего, б) Душа умершего, в) Живые скорбящие. Во время похоронных ритуалов эти три элемента проходят параллельные процессы трансформации. Анализируя практику вторичных захоронений, Герц обозначил время между двумя ритуалами как «промежуточный период», когда одновременно происходят разложение тела, переход души в загробный мир и траур по умершему. Длительность промежуточного периода зависит от социального статуса умершего: чем выше статус, тем труднее обществу осознать утрату и смириться с ней. Промежуточный период помогает обществу справиться с потерей одного из своих членов и восстановить социальный порядок.

Важный вклад в развитие антропологии смерти был внесен исследователями, разрабатывающими концепцию «социальной смерти». Они подчеркивали, что процесс умирания не ограничивается физической кончиной, а включает в себя постепенное угасание социальных связей умершего. Этот процесс может начаться задолго до физической смерти и продолжаться после нее, пока общество полностью не адаптируется к утрате [Chesson 2001, p. 4]. Применение данной концепции к анализу погребальных обрядов хамаров позволяет глубже понять социальную динамику траура и перераспределения социальных ролей после смерти члена общины.

Погребальная традиция хамаров в XXI в.

Консерватизм, свойственный погребальной культуре, приводит к тому, что за без малого 90 лет с момента изысканий Марселло Риччи ритуал похорон в племени хамар подвергся минимальным

⁵ Hertz R. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort par R. Hertz, P.: F. Alcan, 1920.

изменениям. В ходе экспедиций нам удалось дополнить и уточнить детали ритуала похорон, а также подробно исследовать представления о загробном мире, которых не касался итальянский антрополог.

Важным элементом похорон является жертвоприношение животного (как правило, козла) на кладбище после того, как над могилой был сооружен каменный холм. Этот обряд символически связывает общину и умершего: все участники похорон по очереди обмазывают ноги каныгой, а затем наносят эту зеленоватую массу из желудка животного на могильные камни⁶. В культуре хамаров каныга используется в качестве средства скрепления договора, а также как символ мирного урегулирования конфликта. В данном случае мы полагаем, что эта часть похоронного обряда призвана указать на связь между живыми и почившим, а также умилистить его дух, который до проведения специальной церемонии остается среди общины.

Эта дополнительная церемония – обряд «*дуки була*» (от хм.-б. *дуки* – могила, захоронение и *бул* – вынимать), заслуживает подробного анализа. Его можно интерпретировать как «вторые похороны». Данный ритуал не только достраивает схему погребального обряда хамаров, но и играет ведущую роль в соединении первичных похорон с представлениями о загробном мире.

Концепция загробного мира у хамаров, представляющая его как отражение или своеобразную тень земной жизни, не уникальна. Подобные представления широко распространены среди архаических обществ и встречаются в классических религиях древности. Однако в случае хамаров есть ряд особенностей, заслуживающих отдельного внимания.

Горизонтальность мироустройства. В космологии хамаров отсутствует вертикальное измерение загробного мира. Нет представлений ни о вознесении души в небесные сферы, ни о нисхождении в подземное царство мертвых.

Географическая конкретность. Души умерших не отправляются в абстрактное потустороннее измерение, а «переселяются» в конкретное место – за реку. Эта река выступает естественной границей между миром живых и миром мертвых.

Континуитет бытия. Представление о том, что жизнь за рекой является продолжением земного существования, подчеркивает

⁶ Интервью с Ойта [м., 30–40]. Кладбище рядом с Большими Ваньянками. 01.05.2022 // ПМЭ. Регион наций, национальностей и народов Юга (с августа 2023 Региональный штат Южная Эфиопия). 31.04.2023 – 12.05.2023.

идею непрерывности бытия и тесной связи между миром живых и миром мертвых.

Такая концепция загробного мира имеет важные социальные и психологические функции: она смягчает страх смерти, представляя ее как переход в знакомый и понятный мир; поддерживает идею о продолжающейся связи между живыми и умершими предками; укрепляет социальную структуру, проецируя существующий порядок на загробное существование.

Река Омо является западной границей обитания племени, на берегу реки живет племя каро, родственное хамарам по языку и некоторым традициям. Хамары верят, что пересекать реку могут только духи умерших – *меши*, живым же путь туда заказан. Поэтому точно описать мир мертвых хамары не могут, но они рассказывают о том, что иногда из-за реки доносятся голоса предков, звуки животных, а иногда и песни.

Неоднократно наши информанты в этой связи упоминали песню *эрраваки*⁷, уникальный текст которой сочиняется хамарами для любимого животного в стаде⁸. Эта деталь позволяет заключить, что хамары верят в сохранение индивидуальности после смерти. Согласно их представлениям, души предков не растворяются в безликом царстве теней, а сохраняют свое «я», память о прожитой жизни и осознание себя таким же, как при жизни.

Образ реки как границы между миром живых и миром мертвых является широко распространенным культурным архетипом, встречающимся во многих мифологиях и религиозных системах мира. В случае хамаров эта универсальная концепция обретает конкретное географическое воплощение в образе реки Омо. Хамары называют ее «концом мира». В представлении хамаров, пересечение этой реки духом умершего символизирует окончательный переход в загробный мир. Понимание смерти как путешествия через водную преграду не только демонстрирует универсальность архетипа, но и подчеркивает связь космологических представлений хамаров с их непосредственным природным окружением.

Он <дух умершего> должен пересечь реку, потому что там конец мира. Солнце садится там, поэтому там конец мира. Он пересекает реку, и там конец мира, он остаётся там. <...>

⁷ Интервью с Куной [ж., 30–40], г. Турми. 19.04.2024 // ПМЭ. Аддис-Абеба – штат Южная Эфиопия. 19.03.2024 – 09.05.2024.

⁸ Подробнее об отношениях хамаров с животным миром и о традиции эрравака см. статью Л.Г. Жуковой «“Тот, у кого белое пятно на голове”: любимое животное и его роль в формировании идентичности хамаров» в настоящем номере.

Я ходил туда, чтобы добыть белую глину, чтобы мазать на тело, и видел, что там есть место, у них есть животные, они танцуют, и они говорят, эти меши. И когда я подошёл ближе, там не оказалось людей. Это было место, где живут меши. Я слышал, как меши говорили друг с другом, как они танцуют, и что они пасут там животных. Мы слышим их, но, когда подходим ближе – там никого нет⁹.

Подобная близость мира мертвых приводит к гораздо более прочной связи между мертвыми и живыми. *Меши* могут возвращаться в мир живых, более того, за реку они тоже уходят далеко не сразу.

После смерти душа умершего лишается связи с телом, она вынуждена радикально изменить форму своего существования, адаптироваться к новой форме бытия, прежде чем отправиться за реку. Время между похоронами и церемонией повторного прощания (*дуки була*) – это период, когда душа осваивается и привыкает к новому статусу.

Согласно концепции Роберта Герца, погребальные ритуалы призваны установить и поддерживать связь между телом умершего, душой умершего и скорбящими. Период между похоронами и *дуки була*, с одной стороны, нужен обществу, чтобы справиться с потерей одного из своих членов, но нужен он и мертвым, чтобы осознать и пережить сепарацию души от тела.

Длительность периода между похоронами и *дуки була* зависит от благосостояния семьи, поскольку ритуалу финального прощания с душой умершего сопровождается обильной трапезой и требует дорогостоящей подготовки. Некоторые бедные семьи вынуждены собирать скот для трапезы во время *дуки була* не один год.

Ритуал заключается в обильной коллективной трапезе, в рамках которой покойного повторно оплакивают. Во двор, где он жил, приносят камень с могильного холма. Во время церемонии камень замещает покойного. После ее завершения он относится на кладбище и снова водружается на могилу. В случае с женщиной он кладется сверху могилы плашмя, а в случае мужчины – ставится вертикально. Водружение камня символизирует окончательное завершение ритуала похорон и прощания, после этого душа предка уходит за реку.

Во время интервью с *гудили* (сакральный специалист, в задачи которого входят ритуалы по защите деревни от напастей и освящение нового огня) деревни Арна выяснилось, что жители деревни считают, что необходимые ритуалы по-прежнему проводит его

⁹ Интервью с Хайлу [м., 50–60], дер. Большие Ваньярки, 31.07.2023 // ПМЭ. Региональный штат Южная Эфиопия. 28.07.2023 – 13.08.2023.

отец, поскольку его сын еще не совершил *дуки була*¹⁰. Приходя с просьбами, они обращаются к умершему, называя его по имени, а его сын воспринимается лишь как физический исполнитель обряда.

Данная логика примечательна с точки зрения социального функционирования племени. Иво Стрекер формулирует эту особенность следующим образом: «Социальная жизнь взрослого человека не завершается мгновенно после его физической смерти. Тем более жизнь человека, который умирает в расцвете сил, он не может исчезнуть в одно мгновение, поскольку на него были возложены определенные социальные права и обязанности. Поэтому его социальная личность умирает постепенно, пока, в конце концов, не наступает социальная смерть»¹¹. Обряд *дуки була* фиксирует социальную смерть человека. Умирая для своей деревни, он наконец уходит за реку и присоединяется к жителям деревни мертвых. Но бывают случаи, когда социальная смерть не наступает, речь идет о наиболее важных представителях общины, без которых ее функционирование будет осложнено или даже невозможно. В племени хамаров есть два вождя-лидера (*битта*), исполняющих ритуальные функции. Деление власти между ними происходит территориально, а власть передается от отца к сыну.

Традиционно *битта* хоронят на одной из гор, расположенных на вверенной ему территории. В случае с *битта* из рода Гатта – это гора Симбале, в случае *битта* из рода Уорла – гора Дермака, часть горного хребта Буска¹². Важно, что останки всех *битта* одного рода должны быть погребены в одном месте. Хамары верят, что почившие *битта* наблюдают с горы за землей и общиной.

В ходе нескольких экспедиционных сезонов нам неоднократно встречалась легенда, истинность которой нам не удавалось проверить: что дед нынешнего *битта* из рода Гатта все еще не погребен. После долгих переговоров летом 2024 г. нам удалось провести интервью с *битта* Элто и записать историю из первых уст.

Элто подтвердил, что его дед (также Элто) действительно не был погребен в земле и что его останки были перенесены на гору Симбале, где для них был построен специальный навес с крышей. Во время засухи кости *битта* выносят с помоста и обращаются к ним, как к живому правителю, с просьбой произнести молитву о дожде.

¹⁰ Интервью с гудили [м., ок. 50], дер. Арна. 04.08.2023 // ПМЭ. Региональный штат Южная Эфиопия. 28.07.2023 – 13.08.2023.

¹¹ Strecker I. Op. cit.

¹² Интервью с *битта* Элто [м., 50–60]. 13.08.2023 // ПМЭ. Региональный штат Южная Эфиопия. 28.07.2023 – 13.08.2023.

Существует несколько версий истории, почему Элто не был похоронен, согласно одной из них, перед смертью предки поведали ему, что если он будет погребен в земле, то территорию, за которую он отвечает, ждут несчастья. Однако его внук поделился иной версией. Когда его дед умер, его отец – Уалле, был еще слишком мал, чтобы исполнять функции вождя. Понимая это, Элто завещал не хоронить его, чтобы оставаться вождем племени до тех пор, пока сын не подрастет. Однако, когда Уалле вырос, ему не удалось провести необходимый ритуал, поскольку для него требовалось присутствие всех хамаров, проживающих на подвластной ему территории, а они отказались прийти.

По-видимому, причиной отказа в данном случае послужило то, что к этому времени уже сложилось устойчивое представление, что благоденствие земли действительно зависит от Элто, который все еще мыслился реальным вождем. Его внук и тезка также не преуспел в том, чтобы предать останки деда земле, более того, он сам периодически поднимается на гору Симбале, чтобы получить совет предка.

Связь сложного ритуала похорон вождя с трудностями передачи власти ввиду того, что общине тяжело осознать столь серьезное изменение, прослеживается и в форме извещения о смерти правителя. Лишь несколько близких к *битта* старейшин могут видеть его тело, остальным же сообщается, что *битта* болен.

«Он болен, хозяин нездоров, у него болит голова», говорят, что это означает, что он умер. «Ай, битта болен?» «Он болен. Хозяин болен, и он в своем доме. Медленно, постепенно, он поправится» [Lydall, Strecker 1979, p. 44].

В материалах, собранных Джейн Лидалл и Иво Стрекером в 1970-х гг., отмечается, что ритуал похорон вождей раннего периода состоял из двух этапов: тело захоранивалось отдельно от черепа, который отделялся и относился на гору [Lydall, Strecker 1979, p. 45]. Примечательно, что в этих записях также подчеркивается, что с горы вождь продолжает наблюдать за вверенной ему территорией. Это вписывается в концепцию *genius loci* земли хамар, которую предлагает Иво Стрекер, в рамках которой он разбирает, как ритуалы и верования, связанные с конкретной территорией, придают физическому пространству символическое значение [Strecker 2000].

Расширение метафизической реальности хамаров, продлевающее границы физического мира за реку – в пространство, где обитают духи, как и мотив тесного участия духов предков в жизни общины, находит отражение в рассказах о *мешу*. Хамары верят, что души

умерших продолжают наблюдать за живыми. Практически любая напасть в культуре хамаров связывается с воздействием духа предков. В случае болезни людей или скота, в случае неудачной охоты или невозможности зачать ребенка хамары пытаются установить причину недовольства *мешу*¹³. Поскольку обычный человек не может вступить в прямую коммуникацию с духами, принято обращаться к сакральному специалисту – *мора*, который при помощи гадания может выяснить, в чем именно заключается проблема.

Хамары подчеркивают, что *мора* также не может говорить с *мешу* или видеть их, но он может узнать их волю при помощи гадательной практики, заключающейся в бросании «сандалей», небольших плоских, но плотных кожаных полосок, выполненных в форме следа. Вопрошающий должен сформулировать вопрос, после чего *мора* подбрасывает гадательные инструменты и по тому, приземлились ли они параллельно друг другу или перекрестились, определяет, кто из предков не доволен поведением живых. После чего в сложных случаях на кладбище совершается жертвоприношение козла и его печень возлагается на могилу родственника, но обычно достаточно разбросать на открытой местности кофе или соргум. Кормление успокаивает *мешу*, и проблема разрешается.

Существует также практика обращаться к *мешу* за помощью, например, иногда хамары приносят на могилу маленькие белые камешки, символизирующие скот, считается, что так можно попросить предков о богатстве¹⁴. Хотя во время бесед о *мешу* хамары подчеркивали, что прямое общение с ними невозможно, в бытовом контексте можно услышать, как в момент опасности человек произносит имя умершего предка и просит его о помощи и заступничестве¹⁵.

Исследование погребальных традиций хамаров южной Эфиопии демонстрирует удивительную устойчивость ритуальных практик и представлений о смерти. Сравнение современных полевых данных с материалами экспедиции Марселло Риччи 1939 г. и Джейн Лидалл и Иво Стрекера, собранными в 1970-х, показывает, что ключевые элементы погребального обряда сохранились практически без изменений, несмотря на значительные социально-экономические трансформации в регионе.

¹³ Интервью с Ойто [м., 25–35], дер. Большие Ваньярки. 08.05.2022 // ПМЭ. Регион наций, национальностей и народов Юга (с августа 2023 г. Региональный штат Южная Эфиопия). 31.04.2023 – 12.05.2023.

¹⁴ Интервью с Коли [м., 50–60], дер. Домба. 19.04.2024 // ПМЭ. Аддис-Абеба – штат Южная Эфиопия. 19.03.2024 – 09.05.2024.

¹⁵ Интервью с Куной [ж., 30–40], г. Турми. 19.04.2024 // ПМЭ. Аддис-Абеба – штат Южная Эфиопия. 19.03.2024 – 09.05.2024.

Стремление миссионеров, особенно протестантских, заменить традиционные погребальные обряды на христианские затронуло и долину реки Омо. Так же как и в других регионах континента, в племенах юга Эфиопии оно нередко встречает сопротивление со стороны местного населения. В целом разрыв между традиционной и христианской формами обряда вполне соотносится с высказываниями, нашедшими отражение в современной исследовательской литературе, где, в частности, отмечается, что племена Эфиопии обладают собственным моральным кодексом, а их обряды заслуживают уважения и сохранения [Ranger 2011, p. 57].

Подведем итоги исследования: центральным элементом погребальной традиции хамаров выступает концепция двойных похорон, включающая первичное захоронение и последующий ритуал окончательного прощания (*дуки була*). Эта практика отражает сложное понимание процесса смерти как постепенного перехода, затрагивающего не только физическое тело, но и социальную личность умершего. Промежуток между двумя обрядами служит периодом адаптации как для души покойного, так и для общества, позволяя постепенно перестроить социальные связи.

Погребальные традиции хамаров, таким образом, представляют собой сложную систему, отражающую их космологию, социальную структуру и механизмы адаптации к изменениям. Эта система обеспечивает культурную преемственность, помогая обществу справляться с утратой и поддерживая связь между поколениями.

Литература

- Геннеп 2002 – *Genneп A., van.* Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 2002. 198 с.
- Chesson 2001 – *Chesson M.S.* Social memory, identity, and death: An introduction // *Archeological Papers of the American Anthropological Association.* 2001. No. 1 (10). P. 1–10.
- Lydall, Strecker 1979 – *Lydall J., Strecker I.A.* The Hamar of Southern Ethiopia. 3 vols. Vol. 2. Renner, 1979. 231 p.
- Metcalf, Huntington 1991 – *Metcalf P., Huntington R.* Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 236 p.
- Ranger 2011 – *Ranger T.* A decent death: Changes in funerary rites in Bulawayo // *Funerals in Africa: Explorations of a social phenomenon* / ed. by M. Jindra, J. Noret. N.Y.: Berghahn Books, 2011. P. 41–68.
- Ricci 1943 – *Ricci M.* Usanze funerarie degli Arbore degli Amar e dei Gheleba nel sud etiopico // *Rassegna Di Studi Etiopici.* 1943. Vol. 3. No. 2. P. 214–222.
- Strecker 2000 – *Strecker I.* The ‘Genius Loci’ of Hamar // *Northeast African Studies.* 2000. Vol. 7. No. 3. P. 85–118.

References

- Genner, A., van (2002), *Obryady perekhoda: sistematicheskoe izuchenie obryadov* [The rites of passage], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Chesson, M.S. (2001), "Social memory, identity, and death: An introduction", *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, vol. 10, no. 1, pp. 1–10.
- Lydall, J. and Strecker, I.A. (1979), *The Hamar of Southern Ethiopia*, vol. 2, Renner, USA.
- Metcalf, P. and Huntington, R. (1991), *Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Ranger, T. (2011), "A decent death: Changes in funerary rites in Bulawayo", in Jindra, M. and Noret, J., eds., *Funerals in Africa: Explorations of a social phenomenon*, Berghahn Books, New York, USA, pp. 41–68.
- Ricci, M. (1943), "Usanze funerarie degli Amar e dei Gheleba nel sud etiopico", *Rassegna Di Studi Etiopici*, vol. 3, no. 2, pp. 214–222.
- Strecker, I. (2000), "The 'Genius Loci' of Hamar", *Northeast African Studies*, vol. 7, no. 3, pp. 85–118.

Информация об авторах

Наталья М. Киреева, кандидат исторических наук, Центральный архив истории еврейского народа, Иерусалим, Израиль; Израиль, P.O. 39077, Иерусалим 9139002; natalya.kireeva@gmail.com

Илья А. Хорошенький, аспирант, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; Россия, 125047, Москва, Миусская пл., д. 6; iakhoroshenkiy@gmail.com

Information about the authors

Natalya M. Kireeva, Cand. of Sci. (History), The Central Archives for the History of the Jewish People, Israel, Jerusalem; Israel, P.O. Box 39077, Jerusalem 9139002; natalya.kireeva@gmail.com

Ilya A. Khoroshen'kii, postgraduate student, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; iakhoroshenkiy@gmail.com

Продвигая фронт христианизации: внекультовая работа религиозных организаций в Южном Омо, Эфиопия

Иван А. Захаров

*Институт Африки РАН, Москва, Россия,
vansax@yandex.ru*

Аннотация. В статье рассмотрены основные направления внекультовой деятельности христианских организаций в условиях фронта на примере Южного Омо, регион Южной Эфиопии. Исследование опирается на пул глубинных интервью с религиозными лидерами, собранных в рамках полевого исследования в вореде Хамар. Выделено 35 направлений внекультовой работы, которые реализуются в основном крупными церквями, имеющими длительное присутствие в регионе. Определено, что приоритетными для них являются проекты в сфере образования и просвещения, а также социальная поддержка, миротворчество и разрешение конфликтов. Религиозные лидеры по-разному относятся к внекультовой работе: для одних она представляется благом и считается первичной для христианизации, другие же воспринимают такой подход критично, ставя во главу угла культовую деятельность. Внекультовая работа христианских церквей в рассматриваемом регионе отвечает не только их собственным целям, но и запросам государства, которое видит в них важных партнеров для интеграции населения этого периферийного региона в эфиопское общество и экономику. Показано, что высокая активность этих организаций несет в себе риски, связанные прежде всего с социально-культурной трансформацией местных обществ.

Ключевые слова: христианские организации, внекультовая деятельность, гуманитарная миссия, Эфиопия, Южное Омо, хамар, общественная трансформация, интеграция

Для цитирования: Захаров И.А. Продвигая фронт христианизации: особенности внекультовой работы религиозных организаций в Южном Омо, Эфиопия // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 26–45. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-26-45

Expanding the frontier of Christianization: non-cult activities of religious organizations in South Omo, Ethiopia

Ivan A. Zakharov

*Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, vanszax@yandex.ru*

Abstract. The article examines the main directions of non-cult activities of Christian organizations in frontier regions, using South Omo zone (the South Ethiopia Regional State) as an example. The research is based on in-depth interviews with religious leaders conducted during field research in Hamar Woreda. There are 35 types of non-cult work implemented primarily by large churches that have a long-term presence in the region. Projects in the fields of education and enlightenment, social support, peacekeeping and conflict resolution were identified as priorities. Religious leaders share different approaches to non-cult activities. Some see it as a blessing and consider it essential for Christianization, while others view this approach critically and prioritize religious teachings. The non-cult activities of Christian churches in the region meets not only their own goals, but also the needs of the state, which sees them as important partners for integrating this peripheral region into Ethiopian society and the economy. It is shown that the high level of engagement of these organizations poses risks associated primarily with socio-cultural transformations in local communities.

Keywords: Christian organizations, non-cult activities, humanitarian mission, Ethiopia, South Omo, Hamar, social transformation, integration

For citation: Zakharov, I.A. (2024), "Expanding the frontier of Christianization: non-cult activities of religious organizations in South Omo, Ethiopia", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 26–45, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-26-45

Работа христианских миссионеров в Африке долгое время была сосредоточена практически только на внекультовой работе, заключающейся в развитии образования, здравоохранения, предоставлении населению различных услуг и т. д. Во многом это объясняется недостаточной подготовкой миссионеров – тяжелые природно-климатические условия, языковой барьер, незнание местной культуры делали проповедь практически невозможной. На первых порах работа миссий была связана с организацией подсобного хозяйства, проведением этнолингвистических и этнографических исследований. Позже, когда миссии сумели закрепиться на территории, при них стали возникать школы, хозяйственные объекты, типографии и т. д. [Балезин 2006]. Внекультовая работа

религиозных организаций оказала долгосрочный эффект на качество жизни населения [Cagé, Rueda 2017, pp. 98–109], предопределила пространственную логику развития транспортной сети [Захаров 2018], повлияла на формирование образовательной, здравоохранительной [Ferris 2005], политической систем [Riedl 2012] и стала важным фактором для экспансии христианства в Африке, которая активизировалась во второй половине XX в. [Захаров и др. 2020].

Значение этого макрорегиона для религиозных организаций сохраняется и в настоящее время, что обусловлено не только демографическим потенциалом, растущим экономическим и политическим весом континента [Абрамова 2014], но и сохранением здесь фронтиров христианизации. Для христианских конфессий, руководствующихся Великим поручением Христа, они традиционно имеют огромное значение, так как миссионерские успехи здесь во многом определяют будущую конфигурацию конфессионального пространства Африки [Дмитриев, Горохов 2019].

В качестве примера такого фронтального региона в статье рассматривается ворада Хамар, расположенная в зоне Южного Омо, регион Южной Эфиопии, где в период с 10 апреля по 9 мая 2024 г. автор принимал участие в совместной экспедиции с Центром изучения религий Российского государственного гуманитарного университета и Департаментом социальной антропологии Аддис-Абебского университета. Ворада получила свое название от титульного для нее народа хамар, описание культуры которого подробнее изложено в других статьях текущего выпуска журнала, а также в [Lydall, Strecker 1979]. Избранный территориальный полигон во многих отношениях уникален – этнорелигии здесь сохраняют свое доминирующее положение, а христианство имеет ограниченное присутствие, поэтому мы получаем возможность проследить ранние этапы их взаимодействия «в реальном времени». Собранные материалы позволяют определить особенности внекультурной деятельности христианских организаций¹ во фронтальных регионах, что и составляет цель статьи. Мы надеемся, что это позволит лучше понять механизмы и эффекты трансформации конфессионального пространства Африки.

Южное Омо является одной из наименее экономически развитых зон Эфиопии. Долгое время она находилась на периферии государственных интересов, что позволяло местным народам сохранять традиционный уклад жизни, связанный в первую очередь со скотоводством [Petrollino 2024]. Высокая этническая мозаичность вкупе с перенаселенностью и сложными природными

¹ К их числу отнесены не только сами конгрегации, деноминации, но и «организации, основанные на вере» (faith-based organizations).

условиями, характеризующимися аридным климатом, участвовавшими засухами, нехваткой ресурсов обуславливает многочисленные межэтнические конфликты. Функционирование государственных институтов в этом регионе до сих пор во многом зависит от старейшин, представляющих традиционные институты власти. При этом отношения между государством и старейшинами характеризуются некоторой напряженностью. Такая ситуация связана прежде всего с тем, что, по мнению правительства, развитие экономики Эфиопии определяется интеграцией в нее периферийных регионов. Для достижения этой задачи в Южном Омо в последнее время началась реализация крупных агропромышленных и инфраструктурных проектов. Пасторальные народы не разделяют интереса в таком сценарии развития, поскольку государственные инициативы угрожают сохранению традиционной культуры и провоцируют усиление дефицита ресурсов и сокращение поголовья скота, представляющего главную ценность для местных народов [Ejigu 2020, pp. 371–398].

Слабость государственной власти в этой части страны и имеющиеся противоречия с традиционными обществами заставляют местную администрацию опираться на неправительственные акторы, прежде всего религиозные организации. Как показывает мировая практика², они лучше справляются с подготовкой населения к социально-экономическим изменениям, чем государственные институты, а также успешно реализуют социально-экономические и гуманитарные проекты.

Христианство, прежде всего в лице Эфиопской православной церкви – ЭПЦ (Ethiopian Orthodox Tewahedo Church), начало проникать в Южное Омо еще со времен включения этой территории в состав Абиссинской империи в 1894 г.³ Однако присутствие ЭПЦ фактически было номинальным, а в исторической памяти местных народов она продолжает ассоциироваться с завоевателями-хабеша. Эта часть страны оставалась вне зоны влияния христианства до середины XX в., когда в Южном Омо начали работать первые миссионеры⁴. Тем не менее их работа не имела заметного успеха.

² Nordung N. The role of religion in development cooperation. 2009. URL: <https://cdn.sida.se/publications/files/sida52482en-the-role-of-religion-in-development-cooperation.pdf> (дата обращения 18 июня 2024); Singh S., King R., Mahendra A., Campos R., Reddin C. 7 ways faith organizations are making cities more sustainable and equitable. 2023. URL: <https://www.wri.org/insights/faith-organizations-cities-sustainability> (дата обращения 18 июня 2024).

³ Ethiopia South Omo Zone conflict assessment / USAID. Bethesda, 2021.

⁴ Choramo, Mahay // DACB. 2024. URL: <https://dacb.org/stories/ethiopia/choramo-mahay2/> (дата обращения 18 июня 2024).

Ситуация начала меняться после активизации работы ЭПЦ в 1970-х гг. и особенно в 1980–1990-х, когда в регион начали активно проникать протестантизм и католицизм. В результате, согласно последней переписи 2007 г., доля протестантов в населении зоны⁵ выросла до 30,4%, тогда как доля последователей этнорелигий составляла 50,9%. При этом доля православных, несмотря на более длительную историю присутствия в регионе, росла медленнее и достигла лишь 12,2%.

Размещение конфессий в Южном Омо неравномерно – доля христиан в населении зоны сокращается по мере движения с севера на юго-восток, а доля адептов этнорелигий, наоборот, увеличивается. Фронтир христианства условно можно провести по границе вored Хамар, Дассанач, Бана-Тцемай, где этнорелигии сохраняют свое доминирующее положение – в 2007 г. доля их адептов составляла 91,3, 81,9, 74,5% соответственно. В остальных воредах христиане уже на момент проведения последней переписи составляли значительную часть населения, особенно в Дебуб Ари (Бако Газер), где их доля достигала 70,9% (табл. 1). В условиях отсутствия более свежей конфессиональной статистики мы с осторожностью можем предположить, что фронтир христианства к настоящему времени сместился на юг. При этом можно ожидать, что приоритетом для христианских организаций является вореда Хамар, которая, в силу многочисленности последователей этнорелигий, обладает наиболее высокой конверсионной базой.

Таблица 1

Конфессиональная структура населения
зоны Южного Омо, 2007 г.*

Вореда	Христиане, в том числе:	православные	протестанты	католики	Мусульмане	Этнорелигии	Другие
1	2	3	4	5	6	7	8
Бена Цемай	19,1	7,7	10,9	0,5	0,4	74,5	6,0
Дасенеч (Кураз)	12,6	6,8	5,7	0,1	3,1	81,9	2,3

⁵ В границах до административной реорганизации зоны Южного Омо 2023 г.

Окончание табл. 1

1	2	3	4	5	6	7	8
Дебуб Ари (Бако Газер)	70,9	23,2	47,0	0,7	1,7	23,9	3,4
Хамар	5,4	3,0	2,4	0,0	2,1	91,3	1,1
Маале	23,2	3,9	19,0	0,3	0,9	68,8	7,1
Ньянгатом	34,2	1,2	33,0	0,0	0,1	59,0	6,7
Селамаго	43,3	12,4	30,5	0,4	0,1	45,4	11,2
Семен Ари	60,4	7,2	51,7	1,5	0,1	45,4	11,2
Зона Южного Омо	43,2	12,2	30,4	0,6	1,3	50,9	4,6

* Составлено автором по: “Population and housing census 2007 – SNNPR // Ethiopia Statistics Service. 2007, URL: <http://www.statsethiopia.gov.et/wp-content/uploads/2019/06/Population-and-Housing-Census-2007-SNNPR-Statistical.pdf> (дата обращения 7 июня 2024).

Для определения приоритетов внекультовой работы религиозных организаций в ходе экспедиции было взято 21 глубинное интервью с лидерами практически всех христианских деноминаций, оперирующих в ключевых населенных пунктах вoredы Хамар – г. Турми и Демека. В общей сложности нами было охвачено 14 конгрегаций 10 христианских организаций. Наиболее важное значение в контексте настоящего исследования имеют интервью, взятые у представителей крупнейших для полигона религиозных организаций: ЭПЦ, Эфиопской католической церкви – ЭКЦ (Ethiopian Catholic Church), а также протестантских организаций Эфиопской церкви Кале Хейвот (Ethiopian Kale Heywet Church), Эфиопской евангелической церкви Мекане Йесус (Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus), которые ведут наиболее масштабную внекультовую деятельность.

Информанты сообщили о 35 направлениях внекультовой работы⁶, реализуемых в вореде Хамар, которые можно объединить в шесть блоков: образование и просвещение, социальная поддержка, миротворчество и разрешение конфликтов, здравоохранение, коммерческая деятельность, поддержка государства. Большая

⁶ Количество направлений определено на основе интервью и наших наблюдений, поэтому в статье могут быть отражены не все направления работы религиозных организаций.

часть из них осуществляется организациями, указанными выше, а остальные христианские организации практически не ведут такой деятельности (табл. 2).

Абсолютным приоритетом для религиозных организаций является образовательная и просветительская деятельность – в настоящее время в нее вовлечены 5 организаций. Церкви фокусируются прежде всего на религиозном образовании для детей: помимо воскресных школ, которые в той или иной форме действуют при всех крупнейших церквях, а также при Церкви верующих полного Евангелия Эфиопии (Ethiopian Full Gospel Believers Church), некоторые христианские организации реализуют специальные программы. В частности, ЭПЦ направляет детей хамар и других народов на обучение в Детский центр Зевдиту Мешеша (г. Аддис-Абеба) и монастырь Св. Такла Хайманота (г. Джинка). После получения теологического образования выпускники этих учебных заведений возвращаются служить и проповедовать на родном языке в Южное Омо. При Кале Хейвот усиление кадрового потенциала осуществляется благодаря программе тэкеле, в рамках которой местные дети изучают Библию и получают навыки миссионерской работы, а затем отправляются в родную деревню.

В других церквях акцент делается на светском образовании, что особенно характерно для Мекане Йесус, которая известна своим хостелом для детей из народов Южного Омо. Школа при хостеле славится качественным образованием, а ее выпускники имеют достаточно высокие шансы поступить в высшие учебные заведения. Впоследствии подопечные хостела играют важную роль в развитии Церкви: «Они оказывают нам разную поддержку, потому что они занимают высокие политические и административные посты... Когда церковь сталкивается с проблемами ... они помогают» (*руководитель хостела*). Кроме этого, они исправно платят церковный налог и участвуют в проектах развития. При этом опрошенные ученики отметили, что они связывают свое будущее с Церковью, в том числе в качестве миссионеров и священнослужителей. Не последнюю роль в этом сыграли успехи выпускников: «Я слышал, что студенты хостела получают отличные оценки на национальных экзаменах и поступают в университеты и колледжи. ... некоторые из них вернулись в Турми, устроились на работу в государственные учреждения или открыли бизнес» (*ученик школы при хостеле*). В настоящее время в хостеле живут и обучаются 50 детей. Большое внимание развитию светского образования уделяет и ЭКЦ: она управляет собственной школой, рассчитанной на 150 учеников, а также оказывает кадровую и материальную помощь еще 19 государственным школам, часть из которых были ей же и построены. Вместе с тем ЭКЦ реализует программу по функциональной

грамотности взрослых – вечерние школы для женщин и мужчин, которые обучаются чтению, письму и счету.

Просветительская работа нацелена прежде всего на привлечение детей из местных народов в школы, как в церковные, так и в государственные. Как отметил священник ЭПЦ в г. Демеке: «Хамары не хотят отправлять детей в школу, а предпочитают оставлять их дома, чтобы они были пастухами, служили своей семье, занимались сельским хозяйством, носили воду, собирали дрова и т. д. ...ЭПЦ учит хамаров, что держать детей дома вредно (для их развития. – *И. З.*]... Сейчас начали происходить некоторые изменения, и они отдают своих детей в ...школы». Значительное внимание христианские организации уделяют работе с родителями детей минги⁷ и старейшинами, которых они пытаются убедить не исполнять указание традиции, а отдавать таких детей на воспитание государству или Церкви. Представитель ЭПЦ также сообщил, что Церковь стремится повысить осведомленность традиционных обществ о правилах личной гигиены. Религиозные лидеры ЭПЦ и ЭКЦ отметили просветительские проекты в сфере природопользования и экологии, которые имеют важное значение для увеличения продуктивности сельского хозяйства, замедления деградации почв и снижения нагрузки на экосистему.

Важным аспектом внекультовой работы христианских организаций является оказание социальной поддержки населению. Практически все опрошенные лидеры сообщили, что они оказывают материальную помощь в натуральном виде во время миссионерской работы: с собой они приносят крупы, еду, но чаще всего шафоро – высушенную кожуру кофейных ягод, из которой хамары варят тонизирующий напиток или потребляют в пищу. Большинство религиозных организаций оказывает адресную поддержку нуждающимся, которая, по утверждению информантов, осуществляется вне зависимости от их религиозной принадлежности. Церкви, курирующие образовательные программы, поддерживают учащихся деньгами, продуктами питания и т. д., покрывают транспортные расходы для посещения родных деревень. Также в честь крупных церковных праздников ЭПЦ в г. Демеке регулярно организует благотворительные мероприятия для незащищенных слоев населения и нуждающихся. ЭКЦ реализует проект, направленный на поддержку женщин – им предоставляются беспроцентные займы для малого бизнеса из общего фонда. Как справедливо отмечает лидер

⁷ Дети с некоторыми физиологическими особенностями, которые, по мнению хамар, связаны с нарушением ритуалов. Согласно традиционной культуре, дети минги могут навлечь проклятье на деревню и поэтому должны быть убиты (см. подробнее: [Lydall, Strecker 1979, p. 138]).

этой Церкви: «поддерживая женщин, мы поддерживаем всю деревню». Кале Хейвот проводит консультации по семейным и иным вопросам для членов общины. Для некоторых церквей социальная поддержка является единственным направлением внекультовой деятельности, например, Эфиопская церковь адвентистов седьмого дня (Ethiopian Seventh-Day Adventist Church) сосредоточена на помощи для бездомных – ею были построены две хижины для хамаров, переехавших в Демеку из своих деревень. Кале Хейвот и ЭКЦ курируют специальные программы, направленные на распределение гуманитарной помощи в регионе, особенно в сухой сезон; первая также оказывает поддержку внутренне перемещенным лицам – «климатическим беженцам» и пострадавшим от вооруженных конфликтов. Эпизодически к работам по преодолению последствий чрезвычайных происшествий и природных катаклизмов включаются и другие церкви, например, Эфиопская апостольская церковь (Apostolic Church of Ethiopia) оказывала финансовую помощь пострадавшим от засухи. Кроме этого, в Южной Эфиопии практикуется эдыр – традиционная система взаимопомощи в трудных жизненных ситуациях, в которую включены и члены христианских церквей.

Многие религиозные организации, оперирующие в регионе, вовлечены в миротворческую деятельность и преодоление конфликтов в рамках Межконфессионального совета Эфиопии, созданного по инициативе государства. На локальном уровне члены этого совета обсуждают вопросы мира и безопасности, проблемы развития городов и ближайших деревень. Совет также представляет собой площадку для разрешения межконфессиональных конфликтов, связанных с «недобросовестными» практиками прозелитизма, а также разрешения противоречий между религиозными организациями и хамарским обществом. Эти противоречия время от времени приобретают достаточно острый характер. Так, глава ЭПЦ в Демеке сообщил, что: «Один протестантский пастор ...задавил девушку, которая принадлежала к знатной хамарской семье. Она погибла. Хамары были очень раздражены. Они взяли за оружие и решили убить всех в городе, всех жителей». Пастор Кале Хейвот рассказал о случае, когда их церкви угрожали оружием и поджогом мужчины из хамарской деревни, недовольные тем, что жена одного из них приняла христианство. Работа Межконфессионального совета способствовала организации диалога между всеми сторонами конфликтов, а также старейшинами и представителями местной администрации и их последующему разрешению.

Многие религиозные лидеры отметили важность здравоохранения, однако они по-разному подходят к реализации проектов в этой сфере. Так, в одних церквях к нему отнесли крупные медицинские

проекты, например, Кале Хейвот курирует семейную программу по уходу и лечению ВИЧ-инфицированных, нацеленную на диагностику этого заболевания, предотвращение его распространения, обеспечение заболевших медикаментами и др. ЭКЦ финансирует строительство больниц, вакцинацию населения, поставляет медикаменты, в некоторых случаях оплачивает лечение нуждающимся. Она также способствует развитию ветеринарных клиник в регионе. ЭПЦ оказывает содействие в получении бесплатного медицинского обслуживания для малообеспеченных; на данный момент программа охватывает 5 человек, но планируется ее расширение. В других случаях упор делается исключительно на исцеление с помощью святого духа или молитвы, например в конгрегации Бывшей евангелической церкви Эфиопии Акале Йесус (Ethiopian Former Evangelical Church Akale Yesus) и Международной церкви Бога (God International Church). Вне зависимости от подхода к лечению в случае успеха религиозные организации обеспечивают себе лояльность местного населения и повышают эффективность других проектов. Как отметил лидер Мекане Йесус в Турми, хамары добровольно отдают им на обучение детей, которые были исцелены от болезни и очищены от злых духов.

Помимо гуманитарной и социально ориентированной работы, религиозные организации активно занимаются коммерческой деятельностью, которая связана с арендным и гостиничным бизнесом, позволяющим покрыть расходы на текущие проекты и зарплаты. Кале Хейвот сдает в аренду одно из помещений при школе под офис администрации в Демеке и содержит хостел в Турми. В гостиничном бизнесе также заняты ЭКЦ и ЭПЦ, которые владеют гостевыми домами в Демеке. На территории религиозных организаций также развито подсобное хозяйство – выращиваются фрукты и овощи, содержится скот и птицы, развивается пчеловодство и т. д. Глава Церкви свидетелей Христа (Christ Witness Church), созданной в Турми в 2023 г., содержит единственный в городе гараж и шиномонтаж, который является ключевым источником финансирования церкви и ее будущих социально значимых проектов. Помимо прочего, возможности для ведения коммерческой деятельности обеспечиваются тем, что религиозным организациям принадлежат большие земельные участки – по нашим расчетам, в их владении или пользовании находится почти 15% площади г. Турми и около 12% г. Демека.

Еще одно направление внекультурной работы религиозных организаций состоит в поддержке государства – оказании местной администрации финансовой помощи, «популяризации» государственных инициатив, укреплении гражданского общества. В этой сфере наибольшую активность проявляет ЭПЦ: «Во время церков-

ных мероприятий, особенно на воскресных молитвах и литургии, Церковь учит своих последователей позитивно реагировать на призывы правительства «...платить налоги». Также активно взаимодействует с правительством ЭКЦ, которая, по утверждению ее лидера, ориентируется в своих проектах на запрос государства и местного сообщества. Помимо того, что ею были реализованы крупные инфраструктурные проекты, например строительство системы водоснабжения г. Демека, католическая церковь также предоставляет местной администрации помощь в натуральном виде, например выделила ей три мотоцикла и др.

Таблица 2

Направления внекультовой деятельности
христианских организаций в г. Турми и Демека*

Религиозная организация	Город, год создания ⁸	Активные направления внекультовой деятельности
1	2	3
Эфиопская православная церковь	<i>Турми, 1978; Демека, 1984</i>	<p><i>Образование и просвещение:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – религиозное образование – работа с родителями детей минги – экологические проекты и природопользование – просветительская работа о личной гигиене – просветительская работа о важности образования <p><i>Социальная поддержка:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – адресная поддержка нуждающихся – благотворительные мероприятия – помощь сиротам <p><i>Миротворчество и разрешение конфликтов:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Межконфессиональный совет (председательство) <p><i>Здравоохранение:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – содействие в получении медицинской помощи малоимущим

⁸ В качестве года создания ЭПЦ называет время возникновения первой церкви, остальные – год возникновения конгрегации.

Продолжение табл. 2

1	2	3
		<p><i>Коммерческая деятельность:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – гостиничный бизнес – подсобное хозяйство – сельское хозяйство (при монастыре в дер. Буска) <p><i>Поддержка государства:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – популяризация государственных инициатив – развитие гражданского общества – финансовая помощь местной администрации
Эфиопская католическая церковь	<i>Демека, 1983</i>	<p><i>Образование и просвещение:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – светское образование (дошкольное и школьное) – религиозное образование⁹ – просветительская работа о важности образования – просветительская работа о человеческих правах – работа с родителями детей минги – экологические проекты и природопользование – программа по функциональной грамотности взрослых – материальное обеспечение государственных школ – строительство школ <p><i>Социальная поддержка:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – адресная поддержка нуждающихся – поддержка малого бизнеса женщин – распределение гуманитарной помощи – материальная помощь в натуральном виде <p><i>Миротворчество и разрешение конфликтов:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Межконфессиональный совет (членство)

⁹ По утверждению пастора, религии учат только по запросу учеников в свободное от учебы время.

Продолжение табл. 2

1	2	3
		<p><i>Здравоохранение:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – ветеринария – вакцинация – строительство и снабжение больниц – оплата лечения нуждающимся <p><i>Коммерческая деятельность:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – гостиничный бизнес – подсобное хозяйство <p><i>Поддержка государства:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – реализация инфраструктурных проектов – популяризация государственных инициатив – материальная помощь местной администрации
Эфиопская церковь Кале Хейвот	<i>Турми, 1987; Демека, 1994</i>	<p>Образование и просвещение:</p> <ul style="list-style-type: none"> – светское образование (дошкольное и школьное) – религиозное образование – просветительская работа о важности образования – работа с родителями детей минги <p><i>Социальная поддержка:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – финансовая и материальная поддержка учащихся – материальная помощь в натуральном виде – распределение гуманитарной помощи – консультации по семейным и иным вопросам <p><i>Миротворчество и разрешение конфликтов:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Межконфессиональный совет (членство) <p><i>Здравоохранение:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Семейная программа по уходу и лечению ВИЧ-инфицированных

Продолжение табл. 2

1	2	3
		<p><i>Коммерческая деятельность:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – арендный бизнес – гостиничный бизнес – подсобное хозяйство – пчеловодство <p><i>Поддержка государства:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – популяризация государственных инициатив
<p>Эфиопская евангелическая церковь Мекане Йесус</p>	<p><i>Турми, 1997; Демека, 2011</i></p>	<p>Образование и просвещение:</p> <ul style="list-style-type: none"> – светское образование (дошкольное и школьное) – религиозное образование – просветительская работа о важности образования – просветительская работа о человеческих правах – работа с родителями детей минги <p><i>Социальная поддержка:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – финансовая и материальная поддержка учащихся – адресная поддержка нуждающихся – адресная поддержка внутренне перемещенных лиц – материальная помощь в натуральном виде <p><i>Миротворчество и разрешение конфликтов:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – Межконфессиональный совет (членство) <p><i>Здравоохранение:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – медикаменты для нуждающихся <p><i>Коммерческая деятельность:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – арендный бизнес – подсобное хозяйство <p><i>Поддержка государства:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> – популяризация государственных инициатив

Окончание табл. 2

Церковь верующих полного Евангелия Эфиопии	<i>Турми, 2013; Демека, 1992</i>	Образование и просвещение: – религиозное образование Социальная поддержка: – материальная помощь в натуральном виде
Бывшая евангелическая церковь Эфиопии Акале Йесус	<i>Турми, 2018</i>	<i>Здравоохранение:</i> – поддержка больных членов общины
Эфиопская церковь адвентистов седьмого дня	<i>Демека, 2013</i>	<i>Социальная поддержка:</i> – помощь бездомным (строительство жилья)
Эфиопская апостольская церковь	<i>Демека, 2014</i>	<i>Социальная поддержка:</i> – финансовая помощь пострадавшим от засухи
Церковь свидетелей Христа	<i>Турми, 2023</i>	<i>Коммерческая деятельность:</i> – ведение бизнеса
Международная церковь Бога	<i>Демека, 2019</i>	<i>Социальная поддержка:</i> – адресная поддержка нуждающихся <i>Здравоохранение:</i> – поддержка больных членов общины

* Составлено автором.

Долгое время работа религиозных организаций в Южном Омо была связана прежде всего с внекультурной деятельностью. Один из опрошенных миссионеров сообщил, что во время его работы в одной из деревень в 12 км от г. Турми с 2002 по 2009 г. он ограничивался преподаванием грамоты и практически не имел возможности проповедовать, поскольку дети, с которыми ему позволили работать, рассказывали обо всем родителям: «...однажды, я сказал им о том, что полигамия – это плохо... Позже родители вызвали меня и публично отчитали, запретив учить детей таким вещам». Чаще же хамары не ограничиваются наставлениями, а избивают миссионеров и новообращенных христиан палками, изгоняют или даже убивают их. Такой протекционизм по отношению к своей культуре

существенно замедляет экспансию христианства, что находит свое отражение как в ответах респондентов, так и в конфессиональной статистике. В то же время старейшины отдельных деревень видят в христианстве пользу, разрешают миссионерам работать и даже сами принимают эту религию. Отвечая на вопрос: «В чем польза христианизации для народа хамар?», один из старейшин ближайшей к Турми деревни отметил прежде всего распространение образования, которое позволяет хамарам в том числе отстаивать свои политические права, и уже во вторую очередь – обрести жизнь после смерти.

Религиозные лидеры в целом разделяют мнение о важности внекультовой деятельности, при этом, судя по их ответам, она неразрывно связана с духовной миссией церкви. К примеру, успехи христианина в разных сферах жизни они объясняют эффективностью молитвы, а не образованием и поддержкой церкви. Однако взгляды и подходы к реализации этой деятельности отличаются. ЭКЦ и протестантские церкви Кале Хейвот и Мекане Йесус, руководствуясь холистическим принципом, видят в ней фундамент для последующей христианизации. Так, представитель ЭКЦ отметил: «Нельзя учить [религии. – И. З.], когда у них пустые желудки. Прежде чем учить, нужно дать им еду. Тогда все, чему бы вы их ни учили, будет усвоено». Другими словами, внутреннему преобразованию человека предшествует изменение условий его жизни. ЭПЦ придерживается противоположных взглядов, воспринимая такой подход достаточно критично: «Наша традиция учит и приводит людей в церковь. Это не благотворительная организация, а в первую очередь религиозна организация». По утверждению священника из Демеки: «их <хамаров> христианство привлекло само по себе, а не как плата за подарки и услуги». Аналогичное мнение разделяют местные лидеры Апостольской церкви и Церкви полного Евангелия, которые с некоторым недовольством сообщили, что им приходится приносить в хамарские деревни подарки, потому что такая практика принята у других церквей.

Несмотря на эти различия, во внекультовую деятельность вовлечены практически все христианские организации, большинство которых планирует открыть новые направления этой работы и увеличить масштабы существующих проектов. В определении приоритетов в этой сфере религиозные организации ориентируются на запрос представителей местной администрации, которые видят в них важных партнеров, а также, как утверждают информанты, на потребности хамарского общества. Как было показано выше, в наибольшей степени рассматриваемые организации заинтересованы в развитии церковного и светского образования – именно оно позволяет одновременно повысить лояльность местного населения

и администрации к христианским организациям, расширить зону их влияния, а также обеспечить рост «кадрового потенциала» для повышения эффективности миссионерской работы на фронтире христианизации. Также важное значение имеет социальная поддержка, которая осуществляется по мере финансовых возможностей религиозных организаций. Еще одним направлением работы духовных лидеров является миротворческая работа и разрешение конфликтов в рамках Межконфессионального совета, организованного правительством страны на разных территориальных уровнях. Однако, хотя все крупнейшие религиозные организации состоят в этом совете, в его функционировании, судя по ответам респондентов, заинтересовано прежде всего государство, а его эффективность связана с авторитетом старейшин, которые приглашаются на заседания¹⁰. Другие направления внекультовой работы имеют гораздо более скромные масштабы.

В контексте темы статьи ключевые особенности рассматриваемой территории заключаются, во-первых, в относительно высокой значимости внекультовой работы христианских организаций для государства¹¹. Такая ситуация определяется дефицитом зонального бюджета и нехваткой кадров для реализации социальных проектов в этом периферийном регионе. В свою очередь, религиозные организации, даже несмотря на относительно небольшое число плательщиков церковного налога, лучше справляются с привлечением финансирования, волонтеров и специалистов через НКО и материнскую церковь. Более того, некоторые респонденты не видят возможностей развития региона без участия религиозных организаций, что в определенной степени справедливо, особенно применительно к крупным религиозным организациям, имеющим длительное присутствие в Южном Омо. В то же время, как видно из табл. 2, активность многих новых для зоны церквей не слишком высока, что объясняется ими нехваткой бюджета и отсутствием официальной регистрации в качестве религиозной организации.

Во-вторых, учитывая, что доноры сами выбирают направления финансирования, возникают определенные риски, связанные с зависимостью религиозных организаций от внешних акторов, которые могут быть заинтересованы в реализации второстепенных проектов или даже преследовать корыстные цели [Demese 2017,

¹⁰ Нельзя не предположить, что степень их лояльности и готовность к сотрудничеству с государством может определяться их религиозной принадлежностью.

¹¹ Тем не менее нехватка статистических данных не позволяет нам дать количественную оценку соотношения вклада религиозных организаций и государства в реализацию различных социальных и иных программ.

pp. 173–179]. Кроме этого, «непопулярные» социальные проблемы, не получившие широкого освещения в СМИ, могут оказаться без внимания благотворителей. Относительно последнего Южное Омо в силу своего туристического потенциала выгодно отличается от многих других регионов Эфиопии. Однако даже здесь религиозные лидеры среди главных проблем в своей работе отмечали нехватку финансирования, которая определяет относительно скромные масштабы реализуемых проектов.

В-третьих, наблюдаемая с конца 1990-х гг. активизация христианских организаций и расширение их внекультовой работы способствовали продвижению фронта христианизации на юго-восток Южного Омо, а также социально-экономическому развитию этой части страны. Тем не менее укрепление позиций христианства запустило глубинную социально-культурную трансформацию в обществе хамар и соседних народов, шок от которой способен обнулить усилия религиозных организаций в реализации внекультовой деятельности. В связи с этим представляется необходимым организовать диалог на базе местного Межконфессионального совета, в рамках которого будет обсуждаться корректировка методов, используемых некоторыми религиозными организациями, в первую очередь протестантскими, для замедления указанных преобразований и предотвращения их негативных последствий, а также повышения вовлеченности традиционных институтов в регулирование этих процессов.

Благодарности

Статья подготовлена при поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ на проведение крупных научных проектов по приоритетным направлениям научно-технологического развития № 075-15-2024-551 «Глобальные и региональные центры силы в формирующемся мироустройстве».

Acknowledgements

This article was prepared with the support of a grant from the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation for major scientific projects in priority areas of scientific and technological development No. 075-15-2024-551 “Global and regional centers of power in the emerging world order”.

Литература

Абрамова 2014 – Абрамова И.О. «Демографический дивиденд» и будущее Африки // Азия и Африка сегодня. 2014. № 11. С. 23–30.

- Балезин 2006 – *Балезин А.С.* Европейские миссионеры и встреча культур в Африке // Новая и новейшая история. 2006. № 3. С. 222–229.
- Дмитриев, Горохов 2019 – *Дмитриев Р.В., Горохов С.А.* Геостратегическое соперничество негосударственных акторов в Африке: Римско-католическая церковь в борьбе за «континент надежды» // Ученые записки Института Африки РАН. 2019. № 4. С. 70–81.
- Захаров 2018 – *Захаров И.А.* Роль миссионерских станций в распространении христианства в Северо-Западной Африке // Региональные исследования. 2018. № 4. С. 36–43.
- Захаров и др. 2020 – *Захаров И.А., Горохов С.А., Дмитриев Р.В.* Трансформация конфессионального пространства Африки в XX – начале XXI в. // Известия Российской академии наук. Серия географическая. 2020. № 3. С. 359–368.
- Cagé, Rueda 2017 – *Cagé J., Rueda V.* The devil is in the detail: Christian missions' heterogeneous effects on development in Sub-Saharan Africa // The long economic and political shadow of history. Vol. 2: Africa and Asia / ed. by S. Michalopoulos, E. Papaioannou. L.: CEPR Press, 2017. P. 98–109.
- Demese 2017 – *Demese C.* The quest for change: Ethiopia's agriculture and pastoral policies, strategies and institutions. Addis Ababa: Master Printing Press, 2017. 271 p.
- Ejigu 2020 – *Ejigu Y.Y.* Clashing values: the 2015 conflict in Hamar district of South Omo Zone, southern Ethiopia // Legal pluralism in Ethiopia: actors, challenges and solutions / ed. by S. Epple, A. Getachew. Bielefeld: Transcript Verlag, 2020. P. 371–398.
- Ferris 2005 – *Ferris E.* Faith-based and secular humanitarian organizations // International review of the Red Cross. 2005. Vol. 87. No. 858. P. 311–325.
- Lydall, Strecker 1979 – *Lydall J., Strecker I.* The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. 2: Baldambe explains. Göttingen: Klaus Renner Verlag University, 1979. 231 p.
- Petrollino 2024 – *Petrollino S.* Herding games and socialisation into pastoral linguistic practices // Journal of African Cultural Studies. 2024. 17 May. P. 1–25.
- Riedl 2012 – *Riedl R.B.* Transforming politics, dynamic religion: Religion's political impact in contemporary Africa // African conflict and peacebuilding review. 2012. No. 2. P. 29–50.

References

- Abramova, I.O. (2014), “ ‘Demographic dividend’ and the future of Africa”, *Asia and Africa Today*, no. 11, pp. 23–30.
- Balezin, A.S. (2006), “Missionaries from Europe and the meeting of civilizations in Africa”, *Novaya i noveishaya istoriya*, no. 3, pp. 222–229.

- Dmitriev, R.V., and Gorokhov, S.A. (2019), “Geostrategic competition of non-state actors in Africa: The Roman Catholic Church in the fight for the «Continent of Hope»”, *Journal of the Institute for African studies*, no. 4, pp. 70–81.
- Zakharov, I.A. (2018), “The role of missionary stations for the expansion of Christianity in North-Western Africa”, *Regional'nye issledovaniya*, no. 4, pp. 36–43.
- Zakharov, I.A., Gorokhov, S.A. and Dmitriev, R.V. (2020), “Transformation of African religious landscape in the 20th and beginning of the 21st century”, *Izvestiya Rossiiskoi akademii nauk. Seriya geograficheskaya*, no. 3, pp. 359–368.
- Cagé, J. and Rueda, V. (2017), “The devil is in the detail: Christian missions' heterogeneous effects on development in Sub-Saharan Africa”, in Michalopoulos, S. and Papaioannou, E., eds., *The long economic and political shadow of history*, vol. 2: *Africa and Asia*, CEPR Press, London, UK.
- Demese, C. (2017), *The quest for change: Ethiopia's agriculture and pastoral policies, strategies and institutions*, Master Printing Press, Addis Ababa, Ethiopia.
- Ejigu, Y.Y. “Clashing values: the 2015 conflict in Hamar district of South Omo Zone, southern Ethiopia”, in Epple, S. and Getachew, A. (ed.), *Legal pluralism in Ethiopia: actors, challenges and solutions*, Transcript Verlag, Bielefeld, Germany.
- Ferris, E. (2005), “Faith-based and secular humanitarian organizations”, *International review of the Red Cross*, vol. 87, no. 858, pp. 311–325.
- Lydall, J., and Strecker, I. (1979), *The Hamar of Southern Ethiopia*, vol. 2, Klaus Renner Verlag University, Göttingen, Germany.
- Petrollino, S. (2024), “Herding games and socialisation into pastoral linguacultural practices”, *Journal of African Cultural Studies*, 17 May, pp. 1–25.
- Riedl, R.B. (2012), “Transforming politics, dynamic religion: Religion's political impact in contemporary Africa”, *African conflict and peacebuilding review*, no. 2, pp. 29–50.

Информация об авторе

Иван А. Захаров, кандидат географических наук, Институт Африки РАН, Москва, Россия; 123001, Россия, Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1; vanszax@yandex.ru

Information about the author

Ivan.A. Zakharov, Cand. of Sci. (Geography), Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 30/1, Spiridonovka St., Moscow, Russia, 123001; vanszax@yandex.ru

«Тот, у кого белое пятно на голове»:
любимое животное и его роль
в самосознании хамаров

Людмила Г. Жукова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, milazhukova@gmail.com*

Аннотация. В статье исследуется феномен «эрравака» – любимого животного в культуре хамаров, скотоводческого народа юго-западной Эфиопии. Рассматривается процесс выбора и ритуального преобразования эрравака, его роль в формировании идентичности пастуха и социальных связей в обществе. Анализируются культурные практики, связанные с эрраваком, включая сочинение песен и проведение церемоний. Статья показывает, как через отношения с эрраваком отражаются ключевые аспекты мировоззрения хамаров, их эстетические предпочтения и духовные ценности. Кроме того, исследование раскрывает ритуальные аспекты ухода за эрраваком, символическое значение физических изменений, вносимых в облик животного, и влияние этих практик на социальную структуру хамаров. В работе также рассматриваются лингвистические аспекты наречения имени эрраваку и то, как эти имена становятся неотъемлемой частью идентичности владельца. Анализируя традицию эрравака, в противовес упрощенным представлениям об отношениях человека и животных в традиционных культурах, статья поднимает вопрос о сложном взаимодействии между мирами людей и животных в скотоводческих обществах, выходящем за рамки чисто экономических отношений. Феномен эрравака рассматривается в контексте современных антропологических исследований, изучающих роль животных в формировании человеческой идентичности. Проводятся параллели между отношением к эрраваку у хамаров и восприятием домашних питомцев в западной культуре. Статья вносит вклад в понимание многообразия форм взаимодействия человека и животных в различных культурах.

Ключевые слова: хамары; долина реки Омо; традиционная культура; идентичность; антропозология, домашние животные

Для цитирования: Жукова Л.Г. «Тот, у кого белое пятно на голове»: любимое животное и его роль в самосознании хамаров // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 46–59. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-46-59

“The one with the white spot on his head”:
A favorite animal and its role
in the self-awareness of the Hamar

Liudmila G. Zhukova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, milazhukova@gmail.com*

Abstract. This article explores the phenomenon of “errawak” – the favorite animal in the culture of the Hamar, a pastoral people of southwestern Ethiopia. It examines the process of selecting and ritually transforming the errawak, its role in shaping the shepherd’s identity and social connections within the community. The study analyzes cultural practices associated with errawak, including composing songs and conducting ceremonies. The article shows how key aspects of the Hamar worldview, their aesthetic preferences, and spiritual values are reflected through relationships with errawak. Additionally, the research reveals the ritualistic aspects of errawak care, the symbolic significance of physical modifications made to the animal, and the impact of these practices on Hamar social structure. The paper also explores the linguistic aspects of naming errawak and how these names become an integral part of the owner’s identity. By analyzing the errawak tradition, in contrast to simplified notions of human-animal relationships in traditional cultures, the article raises questions about the complex interaction between human and animal worlds in pastoral societies, extending beyond purely economic relations. The errawak phenomenon is considered in the context of modern anthrozoological studies examining the role of animals in shaping human identity. Parallels are drawn between the attitude towards errawak among the Hamar and the perception of pets in Western culture. The article contributes to understanding the diversity of forms of human-animal interaction across different cultures.

Keywords: Hamar; Omo River Valley; traditional culture; identity; anthrozoology, domestic animals, pets

For citation: Zhukova, L.G. (2024), “ ‘The one with the white spot on his head’: A favorite animal and its role in the self-awareness of the Hamar”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 46–59, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-46-59

Скотоводство занимает центральное место в экономике и культуре хамаров. Их образ жизни, полукочевой и зависящий от сезонных изменений климата, определяется необходимостью поиска пастбищ для скота. Однако скотоводство для хамаров – это не просто способ существования; оно проникает в глубины их культуры, служа символом социального статуса, воплощением эстетических предпочтений и средством формирования идентичности.

Особое место в этой культуре занимает концепция «любимого животного», или «эрравака». Это уникальное животное, выбранное пастухом из стада, с которым он устанавливает особую эмоциональную и ритуальную связь. Эрравак выделяется как своим внешним видом, так и той символической ролью, которую он играет для своего хозяина.

Феномен любимого животного известен во многих культурах, хотя он встречается не во всех скотоводческих и агро-скотоводческих обществах Восточной Африки. В Эфиопии он существует у племен боди [Fukui 1979], дассанеч [Almagor 1972], хамар [Lydall, Strecker 1979], мурси [Turton 1980], ньянгатом [Tornay 2001] и сури [Abbink 2003].

Этот феномен обычно касается мужчин, которые развивают особую эмоциональную связь с избранными быками или особями мелкого рогатого скота, которые становятся «любимыми» из-за их индивидуальности и внешнего вида и являются своего рода друзьями и даже родственниками, с которыми формируются особые отношения. У женщин обычно нет возможности иметь «любимое животное», за исключением боди и мурси [Fukui 1979].

Современные исследователи часто выходят за пределы классического понимания «другого» как человека, распространяя это понятие и на животных. Мелсон Г.Ф. и Файн А.Х. [Melson, Fine 2006] пишут о недостаточности антропоцентричного взгляда, пренебрегающего во внимание только межличностные связи в качестве значимых. Они выступают за смещение парадигмы в сторону «биоцентрического» подхода, включающего в поле зрения связи с другими видами и миром природы. За последние десятилетия сложилась новая наука – антропозология, исследующая взаимоотношения между человеком и животным и влияние этих взаимоотношений на формирование человеческой идентичности [Serpell, Paul 2002]. Во многих культурах этим отношениям придается глубокий смысл, поскольку животные, будучи «другими», могут оказывать значительное влияние на формирование человеческого «я», особенно при наличии тесной физической и эмоциональной связи с владельцем. Исследователи отмечают «новый поворот» в отношении к домашним питомцам в западной культуре. Их «безудержную» антропоморфизацию в научной литературе, как правило, объясняют особым эмоциональным контактом, который устанавливается между ними и владельцами. Отношения между человеком и животным существуют тысячи лет, и эти уникальные межвидовые отношения и оказываемые ими взаимный эффект стали предметом многочисленных исследований. Они показали, что домашние животные снижают уровень стресса у своих владельцев, обеспечивают социальную и эмоциональную

поддержку, дают чувство защищенности [Walsh 2009], уменьшают симптомы депрессии [Henry and Crowley 2015].

По мнению М. Боуэна [Bowen 1978], семейная эмоциональная система может включать не только родственников, но и других людей, не связанных с семьей формальными узами, и даже домашних животных.

Паттерны эмоционального реагирования, существующие в семье, распространяются не только на людей, но и на питомцев. Так, Кэйн А. [Cain 1983] проводила новаторское исследование, основанное на наблюдениях, сделанных как в рамках клинической практики, так и в повседневной жизни, в том числе ее собственной семьи. Выяснилось, что большинство респондентов считают, что их домашние животные понимают человеческую речь, чувствительны к настроению хозяев, что проявляется в языке тела, издаваемых звуках и слезах, что питомцы «настроены» на их чувства, будь то счастье, волнение, напряжение, грусть или гнев. Когда члены семьи были больны или получили травмы, их домашние животные проявляли эмпатию.

Н. Чарльз в своей статье [Charles 2014] подчеркивает, что отношения с питомцами переживаются владельцами как весьма близкие, насыщенные, «неземные», вплетенные в ткань семейной жизни. Они осмысляются в терминах родства и представляют ценность не только ввиду сходства животных с людьми, но и ввиду отличий. В то же время эмоции, которые вызывают питомцы – члены семьи, описываются так же, как те, что вызывают люди – любовь, ревность и пр. – в этом смысле они, безусловно, антропоморфизируются. К тому же, согласно исследованиям, важной составляющей родственных отношений как таковых является эмоциональная поддержка, на которую питомцы, по мнению респондентов, участвовавших в исследовании Чарльза, весьма способны.

Смерть или потеря одного из членов семьи, будь то человек или животное-компаньон, влияет на всю семейную систему. Владельцы питомцев свидетельствуют, что потеря питомца – члена семьи по интенсивности переживания сопоставима со смертью других членов семьи или друзей [Rujoiu and Rujoiu 2014]. Респонденты сообщали о переживании настоящего шока, боли, грусти, ощущении невозможности потери и пустоте, а некоторые даже о желании умереть [Kemp, Jacobs and Stewart 2016]. Мемориальные практики, в том числе характер захоронений, надписи и религиозные символы на памятниках, свидетельствуют о восприятии питомцев как членов семьи, о вере в существование у питомца души и надежде на воссоединение с ними в загробной жизни [Redmalm 2016].

Домашние питомцы активно задействованы в невербальной и вербальной коммуникации внутри семьи [Ben-Aderet 2017].

Билгер [Bilger 2003] отмечает, что согласно опросу, проведенному Американской ассоциацией ветеринарных клиник, 63% владельцев домашних животных разговаривают со своими питомцами, в частности, говорят им – «я люблю тебя» каждый день, а также, что в 83% случаев владельцы собак и кошек называют себя их «мамой» и «папой». Дебора Таннен [Tannen, Kendall and Gordon 2007] описывает дискурсивную практику, в которой питомцы являются посредниками в коммуникации между членами семьи – говоря с питомцем, адресуют свое послание другому члену семьи. Изучение вербальных коммуникативных процессов, в которые включается питомец, помогает понять, что разговор с питомцем становится ресурсом, с помощью которого члены семьи осуществляют взаимодействие и формируют свою семейную идентичность, неотъемлемой частью которой, безусловно, является питомец.

Таким образом, все исследования последних десятилетий единодушны в оценке изменений восприятия питомцев – их облик становится все более антропоморфным, они стали полноправными членами семьи, включенными во внутрисемейное взаимодействие. Однако это выводы, сделанные на основе исследований, проведенных в Европе и Америке, и относящиеся к городской культуре. И очевидно, что речь идет о домашних питомцах – преимущественно собаках и кошках. В отношении сельскохозяйственных животных радикальных изменений как будто не произошло – речь, разумеется, идет не о заботе о благополучии животных и призывах к гуманному отношению, а об установлении особых эмоциональных связей и включении в состав семьи.

Примерно то же самое как будто можно сказать и о традиционных скотоводческих культурах. Казалось бы, отношения с животными должны быть выстроены в прагматическом и функциональном ключе. Однако картина представляется более сложной.

Хамары живут в тесном единстве со скотом. Эта ежедневная близость проявляется во множестве аспектов. Ее обеспечивает сама топография деревень – загоны для скота расположены прямо рядом с домами, люди сидят, отдыхают и даже спят на коровьих шкурах, повседневная одежда в большинстве деревень также непременно включает в себя элементы шкур. Рога крупного рогатого скота используются в хозяйстве для хранения сыпучих продуктов и жидкостей. Дети с самого рождения окружены животными, спят на шкурах, пьют молоко, слышат звуки колокольчиков и голоса крупного и мелкого рогатого скота. По мере взросления дети постигают пастушеские знания, учатся наблюдать и понимать природу. Важно подчеркнуть, что в культуре хамаров существует гендерная стратификация – женщины занимаются земледелием и домом, а мужчины пасут скот и ухаживают за ним.

В основе узнавания особенностей животных – их поведения, физиологии, диеты и других аспектов, разумеется, лежат вполне прагматические соображения – это позволяет эффективно вести хозяйство. Понимание животных основывается как на знаниях, полученных от других, так и через собственные наблюдения. Пастухи должны знать своих животных не только как часть стада, но и как индивидуальных существ с уникальными чертами. Пастухи и их скот привыкают друг к другу и становятся взаимозависимыми: пастухи получают продукты (молоко, мясо, шкуры и т. д.) от своих животных, обеспечивая их едой, водой, кровом и заботой.

Высокий уровень знакомства с животными и персонализированные знания о них способствуют эффективному взаимодействию и общению и порой перерастают в близость, под которой мы подразумеваем двусторонние отношения, основанные на определенной степени эмоциональной взаимности, даже если она неравномерна и асимметрична [Knight 2005].

Крупный рогатый скот является наиболее ценным достоянием хамаров и важен для их самовосприятия. Это особенно актуально для молодых парней и мужчин, которые в первую очередь ответственны за скотоводство и часто называют себя «скотоводами» (ваки эди). От количества скота в семье зависит момент, когда молодой человек сможет создать семью. Мужчина приносит выкуп за жену, который может достигать более сотни животных. В культуре хамаров скот является валютой и статус семьи определяется поголовьем скота.

Одомашивание рождает привязанность к животным, как функциональную, так и эмоциональную, и, согласно антропологической литературе, феномен «любимого животного» можно рассматривать как одну из форм самоидентификации. Эта концепция, заимствованная из психоанализа, описывает процесс идентификации с другим существом – либо через недостаточное осознание различий, либо благодаря осознаваемому сходству. Этот процесс понимается как динамичный, непрерывный, зависящий от окружающей среды и символических ресурсов, поддерживающих его [Hall 1996]. Он является основой формирования идентичности, так как идентичность – это «соединение идентификаций, которые формируются самосознанием индивидов через осмысление их отношений с другими, позволяя им не только отличать себя от окружающих, но и классифицировать других как «других», а себя – как «Я» [Meij, Driessen 2003]. Домашнее животное в качестве «другого», как и человек, может выступать в роли селф-объекта – субъективного переживания в отношении другого лица, которое обеспечивает утверждающую функцию по отношению к собственной самости на фоне их взаимоотношений, вызывая и поддерживая чувство

самости, способствуя его самоутверждению своим присутствием [Kohut 1977]. Таким образом, идентичность представляется динамичной, многомерной, реляционной и контекстуальной, зависящей от взаимодействий с окружающими, как людьми, так и животными.

Процесс выбора «любимого животного» – эрравака начинается с тщательного наблюдения за животными. Пастухи обращают внимание на физические качества – цвет шерсти, форму рогов и общую привлекательность животного. Выбор основывается на эстетических и символических характеристиках. Важны не только красота животного, но и его потенциальная способность приносить удачу – «барджо» – владельцу. После выбора начинается процесс ритуального преобразования: изменение внешнего вида эрравака не только выделяет его среди других животных, но и позволяет пастуху выразить свою индивидуальность и эстетические предпочтения. Эти преобразования подчеркивают власть человека над животным и, возможно, над природой в целом. Значимость событий подтверждается многолюдными ритуалами, в которых участвуют различные социальные и возрастные группы.

Пастухи не только выделяют эрравака из стада, подвергая его внешность изменениям, но и формируют с ним особую эмоциональную связь, которая имеет и важное социальное значение. Пастухи сочиняют песни для своих эрраваков, исполняя их на общественных мероприятиях. В песнях эрравак часто именуется «мисо» – другом, при этом владелец называется его «отцом». Песни прославляют красоту и силу животного, подчеркивая также социальный статус самого пастуха. Участие в таких культурных практиках позволяет пастуху укрепить связи с другими членами сообщества и продемонстрировать приверженность традициям своего народа. Владельцы называют себя «отцами» эрравака, а их, как правило, называют в общине по имени животного. Это имя, основанное на внешних характеристиках эрравака, становится важной частью идентичности человека и сопровождает его на протяжении всей жизни. Обладание эрраваком исключительно мужская привилегия, что подчеркивает инициационный характер этой практики. «Любимым животным» также может быть только мужская особь крупного <бык> или мелкого <козел> рогатого скота.

Пастухи верят, что их любимое животное приносит удачу и защищает их, выполняя апотропейные функции. Забота о таком животном выходит за рамки обычного ухода за скотом и превращается в особую ритуальную практику. Считается, что правильное отношение к животному приносит удачу пастуху и его семье, а неправильное – может привести к бедам. Уход за животным сопровождается ритуалами, направленными на сохранение его здоровья и защиту от врагов. При этом пастухи обращаются

к своим животным с просьбами о защите и процветании. Болезнь или смерть животного воспринимаются как угроза благополучию пастуха. Животное, таким образом, становится носителем символической ценности, напрямую связанной с благополучием его владельца. Отношения с эрраваком носят двусторонний характер: пастух заботится о животном, а животное, в свою очередь, обеспечивает ему защиту и приносит удачу.

Наши информанты рассказывают, что ритуалы, связанные с эрраваком, проходят в несколько этапов – первоначально юноша выбирает молодого бычка, на него надевают специальный ошейник, а по достижении им определенного возраста начинают вносить изменения в его внешний облик. Первым делом животное кастрируют, следующее преобразование внешности связано со специальными надрезами на ушах животного, впоследствии наносят шрамы на кожу или выжигают на ней специфический уникальный узор. Во время четвертого ритуала – деформации рогов, который особенно болезнен и опасен для животного, владелец эрравака становится носителем его имени: «Это большая церемония деформации рогов, поэтому во время этой церемонии... Например, его зовут “Коле”. Его имя было изменено, может быть, потому что бык был белым или красным – с таким цветом, – ему дали новое имя. И это большая церемония, приходит много старейшин. Имя быку дает друг того человека, для которого проводят церемонию. Например, его настоящее имя Коле, но имя его быка Локорба. “Локорба” означает белый, потому что его бык такого цвета. И никто в деревне не зовет его “Коле”, все знают его как “Локорба”»¹.

В книге исследователей культуры хамаров Лидалл и Штекера [Lydall, Strecker 1977, p. 102] приводится рассказ главного информанта исследователей хамара Балдамбе о ритуалах, связанных с эрраваком: «Сначала, когда вол еще теленок, ему надрезают уши, а когда он это сделает, он надрезает подгрудок. Для человека, который надрезает подгрудок, он забивает козу или корову. В день, когда надрезаются уши и подгрудок, он отдает козу местным мужчинам, которые забивают и едят ее. Человек получает свое имя по окрасу быка, будь он рыжим, серым, с белым горлом и так далее. На него надевают два ошейника – один для колокольчика и другой декоративный ошейник. Их покрывают красной охрой и жиром и приносят отцу быка. Человек, принесший ошейники, остается на ночь, и для него режут козу. На следующее утро эрравака хватают и натирают навозом. Они крепко завязывают ошейник-коло-

¹ Интервью с жителями окрестностей Г. Турми 07.08.2023 // Полевые материалы экспедиции. Г. Турми, штат Южная Эфиопия. 28.07.2023 – 12.08.2023.

кольчик под подбородком, а ниже прикрепляют декоративный ошейник. Теперь вол может спуститься к руслу реки, где он будет демонстрировать свои украшения».

Обладание эрраваком одновременно привилегия и обязанность: «Это обязательно для всех мужчин, которые пасут скот. Если у вас нет эрравака, вы знаете, люди относятся к вам... Так что у всех есть, да. Идите в Ньянгатом, идите в Дассанеч – у всех мужчин есть это имя»²

Когда эрравак стареет, его могут заколоть. Помимо эрравака забивают несколько десятков голов скота – эти церемонии очень многолюдны, и на них могут присутствовать сотни человек. Мясо эрравака делят между всеми участниками поминальной трапезы, кроме «отца» эрравака. Голову любимого животного относят к специальному дереву – манзу, и помещают на развилках ветвей: «Когда вол состарился и смертельно заболел, собираются друзья его отца. Они собирают перья и ткань, надевают ткань, втыкают перья в свои головные уборы, раскрашиваются и приходят, танцуя, к его воротам. Местные жители покупают кофе, варят пиво, собирают коз и мед. Для приходящих старейшин – кофе, для юношей – кофе, для старейшин – пиво, для старейшин – мед – и все это съедается. Завтра – кончина быка. На следующий день, после того как они зарежут быка, они берут его голову и кладут ее в развилку ветвей дерева» [Lydall, Strecker 1977, p. 103].

Эмоциональная связь с эрраваком проявляется главным образом в написании и исполнении для него особых песен, в которых описывается и превозносится его внешность и другие качества, упоминаются события, связанные с ним. Исполнение песен не только форма проявления особой связи с любимым животным, но и возможность проявить себя перед ровесниками, почтить вниманием родственников <упомянув их в песне> и произвести впечатление на девушек.

Вот несколько фрагментов песен, записанных нами в ходе экспедиции:

Вы пришли со стороны Карабы,
Мора привел тебя
На реке Кара твою кожу срезали.

* * *

Эрравак Ойты
Одна часть его головы белая,
Дайте ему поспать, когда он поест.
С сыном Ойты оставь нас на лугу,

² Интервью с жителями окрестностей г. Турми 09.08.2023 // Там же.

Маленькие белые отметины на твоём теле
Ты можешь пойти с ним к реке Барре.
То, что сказал наш мора о приходе врагов, – ложь
Ты, тот, у кого белое пятно на голове, у тебя есть Барджо.

* * *

Бык отца Судо
Бык, ты не белый и не коричневый.
Бык отца Судо, ты не быстро насытился, когда начал есть траву
Бык племянника Арбалы,
Арбала зовет барджо для тебя
И старейшины зовут дождь для тебя
Ты можешь прийти с дождем
Нетоле дает колокольчик для тебя
Ты белый как белая птица, бык брата Валенды
Ты пошел к реке с козлятами,
Бык племянника Арбалы!

Однако мир животных, окружающих хамаров на протяжении всей жизни, состоит не только из скота. В деревне, помимо коров и коз, живут куры, а также собаки и кошки. Кошки и куры могут заходить в хижину, в то время как собакам и скоту это строго запрещено. Более того, собака или скот, зашедший в хижину, становится «минги» – ритуально нечистым существом и приносит несчастья своему хозяину и всей деревне, которое необходимо лишить жизни. При этом, по словам информантов, собаки воспринимаются как члены семьи, у них есть имена, которые, как и имена эрраваков, связаны с их окрасом. У кошек нет имен, с ними не устанавливаются эмоциональные связи, их пребывание в деревне оправдано лишь необходимостью уничтожения грызунов. «Если у вас есть собака, вы должны заботиться о ней. Если у вас есть скот, вы должны заботиться о нем. Знаете, собака как человек, человеческое существо. Поэтому она знает всех членов семьи, она друг. Собака идет со скотом и защищает скот. Даже без человека она может идти со скотом и возвращаться обратно. А кошки нам здесь не нравятся. Собака слушается, а кошка не слушается – она может без разрешения пойти взять мясо и съесть. Так что, если нам не нравится их поведение, иногда мы выгоняем их в буш»³.

Феномен эрравака у хамаров представляет собой яркий пример того, как отношения между человеком и животным могут выходить далеко за рамки чисто экономических связей, становясь важнейшим элементом культурной и личной идентичности. Эта практика

³ Интервью с жителями окрестностей г. Турми 12.08.2023 // Там же.

отражает глубокое взаимопроникновение мира людей и мира животных в традиционном скотоводческом обществе. Несмотря на то что современная западная городская культура довольно далеко ушла от традиционных форм взаимодействия с домашними питомцами, в традиционной культуре мы также находим свидетельства установления эмоциональных контактов с домашними животными. «Любимое животное» становится объектом привязанности и заботы, информанты утверждают, что после долгой разлуки эрравак выражает радость по поводу возвращения хозяина, а хозяин в свою очередь испытывает и выражает сильные эмоции в связи с болезненными процедурами или смертью эрравака. Использование питомцев во внутрисемейной коммуникации через триангуляцию – процесс, при котором один человек вовлекает третьего (будь то человек или питомец) для передачи информации или воздействия на другого человека – также не чуждо хамарам, как следует из их песен, посвященных эрравакам и формально исполняемых для них, но в то же время несущих на себе еще и функцию демонстрации своих достоинств (для потенциальных невест) и выражения уважения и благодарности членам семьи. Изучение феномена эрравака позволяет нам лучше понять не только культуру хамаров, но и более широкие аспекты взаимодействия человека и природы в традиционных обществах, а также позволяет увидеть проблему взаимодействия людей и домашних животных в континууме, включающем в себя не только западную, но и другие культуры. Оно демонстрирует, как материальные практики скотоводства переплетаются с духовными представлениями, социальными нормами и эстетическими ценностями, образуя сложную и гармоничную картину мира.

Литература

- Abbink 2003 – *Abbink J.* Love and death of cattle: The paradox in Suri attitudes towards livestock // *Ethnos*. 2003. No. 3 (68). P. 341–364.
- Almagor 1972 – *Almagor U.* Name-oxen and ox-names among the Dassanetch of southwest Ethiopia // *Paideuma*. 1972. No. 18. P. 79–96.
- Ben-Aderet 2017 – *Ben-Aderet T. et al.* Dog-directed speech: why do we use it and do dogs pay attention to it? // *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*. 2017. No. 284(1846). P. 3–10.
- Bilger 2003 – *Bilger B.* The Last Meow: How far would you go to heal a pet? *The New Yorker*, 2003. September, 8th. P. 46–53.
- Bowen 1978 – *Bowen M.* Family therapy in clinical practice. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 1978. 584 p.
- Cain 1985 – *Cain A.O.* Pets as family members // *Marriage & Family Review*. 1985. No. 3–4 (8). P. 5–10.

- Charls 2014 – *Charls N.* “Animals just love you the way you are”: experiencing kinship across the species barrier // *Sociology*. 2014. No. 4 (48). P. 715–730.
- Fukui 1979 – *Fukui K.* Cattle colour symbolism and inter-tribal homicide among the Bodi // *Warfare among East African herders* / ed. by K. Fukui, D. Turton. Osaka: National Museum of Ethnology, 1979. P. 147–177. (*Ethnological Studies*; 3)
- Hall 1996 – *Hall S.* Introduction: who needs identity? // *Questions of cultural identity* / ed. by S. Hall, P. Du Gray. L.: Sage Publications, 1996. 198 p.
- Henry, Crowley 2015 – *Henry C.L., Crowley S.L.* The psychological and physiological effects of using a therapy dog in mindfulness training // *Anthrozoös*. 2015. No. 3 (28). P. 385–401.
- Kemp, Jacobs, Stewart 2016 – *Kemp H.R., Jacobs N., Stewart S.* The lived experience of companion-animal loss: A systematic review of qualitative studies // *Anthrozoös*. 2016. No. 4 (29). P. 533–557.
- Knight 2005 – *Knight J.* Introduction // *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies* / ed. by J. Knight. Oxford: Berg, 2005. 290 p.
- Kohut 1977 – *Kohut H.* The restoration of the self. Chicago: University of Chicago Press, 1977. 368 p.
- Lydall, Strecker 1979 – *Lydall J., Strecker I.* The Hamar of Southern Ethiopia. Vol. 2: Baldambe explains. Hohenschäftlarn: Renner, 1979. 203 p.
- Meijl, Driessen 2003 – *Meijl T., van, Driessen H.* Introduction: Multiple identifications and the self // *Focaal: European Journal of Anthropology*. 2003. No. 42. P. 17–29.
- Melson, Fine 2006 – *Melson G.F., Fine A.H.* Animals in the lives of children // *Animal-assisted therapy: Theoretical foundations and guidelines for practice* / ed. by A.N. Fine. 2nd ed. San Diego: Academic Press, 2006. P. 207–226.
- Redmalm 2016 – *Redmalm D.* So sorry for the loss of your little friend: Pets’ grievability in condolence cards for humans mourning animals // *Mourning animals: rituals and practices surrounding animal death*. East Lansing, 2016. P. 101–108.
- Rujoiu, Rujoiu 2014 – *Rujoiu O., Rujoiu, V.* Pet loss and human emotion: Romanian students’ reflections on pet loss // *Journal of Loss and Trauma: International Perspectives on Stress & Coping*. 2014. No. 5 (19). P. 474–483.
- Serpell, Paul 2002 – *Serpell J., Paul E.* Pets and the development of positive attitudes to animals // *Animals and human society*. L.: Routledge, 2002. P. 165–182.
- Tannen, Kendall, Gordon 2007 – *Tannen D., Kendall S., Gordon C.* “Talking the dog: Framing pets as interactional resources in family discourse” // *Family talk: Discourse and identity in four American families*. N.Y., 2007. P. 49–70.
- Tornay 1973 – *Tornay S.* Langage et perception: La dénomination des couleurs chez les Nyangatom du Sud-Ouest éthiopien // *L’Homme*. 1973. No. 4 (13). P. 66–94.
- Turton 1980 – *Turton D.* There is no such a beast: Cattle and color naming among the Mursi // *Man*. 1980. No. 15. P. 320–338.
- Walsh 2009 – *Walsh F.* Human-animal bonds I: The relational significance of companion animals // *Family Process*. 2009. No. 4 (48). P. 462–480.

References

- Abbinck, J. (2003), "Love and death of cattle: The paradox in Suri attitudes towards livestock", *Ethnos*, vol. 68, no. 3, pp. 341–364.
- Almagor, U. (1972), "Name-oxen and ox-names among the Dassanetch of southwest Ethiopia", *Paideuma*, no. 18, pp. 79–96.
- Ben-Aderet, T., Gallego-Abenza, M., Reby, D. and Mathevon, N. (2017), "Dog-directed speech: why do we use it and do dogs pay attention to it?", in *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 1846, no. 284, pp. 3–10.
- Bilger, B. (2003), The Last Meow: How far would you go to heal a pet? *The New Yorker*, September, 8th, pp. 46–53.
- Bowen, M. (1978), *Family therapy in clinical practice*, Jason Aronson Inc., Northvale, USA.
- Cain, A. (1985), "Pets as family members", *Marriage & Family Review*, vol. 8, no. 3–4, pp. 5–10.
- Charls, N. (2014), " 'Animals just love you the way you are': experiencing kinship across the species barrier", *Sociology*, vol. 48, no. 4, pp. 715–730.
- Fukui, K. (1979), "Cattle colour symbolism and inter-tribal homicide among the Bodi", in Fukui, K. and Turton, D., eds., *Warfare among East African herders*, National Museum of Ethnology, Osaka, Japan, pp. 147–177.
- Hall, S. (1996), "Introduction: who needs identity?", in Hall, S. and Du Gray, P., eds., *Questions of cultural identity*, Sage Publications, London, UK.
- Henry, C.L. and Crowley, S.L. (2015), "The psychological and physiological effects of using a therapy dog in mindfulness training", *Anthrozoös*, vol. 28, no. 3, pp. 385–401.
- Kemp, H.R., Jacobs, N. and Stewart, S. (2016), "The lived experience of companion-animal loss: A systematic review of qualitative studies", *Anthrozoös*, vol. 29, no. 4, pp. 533–557.
- Knight, J. (2005), "Introduction", in Knight, J., ed., *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies*, Berg, Oxford, UK.
- Kohut, H. (1977), *The restoration of the self*, University of Chicago Press, Chicago, USA.
- Lydall, J. and Strecker, I. (1979), *The Hamar of Southern Ethiopia*, vol. 2: Baldambe explains. Renner, Hohenschäftlarn, Germany.
- Meijl, T., van and Driessen, H. (2003), "Introduction: Multiple identifications and the self", *Focaal: European Journal of Anthropology*, no. 42, pp. 17–29.
- Melson, G.F. and Fine, A.H. (2006), "Animals in the lives of children", in Fine, A.H., ed., *Animal-assisted therapy: Theoretical foundations and guidelines for practice*, Academic Press, San Diego, USA, pp. 207–226.
- Redmalm, D. (2016), "So sorry for the loss of your little friend: Pets' grievability in condolence cards for humans mourning animals", in *Mourning animals: rituals and practices surrounding animal death*, East Lansing, USA, pp. 101–108.
- Rujoiu, O. and Rujoiu, V. (2014), "Pet loss and human emotion: Romanian students' reflections on pet loss", *Journal of Loss and Trauma: International Perspectives on Stress & Coping*, vol. 19, no. 5, pp. 474–483.

- Serpell, J. and Paul, E. (2002), "Pets and the development of positive attitudes to animals", in Manning, A. and Serpell, J., eds., *Animals and human society*, Routledge, London, UK, pp. 165–182.
- Tannen, D., Kendall, S. and Gordon, C. (2007), "Talking the dog: Framing pets as interactional resources in family discourse", in *Family talk: Discourse and identity in four American families*, New York, USA, pp. 49–70.
- Tornay, S. (1973), "Langage et perception: La dénomination des couleurs chez les Nyangatom du Sud-Ouest éthiopien", *L'Homme*, vol. 13, no. 4, pp. 66–94.
- Turton, D. (1980), "There is no such a beast: Cattle and color naming among the Mursi", *Man*, no. 15, pp. 320–338.
- Walsh, F. (2009), "Human-animal bonds I: The relational significance of companion animals", *Family Process*, vol. 48, no. 4, pp. 462–480.

Информация об авторе

Людмила Г. Жукова, кандидат культурологии, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; milazhukova@gmail.com

Information about the author

Liudmila G. Zhukova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; milazhukova@gmail.com

Модификация адаптационного арт-альбома для детей мигрантов на материале племени хамар

Елена А. Александрова

*Московский государственный психолого-педагогический университет,
Москва, Россия, alexandrovaee@gmail.com*

Аннотация. В статье представлен авторский подход к сбору и анализу материала по культурной специфике этнической группы на примере племени хамар, проживающем в Федеративной Демократической Республике Эфиопия. В качестве базы взята структура арт-альбома, разработанная для облегчения адаптации детей мигрантов в принимающей стране. В основу подхода к сбору и компоновке полученного материала легла идея о том, что методы адаптации с использованием элементов арт-терапии подходят не только для детей мигрантов из стран ближнего зарубежья, но и для детей, чей тип родной культуры значительно отличается от принимающей. В статье речь идет о первом этапе сбора и систематизации полевого материала. Основная цель – выявить кардинальные различия в двух типах культур через рассмотрение материального быта и фольклора. В результате проведенного полевого исследования были выделены некоторые значимые в избранном контексте категории культуры хамаров, что позволило описать и проанализировать ее отличительные типологические черты. Основное внимание уделяется таким особенностям быта хамаров, как пищевое поведение, разделение гендерных и возрастных ролей, тем элементам фольклорных представлений, которые используются в воспитании детей и значимы в повседневной жизни племени. В завершение сделаны выводы о специфике культуры хамаров и ее презентации для целей адаптации на доступном автору материале. Дизайн исследования, структура материала, методы анализа в первую очередь имеют исследовательский характер, направленный на уточнение сведений по культуре хамаров. Также работа вносит вклад в развитие межкультурной компетентности и чувствительности.

Ключевые слова: хамары, адаптация, тип культуры, арт-альбом, межкультурная компетентность, межкультурная чувствительность

Для цитирования: Александрова Е.А. Модификация адапционного арт-альбома для детей мигрантов на материале племени хамар // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 4. С. 60–75. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-60-75

Modifying an adaptation art album for migrant children on Hamar tribe material

Elena A. Aleksandrova

*Moscow State University for Psychology and Education,
Moscow, Russia, aleksandrovae@gmail.com*

Abstract. The article presents the author's approach to the collection and analysis of material on the cultural specificity of the ethnic group. Field material was collected from the Hamar people living in the Federal Democratic Republic of Ethiopia. The research is based on the structure of an art album designed to facilitate the adaptation of migrant children in the host country. The approach to the collection and compilation of the received material was based on the idea that adaptation methods using art therapy are suitable not only for children of migrants from countries of near abroad, but also for children whose type of native culture differs significantly from the host culture. The article presents the first stage of collection and systematization of field material. The main goal is to reveal the cardinal differences in the two types of cultures through the consideration of everyday life and folklore. As a result of the field study, some categories of Hamar culture were identified, which allowed to describe and analyze its distinctive typological features. The focus is on the nutritional characteristics of the Hamar household, the division of gender and age roles, and the elements of folklore used in the upbringing of children that are relevant to the daily life of the tribe. In the end, conclusions were made about the specificity of Hamar culture and its presentation for the purpose of adaptation. The design of the study, the structure of the material, the methods of analysis are primarily of a research nature, aimed at clarifying information on the culture of hamars. The results can be seen also as a contribution to the development of intercultural competence and sensitivity.

Keywords: Hamars, adaptation, type of culture, art album, cross cultural competence, cross cultural sensibility

For citation: Aleksandrova, E.A. (2024), "Modifying an adaptation art album for migrant children on Hamar tribe material", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 60–75, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-60-75

Работа проводилась на материале опубликованного в 2020 г. арт-альбома «Твоя жизнь на новом месте», предназначенного для облегчения адаптации детей мигрантов¹, переехавших в Российскую Федерацию из стран ближнего зарубежья. Апробация альбома и соответствующей программы была проведена Соловьёвой Галиной Александровной в рамках подготовки и защиты магистерской диссертации [Соловьёва 2023].

Альбом предназначен для того, чтобы помочь выявить и проработать культурные различия, выявить и использовать сходства, снизить уровень тревожности у детей. Так как альбом в целом создавался на основе анализа российской действительности, специалисты работали, прежде всего, с культурами стран ближнего зарубежья. Несмотря на разницу традиций, бытового поведения, языковые особенности, тип культуры принимающей стороны для мигрантов из этих стран во многом не является чем-то экзотическим: целый ряд феноменов хорошо знаком обеим сторонам. Также общие условия жизни, базовые правила взаимодействия, например транспорт, или общение между поколениями и социальными группами, устройство системы образования и так далее, в той или иной степени знакомы детям и взрослым в РФ и странах, откуда в основном приезжают семьи мигрантов [Янгибоева 2022; Лебелева 2017]. Основываясь на предложенном рассуждении, интересно подумать над тем, можно ли использовать данную методику для работы с представителями культуры, образ жизни и мысли которых принципиально отличаются от принимающей страны. Эта задача в первом приближении скорее теоретическая, чем практико-ориентированная, поскольку в РФ работа ведется в первую очередь по адаптации детей мигрантов из тех стран, с которыми Россию связывает длительная история взаимодействия в этом поле. Исследовательский вопрос в том, чтобы понять, возможна ли адаптация арт-альбома, разработанного для детей мигрантов из стран ближнего зарубежья, для принципиально иного типа культуры.

Цель статьи, таким образом, в описании полевого исследования по уточнению категорий культуры племени хамар с опорой на адаптационный арт-альбом. Цель конкретизируется в задачах: выделение значимых культурных категорий, отраженных в арт-альбоме; соотнесение выделенных категорий с реальным бытованием культуры хамаров; представление предварительных выводов и перспектив исследования.

Для теоретического обоснования подхода, представленного в статье, необходимо отметить, что вопросам адаптации, в том

¹ *Лейбман И.Я., Чернышева У.В., Фейгельман О.М.* «Твоя жизнь на новом месте» (арт-альбом для детей). М.: Генезис, 2020. 44 с.

числе иностранных граждан на территории РФ, посвящены исследованию российских ученых разных лет [Александровская 1988; Гриценко, Шустова 2011; Ковалёва 2010; Нестерова, Суслова, Ефремова 2017]. По результатам их работы, с учетом систематически проводимых исследований специалистами кафедры этнопсихологии и психологических проблем поликультурного образования МГППУ за последние годы был составлен ряд рекомендаций по психологической и социокультурной адаптации представителей разных стран и народов, в том числе детей².

В статье понятие адаптации используется в двух значениях: адаптация альбома и адаптация носителей культуры разных типов. Адаптация (от лат. *Adaptare* – приспособлять), в широком смысле – это приспособление к внешним и внутренним условиям. Адаптация альбома – это в прямом смысле приспособление предложенных методов работы с детьми к иному типу культуры.

Говоря об адаптации человека, опорным стал тезис о том, что она имеет два базовых аспекта: биологический и психологический. Также учитывается позиция российских ученых, выделяющих когнитивный и эмоциональный компоненты адаптации [Столин 1983]. Важное место в обосновании исследовательского вопроса и избранного метода сбора материала имеет коммуникативный подход к проблеме адаптации [Лисина 1982].

Биологическая адаптация включает приспособление организма человека к устойчивым и изменяющимся условиям среды. Исходные условия (температура, влажность, давление, уровень освещенности) играют значительную роль в формировании как материальных, так и нематериальных характеристик культуры этнической группы. Соответственно, смена условий среды не может не оказать влияния на процесс адаптации. Человек использует помимо внутренних средств организма целый арсенал разработанных в результате культурного развития средств: транспорт, жилище, одежда, вариативность питания. Также для человека характерно использование средств психической регуляции, расширяющих адаптационные возможности. В случае необходимости помочь человеку приспособиться к новой среде обитания нужно учесть как исходные условия, так и привносимые в его жизнь. Важно помнить, что психологический аспект процессов адаптации заключается в соответствующей трактовке поведения и психики³. Для более углуб-

² Психологическая и социокультурная адаптация // МГППУ. URL: <https://fkrc.mgppu.ru/recommendations> (дата обращения 5 авг. 2024).

³ Мещеряков Б., Зинченко В. Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Мещеряков, В. Зинченко. СПб.: Прайм-еврознак, 2004. С. 17–18.

ленного понимания описанных процессов введем также понятие психологической и социальной адаптации. Если под психологической адаптацией понимается приспособление личности к обществу в соответствии с его интересами, мотивами и требованиями социума, то социальная адаптация – это процесс активного приспособления человека к условиям среды, т. е. человек не просто изучает нормы и ценности принимающей стороны, но активно их осваивает и учится применять, встраивает их в свою жизнь.

Когда речь заходит об адаптации в результате этнокультурных контактов, то это описывается как процесс аккультурации, то есть культурного и психологического изменения в результате межличностного и межкультурного взаимодействия. Как написал Д. Берри, «этот термин появляется тогда, когда группы индивидов из разных культур вступают в непосредственный и продолжительный контакт, последствиями которого являются изменения элементов оригинальной культуры одной или обеих групп» [Berri 2002].

Апробация арт-альбома и соответствующей программы «Твоя жизнь на новом месте» проводилась в рамках подготовки магистерской диссертации на кафедре этнопсихологии МГППУ Соловьёвой Г.А. под руководством профессора В.В. Гриценко среди детей, поступивших в московскую школу в первый класс в 2021/22 уч. г. Выборка участников программы составила 60 человек: 40 девочек и 20 мальчиков, приехавших из Республики Казахстан, Республики Узбекистан, Кыргызской Республики, Республики Таджикистан, Украины, Республики Беларусь и Республики Армения. Все дети владели русским языком в разной степени. 16 человек (27%) находились в России до поступления в школу менее 6 месяцев, 32 человека (53%) 6 месяцев и более, 12 человек (20%) – проживали в России 1 год [Соловьёва 2023].

После прохождения программы по результатам вторичной психодиагностики было выявлено, что «у детей мигрантов улучшилось эмоциональное благополучие, появилась уверенность в себе, улучшилось настроение, снизилось проявление агрессии, произошли изменения в коммуникативной сфере, произошло повышение самооценки», – пишет Соловьёва Г.А. [Соловьёва 2023, с. 67].

В контексте данной статьи интересно, что арт-альбом, разработанный с учетом культурной специфики и возрастных особенностей ребенка, смягчает процесс адаптации, вписывается в школьное образование и может быть использован как в групповой, так и в индивидуальной работе с детьми⁴. Еще раз замечу, что фокус на

⁴ Хухлаева О.В., Хакимов Э.Р., Хухлаев О.Е. Поликультурное образование: учебник для бакалавров. М.: Юрайт, 2014. 263 с. См. также: [Хухлаев, Чибисова, Кузнецов 2014].

коммуникации, как в заданиях альбома, так и в методе его использования в процессе помощи детям-мигрантам, помогает эффективно находить общий язык с представителями разных культур. Акт коммуникации при этнокультурном контакте может быть рассмотрен как диалог, в результате которого обогащаются все участники [Александрова 2023]

Чтобы применить методику адаптации с помощью арт-альбома к народам, проживающим в ином типе культуры, необходимо выявить ее составляющие. Предположив, что структура альбома позволяет использовать его как базу, были выделены рабочие категории. С учетом того, что задача состоит в первоначальной оценке исследовательского поля и постановке исследовательского вопроса, цель представляется достижимой.

Таким образом, на основе разделов альбома были выделены блоки, после чего составлен список вопросов и проведены уточняющие интервью с представителями народа племени хамар. По итогам предложены модификации по каждому из блоков.

На данном этапе арт-альбом используется в первую очередь как отправная точка для исследования культуры хамаров. Во-вторых, для разработки подходов к улучшению уровня межкультурной компетентности и чувствительности. Апробация модифицированного арт-альбома в полевых условиях будет возможна после проведения экспертизы различными специалистами и при необходимости разработать адаптационные технологии для представителей данной культуры или культуры схожего типа.

Первый блок альбома посвящен внешнему виду. Ребенку предлагается нарисовать самого себя, выбрать форму глаз, тип волос и тип прически. Второй блок посвящен описанию характера. Третий блок посвящен тому, что ребенок любит и не любит. Четвертый блок служит для описания положения ребенка в семье и обществе, а также, насколько я могу судить, может быть использован для анализа степени осознания своего положения. Такой же «лестничный» принцип используется для описания интересующих ребенка видов деятельности. Следующий блок посвящен описанию среды, откуда ребенок прибыл, и того места, где он оказался. Этот блок включает в себя также проверку знания инфраструктуры, системы транспортного сообщения и образа действий в ситуации, когда ребенок потерялся. Важно, что периодически ребенка просят апеллировать к взрослым. Взрослые появляются, когда ребенок гипотетически не может справиться с заданием или когда речь идет о помощниках. Шестой блок посвящен тем, к кому ребенок может обратиться за помощью в критической ситуации. Седьмой блок посвящен пище; восьмой – праздникам. Девятый блок посвящен описанию новых людей, с которыми ребенок познакомился после переезда.

Десятый – переходный к повседневной жизни на новом месте – включает описание того, о чем ребенок вспоминает чаще всего. Последующие несколько блоков посвящены периодическим занятиям ребенка, любимым местам, а также играм. Отдельное задание связано со способами приветствия (в альбоме – вербального). Этот блок также переходный к анализу владения языком (письменным). Следующий блок – детские страхи (на примере стихотворения, которое ребенок должен прочесть), а также стратегиям преодоления страха. Предпоследний блок посвящен сказкам (на примере традиционных русских и сказок советских писателей). Последний блок включает как вариант письменного выполнения в форме ответа на вопросы о том, что нравится в новой обстановке, с кем ребенок дружит. В заключение ребенка просят написать похвалу для себя из уст другого и завершить заполнение альбома рисунком себя (или можно приклеить свою фотографию) в солнышко, лучики которого – это характерные для русской культуры слова, используемые для похвалы детей.

Итак, на основе анализа блоков арт-альбома можно конкретизировать исследовательский вопрос, поставив задачу проанализировать структуру арт-альбома, предназначенного для детей, переехавших в новые культурные условия и плохо владеющих русским языком (как письменным, так и устным). Это нужно для выявления возможности использования его как основы для разработки структуры исследования соответствующих элементов культуры народа, который живет в условиях, не характерных для российского культурного комплекса.

Для решения поставленной задачи был составлен подробный опросник, проведено полевое исследование с применением методов включенного наблюдения, интервью, фиксации объектов материальной культуры и окружающей среды народа хамар (фото- и видеосъемка). А также сделаны общие выводы на основе полученных данных; предложены варианты модификации визуального оформления арт-альбома.

Для описания и изучения культуры хамаров были выделены блоки. Именования блоков на первом этапе частично соответствуют заданиям в альбоме. В таблице представлены рабочие блоки и примеры вопросов для интервью. Вопросы, касающиеся рассмотренных в статье категорий, даны более полно.

Блоки на основании разделов арт-альбома.

Все вопросы были переведены на английский язык, а в поле работа шла на четырех языках: русский (для членов экспедиции), английский, амхарский и хамар-банна [Petrollino 2016]. Разночтения и несоответствия при переводе обсуждались на всех доступных языках для достижения максимальной точности.

Таблица

Блоки для изучения культуры хамаров	Примеры вопросов опросника
1	2
1. Базовые характеристики личности	1. Какие слова используются для описания характера человека? 2. Какие названия животных используются для описания человека? 3. Какие явления природы используются для описания человека?
2. Отношение к повседневному фону жизни (окружение)	4. Каких животных Вы любите (какие животные Вам нравятся)? 5. Какую еду Вы любите? 6. Какую еду Вы не любите?
3. Иерархия в детском коллективе	7. Кто для детей обладает самым большим авторитетом (кого дети безоговорочно слушаются)? 8. Чье мнение (указание, приказ, поручение) для детей самое важное? 9. Что ребенок должен уметь и знать в разные периоды своей жизни?
4. Игры (пространство игры, состав участников: возраст, пол)	10. Умение играть в игры важно для ребенка? 11. Есть ли игры для мальчиков, в которые не играют девочки? 12. Есть ли игры для девочек, в которые не играют мальчики? 13. Есть ли совместные игры? 14. Принимают ли участие взрослые в детских играх?
5. Общая характеристика обжитого пространства (материальная культура этнической группы)	15. Опишите, пожалуйста, свою землю 16. Расскажите, пожалуйста, о том, что такое для Вас дом, земля? 17. Как детей учат находить дорогу домой? Кто учит? 18. Есть ли закрепленный в культуре способ (песня с указаниями, тренировки, в игре, иное)?

Продолжение табл.

6. Помощники (кто и при каких условиях может оказать ребенку помощь)	19. Кто помогает ребенку, если у него что-то не получается? 20. Кто идет искать ребенка, если он потерялся? 21. Бывают ли случаи, когда помощь приходит не от человека?
7. Углубление знаний о питании (также поможет уточнить сведения об обжитом пространстве)	22. Что Вы любите есть больше всего? 23. Что Вы не любите есть? 24. Есть ли какое-то блюдо, которое готовят только совсем малышам? 25. Есть ли еда, которую нельзя есть человеку? Есть ли еда, которую предлагают только духам?
8. Пространство праздника	26. Какие праздники есть в поселении? 27. Какие праздники Вам нравятся больше всего? 28. Есть праздники для детей? Девочки? Мальчики? 29. Какие предметы используются во время праздника? Посуда? Одежда? Любые другие.
9. Повседневные занятия	30. Каковы повседневные занятия людей (взрослые, дети)? 31. Есть ли разделение на детские, женские, мужские? 32. Если есть, то по какому принципу? 33. Что нравится или не нравится делать?
10. Страх	34. Что такое страх? 35. В чем причина того, что человек испытывает страх? 36. Есть понятие «трус»? 37. Есть ли понятие «бесстрашный человек» («герой» или «безумец», то есть это хорошо или плохо)? 38. Страх – это плохо? 39. Бояться – это плохо или нормально? 40. Что делать, если испытываешь страх?

Окончание табл.

	<p>41. Есть ли какие-то истории про страшные события, которые рассказывают детям (или рассказывают дети друг другу)?</p> <p>42. Кого Вы боитесь?</p> <p>43. Чего Вы боитесь?</p> <p>44. Есть ли люди, которых Вы боитесь?</p> <p>45. Есть ли явления природы, которых Вы боитесь?</p> <p>46. Есть ли что-то, что может навредить ребенку и поэтому страшно?</p> <p>47. Что делать, чтобы защитить себя и детей от страшного?</p>
11. Желания (мечты)	<p>48. Чего бы Вам (тебе) хотелось в жизни?</p> <p>49. Есть ли в Вас (у тебя) мечта?</p>

В результате описываемого первичного выезда и первоначального опроса с целью модификации арт-альбома не на все вопросы удалось получить развернутые ответы. Больше всего интереса вызвали вопросы о кухне, играх и страхах.

В данной статье в виде примера разбираются результаты бесед об играх и обсуждается проблема страха.

Особенностью игрового поведения у хамаров можно назвать то, что в играх в основном задействованы мальчики и взрослые мужчины. Специальных игр для женщин выявить не удалось, по предварительным данным, женский (условно игровой) досуг связан с танцами и пением.

В результате интервью нам удалось выявить игры нескольких типов. Во-первых, направленных на формирование и поддержание социальных связей. Без сомнения, любая групповая игра может выполнять такую функцию, однако в данном случае имеется в виду игра, социальная роль которой осознается носителями культуры. Игра называется «гаги». Это командная игра, ведется до победы одной из двух групп игроков, требует сосредоточенности, взаимопонимания, общей цели. Игра может длиться значительное время. Включает тренировку математического и стратегического мышления. Играется на песке, в качестве «шашек» или «фишек» используются камушки. Суть в том, чтобы определенным образом осуществлять ходы для изъятия камней противника.

Более простая парная игра с использованием песка, ямочек и камней называется «либо». Суть игры – в поисках спрятанной в одной из двенадцати лунок «фишки» (камень).

Другой тип игры связан с ориентированием. Правила «гола» похожи на правила игры «холодно-горячо», но поиск осуществляется через вслушивание в музыку. Ведущий исполняет мелодию на струнном музыкальном инструменте из панциря черепахи, а игрок должен по звуку определить местоположение некоего объекта.

Интересно, что есть тип досуга, связанный одновременно и с формированием социальных связей, в том числе с развитием и передачей культурного наследия, и с двигательнo-музыкальным типом культуры, характерным для Африканского континента, вообще. Это «гади» – общий сбор, на котором все танцуют вместе и, более того, осуществляется передача движений, которым вернувшиеся из путешествия по соседним землям люди научились и учат своих близких.

Последний выделенный тип игр – игры только для мальчиков. Они позволяют тренировать ловкость, силу, координацию, боевые навыки. Примером такой игры может служить «магала» – тренировка навыков стрельбы. Сначала мальчик тренируется с луком и стрелами, потом получает право тренироваться с огнестрельным оружием. Стрельба из лука – наследие древних времен, прекрасный проверенный тысячелетиями способ тренировки индивидуальных боевых навыков, концентрации, выносливости, силы, глазомера. В общей истории человечества изобретение лука и стрел связано с началом индивидуальной охоты, что позволило сделать огромный шаг вперед в развитии социума. Использование лука и стрел в ступенчатой подготовке мальчика к взрослой жизни представляется очень важным и интересным феноменом хамарской культуры.

В разговоре о подготовительных играх для мальчиков нельзя не упомянуть игру, которая готовит к инициации. Нам в интервью ее назвали «була». Полагаю, что это производная от «bull jumping» – ритуала, который сделал племя хамар знаменитым во многих странах мира. В задачи статьи не входит подробный разбор традиций инициации в племени, в данном случае важно понимать фундаментальную роль упомянутых ритуальных практик.

Коротко говоря о двух других выделенных категориях – кухне и страхе, – можно уточнить, что первая относится к культуре повседневности, а также затрагивает вопрос семьи в плане выбора жены, идентичности женщины как хорошей хозяйки и особенностей пищевого поведения. Пищевое поведение можно рассматривать минимум с двух сторон. Во-первых, какова основа пищевого рациона (традиционные и новые виды пищи и продуктов, привносимые в повседневность в результате этнокультурных контактов с окру-

жающим населением и пришлыми представителями других культур). Во-вторых, обычаи и нормы приготовления пищи, процесс обучения, разделение пищи на повседневную и ритуальную, нормы употребления для мужчин, женщин и детей и стариков (маркеры социального положения) и для гостей. Также изучение пищевого поведения дает возможность понять особенности разделения труда в добывании продуктов. Например, воду приносят женщины, а мед собирают мужчины. Мед используется как для обычного питания (с ухудшением экологических условий меда меньше и нормы его употребления сдвигаются из зоны повседневности в зону ритуальной практики). Для изготовления хлеба используется разная мука, в том числе и покупная пшеничная (при традиционном использовании сорго). Соответственно, помимо пищевого поведения, наличие пшеничного хлеба наряду с изделиями из сорго дает информацию как об экономической специфике, так и о наличии методов приготовления и связанных с этим изменений (или специфического использования) предметов кухонной утвари.

Другие, не рассматриваемые в статье категории, – это медицина и гигиена, а также связь образа жизни с типом одежды и жилища. Также в статье не затрагиваются вопросы связи социального устройства и объектов материальной и духовной культуры. Это обусловлено тем, что выводы, представленные в статье, касаются специфической проблематики в рамках вопросов адаптации и межкультурной компетентности.

Очевидно, что особое значение во всех аспектах жизни племени имеет вода. Данное замечание нужно автору для того, чтобы отметить, как сложно вычленил категорию воды как таковую при первоначальном интервьюировании. Первичный анализ интервью дает возможность выделить воду как элемент повседневности, включающий особые способы добычи и очистки воды, а также нормы ее употребления в пищу. Что еще более интересно, нам удалось выявить некоторые мифологические фольклорные сюжеты, связанные с водой и со страхом. Получилось наметить, образно говоря, одну из точек схождения профанного и сакрального пространств культуры хамаров. В связи с описанием места воды в культуре хочется особо сказать, что темнота, избранная авторами арт-альбома как пример «страшного», не будет показательной для хамаров, однако в избранном контексте ее место займет вода. На уровне представлений темнота не называлась как источник страха. Дело не только в социально одобряемом описании смелого человека. Вопрос о том, боятся ли люди племени темноты, вызвал смех и недоумение. Это можно объяснить особенностями быта, так как уровень освещенности хамарских поселений очень слабый. В основном освещение естественное, то есть солнечный и лунный свет. Поэтому деятель-

ность в темноте более привычна для хамаров, чем для русских или представителей народов ближнего зарубежья, для которых разрабатывался арт-альбом, а способы ориентирования и нормы поведения в темноте вырабатываются у хамаров с раннего возраста. Разговор о страхе вывел нас в интервью на мифологию и ритуальную практику, связанную с бытовой повседневной магией (например, нормы и обычаи обращения с отрезанными волосами, ногтями и так далее) и ритуалами, связанными с обязанностями тех, на кого возложено управление и обеспечение жизнеспособности племени на профанных и сакральных уровнях.

Завершая рассуждение, можно отметить, что в целях выявления и анализа категорий для адаптации арт-альбома к иному, в отличие от использованного в оригинале типа культуры, необходимо отметить несколько важных аспектов.

В блоках 2, 5, 7–9 необходимо скорректировать визуальное воплощение окружающей среды, в том числе из полученных данных продукты питания и блюда, связанные с ними материальные объекты. Также важно, что животные, насекомые, пресмыкающиеся, окружающие хамаров, отличаются от тех, что представлены в арт-альбоме. Соответственно, это необходимо учесть и в визуальном оформлении, и в работе с категорией опасно – безопасно.

В блоке 10 вместо стихотворения, где основной источник страха – темнота, нужно использовать историю из фольклора хамаров, например о магическом возмездии за неуважение или несоблюдение правил пространственного расположения во время ритуала. Или собрать историю, сконструировать текст из информации, почерпнутой из бесед о страхе и страшном. Визуальный фон – река, пруд или запруда. Ночное небо можно оставить, но как фон. В интервью, данном нам 24 июля 2023 г. в деревне Домбай-ти, старейшины рассказали, что есть существо, обитающее в реке. Оно похоже на человека, но все заросло волосами. Если не быть осторожными, то оно может утащить в воду. Когда молодые люди в определенное время перемещаются от деревни к деревне в ночное время, им могут напомнить об осторожности. Или более сложный сюжет. Есть другое существо, называется «бэри». Оно обитает в пруду или запруде, которая образуется после дождя. Тоже может забрать человека. Если семья пропавшего будет плакать, то бэри вернет их родного мертвым, а если сможет не плакать, то живым. Первый мотив в контексте воспитания больше подходит не для малышей, а для подростков, потому что ночные переходы связаны со специфическим подростковым времяпрепровождением под общим названием «танцы». Второй сюжет более общий, интересен благодаря сочетанию обучения осторожности с ранних лет с фольклорно-мифологическими элементами.

Заключение

Таким образом, из полученных ответов по указанным блокам также можно сделать выводы, расширяющие исследовательское поле. В первую очередь это касается норм бытового поведения, содержания этнической идентичности хамаров, в том числе представления о правильном и неправильном поведении, ценностях и нормах. Интересными автору кажутся результаты интервью, посвященных проблеме страха и страшного. Особенно в контексте воспитания детей. Если в арт-альбоме используется тема темноты для разговора о страхе, то для людей племени хамар это неподходящий пример. Хамары не боятся темноты, для них она не населена чудовищами, только змеями. Зато в воде обитают страшные существа. Одно в реках, одно в прудах, причем даже в тех, что образуются после дождя. Это объясняется особенностями образа жизни, климата, уровнем освещенности и связанным с ними стилем поведения. Также интересно, что тема страха скорее вызывает смех, чем содрогание. Это можно объяснить ценностями культуры хамаров, в которые входит смелость. Особенно если учесть, что интервью были взяты у старейшин, то есть мужчин–носителей традиции и гарантов передачи ценностей хамаров внутри и вовне культуры. Предложенный в статье подход к адаптации культур различного типа и использование арт-альбома в качестве базы для разработки дизайна полевого исследования представляют собой своеобразную переводческую практику. Описанный подход может быть использован как вспомогательный при сборе материала по культурам разного типа, а также в курсах по межкультурной коммуникации разной степени сложности.

Литература

- Александрова 2023 – Александрова Е.А. Психологические основы взаимопроникновения и взаимодействия элементов китайской культуры и культуры исламских народов в Китае // *Minbar. Islamic Studies*. 2023. № 4 (16). С. 959–973.
- Александровская 1988 – Александровская Э.М. Социально-психологические критерии адаптации к школе: Школа и психическое здоровье учащихся. М.: Медицина, 1988. 271 с.
- Гриценко, Шустова 2011 – Гриценко В.В., Шустова Н.А. Социально-психологическая адаптация детей из семей мигрантов. М.: Форум, 2011. 224 с.
- Соловьёва 2023 – Соловьёва Г.А. Оценка эффективности программы адаптации детей мигрантов «Твоя жизнь на новом месте» И.Я. Лейбман, У.В. Чернышевой, О.М. Фейгельман // Актуальные проблемы исследования массо-

- вого сознания: Материалы 7-й Международной научно-практической конференции / отв. ред. В.В. Константинов. М.: Перо, 2023. С. 325–331.
- Ковалёва 2010 – *Ковалёва Н.И.* Социально-психологическое сопровождение процесса адаптации представителей разных культур в условиях образовательного учреждения // *Культурно-историческая психология*. 2010. № 1. С. 75–80.
- Лебедева 2017 – *Международные межкультурные отношения на постсоветском пространстве* / под ред. Н.М. Лебедевой. М.: Менеджер, 2017. 492 с.
- Лисина 1982 – *Лисина М.И.* Развитие познавательной активности детей в ходе общения со взрослыми и сверстниками // *Вопросы психологии*. 1982. № 4. С. 227–259.
- Нестерова, Сулова, Ефремова 2017 – *Нестерова А.А., Сулова Т.Ф., Ефремова Г.И.* Психосоциальные основы сопровождения адаптации и обучения мигрантов. М.: Ритм, 2017. 158 с.
- Столин 1983 – *Столин В.В.* Самосознание личности: теоретический и экспериментальный анализ строения самосознания. М.: Изд-во МГУ, 1983. 284 с.
- Хухлаев, Чибисова, Кузнецов 2014 – *Хухлаев О.Е., Чибисова М.Ю., Кузнецов И.М.* Школа как транслятор культуры принимающего общества: интеграция детей мигрантов в образовательной среде // *Культурно-историческая психология*. 2014. № 1. С. 95–103.
- Янгибова 2022 – *Янгибова Д.Р.* Психологические особенности процесса аккультурации в современном мире // *Молодой ученый*. 2022. № 17 (412). С. 339–342.
- Berry 2002 – *Berry J.W.* Cross-cultural psychology research and applications. 2002. URL: <https://www.researchgate.net/publication/245817518> (дата обращения 5 авг. 2024).
- Petrollino 2016 – *Petrollino S.* A grammar of Hamar: A South Omonic language of Ethiopia. URL: <http://hdl.handle.net/1887/44090> (дата обращения 5 авг. 2024).

References

- Aleksandrova, E.A. (2023), “Psychological basis of interpenetration and interaction between Chinese and Muslim cultures in China”, *Minbar. Islamic Studies*, vol. 16, no. 4, pp. 959–973.
- Aleksandrovskaia, E.M. (1988), *Sotsial’no-psikhologicheskie kriterii adaptatsii k shkole: Shkola i psikhicheskoe zdorov’e uchashchikhsya* [Social and psychological criteria of school adaptation. School and psychological health of a student], Meditsina, Moscow, USSR.
- Gritsenko, V.V. and Shustova, N.A. (2011), *Sotsial’no-psikhologicheskaya adaptatsiya detei iz semei migrantov* [Social and psychological adaptation of migrants’ family’s children], Forum, Moscow, Russia
- Berry, J.W. (2002), *Cross-cultural psychology research and applications*, available at: <https://www.researchgate.net/publication/245817518> (Accessed 5 Aug. 2024).

- Khukhlaev, O.E., Chibisova, M.Yu. and Kuznetsov, I.M. (2014), "School as the host culture translator: migrant children integration in educational environment", *Cultural-Historical Psychology*, no. 1, pp. 95–103.
- Kovaleva, N.I. (2010), "Social and psychological accompaniment of people from different cultures in educational environment", *Cultural-Historical Psychology*, no. 1, pp. 75–80.
- Lebedeva, N.M., ed. (2017), *Mezhdunarodnye mezhkul'turnye otnosheniya na postsovetskom prostranstve* [Intercultural relationships on the post-Soviet area], Menedzher, Moscow, Russia.
- Lisina, M.I. (1982), "Development of cognitive activity in the process of communication with adults and coeval", *Voprosy psikhologii*, no. 4, pp. 227–259.
- Nesterova, A.A., Suslova, T.F. and Efremova, G.I. (2017), *Psikhosotsial'nye osnovy soprovozhdeniya adaptatsii i obucheniya migrantov* [Psychological basics of adaptation resistance and teaching of migrants], Ritm, Moscow, Russia
- Petrollino, S. (2016), *A grammar of Hamar: A South Omonic language of Ethiopia*, available at: <http://hdl.handle.net/1887/44090> (Accessed 5 Aug. 2024).
- Solov'eva, G.A. (2023), "Efficiency mark of the children adaptation program 'Your life in the new environment' by I.Ya. Leibman, U.V. Chernysheva, O.M. Feigelman], in Konstantinov, V.V., ed., *Aktual'nye problemy issledovaniya massovogo soznaniya: Materialy 7-i Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Current problems of the study in mass consciousness: Proceedings of the 7th International Scientific and Practical Conference], Pero, Moscow, Russia, pp. 325–331.
- Stolin, V.V. (1983), *Samosoznanie lichnosti: teoreticheskii i eksperimental'nyi analiz stroeniya samosoznaniya* [The persons' self-awareness. Theoretical and experimental analysis of self-awareness structure], MGU, Moscow, USSR.
- Yangiboeva, D.R. (2022), "Psychological peculiarities of acculturation process in the modern world", *Molodoi uchenyi*, vol. 412, no. 17, pp. 339–342.

Информация об авторе

Елена А. Александрова, кандидат культурологии, Московский государственный психолого-педагогический университет, Москва, Россия; 127051, Россия, Москва, ул. Сретенка, д. 29; aleksandrovae@gmail.com

Information about the author

Elena A. Aleksandrova, Cand. of Sci. (Cultural Studies), Moscow State University of Psychology and Education, Moscow, Russia; 29, Sretenka St., Moscow, Russia, 127051; aleksandrovae@gmail.com

Миссионерская деятельность христианских церквей в Южной Эфиопии

Оксана В. Куропаткина (Зеленова)

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, piatved@mail.ru*

Аннотация. Личные контакты и связи для миссии в Южной Эфиопии носят ключевой характер, налаживание отношений со старейшинами деревень является для миссионеров приоритетной задачей. Если Эфиопская церковь и католики занимают скорее выжидательную позицию, то протестанты стремятся к активной миссии. Обращение протестантов к людям с низким статусом в племени привело к восприятию христианства как социальной стигмы; в настоящее время миссионеры стараются направить свои усилия на авторитетных в племени людей. Христианские миссионеры, помимо нового смысла жизни, предлагают новообращенным средства для выживания и возможность интегрироваться в современное общество, прежде всего через образование. Образовательные проекты – наиболее удачная инициатива миссионеров и наиболее продуктивный способ выстроить отношения со старейшинами. Церкви, занимающиеся миссией, могут реализовывать совместные проекты и взаимодействовать, однако конфликтов между церквями больше, чем единства. Христианская миссия в Южной Эфиопии, имеющая несомненные успехи и достижения, сталкивается с рядом серьезных проблем, прежде всего связанных со столкновением разных мировоззренческих парадигм, которое порождает конфликты и напряженность. Протестантизм, имеющий потенциал «надэтнического» проекта, пока эту возможность не реализует.

Ключевые слова: Эфиопия, Южная Эфиопия, Эфиопская православная церковь, католичество, протестантизм в Эфиопии, лютеранство, евангелики, независимые церкви

Для цитирования: Куропаткина (Зеленова) О.В. Миссионерская деятельность христианских церквей в Южной Эфиопии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 76–88. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-76-88

Missionary activities of the Christian churches in the South Ethiopia

Oksana V. Kuropatkina (Zelenova)

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, piatved@mail.ru

Abstract. Personal contacts and connections for the mission in the Southern Ethiopia are key, and building relationships with village elders is a priority for missionaries. If the Ethiopian Church and Catholics take a rather wait-and-see position then Protestants strive for an active mission. Protestants' appeal to people of low status in the tribes led to the perception of Christianity as a social stigma. Currently, missionaries are trying to direct their efforts to people of authority in the tribes. Christian missionaries, in addition to providing new meaning to life, offer converts the means to survive and the opportunity to integrate into modern society, primarily through education. Educational projects are the most successful initiative for missionaries and the most productive way to build relationships with elders. Churches engaged in mission can implement joint projects and interact but there is more conflict between churches than unity. The Christian mission in the South Ethiopia that has undoubted successes and achievements faces a number of serious problems, primarily related to the clash of different ideological paradigms that gives rise to conflicts and tensions. Protestantism that has the potential of a "supra-ethnic" project hasn't yet realized this possibility.

Keywords: Ethiopia, South Ethiopia, Ethiopian Orthodox Church, Catholicism, Protestantism in Ethiopia, Lutheranism, Evangelicals, Independent Churches

For citation: Kuropatkina (Zelenova), O.V. (2024), "Missionary activities of the Christian churches in the South Ethiopia", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 76–88, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-76-88

История христианства в Эфиопии отсчитывается с IV в. Несмотря на то что у христиан в Эфиопии давняя традиция и их в этой стране большинство, есть целые нехристианские регионы. В регионе (штате) Южная Эфиопия, например, живут малые этносы (племена), придерживающиеся традиционных верований. Среди этих племен, в частности среди народа хамар (хамеров), работают христианские миссионеры разных конфессий. Представляется важным рассмотреть конкретных адресатов их миссии, разные миссионерские подходы, сотрудничество и конкуренцию разных христианских организаций, а также сложности, с которыми сталкиваются миссионеры. Статья основана на полевых материалах экспедиции (ПМЭ), которая была проведена совместно Учебно-

научным центром изучения религий (УНЦИР) РГГУ, Институтом Африки РАН и Аддис-Абебским университетом в г. Аддис-Абеба и штате Южная Эфиопия (зона Южного Омо) в период с 18.03.2024 до 09.05.2024 г. Также были использованы полевые материалы экспедиции УНЦИР РГГУ в Южную Эфиопию в августе 2023 г., опубликованные в Телеграм-канале «Лаборатория культур».

В штате Южная Эфиопия присутствуют Эфиопская православная церковь (дохалкидониты), католики и протестанты. Среди протестантов следует выделить лютеран (организацию *Mekane Yesus* <«Присутствие Иисуса»>, принявшую пятидесятнические практики, и конфессиональную лютеранскую структуру *Akale Yesus* <«Тело Иисуса»>), евангеликов (церковь «Калиот»), пятидесятников (Церковь Полного Евангелия), адвентистов седьмого дня. Апостольская церковь Эфиопии (пятидесятники-унитарии, отрицающие догмат о Троице), а также немногочисленные методистские церкви в союзе с независимыми церквями только начинают свою миссию на юге Эфиопии. Пятидесятническое влияние на разные протестантские общины очень большое – недаром всех протестантов называют обычно *P'ent'au* (что значит «пятидесятник» на амхарском языке).

В Эфиопии существует определенный порядок легализации церкви: для регистрации церкви как особого юридического лица (а не просто общины) требуется не менее 250 членов¹, для предоставления места для общинного захоронения в религиозном сообществе должно быть не менее 150 человек². Для регистрации требуются официальные разрешения от властей *ворэда* (округа) и *кэбелы* (общины).³

Официального разрешения, впрочем, явно недостаточно – для успеха миссии критично важны личные отношения миссионеров со старейшинами конкретных деревень. Без их разрешения нельзя не только построить церковь, но и вообще войти в деревню и начать проповедь. Обычный способ наладить отношения – это преподнести подарки, в частности, особенно ценится *шофоро* – кофейная шелуха⁴. Представители Апостольской церкви избегают

¹ Интервью с представителем церкви *Akale Yesus*. Турми. 24.04.2024 // ПМЭ. Аддис-Абеба – штат Южная Эфиопия. 19.03.2024 – 09.05.2024.

² Интервью с миссионером адвентистов седьмого дня. Димека. 30.04.2024 // Там же.

³ Интервью с миссионерами церкви «Калиот». Димека. 02.05.2024 // Там же.

⁴ Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же; Интервью с миссионером адвентистов седьмого дня. Димека. 30.04.2024 // Там же.

часто дарить такие подарки, чтобы не вызывать лишних ожиданий, однако и они подчеркивают, что очень важно, чтобы у миссионера не сложилась репутация жадного человека⁵. Отношения дарения взаимны: если ты стал «джала», т. е. другом, приятным в общении человеком, то тебе обязательно тоже будут дарить подарки⁶.

Личный контакт при евангелизации оказывается одной из самых действенных тактик; практически все церкви начинают свою деятельность с обращения нескольких конкретных человек, которые становятся переводчиками и посредниками между племенем и миссионерами⁷. Проповеди в общественных местах и резкие высказывания вызывают критику не только у Эфиопской церкви, которая подчеркивает, как хамеры ценят ненавязчивый подход⁸, но и у протестантов, некогда начинавших миссию именно с этих жестов.

Если Эфиопская церковь и католики занимают скорее выжидательную позицию и работают с теми, кто сам приходит в их церкви, миссии или на предложенные ими проекты, а также с теми, кто уже принял крещение, то протестанты стремятся активно искать новообращенных и работают с целевыми группами. Изначально протестанты стремились обратить «низкостатусных» членов племени. Во-первых, церкви помогали *минги* – детям, которые родились вне брака или с определенными особенностями внешности и в силу этого считающимся в племенах Южной Эфиопии изгоями. Во-вторых, миссионеры часто обращались к женщинам, чьи возможности в племенах очень ограничены. Хотя возможность женского служения у многих протестантов ограничена, но шанс на церковную карьеру у женщин есть. Таким образом, протестантские церкви для *минги* и женщин стали своеобразным социальным лифтом. Однако у этого подхода была и обратная сторона: церкви воспринимались племенами как место для изгоев, принадлежать христианской общине означало поставить под сомнение свой статус. И в настоящее время протестанты, работающие, в частности, с хамерами, делают своей целевой группой, напротив, людей авторитетных в племени: старейшин деревень, племенную знать (*bumta*) и разных так

⁵ Интервью с представителями Апостольской церкви Эфиопии. Димека. 30.04.2024 // Там же.

⁶ Интервью с миссионером адвентистов седьмого дня. Димека. 30.04.2024 // Там же.

⁷ Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 08.04.2024 // Там же; Интервью с представителями Апостольской церкви Эфиопии. Турми. 10.04.2024 // Там же.

⁸ Интервью с представителями Эфиопской православной церкви. Димека. 01.05.2024 // Там же.

называемых сакральных специалистов, которые совершают специфические и важные для племени ритуалы.

Что же предлагают церкви новообращенным, кроме нового смысла жизни и чудес (евангелики свидетельствуют о чудесном исцелении, впечатлившем их слушателей⁹, представители Эфиопской церкви – о молитве епископа о дожде, которая исполнилась, что повысило авторитет церкви¹⁰). Во-первых, средства для выживания – и Эфиопская церковь, и протестанты раздают еду и одежду; евангелики из церкви «Калиот» стараются помогать новообращенным, предоставляя им, кроме еды, жилье и работу¹¹. Во-вторых, возможность повысить свой социальный статус и интегрироваться в современное общество. Это касается не только женщин и *минги*; протестантские церкви с их связями с зарубежными единоверцами часто могут представляться чем-то вроде международной компании.

Ключевым способом изменить свой статус в эфиопском обществе является образование; для очень многих детей из племен возможность учиться в школе закрыта и из-за финансовых трудностей, и из-за позиции родителей, которые неохотно отпускают в город детей. Однако отношение к образованию в южноэфиопских племенах меняется – многие старейшины понимают, что разобщенные и маленькие племена не смогут противостоять правительству, часто пренебрегающему интересами малых народов; именно образованный человек сможет законным образом отстоять интересы своего этноса. И в ответ на этот запрос христианские миссионеры создают школы-пансионы, которые вызывают особое доверие старейшин. В городе Турми такие школы есть у лютеран (с пансионом) и у евангеликов; в Димеке есть католическая школа. Особых успехов достигла христианская школа у лютеран – ее выпускники поступают в университеты, становятся активными социальными деятелями; кто-то становится миссионером и переводчиком¹². Школы, созданные христианами, необязательно предполагают, что там учатся христиане; так, например, у Айко Гудри, выросшего в лютеранском пансионе в Турми, есть светский пансион для пяти-

⁹ Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же.

¹⁰ Интервью с представителями Эфиопской православной церкви. Димека. 01.05.2024 // Там же.

¹¹ Интервью с миссионерами церкви «Калиот». Димека. 02.05.2024; Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же.

¹² Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 17.04.2024 // Там же.

десяти девочек-*минги* из южноэфиопских племен; у церкви «Калиот» есть программа обучения грамоте для заведений, открытых для детей любой религии¹³.

Важный инструмент миссии – это перевод Библии на родной язык того народа, среди которого ведется проповедь. Протестанты стараются как можно быстрее перевести Библию на языки южноэфиопских племен; обычно это делается «кусками» – переводятся отрывки, которые будут разбирать на проповеди; бесписьменные языки, такие как хамер-банна, записываются латиницей. В Турми перевод на хамерский диалект¹⁴ делается в Центре библейских переводов.

Протестанты стараются также переводить и богослужение¹⁵, попытки перевода на племенные языки делает и Эфиопская церковь¹⁶; католики в Димеке служат на латинском языке, однако отрывки из Писания и проповедь переводят на хамерский диалект¹⁷.

Важный момент в миссионерской деятельности – это организация пространства для молитвы, и здесь можно наблюдать два подхода. Евангелики и представители Эфиопской церкви сначала стремятся добиться успеха в проповеди и собрать представительную группу, а затем только строят церковное здание¹⁸, а представители Апостольской церкви Эфиопии и независимых церквей начинают с покупки или аренды земли и строительства здания, видимо, полагая, что организованное пространство больше привлекает людей.

Миссионеры стремятся поддерживать уровень религиозной грамотности новообращенных помимо богослужений. Так, пятиде-

¹³ Интервью с представителями церкви «Калиот». Димека. 09.05.2024 // Там же; Интервью с основателем организации *Omo's Morningstar Children* Айко Гудри. Турми. 03.04.2024 // Там же.

¹⁴ Хамеры и соседнее племя банна разговаривают на общем языке – хамер-банна (относится к афризийским языкам, омотской семье), который распадается на два диалекта: хамер и банна.

¹⁵ Интервью с представителями Церкви Полного Евангелия. Г. Турми. 16.04.2024 // ПМЭ. Г. Аддис-Абеба-штат Южная Эфиопия. 19.03.2024-09.05.2024.

¹⁶ Интервью со священником Эфиопской православной церкви. Г. Аддис-Абеба. 27.03.2024 // Там же.

¹⁷ Интервью со священником католической миссии. Г. Димека. 13.04.2024 // Там же.

¹⁸ Интервью с представителями церкви «Калиот». Г. Турми. 16.04.2024 // Там же; Интервью с представителями Эфиопской православной церкви. Г. Димека. 01.05.2024 // Там же.

сятники организывают обучение Библии для хамеров¹⁹; Эфиопская церковь создает специальные проповеднические центры (*кела*), и еженедельно в деревни для обучения новых христиан традициям и ритуалам церкви выезжают представители этих центров, преимущественно молодежь²⁰.

Высокий уровень образования миссионеров не менее важен, чем религиозное обучение новых последователей, и церкви стараются подготовить новые кадры. Чтобы стать миссионером у евангеликов, нужно получить специальный сертификат²¹. В программу обучения в общепротестантском Евангелическом теологическом колледже входит изучение особенностей культуры и религии разных племен; студенты в Библейском колледже Апостольской церкви Эфиопии учат социальную антропологию²².

И миссия, и подготовка миссионеров требуют ресурсов. Как церкви решают этот вопрос? Финансируются церкви обычно, как и везде, из пожертвований своих прихожан. Наиболее развитая система выплат существует у евангеликов: 1) членские взносы (*меба*); 2) деньги и имущество, которые вносятся прихожанином по личному обету (*сотота*); 3) первый случившийся доход от чего-либо – первая зарплата, первый приплод (*букурат*)²³. Апостольская церковь Эфиопии, привлекающая богатых людей в свою столичную общину, реализовала эти навыки и в Южной Эфиопии – община появилась совсем недавно, но ее членом уже стал местный бизнесмен, который подарил церкви землю для строительства здания²⁴. Кто-то получает поддержку от «материнской» церкви, которая находится в крупном городе²⁵, кто-то получает помощь со стороны международных жертвователей²⁶.

¹⁹ Интервью с представителями Церкви Полного Евангелия. Турми. 16.04.2024 // Там же.

²⁰ Интервью с представителями Эфиопской православной церкви. Димека. 01.05.2024 // Там же.

²¹ Интервью с представителями церкви «Калиот». Димека. 26.04.2024 // Там же.

²² Интервью с руководителем отдела теологического образования Апостольской церкви Эфиопии. Аддис-Абеба. 01.04.2024 // Там же.

²³ Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же.

²⁴ Интервью с представителями Апостольской церкви Эфиопии. Турми. 10.04.2024 // Там же.

²⁵ Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же.

²⁶ Интервью с представителями церкви «Калиот». Димека. 09.05.2024 // Там же.

Важный ресурс для миссионерства – это связи с политиками и политическое участие. Для протестантов это особенно актуально – два последних премьер-министра Эфиопии, бывший и будущий – прихожане протестантских церквей: Хайлемариам Десалань (Апостольская церковь Эфиопии) и Абий Ахмед Али (Церковь Полного Евангелия). Однако у церквей может быть достаточно сдержанное отношение к политике, поскольку зависимость от политического деятеля, по мнению руководства церквей, может принести больше вреда, чем пользы. Апостольская церковь Эфиопии (несмотря на то что ее прихожанин был, как уже было сказано, премьер-министром) и адвентисты считают, что церковь должна быть строго дистанцирована от политики, *Akale Yesus* прямо запрещает политическое участие верующих²⁷; лютеране из *Mekane Yesus* требуют от своих лидеров, чтобы те уходили из церковного руководства, если баллотируются на какую-то политическую должность²⁸.

Впрочем, протестанты могут относиться к участию в политике и более лояльно. Так, независимая церковь «Свидетели Бога» допускает индивидуальное участие в политике, но против присутствия там церкви как института²⁹. Евангелики могут благословить политика и помолиться о нем; община города Турми подчеркивает, что поддерживает нынешнего мэра города, лояльного протестантам³⁰.

Как складываются отношения христианских церквей, реализующих миссионерские программы. Большинство протестантов объединяются в т.н. Содружество евангелических церквей Эфиопии и реализуют совместные проекты. К их числу относится и образование – у Содружества есть учебное заведение, Евангелический теологический колледж.

Еще одна важная тема для сотрудничества – это переводы Библии, которые обычно делают межконфессиональные Библейские общества. В городе Турми пятидесятники-тринитари, евангелики и лютеране из *Mekane Yesus* поддерживают

²⁷ Интервью с представителями Апостольской церкви Эфиопии. Димека. 30.04.2024 // Там же; Интервью с миссионером адвентистов седьмого дня. Димека. 30.04.2024 // Там же; Интервью с представителем церкви *Akale Yesus*. Турми. 24.04.2024 // Там же.

²⁸ Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 17.04 // Там же.

²⁹ Интервью с представителями церкви «Свидетели Бога». Турми. 08.04.2024 // Там же.

³⁰ Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же.

Центр библейских переводов. Этими переводами пользуется, в частности, и Эфиопская церковь³¹. Однако конфликтов куда больше, чем сотрудничества. Во-первых, это конфликт внутри лютеранского сообщества: конфессиональные лютеране из *Akale Yesus* постоянно критикуют лютеран из *Mekane Yesus* за использование пятидесятнических практик и «обмирщение», а также за поверхностность проповеди, с их точки зрения, с одной стороны, и за излишнюю жесткость в вопросе алкоголя – с другой³².

Во-вторых, это конфликт между независимыми церквями и крупными сообществами вроде Церкви Полного Евангелия или евангеликов из церкви «Калиот». Часто такие маленькие церкви возникают по личным причинам. Так, например, Мохамед Хор из Турми был прихожанином Церкви Полного Евангелия и, будучи активным человеком, начал организовывать в своем гараже частные молитвы. Руководство церкви, по словам Хора, было недоволено этим, и он ушел из пятидесятнической общины, создав Церковь Свидетелей Бога, и эта церковь находится в конфликте с пятидесятнической общиной и не признана протестантским сообществом города³³.

В-третьих, это напряженные отношения протестантов с Эфиопской православной церковью. Она критикует протестантов за слишком агрессивную, с ее точки зрения, миссионерскую деятельность и отсутствие деликатного подхода к местным обычаям³⁴. Протестанты критикуют консерватизм и «небиблейские» традиции Эфиопской церкви, себя же видят как сторонников реформы традиционной церкви; обычное явление – горячая молитва за реформацию Эфиопской церкви³⁵. Любопытно, что один из спецкурсов в Евангелическом теологическом колледже – изучение Эфиопской церкви.

В-четвертых, есть конфликт христианского сообщества с Апостольской церковью Эфиопии, которую все единодушно осуждают – и из-за ее унитаризма, и из-за агрессивных методов ведения

³¹ Интервью с дьяконом Эфиопской православной церкви. Турми. 10.04.2024 // Там же.

³² Интервью с президентом церкви *Akale Yesus*. Джинка. 28.04.2024 // Там же.

³³ Интервью с представителями церкви «Свидетели Бога». Турми. 25.04.2024 // Там же.

³⁴ Интервью с представителями Эфиопской православной церкви. Димека. 01.05.2024 // Там же.

³⁵ Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 08.04.2024 // Там же.

миссии³⁶. Пятидесятники-унитарии, со своей стороны, утверждают, что они не сотрудничают по делам миссии с другими церквями и объединяются только для решения социальных вопросов³⁷.

С какими проблемами сталкивается христианская миссия в Южной Эфиопии?

Во-первых, это нехватка денежных ресурсов – проектов часто больше, чем возможностей. Во-вторых, серьезные проблемы с транспортом – очень большие расстояния приходится преодолевать пешком³⁸. В-третьих, сложности в отношениях с государством: так, адвентисты в Димеке не могут добиться от городской администрации разрешение на покупку земли³⁹, евангелики в Турми рассказывали о противостоянии им бывшего мэра⁴⁰. Недовольство государством выражают и представители Эфиопской церкви, например, в Димеке – они считают, что оно не защищает от посягательств иноверцев церкви и священнослужителей и что «ортодоксы» ощущают свою маргинальность в политике⁴¹. Но самый большой вызов – это столкновение монотеистического христианства и традиционных верований, шире – современного и традиционного общества. У церквей разный подход к тому, как стоит относиться к культурным особенностям племен. Так, Апостольская церковь Эфиопии считает, что человек должен отказаться и от традиционной одежды, и от обычаев инициации⁴², лютеране из *Mekane Yesus* полагают, что всё, не связанное с язычеством, следует принимать⁴³; методистская церковь в Джинке предлагает компромисс – можно носить европейскую одежду с элементами принятого в племени

³⁶ Там же; Интервью с руководством церкви «Калиот». Аддис-Абеба. 20.03.2024 // Там же; Интервью с пастором Церкви Полного Евангелия. Турми. 09.04.2024 // Там же; Интервью со священником Эфиопской православной церкви. Аддис-Абеба. 27.03.2024 // Там же.

³⁷ Интервью с представителями Апостольской церкви Эфиопии. Турми. 10.04.2024 // Там же.

³⁸ Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же.

³⁹ Интервью с миссионером адвентистов седьмого дня. Димека. 30.04.2024 // Там же.

⁴⁰ Интервью с представителями церкви «Калиот». Турми. 16.04.2024 // Там же.

⁴¹ Интервью с представителями Эфиопской православной церкви. Димека. 01.05.2024 // Там же.

⁴² Интервью с представителями Апостольской церкви Эфиопии. Турми. 10.04.2024 // Там же.

⁴³ Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 10.04.2024 // Там же.

орнамента⁴⁴. Компромисс предлагают евангелики – традиционная одежда разрешена, но обряд инициации запрещен⁴⁵.

Культура – это не только одежда и ритуалы, это целое мировоззрение, а «языческий» взгляд на мир с трудом сочетается с христианским. Накладывание одного мировоззрения на другое рождает синкретизм и неизбежные компромиссы. Так, один *битта*, обращенный в христианство, сначала отказался совершать ритуалы, но затем согласился, решив это делать во имя Иисуса Христа⁴⁶.

Чрезвычайно трудно переводить Библию, в частности, на хамерский диалект – слишком далеко отстоят друг от друга реалии Ближнего Востока и Южной Эфиопии. В ряде случаев удачный аналог находится: так, например, переводчики фразу «Се, стою у дверей и стучу» (Откр. 3:20) перевели с учетом того, что дверей у хамеров нет, но есть обычай останавливаться неподалеку от хижины и окликать хозяина с просьбой впустить; соответственно, перевод будет таким: «Вот, стою у твоей хижины неподалеку и окликаю тебя»⁴⁷. Бывают и не слишком удачные переводы. Так, «Бог» переводится как *Барджо* за неимением более подходящего варианта, однако в силу многозначности этого термина (это и первопродок, и космическая энергия, и просто удача) это порождает забавные казусы⁴⁸.

Есть также противоречие между церковной дисциплиной и племенными обычаями – так, многие церкви ограничивают, а то и вовсе запрещают алкоголь. Так, в лютеранских общинах на него существует строгий запрет. Однако если «реформистская» *Mekane Yesus* запрещает любые алкогольные напитки, то «консервативная» *Akale Yesus* разрешает употребление «*шагала*» (разновидность ферментированного напитка)⁴⁹. Строгие правила не всегда помогают:

⁴⁴ Интервью с представителями методистской церкви и независимых церквей. Джинка. 03.04.2024 // Там же.

⁴⁵ Интервью с миссионерами церкви «Калиот». Димека. 02.05.2024 // Там же.

⁴⁶ Все могут короли // Телеграм-канал «Лаборатория культур». 15.08.2023. URL: <https://t.me/culturelabs/692> (дата обращения 30 авг. 2024).

⁴⁷ Интервью с переводчиками из Центра библейских переводов. Турми. 08.04.2024 // ПМЭ. Аддис-Абеба – штат Южная Эфиопия. 19.03.2024 – 09.05.2024.

⁴⁸ Keep calm and believe in Barjo // Телеграм-канал «Лаборатория культур». 05.08.2024. URL: <https://t.me/culturelabs/679> (дата обращения 30 авг. 2024).

⁴⁹ Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 18.04.2024 // ПМЭ. Аддис-Абеба – штат Южная Эфиопия. 19.03.2024 –

так, адвентистский миссионер в г. Димека сетовал, что большая часть его прихожан-хамеров нарушает церковный запрет на алкоголь⁵⁰. Есть и более существенная проблема – многоженство. Как и в целом в традиционной культуре, где такое явление существует, это способ заключить союз с несколькими семьями. Разрыв с несколькими женами гарантированно означает конфликт между кланами, на что готовы немногие; попытка евангеликов несколько лет назад убедить женщин в семьях многоженцев оставить своих мужей привела к конфликту общины и хамеров⁵¹. Самую мягкую позицию здесь занимает Эфиопская церковь: она убеждает новообращенных многоженцев выбрать для интимных отношений другую жену, полюбовно договориться с другими женами и в обязательном порядке содержать и их, и рожденных от них детей⁵².

Чуждость христианского мировоззрения племенному сознанию и акцент на работе с маргиналами способствуют тому, что в племенах христианство до сих пор в целом воспринимается как социальная стигма: старейшины могут отказать миссионерам, опасаясь потерять свой статус⁵³; запрет на участие в обряде инициации «*укули*» (который есть у евангеликов и в Апостольской церкви Эфиопии) приводит к тому, что человек не может заключить брак, признанный в племени, и из-за этого новообращенные могут покинуть церковь⁵⁴.

Проблема еще и в том, что новые прихожане тех церквей, которые отрицательно относятся к этнической культуре, по факту выходят из традиционного общества, однако далеко не всегда интегрируются в общество современное; прослойка таких «пограничников» может быть социально опасна. Кроме того, протестантизм, имеющий потенциал «надэтнического» проекта (в отличие от Эфиопской церкви, которая часто связывается с национализмом крупных народностей Эфиопии), пока эту возможность не

09.05.2024; Интервью с представителем церкви *Akale Yesus*. Турми. 24.04.2024 // Там же.

⁵⁰ Интервью с миссионером адвентистов седьмого дня. Димека. 30.04.2024 // Там же.

⁵¹ Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 08.04.2024 // Там же.

⁵² Интервью с дьяконом Эфиопской православной церкви. Турми. 10.04.2024 // Там же.

⁵³ Интервью с представителями церкви *Mekane Yesus*. Турми. 18.04.2024 // Там же.

⁵⁴ Интервью с хамерами во время инициации «*укули*». Турми. 09.04.2024 // Там же; Интервью с миссионерами церкви «Калиот». Димека. 02.05.2024 // Там же.

реализует, поскольку миссионерам на местах зачастую не хватает терпения и деликатности для взаимодействия с племенами, часто конфликтующими друг с другом, а также авторитета, нужного для миротворчества и объединения.

Таким образом, христианская миссия в Южной Эфиопии, имеющая несомненные успехи и достижения, сталкивается с рядом серьезных проблем, прежде всего связанных со столкновением разных мировоззренческих парадигм, которое порождает конфликты и напряженность. Рефлексия на эту тему и среди миссионеров, и среди новообращенных – пока дело будущего.

Информация об авторе

Оксана В. Куропаткина (Зеленова), кандидат культурологии, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; piatved@mail.ru

Information about the author

Oksana V. Kuropatkina (Zelenova), Cand. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; piatved@mail.ru

УДК 27-34

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-89-119

Богословие «Страстей свв. Перпетуи и Фелицитаты» и ранние мученичества

Анна И. Шмаина-Великанова

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, anna.shmaina@gmail.com*

Сергей Н. Давидоглу

*Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия,
Институт перевода Библии, Москва, Россия, mail@davidoglu.ru*

Аннотация. Статья посвящена анализу *Passio Perpetuae et Felicitatis* (далее – *Passio*), во многих отношениях уникального памятника раннего христианства. В работе рассматриваются богословские и мистические аспекты *Passio* на фоне других ранних Страстей, прежде всего Мученичества Поликарпа Смирнского, Послания о мучениках Лугунда и Виенны и Мученичества Карпа, Папила и Агатоники, но также учитываются Акты Юстина Философа, Страсти Потмаиены и Василида и самые ранние христианские тексты о мученичестве – описание убийства первомученика Стефана в Деяниях и Послание к Римлянам Игнатия Антиохийского. Авторы не обсуждают проблемы влияния и заимствования и другие важные параметры изучения христианских древностей. Следуя ходу мыслей «Похвалы мученичеству» Псевдокиприана Карфагенского, мы стремимся выявить, в чем состоят общие черты древних Страстей, а в чем *Passio* совершенно своеобразно. Авторы приходят к выводу, что одни черты мученичеств, намеченные в других текстах, приобретают в *Passio* полноту и законченность, а другие появляются в изучаемом памятнике впервые и составляют своеобразие его богословия.

Ключевые слова: Перпетуя, Фелицитата, Поликарп, Псевдокиприан, мученичество, страсти, мученики, Евхаристия, мученический венец, катехумены

Для цитирования: Шмаина-Великанова А.И., Давидоглу С.Н. Богословие «Страстей свв. Перпетуи и Фелицитаты» и ранние мученичества // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 4. С. 89–119. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-89-119

© Шмаина-Великанова А.И., Давидоглу С.Н., 2024

The theology
of the “Passion of Saints Perpetua and Felicity”
and the early martyrdoms

Anna I. Shmaina-Velikanova

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, anna.shmaina@gmail.com*

Sergei N. Davidoglu

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
Institute for Bible Translation, Moscow, Russia,
mail@davidoglu.ru*

Abstract. The article is devoted to the analysis of the *Passio Perpetuae et Felicitatis* (hereafter *Passio*), in many respects a unique monument of early Christianity. It considers the theological and mystical aspects of *Passio* against the background of other early Passions, especially the Martyrdom of Polycarp of Smyrna, the Epistles of the Martyrs Lugundus and Vienne, and the Martyrdoms of Carpus, Papyrus and Agathonica, but also the Acts of Justin the Philosopher, the Passion of Potamiaena and Basilides and the earliest Christian texts on martyrdom—the description of the killing of the first martyr Stephen in Acts and the Epistle to the Romans by Ignatius of Antioch—are taken into account. The authors do not discuss the problems of influence and borrowing and other important parameters of the study of Christian antiquities. Following the course of Pseudo-Cyprian of Carthage’s ‘Praise of Martyrdom’—we seek to identify what are the common features of the ancient Passion, and in what *Passio* is quite distinctive. The authors conclude that some features of the martyrdoms outlined in other texts become full and complete in *Passio*, while others appear in the studied text for the first time and constitute the originality of its theology.

Keywords: Perpetua, Felicity, Polycarp, Pseudocyprian, martyrdom, passion, martyrs, Eucharist, martyr’s crown, catechumens

For citation: Shmaina-Velikanova, A.I. and Davidoglu, S.N. (2024), “The theology of the ‘Passion of Perpetua and Felicity’ and the early martyrdoms”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no 4, pp. 89–119, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-89-119

В предлагаемой вниманию читателей работе мы не ставим задачу построить какую-либо новую теорию мученичества, объяснить генезис этого явления и его общий смысл и не считаем, что мы можем изобрести новое универсальное понимание этого удивительного явления. Мы хотели бы, проанализировав мучени-

чество в *Passio Perpetuae at Felicitatis* (далее – *Passio*)¹, в сопоставлении с некоторыми другими мученическими актами или страстями (*passiones*), относящимися, по общему мнению, к раннему периоду истории, выяснить, какие концепции и образы наше *Passio* разделяет с другими и что в нем совершенно оригинально. Для этого мы попытаемся найти несколько параметров, которые позволят нам сопоставлять тексты этого круга, не во всем разнообразии и полноте, но только в некоторых мистических и богословских аспектах.

Как драматического писателя следует судить по законам, им самим над собою признанным, так и летопись мученичества стоит попытаться понять сквозь призму естественных для летописца и разделяемых им взглядов. Внутри раннехристианской традиции есть несколько сочинений, специально посвященных этой теме². Нам кажется целесообразным, анализируя мученичество в нашем памятнике, в какой-то мере отталкиваться от сочинения «Похвала мученичеству»³. Оно было настолько популярным в III и IV вв., что его приписали одному из самых авторитетных христианских писателей в Африке, Киприану Карфагенскому⁴. Это сочинение примечательно тем, что это теоретический текст, в котором нет ни одного примера мученичества. Тем самым автор предполагал, что создает некоторую концепцию этого явления. Автор задает три вопроса: как мученичество определяется, в чем его слава или достоинство и в чем его польза.

Мученичество он *определяет* как подражание Христу⁵.

¹ Все цитаты из *Passio* приводятся по изданию: Перевод латинской версии памятника «Страсти Свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними пострадавших» // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 17–32.

² Назовем несколько наиболее известных сочинений: «Послание к мученикам» Тертуллиана, «Увещание к мученичеству» Оригена, «О зрелищах» Киприана Карфагенского, «Книга о палестинских мучениках» Евсевия Кесарийского, «Похвала египетским мученикам» Иоанна Златоуста и «Слово в день святых мучеников Маккавеев» Аврелия Августина.

³ *Киприан Карфагенский*. Книга о похвале мученичеству, к Моисею, Максиму и другим исповедникам // Творения святого священномученика Киприана Карфагенского. Ч. 2: Трактаты. Киев, 1891. С. 364–386.

⁴ Об авторстве трактата см.: [Moreschini, Norelli 2005, p. 378]. Латинский текст трактата см.: PL4, 787–804.

⁵ «И св. ап. Павел говорит: подражатели мне бывайте, якоже аз Христу (1 Кор 11:1). ...Сказал так тот, который терпел и терпел для того, чтобы подражать Господу; потому он желал, чтобы и мы терпели, чтобы чрез это самое явились подражателями Христу» (*Киприан Карфагенский*. Книга о похвале мученичеству. С. 384–385).

Достоинством или славой мученичества является то, что человек делается сонаследником Христа. Как доказательство этого автор говорит о том, что сам своими глазами видел палачей, которые, созерцая это достоинство и славу, обращались ко Христу: «сила мученичества такова, что чрез нее побуждается к вере тот, кто хотел убить тебя». Более того: «все совершенство и достоинство жизни заключается в мученичестве. Оно есть основание жизни и веры, оно есть опора спасения; союз свободы и чести, – и, хотя есть нечто и другое, посредством чего можно достигать света, однако достигать обещанной награды гораздо лучше посредством испуительных наказаний (спасительных испытаний. – *Авт.*)».

И наконец, *пользу* для самого человека автор полагает в том, что мученичество искупает все грехи, и человек сразу оказывается в Царстве Божьем. Мы, опираясь на *Пролог* и *Эпилог Passio*, добавляем к этому пользу для созидания церковной общины.

Разумеется, этот автор не касается места мученичества в истории. Он мыслит исключительно христианскими категориями и тогда, когда речь идет о ветхозаветных сюжетах: «В лице Исаяи претрен (рассечен. – *Авт.*) пилою пополам, в Авеле убит, в Исааке принесен в жертву, в Иосифе продан, вообще в человеке пригвожден ко кресту...» Однако задолго до него, говоря о верности Богу, Климент Римский приводит в пример отнюдь не только христиан, но и ветхозаветных персонажей и даже героев языческих мифов (Clem. 1 Cor. 4, 5, 6).

Примерно в том же положении находятся и современные ученые, когда пытаются решить вопрос о происхождении мученичества. Одни, как Глен Бауэрсок, настаивают на том, что это специфически христианское явление [Bowersock 1995]. Другие, как Уильям Френд, усматривают в христианском мученичестве развитие веры, сложившейся в эпоху Второго Храма в иудаизме [Frend 1965]. Третьи, как Даниил Боярин, считают, что и в той, и в другой религии этот феномен развился почти одновременно во взаимодействии и в диалоге [Boyarin 1999]. Если говорить не о явлении, а о его описании, т. е. об актах, страстях и житиях, то во всех них несомненна как ориентация на важнейшие новозаветные образцы, так и знакомство с ветхозаветными примерами страданий за веру.

Мученичества, с которыми сопоставляется Passio Perpetuae et Felicitatis

В 1972 г. Э. Музурилло пишет, что *Passio* вдвойне уникально. Во-первых, это единственный для всей античности текст, включающий в себя женский дневник, сочетающий такие разнородные

элементы, как записи очевидца и видения, и т. д. Во-вторых, уникально оно и по своему влиянию на всю последующую агиографию. С тех пор с авторитетным мнением Музурилло многие соглашались, хотя находились у него и противники. Однако уникальность не означает, что ему не на что было опираться. Помимо многочисленных цитат из библейских текстов и аллюзий к ним, мы имеем в виду и связь с другими мученичествами.

Мы рассмотрим *Passio* на фоне повествований о страстях, в аутентичности которых не сомневается большинство современных ученых и которые, согласно общепринятому мнению, написаны раньше или одновременно с *Passio*. Это Мученичество Поликарпа (Mart. Pol.), Послание о лионских и виенских мучениках (Mart. Lugd.), Мученичество Карпа, Папила и Агатоники (Mart. Carpi) (преимущественно в греческом изводе) и Мученичество Потамиены и Василиды (Mart. Pot. et Bas.). В каких-то случаях обратимся и к Мученичеству Юстина Философа (Mart. Iust.)⁶ и совсем не будем обсуждать Акты скилитанских мучеников (Mart. Scil.), поскольку эти сочинения представляют собой почти именно «акты»; а наш памятник – *Passio* как раз допросов почти не описывает. Поэтому собственно акты, настоящий судебный протокол, литературная обработка или имитация протокола, имеют с ним мало общего⁷. Помимо этих памятников, относящихся к жанру страстей, нам следует иметь в виду Деян 7, главу, описывающую мученичество Стефана, и Послание к Римлянам Игнатия Богоносца (Ign. Ep. Rom.), рассказывающее о мистике мученичества внутри опыта мученика. Оно позволяет в какой-то мере сопоставить этот опыт с тем, что в нашем *Passio* наиболее уникально, а именно с *Записками* Перпетуи. Однако анализировать подробно сами эти тексты мы не будем.

Не вдаваясь в обсуждение хронологии и разницы версий всех этих памятников, мы позволяем себе считать их все историческими, однако представляющими собой не бесхитростную попытку фиксации событий, а создание богословской, прежде всего нарождающейся экклезиологической мысли, нарративно стремящейся ответить на тот вопрос, на который впоследствии Псевдокиприан будет отвечать риторически, а именно: что же такое мученичество и зачем люди становятся мучениками.

Мы опускаем также другие важные темы, связанные с мученичеством, например тему мученика-атлета, известную уже по

⁶ Все фрагменты из текстов перечисленных здесь мученичеств приводятся по изданию [Пантелеев 2017]. Пользуемся случаем, чтобы принести глубокую благодарность составителю, переводчику и автору комментариев и исследований, включенных в это издание, А. Д. Пантелееву.

⁷ Подробнее о жанре *Passio* см.: [Брагинская, Давидоглу 2024].

Посланиям ап. Павла, поскольку она всесторонне изучена [Брагинская, Шмаина-Великанова 2014].

Что такое мученичество для мучеников

Евхаристическое понимание казни. В Ign. Ep. Rom. мы видим страстное стремление к смерти и к самому мучению, чтобы стать хлебом Божиим. Затем уже в Послании Поликарпа и Mart. Pol. видим ясную идею того, что мученик умирает не так, как другие люди: мучения могут быть жестокими и ужасными, но его внутреннее переживание этой смерти, которое видно и другим, – это переживание таинства. Смерть Поликарпа описана как Евхаристия.

Этот евхаристический мотив виден в нескольких аспектах мученичества Поликарпа.

В гл. 14 Мученичества его связали «подобно овну», что является отсылкой к Акедат Ицхак – жертвоприношению Исаака (Быт 22). Автор называет его жертвой всежжения, угодной Богу (14.1), т. е. эта жертва осмысливается евхаристически. Поликарп ассоциирует Христа с первосвященником (14.3), а мученики ощущают себя участниками жертвоприношения-Евхаристии, которую совершает Христос. В жертву приносится Христос, который в них, а Христос, который с Отцом на небесах, как Первосвященник принимает эту жертву, совершающуюся на земле⁸. Этот аспект евхаристической мистики связан с видением Небесного храма: Стефан и многие последующие мученики видят, как для них открываются врата небесные, потому что они участвуют в земной жертве, они сами – та жертва, которая принимается в горнем храме⁹.

В Mart. Carpī также присутствует евхаристический мотив. Совершающуюся казнь Карпа и Папила Агатоника называет, подобно Поликарпу, готовящемуся причаститься Чаши (см. примеч. 21), трапезой, в которой она должна участвовать вместе

⁸ В анафоре ключевое место – именование Христа приносящий и приносимый. Подробнее об анафоре см.: *Желтов М.С.* Анафора // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. 2: Алексий, человек Божий – Анфим Анхиальский. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2001. С. 279–289; сам текст анафоры приводится в: Настольная книга священнослужителя. Том 1. М.: Издание Московской Патриархии, 1977. С. 253–265.

⁹ О небесном храме в видении Стефана см. [Nunes 2020, pp. 98–170]. Схожий опыт созерцания божественной литургии или небесного храма есть во многих текстах Библии, напр., Быт 28:11–19; Ис 6:1–7; 2 Кор 12:1–4; Отк 4:1–11 и др.

с Карпом и Папилом (Mart. Carpi 42). Она спешит на казнь, но говорит, что должна принять участие в трапезе, пире. Она видит себя и жертвенным животным, которое торжественно готовят к закланию, и участником жертвенной трапезы, «славного пира» вместе с Карпом и Папилом. Мученики в нашем *Passio* на арене не поминают трапезу, однако, перед тем как их добьют, они обмениваются поцелуем. Рассказчик называет этот жест *sollemnia pacis* (XXI, 7; мы еще вернемся к этим словам), что можно перевести как «торжество» или «торжественный ритуал мира». Таким образом, рассказчик саму казнь мучеников описывает как завершение евхаристического канона. В упоминании не просто прощального поцелуя перед казнью, а «торжественного ритуала мира» угадывается некий порядок, ритуал мученичества, вероятно, противопоставленный в сознании самих участников ритуалу человеческого жертвоприношения (которое исторически породило гладиаторские сражения и представляло казнь преступников как приношение жертв богам). Этот порядок приближен к ритуалу богослужения.

После того как мученики обмениваются поцелуем мира, их убивают, и тела замученных становятся телом Евхаристии, под видом хлеба и вина – пищей пира нового века. Глядя на мученика, можно увидеть Христа, распинаемого и раздаваемого. Он становится Христом и символически потребляется верными как Дары в созерцании.

Исключительное внимание христиан к останкам мучеников, стремление их хранить и почитать, на наш взгляд, тоже связано с Евхаристией: сам мученик превращается в евхаристические Дары. Останки мученика могли, возможно, восприниматься как восходящие к Дарам, потому были окружены таким почитанием, что с ранневизантийской эпохи и до сего дня без мощей мученика в антиминсе или внутри престола невозможно служение литургии¹⁰. Разумеется, главным образом, так почитается сам подвиг мученика.

Кроме того, в видении Перпетуя участвует в небесной литургии, где нет хлеба и вина, но есть образы молока и меда (сыр и сладость), к этому мы еще вернемся.

Еще один аспект, связывающий мученичество с жертвоприношением и как следствие с Евхаристией, – это благоухание. О сожжении Поликарпа говорится, что он был «не как сжигаемое тело, а как выпекающийся хлеб» (15.2). Идея благоухания связана с древнейшими

¹⁰ См. правило 7 VII Вселенского Собора: «Если какие-либо честные храмы были освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершено в них положение мощей с обычной молитвой».

представлениями о жертвоприношении¹¹, а также со словами Павла «мы Христово благоухание» (2 Кор 2:15) – т. е. мы соучастники его жертвы, мы распространяем его смерть подобно благоуханию¹². Про мучеников Лиона и Виенны, которых вели на казнь, также говорится, что «от них исходило Христово благоухание» (1.35). В *Passio* о благоухании говорится не в описании событий, а в *Видении* Сатура о рае (XIII, 8), но сам мотив также возникает.

Радость от созерцания славы Божьей. Мученический венец. Созерцание славы Божьей во время мученичества появляется уже при описании первого мученичества: Стефан перед тем, как его казнят, видит славу Божью, и Иисуса по правую сторону от Бога (Деян 7:55). В *Mart. Carpi* и в *Mart. Lugd.* Карп, Агатоника, Санкт и Бландина видят славу Христа¹³.

Разгневанный проконсул приказывает пытать Карпа, и тот улыбается. В этом кратчайшем тексте улыбка упомянута много раз (*Mart. Carpi* Gr. 10, 38, 39 – Карп; *Mart. Carpi* Lat. 3 – Памфил). Греческая версия содержит объяснение непостижимой для язычников радости христиан: «После этого пригвоздили к столбу Карпа, а он улыбался. Стоявшие рядом, изумляясь, сказали ему: “Из-за чего ты так веселишься?” Блаженный ответил: “Я увидел славу Господа и обрадовался; в то же время я избавился от вас и не буду сопричастен к вашим злодеяниям”» (*Mart. Carpi* Gr. 38–39). В этом ответе Карпа сочетаются два аспекта: мистический, когда говорится, что он увидел славу Божью и счастлив, что совсем скоро окажется рядом с Христом, и это не имеет никаких параллелей в античности;

¹¹ Ср. повествование шумерского мифа о потопе: боги питаются запахом; они слетаются как мухи на запах жертв: «Боги почуяли благовонный запах, к приношению, словно мухи, собрались» («Когда боги, подобно людям...» Ш. V. 34–35); см. [Афанасьева, Дьяконов 1981, с. 73].

¹² У Тертуллиана (*Ad mart.* 2:3) также говорится, что мученики источают благоухания пред Богом.

¹³ «Некая Агатоника, стоявшая и видевшая славу Господа» (*Mart. Carpi* Gr. 42).

«Тело было свидетелем случившегося, полностью став раной и язвой, скорчившееся, потерявшее человеческий облик, но Христос, страждущий в нем (ἐν ᾧ πάσχωεν Χριστός), исполнился славы, ... показав, что нет никакой боли там, где <есть> слава Христова» (*Mart. Lugd.* 1.23).

«Бландина была подвешена на столбе на съедение зверям. Она – и тем, что распростерлась на столбе как на кресте, и горячей молитвой – весьма воодушевила тех, кто состязался рядом с ней, так как они увидели на арене глазами тела в образе сестры Того, Кто был распят за них, чтобы убедить верующих в Него, что всякий, кто страдает за славу Христову, находится в постоянном общении с Богом Живым» (*Mart. Lugd.* 1.41).

и классическая стоическая острота о радости от того, что больше не придется видеть своих мучителей.

Перпетуя и Сатур видят в видениях не славу Бога, но самого Бога (IV, 8–9; XII, 3–5), что, вероятно, в некоторых аспектах тождественно¹⁴. При этом в *Passio* много говорится о славе: о славе Божьей – в *Прологе* (I, 5, 6) и *Эпилоге* (XXI, 11). Рассказчик также характеризует всю казнь как славу (*tanta gloria*, XVI, 1), говорит о стяжании венца вящей славы Сатурнином (*gloriosiorem gestaret согопат*, XIX, 2) и о славе Перпетуи (XX, 5). Кроме того, описывая свое четвертое видение, Перпетуя говорит о славе после победы над Египтянином (X, 13). Во всех этих случаях казнь отождествляется со славой. О радости/счастье мучеников в *Passio* также говорится многократно (VI, 6; XII, 7; XIII, 8; XVIII, 1; XXI, 8 греч.).

Очень кратко и схематично можно реконструировать концепцию славы следующим образом: Бог абсолютно невидим и невообразим. Его Присутствие в мире (Шехина) тоже незримо, но осязаемо и выражается в зримой славе; она может быть даже материальна в образе облака («облако славы», «мы видели славу Его» и т. д.)¹⁵.

Осмысление мученичества как радости связано не только с созерцанием славы Бога, но и с тем, что мученичество – это победа над дьяволом, а значит, и над смертью. И оно тождественно обретению немедленного спасения. Для авторов этих текстов начиная от Поликарпа и до Евсевия, очевидно, что вдохновитель гонений – дьявол. Радость немедленного спасения, попадания в Царство, встречи со Христом – это радость, подобная радости брачного пира. Особенно ярко это в *Mart. Lugd.* 1.55, где Бландина, умирая, испытывает радость, которая в тексте сравнивается с радостью пира¹⁶. О радости, связанной с получением спасения, говорится также в *Mart. Pol.* 19.2: «он прославляет, радуясь, Бога

¹⁴ Не всегда это очевидно, однако в Исх 33–34 слава Божья и сам Бог – это одно и то же; в Иезекииля трон-колесница Бога также называется видением славы Божьей (2:1; 3:23; 8:4). Видение Исаией престола Божьего в Ин 12:41 названо видением славы Божьей. В Ин славой Божьей называется и сам Иисус, и его служение, и его смерть (1:14; 2:11; 7:39; 8:54; 11:4, 40; 12:16, 23; 17:1, 5, 22).

¹⁵ См.: *Шмагина-Великанова А.И.* О присутствии и славе // Тайна Присутствия: Бог в мире и человеке: Материалы Девятой конференции по наследию митр. Антония Сурожского, 22–24 сентября 2023 г., Москва. М.: Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2024 (в печати).

¹⁶ «Блаженная Бландина <...> вновь прошла все подвиги детей и поспешила к ним, радуясь и гордясь своим уходом, как будто была приглашена на брачный пир, а не брошена на растерзание зверям».

и Отца Вседержителя». Много о радости, связанной с мученичеством, говорит и Псевдокиприан: «при страдании каждого радуются, прежде призванные из этой жизни, мученики, радуются вестники всех благ – ангелы, равным образом радуются избранные, радуется о воине своем Господь, радуется о свидетеле имени своего Христос»¹⁷. Душа мученика, как невеста спешит навстречу Жениху.

Тесно перекликается с идеей славы то, что мученики получают венец. Языческий обычай увенчивать победителя на войне и в состязаниях атлетов делает венок метафорой победы, которая переосмыляется в контексте мученичества уже в 4 Макк 9:7–8 [Брагинская, Шмаина-Великанова 2014, с. 64–65, 77]. Имя (прозвище) первомученика Стефана само означает «венец»¹⁸, ап. Павел использует метафору нетленного венца (στέφανον... ἄφθαρτον, 1 Кор 9:25), ап. Петр – неувядающего венца славы (τὸν ἀμάραντινον τῆς δόξης στέφανον, 1 Пет 5:4) как награды для верующих, а Откровение прямо связывает венец как награду с мученичеством: «Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни» (Отк 2:10). Однако венец мученика – это не только венец победившего атлета, но и брачный венец.

Мотив венца, причем с использованием новозаветных речевых оборотов, мы видим в нескольких мученичествах. Mart. Pol. говорит о смерти епископа как о венце нетления (17.1)¹⁹. В Mart. Lugd. тот венок, который сами мученики изготавливают из цветов, сопоставляется с венцом бессмертия (1.36)²⁰, и Бландаина также получает венок бессмертия (1.42)²¹. В некоторых версиях Mart. Scil. в заключении также говорится, что своей смертью мученики были увенчаны (Mart. Scil. Lat. 17)²². Нетленный венец

¹⁷ *Киприан Карфагенский*. Книга о похвале мученичеству. С. 383.

¹⁸ В связи с этим существует идея, что Стефан – это титул, которым он наделяется после мученичества. См., напр.: [Matthews 2010, pp. 19–20].

¹⁹ «Увидел величие его мученичества, от начала безупречный образ жизни, увенчанный венцом нетления (τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον)». Ср. также 19.2: «Получив венец нетления (τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον), он прославляет, радуясь, Бога...»

²⁰ «Они поднесли Отцу венок, сплетенный из разноцветных цветов всех видов, поэтому надлежало, чтобы эти доблестные борцы получили великий венец бессмертия (τὸν μέγαν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον)».

²¹ «Маленькая, слабосильная и ничтожная, – принявшая великого непобедимого атлета Христа, которая во многих схватках победила противника и за это получила венок бессмертия!».

²² Et ita omnes simul martyrio coronati sunt (Robinson J.A. The Passion of S. Perpetua. Cambridge: Cambridge University Press, 1891. P. 116).

у Поликарпа, и у лионских мучеников можно понять как реминисценцию из 1 Кор 9:25 и как обращение ко всем понятному образу увенчания победителя.

В *Passio* также Рассказчик говорит о стяжании венца вящей славы (XIX, 2). Но в *Passio*, как и в истории Агатионики и Карпа, сочетаются образы увенчания, славы и радости, что говорит о мистическом видении Царства и брачного пира. Венец показывает, что человек становится царским сыном, потому что идет царским путем, а брачный пир, на который он приходит увенчанным, – это и есть мученичество.

Из кратких сообщений, которые мы находим в текстах ранних мученичеств, мы можем реконструировать представление, что существует некая зримая слава Божья, созерцание которой дает человеку радость, влекущую его к немедленному мученичеству, увенчиваемому венком неувыдающей славы.

Соучастие в страданиях Христа и Христос как соучастник мученичества

Ключевая фраза Mart. Pol. – второй стих молитвы Поликарпа: «... почтил меня в этот день и час принять долю в числе мучеников и в чаше Христа Твоего...»²³ (14.2) соединяет евхаристические мотивы текста с темой страдания. Поликарп пьет чашу Христа (см.: Мф 20:23; Мк 10:39), то есть разделяет с Христом его страдания. В этой молитве сформулировано то, что будет происходить на арене с мучениками *Passio* и парадигмой чего был Стефан: они обмениваются поцелуем мира и принимают участие в чаше (XXI, 7). В этом выражается то, о чем писал Псевдокиприан: мученик подражает Христу, разделяя его страдание (см. выше).

Не менее важен для текстов ранних мученичеств другой аспект. Различные мученичества, а также тексты, в которых осмыслиется мученичество, задаются вопросом о том, как христиане, зачастую слабые женщины или подростки, могут претерпеть эти страдания. К этому рассказчики возвращаются не раз, причем постоянно подчеркиваются не личные качества мученика (все они верные ученики Христа и готовы за него пострадать), а именно сверхъестественный дар, дающий им выдержать невыносимое.

То же и в ряде других изданий, напр.: [Ruggiero 1991, p. 74]. В издании Музурилло и в большинстве переводов эта фраза отсутствует [Musurillo 1972, p. 88].

²³ ἡξίωσάς με τῆς ἡμέρας καὶ ὥρας ταύτης, τοῦ λαβεῖν με μέρος ἐν ἀριθμῷ τῶν μαρτύρων ἐν τῷ ποτηρίῳ τοῦ Χριστοῦ σου.

Когда Поликарпа хотят пригвоздить к столбу, он отказывается, говоря: «давший мне перенести огонь, даст и без прочности ваших гвоздей остаться в покое на огне» (13.3)²⁴. Здесь нельзя не вспомнить фразу Фелицитаты, прославленную в дальнейшей истории христианства: «Сейчас это я терплю, что терплю; а там другой будет во мне, кто будет страдать за меня, потому что и я за него пострадавшая готова» (XV, 6)²⁵. Поликарп говорит «выстоять» (ὑπομένω), а не «терпеть» (πάσχω), но выражает здесь, скорее всего, ту же идею помощи, получаемой мучеником от Христа в момент казни. К Фелицитате мы еще вернемся. Итак, мученик выносит невыносимое. Почему?

Иногда речь идет о стойкости, подобной стойкости атлета, воина (Mart. Capri Gr. 35), иногда о том, что мученик хочет разделить страдания Христа, хочет быть как Он. Первый этап этого мы видим в Стефане. Он так же молится о тех, кто его убивает, как Иисус («Господи! не вмени им греха сего», Деян 7:60). При этом в описании его казни нет фольклорных условностей, это фактическое повествование: его долго побивают камнями. И эта жесткая сцена заканчивается словом «почил», «уснул» (ἐκοιμήθη). Это неожиданное слово указывает, видимо, на то, что кончина Стефана блаженна. Поликарп говорит, что то, что он должен будет вынести, он вынесет не потому, что он стойкий воин, а потому, что Христос ему поможет. Христос этой мысли не высказывает. Он высказывает мысль противоположную: Отец его оставил, чтобы он умер. Христос же не оставит мученика, чтобы он жил со Христом.

В Mart. Lugd. нет даже того чудесного момента, который описывает смерть Поликарпа: мучеников терзают; описано, как выглядят их члены после сидения на раскаленном кресле, как им прижигают половые органы раскаленными дощечками, и прочие чудовищные детали. В случае Бландины подчеркивается ее физическая хрупкость (1.18), а про Санкта подчеркивается, что его пытали дважды. О Санкте говорится почти то, что скажет Фелицитата. Тело его горит, но Христос орошает его живой водой (1.22). И наконец, вера мучеников выражена в противопоставлении горящего тела и «его самого» – речь идет о даруемой Богом возможности сохранить неповрежденной ту личность, которую авторы называют «сам» (αὐτός). Кто этот Санкт, отличный от его собственного тела, уточняется в прямых словах, показывающих, кто дает все это выдержать: «Христос, страждущий в нем» (1.23, см. прим. 13). Личность

²⁴ ὁ γὰρ δοὺς ὑπομεῖναι τὸ πῦρ δώσει χωρὶς τῆς ὑμετέρας ἐκ τῶν ἡλὼν ἀσφαλείας ἄσкулτον ἐπιμεῖναι τῇ πυρῇ.

²⁵ Νῦν ἐγὼ πάσχω ὁ πάσχω · ἐκεῖ δὲ ἄλλος ἐστὶν ὁ <ἐν ἐμοί> πάσχων ὑπὲρ ἐμοῦ [ἐστὶ ἐν ἐμοί ἵνα πάθῃ], διότι ἐγὼ πάσχω ὑπὲρ αὐτοῦ.

мученика соединяется с личностью Христа. Он страдает внутри и Санта, и Аттала, и всех других, кого описывают авторы послания. «Сам» – это Христос в человеке. Человек узнает (или обретает?) свою личность тогда, когда ощущает, что в этой ситуации в нем страдает Христос. Тело человека растерзано, а он «сам» остается²⁶.

И наконец, это обретает законченность в уникальном для подлинных текстов сообщении о мученичестве Бландины (в легендарных мученичествах этот мотив встречается). Находившиеся рядом с ней видели телесными (внешними) очами в ее образе Христу-атлета, страдающего и состязающегося в ней буквально, физически (1.41–42). Мы можем предположить, что в видении Перпетуи, где она борется с Египтянином, Христос предстает и в виде Помпония, который говорит, что будет с ней на арене, и в виде Ланисты, который увенчает ее победу над Египтянином-дьяволом, и, может быть, в виде нее самой, когда она становится мужчиной²⁷.

В греческой версии Mart. Carpi Карп и Агатоника просят во время сожжения помощи у Христа, ради которого они это переносят (Mart. Carpi Gr. 41, 46). Как в будущем Фелицитата, они терпят ради него и надеются, что он терпит в них. В кратких словах греческой версии уже содержится мысль, пронизывающая *Записки* Перпетуи: мученик, видящий славу (см. выше), готов к предстоящей казни. В латинской версии Mart. Carpi²⁸ есть разговор консула с Памфилом, который представляет параллель и к Mart. Pol., и к *Passio*. Проконсул просит Памфила, чтобы тот пощадил себя. А Памфил отвечает: «Эти пытки – ничто. Ведь я не чувствую никакой боли, потому что есть некто, кто укрепляет меня; страдает во мне Тот, кого ты не можешь увидеть» (3.6).

Наконец мы видим, что в *Passio* в таком высказывании состоит весь смысл рассказа о Фелицитате. Она рождает, роды на восьмом месяце особенно мучительны, она кричит. Роды – дело обычное,

²⁶ Можно предположить, что «сам» – это то, что современное богословие называет гайной образа Божьего в человеке, т. е. личностью, которая отлична от тела и от души, т. е. ни с чем полностью не совпадает. «Сам» – это собственная личность человека. Личность неповторима, и одновременно это образ Бога, потому что в каждом из нас Он отображается индивидуально [Яннарас 2005, с. 272–291].

²⁷ Может быть, то, что она становится мужчиной, как раз говорит о том, что Христос как бы виден сквозь нее, как это было и в эпизоде с Бландиной. О параллелях образа Перпетуи в четвертом видении с Давидом см.: [Степанов 2024].

²⁸ Разница между греческой и латинской версией в том, что в греческой главный герой Карп, а в латинской – Памфил. В греческой версии этого разговора консула с Папилом (он же Памфил в латинской) нет.

по крайней мере, с точки зрения мужчины-тюремщика. Он задает вопрос: если ты не можешь вытерпеть обычное для женщины испытание, как же ты выдержишь пытку, когда тебе будут сознательно причинять страдания. И Фелицитата сопоставляет эти два события. В том, что она рождает, нет ничего плохого. Все, что происходит, происходит с Божьего благословения с Божьей помощью. Но там, на арене, произойдет нечто другое. Внутри нее будет страдать Христос. Он будет находиться в сердцевине этой муки, и потому она не отречется. Он будет в ней, и она будет с ним. Вероятно, именно ясность ее формулировки породила многочисленные истории в *passions épiques* о не испытывающих боли или физически не затронутых пыткой мучениках (у великомученицы Татьяны и великомученика Пантелея из ран вместо крови течет молоко; мучч. Евторпия, Клеоника и Василиска не жжет раскаленная смола и т. д.). Это предание надолго закрепилось в церковной традиции. В XX в. убеждение о безболезненности мук послужило большим искушением для новомучеников и исповедников в России. Испытывая боль мучений, некоторые считали это знаком того, что Бог их оставил, и их жертва Богу негодна, иначе бы из них вместо крови потекло молоко...

Связь мученичества и пророчества

Начиная со Стефана, увидевшего «небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян 7:56), мученики описываются как тайнозрители и пророки. Об этом прямо говорится и в Откровении: «свидетельство Иисусово есть дух пророчества» (Отк 19:10).

Игнатий также про себя говорит: «нахожусь в узах и могу понимать небесное и степени ангелов» (Послание к Траллийцам, гл. 5²⁹). В дальнейшем подобное представление о мучениках закрепляется в церковной традиции.

Поликарп по настоянию друзей, скрываясь от гонения в деревне, видит видение: «И когда за три дня до того, как был схвачен, он молился, явилось ему видение, и он увидел, что его изголовье охвачено огнем. И обратившись к тем, кто был с ним, сказал: „Предстоит мне быть сожженным заживо“» (5.2). Это умозаключение от образа горящего изголовья к собственному концу отзовется в первом видении Перпетуи, где, побывав в раю, она уверена, что у нее нет никакой надежды в этом мире (IV, 8–10). Поликарп не совершает

²⁹ Цит. по: Писания мужей апостольских / предисл. Р. Светлова. СПб.: Амфора, 2007. С. 411.

чудес, но чудом становится его смерть. Автор напоминает о том, что казнь предсказана в видении: Поликарпа хотят отдать зверям, но оказывается, что это неисполнимо, потому что травля как часть представления уже закончилась. Тогда толпа требует, чтобы его сожгли заживо, что он и предсказал заранее (12.3). Поликарп ни к какому виду казни не стремится специально. Но каков будет конец, он твердо знает (см. 11.2). Подобно Поликарпу, и Перпетуя знает, что бороться она будет с дьяволом, а не с людьми, и победа будет за ней (X, 14).

Хотя таких видений, как у Перпетуи и Сатура, и даже подробно описанного сна, как в *Mart. Pol.*, в *Mart. Lugd.* нет, но упоминание о том, что видение или какой-то иной способ непосредственного общения с Богом служит мученикам для правильного поведения и воспитания, в тексте все же есть. В Дополнении говорится о том, что Атталу уже после первого выдержанного им состязания в амфитeatре было открыто, как должен поступать другой мученик, Алкивиад, изнурявший себя чрезмерным постом (3.2); так отмечается связь между положением узника-мученика и тайнозрением. Аттал получает это откровение после истязаний в амфитeatре – как Игнатий, Перпетуя и Сатур пребывая «в узах» и Поликарп в ожидании уз. Здесь ясно показано, что откровение дается в связи с мучениями, и мученика слушаются, потому что известно, что мученик это тайнозритель.

В кратком *Mart Pot. et Bas.*, которое приводится в «Церковной истории» Евсевия, описывается, как римский воин Василид вел на казнь христианку Потамиену, обращаясь с ней жалостливо. Она просила его не падать духом (*θαρρεῖν*), потому что она вымолит его у Бога, и он будет спасен. Потамиена продолжает проповедовать Евангелие и обращать людей ко Христу, уже находясь в Царстве, после кончины. Она пророчествует Василиду, пока они идут к месту казни, затем пророчествует, являясь людям во сне. Таким образом, она переходит от состояния Перпетуи, которая видит рай, в состояние того, что видит Перпетуя – пребывание в раю. В описании Евсевия видно, что у Церкви есть уверенность в том, что Потамиена может ходатайствовать за живых, то есть человек, находящийся там, может оказывать влияние на здешнюю участь.

Во многих ранних мученичествах есть прямая связь видения и предстоящего страдания. Через видения в этих текстах показана связь мученика со Святым Духом, подобно тому, как через другие описанные ранее события, показана их связь со Христом. Но нигде нет такой концентрации и такой прямоты, как в *Passio*: Перпетуе «заказывают» видения, и видит она их систематически. Объем видений также уникальный для всех ранних мученичеств – около $\frac{1}{3}$ от всего текста *Passio*.

*Польза: созидание Церкви через пример мученика.
Роль женщины и семьи. Церковь как мать*

Как мы помним, Псевдокиприан считает, что главная польза от мученичества состоит в том, что оно покрывает и перекрывает все грехи, совершенные человеком, становясь как бы вторым крещением – крещением кровью. В *Passio* есть намек на эту точку зрения: Фелицитата омывается после родов вторым крещением (XVII, 3), и о Сатуре говорится, что его мученичество – это второе крещение (XXI, 2–3). Однако существенней, на наш взгляд, то, что важнейшей целью текстов мученичеств было назидание для Церкви. Евсевий пишет, что рассказ о мученичестве «может послужить на пользу, во-первых, нам самим, а затем и нашим потомкам» (Eus. HE VIII.2.3). Созидание Церкви в текстах мученичеств может быть показано многогранно. Самое простое и наглядное, что мы видим, – это ободрение, которое оставшиеся в живых верующие получают от мучеников. В *Mart. Pol.* описано попечение Поликарпа о любви и мире внутри церкви. Схваченный, он не мог умолкнуть, молясь, и вспоминал всех, кого знал, и всю церковь (7.3–8.1)³⁰. Подобная забота об общине и церкви разлита по всему тексту *Passio*, но особенно проявляется в *Видении* Сатура, в том числе в укор, который ангелы обращают к предстоятелям Карфагенской церкви (XIII, 6). Эта же забота видна и в поведении Перпетуи по отношению к ее семье, а на арене к Фелицитате. Мученик спасает других: он – искупительная жертва не только за свои грехи, но и за грехи близких. Лионские мученики не только помогают и поддерживают друг друга, они прощают, утешают и укрепляют отпавших и тем способствуют их возвращению и новому исповеданию Христа. В *Mart. Lugd.* рассказ про отступников возникает несколько раз и занимает важнейшее место. Сначала в ст. 1.11 появляются понятия «первомученики»³¹ и «неготовые». Затем как бы контрастом к Бландине появляется Библиада (1.25–26), хрупкая и отпадающая, но под пыткой приходящая в себя и возвращающаяся к числу мучеников. Затем подробно рассказывается об оставшихся вер-

³⁰ «Когда они позволили, встав лицом на восток, начал молиться и наполнился до такой степени благодатью Божьей, что два часа не мог остановиться, и поражались слушавшие, и многие раскаялись, что пошли против такого удивительного старца. Когда Поликарп окончил молитву, вспомнив всех когда-либо встречавшихся ему, малых и больших, знатных и незнатных, и по всей обитаемой земле кафолическую Церковь...»

³¹ Термин «первомученики» используется по отношению к Стефану и к Фекле. Здесь, возможно, речь идет о тех, кто был казнен в апреле, в то время как остальные – в августе.

ными, которые описываются как радостные и веселые, и от них исходит Христово благоухание (1.35), а отступники изображены подавленными, угнетенными и выглядящими недостойно. При этом мученики, сидя в тюрьме, утешают отступников, многие из которых покаяться (1.45–46). Рассказ о мучениках, отступниках и Церкви-Матери, с любовью прощающей и принимающей отступников, заканчивается словами 2.8: «Этот рассказ о любви блаженных к павшим приведен для пользы тех <братьев>, кто потом бесчеловечно и безжалостно поступал с членами Христовыми». Так обнаруживается педагогическая составляющая этого подробного рассказа: он должен не просто прославить милосердие мучеников и способность Церкви прощать и принимать своих детей, но и перевоспитать тех, кто сейчас поступает иначе, отталкивая павших. Возможно, и в *Passio* настойчивое подчеркивание важности *nova documenta* служит подобным целям.

Кроме этого, во многих древних христианских (и в некоторых еврейских) описаниях казни мученика присутствует персонаж, который присоединяется к мученикам, до этого не будучи христианином. Мы полагаем, что прообраз этих всех персонажей – благоразумный разбойник из Евангелия от Луки (Лк 23:39–43). Псевдокиприан относит это необычное явление – мгновенное обращение прежде враждебного к христианству человека, часто даже тюремщика или палача – к славе или достоинству мученичества: оно неотразимо привлекательно даже для посторонних. Однако оно также говорит и о том, как Церковь увеличивается, а значит, и о пользе внезапного обращения. Человек может стать христианином, пройдя долгий путь оглашения, узнав все, что он должен узнать из Священного Писания, научившись и молитвенному правилу, и правильному поведению. Он может как Поликарп или Карп, быть епископом общины в течение многих лет, может быть, как Памфил, апостолом и проповедником и завершить свое служение последней наглядной проповедью – мученичеством. Однако он может, как ни странно, все это миновать. Увидев славу Господа, он незамедлительно переходит на сторону Христа. Благоразумный разбойник, насколько можно судить по краткому тексту, даже не высказывает никакой веры в Христа, он говорит своему дурному товарищу: Он ничего плохого не сделал. Он поддерживает этого невинно убиваемого человека просто так, может быть, говоря ему в утешение «вспомни обо мне, когда придешь царствовать», и слышит в ответ обещание: это будет сегодня³².

³² Таков легендарный страж мучеников Севастийских: из 40 замерзающих в озере мучеников один не выдержал и выскочил, и тут же один из воинов вместо него прыгнул в озеро, чтобы дополнить число

Так и в *Mart Pot. et Vas.* Потамиена по пути к казни (ее медленно обливают кипящей смолой) проводит кратчайшее оглашение Василида, которое сводится к слову «держать». Спустя небольшое время после ее казни Василид должен поклоняться богами и говорит пораженным сослуживцам, что не может этого сделать потому, что он христианин. Его отправляют в тюрьму, куда к нему проникают христиане. Василид рассказывает им, как Потамиена явилась ему во сне через три дня после казни, и пришедшие к нему братья крестят его в темнице³³. Человек, который еще недавно не читал Евангелия, не знал о христианстве ничего, тем не менее относится к катехуменам, и помещен Евсевием под номером седьмым в число учеников Оригена в «Церковной истории» (HE VI.3.13–5.7). Единственная побудительная причина его обращения – это общение с мученицей. В *Passio* таким персонажем становится Пудент, тюремщик, обращающийся в христианство («Потом, спустя несколько дней, Пудент, помощник центуриона, поставленный смотреть за тюрьмой, проникся к нам почтением, видя в нас великую силу Бога» (IX, 1); «причем и сам помощник начальника тюрьмы уже веровал» (XVI, 4)). Подобно Сатуру, Карп в греческой версии *Mart. Carpī* разговаривает ласково и ободряюще с палачом. Правда, нигде не оговорено, что палач обратился. Карп прощает его, так сказать, авансом, говоря, что он тоже человек.

Нам представляется, что еще одним символом «пользы для Церкви», прироста христиан, служит изобилие изливающейся крови мученика. Как известно, «на крови мучеников растет Церковь». В 16.1 Поликарпа мечом закалывает палач, потому что не удалось его сжечь, т. е. казнить так, как было задумано. Отмечается, что вылилось так много крови, что она затушила огонь. Про Сатур в *Passio* тоже говорится, что крови было очень много (XXI, 2). Вероятно, для авторов этих текстов было важно, что кровь христианина, которая есть семя, выливается обильно. После описания хлы-

(Страдание святых сорока мучеников, в армянской Севастии // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского: комплект из 12 кн. Кн. 7: Март. М.: Омега-Л, 2022). А мидраш, повествующий о смерти рабби Ханины бен Терадиона, завершается словами, которые произносит глас с неба: раби Ханина и его палач вместе грядут в жизнь вечную. Это подчеркивает, что, с точки зрения авторов этих мистических видений, созерцание славы Божьей не имеет длительности, опровергает необходимость какого-то земного опыта для получения опыта небесного и позволяет Перпетуе, проснувшись, все еще чувствовать вкус обретенного во сне – т. е. показывает мистическую проницаемость миров.

³³ «После сего братья запечатлели его Господней печатью» (ст. 6).

нувшей крови Поликарп сразу называется епископом Смирнской кафеолической Церкви, т. е., возможно, показана связь между жертвой и богатым наследием, оставленным мучеником. Нам кажется, что это намек на изобилие потомства, рожденного в его крови.

Образ крови в мученичествах материален и конкретен. С этим, возможно, связано и появление (вероятно, впервые в христианских текстах, подробнее об этом см. наш комментарий к *Passio*, в печати) крови как реликвии: Сатур обмакивает кольцо Пудента в собственную кровь как «залог и память крови» (XXI, 5). В дальнейшем почитание крови мученика как реликвии станет традицией³⁴.

Как известно, в доконстантиновское время среди христиан было больше женщин (особенно заметно это в апокрифических деяниях; ортодоксальная церковь с какого-то момента стала это замалчивать). В ранних мученичествах не только нет мужского превосходства, но скорее на первый план выдвигаются женщины, что, вероятно, продолжает новозаветную традицию.

И греческая, и латинская версии *Mart. Carpi* касаются образа женщины и более всего – материнства и отцовства. Папил, отвечая на вопрос проконсула, объявляет, что у него много детей, он – отец множества христиан. Когда же Агатоника стремится присоединиться к мученикам, народ в греческой версии пытается остановить ее, говоря: «Пожалей своего сына!» (ст. 43). А в латинской речь идет о множестве детей: «Пожалей себя и своих детей!» (ст. 6.2). Агатоника своего сына (или своих детей) вручает Богу. В греческой версии народ стонет и оплакивает Агатонику. Рассказ греческой версии стремителен и странен: Агатоника, присутствующая при казни, видит славу Господа, о которой сказал Карп, и понимает, что это небесный зов. Она устремляется к месту казни – «трапезы», срывая с себя одежды, и присоединяется к мученикам настолько решительно и самостоятельно, что проконсул вообще не упомянут. Ян ден Бофт и Ян Бреммер обращают внимание на глагол *τελέω* (окан-

³⁴ Например, в житии Киприана говорится, что «некоторые из христиан постилали пред святителем платки и убрусы, дабы воспринять на них кровь священномученика Христова, как некое драгоценное сокровище» (Житие и страдание святого священномученика Киприана, епископа Карфагенского // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четых-Миней святителя Димитрия Ростовского: комплект из 12 кн. Кн. 12: Август. М.: Омега-Л, 2022). Также, например, ампула с кровью св. муч. Ианнуария в Неаполе (*Курьшева М.А. и др. Ианнуарий // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. 20: Зверин Покровский женский монастырь – Иверия. М.: Церковно-науч. центр «Православная энциклопедия», 2009. С. 583–590).*

чивать; убивать и т. п.), которым описывается смерть Агатоники, и подчеркивают, что при помощи этого традиционного для описания смерти мученика глагола автор причисляет Агатонику к Карпу и Памфилу на равных правах [Пантелеев 2017, с. 76, примеч. 54]. В латинской версии Агатоника, подобно Поликарпу, раздевается и отдает слугам свою одежду, и ее красота, когда она оказывается обнаженной, поражает толпу. А в описании казни используются слова, вызывающие в памяти Новый Завет: «...подняли... и подвесили на столбе» (6.5). Подобное упоминание о красоте Перпетуи встречается и в *Passio* (XX, 2). Составители обеих версий не забывают, как и в случае Перпетуи, двумя основными способами подчеркнуть, что Агатоника женщина. Как и Перпетуя, Агатоника прекрасна. Как и у Перпетуи, у нее есть сын. И Агатоника, подобно Перпетуе, сполна одарена мистическим видением: она видит славу Господа и это побуждает ее к мученичеству. Как и Перпетуе, ей открывается, что казнь неизбежна.

В *Mart Pot. et Vas.* описывается казнь прекрасной девы – рабыни Потамиены, которая ободряет своего тюремщика и через три дня является ему во сне. Так ранняя доконстантиновская Церковь мыслит процесс своего возникновения, рождаясь от девы, да еще и во сне.

В *Mart. Lugd.* показана исключительная роль женщины. Приводится один пример женской хрупкости и слабости: Библиада отреклась, ее вывели, чтобы она оклеветала других, и тут она, наоборот, пришла в себя и мужественно исповедовала христианство (1.25–26). Образ возвращающегося отступника дан через хрупкую девушку, которой Господь посылает силы, отсутствующее у нее по естеству. Центральная фигура мученичества – это рабыня Бланда, необычайное свидетельство о которой позволяет нам обратить особое внимание на символическую составляющую ее образа, несмотря на ее несомненную историчность. Она появляется в тексте несколько раз, и ее особенное величие, как и Перпетуи впоследствии, признают и палачи, говорящие, что у них ни один человек не выдержал бы таких пыток, и берегающие казнь Бландины на самый последний момент. О пытках и казни Бландины говорится три раза. Сначала – в связи с ее особой телесной слабостью и хрупкостью, не помешавшим стойкости исповедания (1.17–19). Затем ее вместе с другими бросили на растерзание зверям на играх (1.37–42). Тогда, глядя на нее, все видят Христа (1.41, см. примеч. 13). И наконец, в последний день самой последней выводят Бландину, и ее смертью казнь мучеников завершается (1.53–56). О семье Бландины ничего не говорится, есть ли у нее собственные дети, неизвестно. Но у нее есть брат, мальчик Понтик, который страдает и которого она ободряет так же, как мать Маккавеев ободряет

семерых своих сыновей перед казнью (2 Макк 7)³⁵. Однако Бландина помогает не только брату: она, самая слабая и незначительная среди мучеников, одновременно мать и вдохновительница их всех. И по тому, что в ней отчетливо видят Христа, и по тому, что она «была последней из всех; как благородная мать она побуждала детей и проводила их победителями к Царю» (1.55). Перпетуя пройдет тем же путем: так же будет брошена зверям и даже похожего вида – Бландину подбрасывает бык (в случае с Перпетуей речь идет о буйволице). Даже плетенка, в которой Бландину подбрасывают, по мнению Пантелеева, это та самая сеть, которой должны были, но не стали окутывать Перпетую [Пантелеев 2017, с. 148, примеч. 87]. Подобно Перпетуе, Бландина не сознает происходящего, беседуя с Христом. Так же, как Перпетую, ее закалывают последней. Она названа и бойцом, которым в видении становится Перпетуя, и матерью. Но мать она всем христианам: как стойким, которых она сопровождает на казнь, так и слабым, отпавшим, которых она, как и другие мученики, ободряет и возвращает к вере.

В описании общения узников друг с другом в тюрьме, в рассказе о победе Христова милосердия, в трогательном отношении к отступникам, благодаря которому отпавшие возвращаются, появляется образ Церкви как Девы-Матери. По-видимому, в этом тексте Церковь впервые называется Девой-Матерью³⁶, как на то указывают все исследования [Пантелеев 2017, с. 145]³⁷. Конечно, Бландина не Дева-Мать, но она делает ровно то, что говорится о Церкви (см. выше примеч. 13). Церковь принимает живыми мертвых выкидышей. Однако некоторые детали и образы, в европейской культуре обычно указывающие на женщину, в *Passio* исключительны. Фелицитата рождает в тюрьме, и молоко у нее прибывает прямо в момент казни. О сыне Перпетуи, заботе о нем, кормлении грудью и отсутствии воспаления, когда его пришлось внезапно отнять от груди, говорится очень подробно. Во время казни Перпетуя поправляет одежду и закалывает булавкой волосы, растрепавшиеся, когда ее подбрасывала дикая буйволица. Помимо этих

³⁵ Здесь можно увидеть влияние Маккавейских книг: старый епископ – Елеазар; Санкт, Матур и Аттал – старшие братья; Бландина – мать.

³⁶ 1.45: «великая радость была доставлена Деве-Матери (καὶ ἐνευρίετο πολλή χαρὰ τῇ παρθένῳ μητρὶ), принявшей живыми тех, кто был отринут как мертвые выкидыши»; 2.7: «Они всегда любили мир, хранить мир убеждали и нас, с миром и отошли к Богу. Ни Матери не принесли страданий, ни братьям – смуты и вражды, но радость, мир, единомыслие и любовь».

³⁷ См. также: *Labriolle P., de. Le style de la lettre des chrétiens de Lyon, dans Eusèbe H. E. 5, 1–4 // Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. 1913. Vol. 3. P. 199.*

убедительных деталей описания, в сцене выхода мучеников на арену Перпетуя называется матроной Христа и возлюбленной Бога. Это выражение уникально и поэтому трудно поддается истолкованию. Нам кажется, что оно указывает на то, что в глазах Рассказчика Перпетуя, несмотря на ее безусловную историчность, символизирует Церковь, Невесту Христа (Еф 5:22–32; 2 Кор 11:2; Отк 18:7–9; 21:2).

Выживший свидетель

У мученичества обычно есть свидетели, которые о нем рассказывают. В их повествованиях встречается мысль: мы, недостойные, остались живы, чтобы рассказать о претерпевших мучения. См., напр.: Mart. Pol 15:1. Этот образ – выживший, чтобы рассказать – помимо того, что он неизбежен в любом устном свидетельстве о трагическом событии, есть и в Библии: это рефрен начала повествования об Иове: «...и спасся только я один, чтобы возвестить тебе» (Иов 1:15, 17, 19). В мученичествах мы видим, что в свидетельстве цель существования человека. Господь его сохранил не потому, что он молился или спрятался, а для того, чтобы возвестить. В этом – богословское осмысление выживания свидетеля.

В *Passio* в трудной странной фразе³⁸ автор высказывает мысль, что Святой Дух позволил ему остаться в живых *и тем самым* повелел записать рассказ о мученичестве Перпетуи и с нею пострадавших. Это смысл его жизни.

Представляется, что ничего в фигуре выжившего свидетеля не меняется на протяжении тысячелетий. Как выживший вестник приходит к Иову, так точно выживают и авторы мученических житий, иначе мы бы не узнали о подвиге мучеников и этот образ доживает и до наших дней³⁹.

³⁸ «Итак, поскольку Дух Святой дозволил и дозволением изъявил Свою волю, чтобы было записано, что и как происходило на играх...» (XVI, 1).

³⁹ Например: В книге Примо Леви «Человек ли это?» говорится о его разговоре с другим узником, бывшим сержантом австро-венгерской армии Штайнлауфом, который требует от него придерживаться гигиены и вообще стараться выжить, чтобы свидетельствовать (*Примо Л. Человек ли это?* / пер. с ит. М.: Текст, 2001. С. 48–49). Можно назвать десятки выживших в лагерях уничтожения, которые подписались бы под этими словами: выжить, чтобы свидетельствовать. У этого есть и трагическая сторона: человек начинает видеть единственную цель своей жизни в свидетельстве, и, возможно, в этом причина частых самоубийств, совершенных узниками

Катехуменат

Катехумены встречаются в некоторых мученичествах, как правило, это происходит уже в более позднюю эпоху (во время гонений при Деции и Диоклетиане; среди ранних мученичеств, которые мы рассматриваем, катехуменом может считаться только Василид из *Mart Pot. et Vas* и то весьма условно). Однако ни в одном раннем мученичестве, помимо *Passio*, не приводится само это слово, и нигде мы не встречаем того, чтобы *все* мученики были катехуменами, как это происходит в *Passio*. Единственный не катехумен – Сатур, который был их катехизатором и присоединился к мученикам добровольно. Таким образом, событие катехумената, на наш взгляд, оказывается важнейшим в *Passio*, и само это сочинение можно назвать неофитским.

Огромное разнообразие устройства оглашения в первые века⁴⁰ не позволяет с точностью сказать, что знали, чего не знали, в чем участвовали и не участвовали наши четыре катехумена.

нацистских концлагерей после того, как они записали или произнесли на суде свои свидетельства. Другая форма жизни как свидетельства описана в Архипелаге Гулаг: «Свои одиннадцать лет, проведенные там, усвоив не как позор, не как проклятый сон, но почти полюбив тот уродливый мир, а теперь еще, по счастливому обороту, став доверенным многих поздних рассказов и писем, – может быть, сумею я донести что-нибудь из косточек и мяса? – еще, впрочем, живого мяса, еще, впрочем, живого тритона» (*Солженицын А.И.* Архипелаг ГУЛАГ: Полное издание в одном томе / под ред. Н.Д. Солженицыной. М.: Альфа-книга, 2015. С. 7). Вероятно, наиболее точно говорит о трагической амбивалентности свидетеля Пауль Целан: *Niemand zeugt für den Zeugen* – никто не свидетельствует свидетелю (так заканчивается одно из его стихотворений, *Aschenglorie* (*Celan P.* Atemwende. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag, 1968. P. 68). С тем же успехом можно перевести: Никто свидетельствует свидетелю. (Или – свидетелям?) Если Никто – это имя Бога, то для выжившего свидетеля опора его существования – это Бог. Если Бога нет, то у выжившего свидетеля нет никого, кто бы свидетельствовал о нем, и он погибает, растворяется в небытии. Наши летописцы, свидетели казни мучеников, о которых мы как правило, очень мало знаем, во всяком случае были верующими христианами. Поэтому смысл их жизни – это рассказ о мучениках, а оправдание их жизни – сам Христос.

⁴⁰ Основные источники об этом – Дидахе, Послание Варнавы, несколько текстов Тертуллиана, а главным образом – «Апостольское предание» Ипполита и Дидаскалия, а также Паломничество Эгерии. Подробнее см.: [Гаврилюк 2001].

Ипполит пишет, что катехуменат длится три года (Апостольское предание, 17). Учитывая, что у нас упоминается катехизатор, что он их «построил», т. е. воспитал для Церкви, что он добровольно сдался властям, когда его катехуменов схватили, можно предположить, что для наших катехуменов имело место полное оглашение.

Поскольку герои *Passio* были крещены через несколько дней после ареста, вероятно, они находились на последнем этапе оглашения, т. е. знали Св. Писание, все основные положения христианской веры и прошли испытания нравственности. Однако, поскольку Перпетуя никого, кроме Сатура, не называет в *Записках* по имени, мы можем предположить, что они не знали никого в общине, кроме своего катехизатора и диаконов, которые приходили к ним в темницу, и не бывали (катехуменам это не позволено) на общинных литургиях.

Также Сатур должен был им рассказать перед крещением, в чем состоит таинство крещения и как оно происходит. В крещальной литургии поцелуй мира давался дважды: как принятие в общину и как участие в Евхаристии. В *Passio* мученики обмениваются поцелуем мира в последний миг перед смертью.

Участвовали ли Перпетуя и ее сотоварищи в крещальной литургии, неизвестно. То, что рассказано в Первом видении Перпетуи, возможно, написано под влиянием каких-то знаний или впечатлений, связанных с катехуменатом, а ее видение небесной литургии – это, по сути, отражение крещальной литургии⁴¹.

Если же они не участвовали в Евхаристии во время своего крещения, то их мученичество становится их первой Евхаристией. У Ипполита в Апостольском предании говорится, что, если катехумена казнят до крещения, следует считать, что он принял крещение в собственной крови (Апостольское предание, 19). Мученичество для катехуменов – это дверь в Церковь; они входят в Церковь сразу как в Царство.

Как мы предполагаем, автор повествовательной части тоже катехумен – Рустик [Брагинская 2023], и рассказывает он только о казни своих братьев-катехуменов. Его повествование – не панорама гонений, которая есть в *Mart. Pol.* и в *Mart. Lugd.*, здесь нет никакой картины Карфагенской церкви. Взгляд Рустика – это взгляд катехумена, и в тексте описываются только его товарищи – катехумены, переживающие чрезвычайные обстоятельства.

⁴¹ Можно в связи с этим вспомнить Оды Соломона. Это богослужение крещальной литургии (вероятно, тексты, которые ее сопровождали). Сопоставление этих двух текстов: [Шмаина-Великанова 2023].

Общее и уникальное в Passio Perpetuae et Felicitatis

Проследив за несколькими древними текстами, которые могли повлиять или просто предшествовали *Passio*, мы обнаруживаем, что многое, нас в нем поражающее, в том или ином виде, зачастую не так отчетливо, но уже присутствует в нарождающемся богословии мученичества.

Так, почти все ранние тексты хотя бы намеком упоминают о литургическом характере мученичества. Агатоника именуется предстоящую казнь трапезой. Описания казни и особенно молитва Поликарпа имеют яркий евхаристический подтекст («Чаша», см. выше). В *Mart. Lugd.* упомянуто таинственное Христово благоухание, исходящее от мучеников, а Поликарп на костре был подобен выпекаемому хлебу. Таким образом, участие мученика в земной литургии в качестве Даров и в небесной как совершающих богослужение, является одним из общих признаков этих ранних текстов.

В *Mart. Lugd.* также подчеркивается радость, с которой мученики выходят к месту казни. Улыбаясь, спешат к месту казни Карп и Памфил в *Mart. Carpi*; их радость прямо связывается с видением славы Божьей. Эта радость от созерцания славы Божьей описывается через метафору нетленного венца, символизирующего победу и обретение Царства. Связана радость и с тем, что побежден дьявол – вдохновитель гонений, дьявол-змея или зверь, с которым нужно бороться. Этот мотив присутствует и в *Mart. Pol.*, и в больших подробностях в *Mart. Lugd.*

Даже учение о Христе, страдающем за мученика и дающем тому силы, приобретенное формульность в словах Фелицитаты, мы обнаруживаем и в *Mart. Pol.*, и в *Mart. Lugd.*, где говорится и о страдающем внутри Святого Христа, и о Христе, которого окружающие могут видеть телесными очами через Бландину.

Важнейшую для *Passio* концепцию мученика как тайнозрителя и пророка, высказывает уже Игнатий в послании к Траллийцам (гл. 5), где Бог открывает мученику небесные истины. И разумеется, нельзя забывать, что первым тайнозрителем был первомученик Стефан. Составитель *Mart. Pol.*, рассказывая о сне про горящее возгласие, показывает, что мученик знает правду о своем будущем.

Во всех текстах мученики своим подвигом созидают Церковь. Особенно это заметно в том, что изливается много крови у Поликарпа и Сатура. Чем больше изливается крови, тем сильнее становится община. Псевдокиприан разворачивает этот образ в твердое убеждение: «Для нашей крови отверсто небо, пред кровью ни во что обращается геенна, и между всякою славою и венцем крови является и выше и прекраснее» (гл. 9). Также и в *Mart. Pol.* и в *Mart. Lugd.* упоминается положение свидетеля, который видит чудо смерти

мученика: выживший христианин богословски осмысляет свое выживание, считая своей миссией свидетельство о мученичестве.

И наконец, образ хрупкой женщины, оказывающейся борцом, предводительницей и духовной матерью общины, в полной мере воплощается в личности Бландины, «благородной матери».

Все черты, присутствующие сразу в нескольких или во всех рассмотренных ранних мученичествах, в *Passio Perpetuae at Felicitatis* выражены максимально четко, сгущенно и радикально. Поэтому уникальность нашего памятника в понимании феномена мученичества заключается прежде всего в том, что в нем собраны и представлены сконцентрированно и полно многие мистические и богословские аспекты понимания мученичества.

Учитывая общепринятые датировки текстов мученичеств и выявленные параллели, мы можем сделать вывод о том, что на *Passio* могли оказать как идейное, так и литературное влияние *Mart. Pol.* и *Mart. Lugd.* Другие влияния небиблейских источников трудно предполагать и обсуждать из-за размытости датировок.

Вера героев *Passio* в то, что мученики сразу попадают в рай, многими исследователями считается отличительной чертой африканского христианства. Будущее небесное благополучие христиан вообще и мучеников в частности не вызывает сомнения у ранних христиан: достаточно быть верным Христу. Но вопрос того, как и где происходит спасение, в Карфагене впервые решается с некой определенностью. Они умирают, оставляют тела и попадают в Царство, как это заявлено в видениях Перпетуи и Сатура. Однако и до *Passio* в *Mart. Iust.* со всей четкостью высказывается убеждение, что мученик непременно попадает в рай, хотя и не говорится о том, когда это происходит⁴² (*Mart. Iust.* A 5.1–2). Эту уверенность, наиболее полно выраженную в *Видении* Сатура, несомненно, разделяют и все герои *Passio* Перпетуи.

Хотя, как мы отмечали, представление о мученичестве как о литургии присутствует и в других текстах, нигде до *Passio* нет той литургической определенности, на которую указывают слова *sollemnia pacis* (XXI, 7). Они описывают ситуацию прощания мучеников друг с другом перед казнью как торжественный обряд,

⁴² Подробнее об анализе идеи Юстина см.: [Gonzalez 2014, pp. 59–61]; утверждение, что в *Passio* самое раннее ясное заявление о немедленном попадании в рай см.: [Gonzalez 2014, pp. 4, 67]. Подобная же идея о гарантированном спасении ярко видна у Псевдокиприана: «...все совершенство и достоинство жизни заключается в мученичестве. Оно есть основание жизни и веры, оно есть опора спасения...»; «...мученичеством снова получается потерянная уже надежда, мученичеством вполне восстанавливается спасение».

замыкающий анафору. Хотя «лобзание мира» представляет собой неизменную часть литургии верных с первохристианских времен и до наших дней, такое осмысление предсмертного прощания – уникально. Также очень важно, что ни в одном другом раннем мученичестве нет небесной литургии, тогда как в видении Перпетуи Евхаристия происходит на небе. В поедании Перпетуей небесных Даров можно усмотреть связь со съеданием свитка в Иез 2:8–3:3 и в Отк 10:8–10, совершающихся в видениях. В этом сказывается далекая память общего мифологического представления о том, что ты становишься тем, что съедаешь. В некоторых апокалиптических текстах иудаизма появляется идея соучастия в небесной литургии⁴³. Однако ни в каких других текстах мы не встречаем того, чтобы молящийся человек во время небесной литургии что-то съедал. Поэтому явленный в *Passio* образ – наиболее живой и яркий не только среди текстов мученичеств, но и во всей христианской и иудейской литературе.

Удивительно и то, что Перпетуя вкушает нечто напоминающее о молоке – творог или сыр. В письменности древней церкви образ чаши с молоком присутствует в 19 Оде Соломона, и в последующей церковной традиции постепенно исчезает, как и образ небесной литургии и обычай причащения новопросвещенных молоком и медом. Это именно черта древнего богословия [Шмаина-Великанова 2023]. Вероятно, образ сыра связан в видении Перпетуи с крещальной литургией. В Апостольском предании говорится, что в крещальной литургии подается молоко и мед⁴⁴. В «Мученичестве св. Монтана и Луция», в литературном отношении зависимом от нашего *Passio*, в видении одного из мучеников тоже возникает чаша с молоком (8.4, см.: [Каргальцев 2014, с. 287]). Ритуал причащения

⁴³ Призыв к совместному прославлению Бога в небесной литургии вместе с ангелами можно встретить в кумранской Песни субботнего всеожжения (4Q403 1, i, 39–46). В апокалиптическом Откровении Авраама патриарх приносит жертву на святой горе, после чего возносится на небеса, где поет вместе с Иаолом ангельскую песнь, т. е. участвует в небесной литургии (Откр. Ав. 12–18). Во Второй книге Еноха главный герой, путешествуя по десяти (в краткой версии по семи) небесам, видит небесное поклонение ангелов, после чего его облачают в ангельские одеяния, чтобы он был «как один из славных» и мог пребывать пред лицом Господа вовеки (2 Ен. 20–22).

⁴⁴ «...А молоко, смешанное с медом, символизирует вместе полноту обетования, данного отцам, когда Он сказал: “Дам вам землю, источающую молоко и мед”, которое и дал – Тело Свое – Христос, от Которого, подобно маленьким детям, питаются верующие, превращая в сладость Слова радость сердца...» (гл. 21).

молоком и медом обычно понимается так, что новокрещенные – символически младенцы. Им нужно молоко, а не твердая пища, по слову апостола (1 Кор 3:1–2; Евр 5:12–14). Однако в видении Перпетуи, как мы полагаем, сказывается и то, как она переживает пребывание в раю: молоко – даровая пища – символизирует небесный дар, мед – не портится – вечную жизнь. Как говорит Игнатий Богоносец, «Евхаристия – лекарство бессмертия» (φάρμακον ἀθανασίας, Ign. Ep. Eph. 20:2).

Возможно, уникальный образ небесной литургии Перпетуи связан с ярким воспоминанием о единственной литургии, в которой она как оглашенная участвовала или собиралась участвовать, – в литургии крещальной⁴⁵.

Последняя отмеченная нами уникальность *Passio* – то, что оно посвящено катехуменам и катехизатору, особенным образом актуализирует Евангелие. Катехумены, прежде всего, – это ученики: они изучают Писание, обряды и принципы христианской жизни. Если в Евангелиях мы на каждой странице видим Учителя и очень часто там встречаются обозначения «учитель» и «ученики», то даже в самых ранних мученичествах этого уже почти нет. Хотя Церковь состоит из учеников Христа и это подразумевается, но даже само слово в этих памятниках встречается крайне редко (Mart. Pol. 17.3; Mart. Iust. В 3.2; С 2.5; Mart. Lugd. 1.10). Игнатий говорит, что после казни станет истинным учеником Христа (Ign. Ep. Rom. 4). А в *Passio* представлена именно эта ситуация: есть наставник, отдающий себя добровольно, т. е. функционально действующий именно как Иисус, и те, кого он наставляет – приведенные им ко крещению катехумены.

Литература

- Афанасьева, Дьяконов 1981 – Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии: пер. с аккад. / сост. В.К. Афанасьевой, И.М. Дьяконова; предисл. В.К. Афанасьевой; коммент. В.К. Афанасьевой, И.М. Дьяконова, И.С. Ключкова, В.А. Якобсона. М.: Художественная литература, 1981.
- Брагинская 2023 – Брагинская Н.В. Как звали рассказчика-очевидца в “*Passio Perpetuae et Felicitatis*”? // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2023. Т. 27. № 1. С. 123–148.

⁴⁵ О небесной литургии в видении Сатура подчеркивается только одно: пищей им служило несказанное благоухание. Можно предположить, что в его видении звучит отголосок посланий Павла о Христовом благоухании (2 Кор 2:15).

- Брагинская, Давидоглу 2024 – *Брагинская Н.В., Давидоглу С.Н.* К вопросу о жанре *Passio Perpetuae et Felicitatis* // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 33–66.
- Брагинская, Шмаина-Великанова 2014 – *Брагинская Н.В., Шмаина-Великанова А.И.* Мученик как аскет в Четвертой Маккавейской книге // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2014. Т. 18. С. 61–78.
- Гаврилук 2001 – *Гаврилук П.Л.* История катехизации в древней церкви. М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2001. 320 с.
- Каргальцев 2014 – *Каргальцев А.В.* Мученичество Святых Монтана и Луция: Вступ. статья, пер. и коммент. // *Религия. Церковь. Общество: Исследования и публикации по теологии и религии*. 2014. № 3. С. 276–301.
- Пантелеев 2017 – Ранние мученичества: Переводы, комментарии, исследования / Пер., коммент., вступ. ст., прил. и общ. ред. А.Д. Пантелеева. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2017. 384 с.
- Степанов 2024 – *Степанов В.В.* Псалом 88 (89) в четвертом видении Перпетуи // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 1. С. 137–153.
- Шмаина-Великанова 2023 – *Шмаина-Великанова А.И.* Материнство и мученичество. Размышления о «Мученичестве свв. Перпетуи, Фелицитаты и с ними скончавшихся» и XIX оде Соломона // *Миф, ритуал, литература*. М.: Издат. дом Высшей школы экономики, 2023. С. 328–346.
- Яннарас 2005 – *Яннарас Х.* Избранное: Личность и Эрос / пер. с греч. М.: РОСПЭН, 2005. 477 с.
- Bowersock 1995 – *Bowersock G.W.* *Martyrdom and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 120 p.
- Boyarin 1999 – *Boyarin D.* *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 247 p.
- Frend 1965 – *Frend W.H.* *Martyrdom and persecution in the Early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Basil Blackwell, 1965. 643 p.
- Gonzalez 2014 – *Gonzalez E.* *The fate of the dead in early 3d century North African Christianity. The “Passion of Perpetua and Felicitas” and Tertullian*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014. 280 p.
- Matthews 2010 – *Matthews Sh.* *Perfect martyr. The stoning of Stephen and the construction of Christian identity*. N.Y.: Oxford University Press, 2010. 240 p.
- Moreschini, Norelli 2005 – *Moreschini C., Norelli E.* *Cyprian, bishop of Carthage // Early Christian Greek and Latin literature / ed. by C. Moreschini, E. Norelli*. Peabody: Baker Academic, 2005. Vol. 1. P. 364–378.
- Musurillo 1972 – *Musurillo H.* *Introduction // The Acts of the Christian martyrs. Introduction, texts, and translation*. N.Y.: Oxford University Press, 1972. 379 p.
- Nunes 2020 – *Nunes L.G.* *Function and nature of the Heavenly sanctuary/temple and its earthly counterparts in the New Testament Gospels, Acts, and the Epistles: A motif study of major passages (Dissertations, 1742)*. Ph.D. Thesis (Philosophy), Berrien Springs: Andrews University, 2020. 563 p.

Ruggiero 1991 – *Ruggiero F. Atti dei Martiri Scilitani: introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1991. 100 p.

References

- Afanasyeva, V.K. and Dyakonov, I.M., eds. (1981), *Ya otkroyu tebe sokrovennoe slovo: Literatura Vavilonii i Assirii* [I will reveal to you a secret word: Literature of Babylonia and Assyria], Khudozhestvennaya literatura, Moscow, USSR.
- Bowersock, G.W. (1995), *Martyrdom and Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Boyarin, D. (1999), *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*, Stanford University Press, Stanford, USA.
- Braginskaya, N.V. (2023), “What was the name of Eyewitness Narrator in ‘Passio Perpetuae et Felicitatis?’”, *Indoyevropeyskoye yazykoznaniye i klassicheskaya filologiya*, vol. 27, no. 1, pp. 123–148.
- Braginskaya, N.V. and Davidoglu, S.N. (2024), “On the genre of ‘Passio Perpetuae et Felicitatis’”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no 1, pp. 33–66.
- Braginskaya, N.V. and Shmaina-Velikanova, A.I. (2014), “Martyr as an ascetic in the Fourth book of Maccabees”, *Indoyevropeyskoye yazykoznaniye i klassicheskaya filologiya*, vol. 18, pp. 61–78.
- Frend, W.H. (1965), *Martyrdom and persecution in the Early Church. A study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Basil Blackwell, Oxford, UK.
- Gavrilyuk, P.L. (2001), *Istoriya katekhizatsii v drevnei tserkvi* [History of Catechesis in the Ancient Church], Svyato-Filaretovskaya moskovskaya vysshaya pravoslavno-khristianskaya shkola, Moscow, Russia.
- Gonzalez, E. (2014), *The fate of the dead in early 3d century North African Christianity. The “Passion of Perpetua and Felicitas” and Tertullian*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
- Kargal'tsev, A.V. (2014), “Martyrdom of Saints Montanus and Lucius. Introductory article, translation and commentary”, *Religiya. Tserkov’*. *Obshchestvo: Issledovaniya i publikatsii po teologii i religii*, no. 3, pp. 276–301.
- Matthews, Sh. (2010), *Perfect martyr. The stoning of Stephen and the construction of Christian identity*, Oxford University Press, New York, USA.
- Moreschini, C. and Norelli, E. (2005), “Cyprian, bishop of Carthage”, in Moreschini, C. and Norelli, E., eds., *Early Christian Greek and Latin literature*, Baker Academic, Peabody, USA, vol. 1, pp. 364–378.
- Musurillo, H. (1972), “Introduction”, in *The Acts of the Christian martyrs. Introduction, texts, and translation*, Oxford University Press, New York, USA.
- Nunes, L.G. (2020), *Function and nature of the Heavenly sanctuary/temple and its earthly counterparts in the New Testament Gospels, Acts, and the Epistles: A motif study of major passages* (Dissertations, 1742), Ph.D. Thesis (Philosophy), Andrews University, Berrien Springs, USA.

- Pantelev, A.D., ed. (2017), *Rannie muchenichestva: Perevody, kommentarii, issledovaniya* [Early martyrdoms. Translations, commentaries, studies], Gumanitarnaya akademiya, Saint Petersburg, Russia.
- Ruggiero, F. (1991), *Atti dei Martiri Scilitani: introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, Italy.
- Shmaina-Velikanova, A.I. (2023), "Motherhood and martyrdom: Thoughts on the Passion of Saints Perpetua and Felicity and The 19th Ode of Solomon", in *Mif, ritual, literatura* [Myth, ritual, literature], HSE Publishing House, Moscow, Russia, pp. 328–346.
- Stepanov, V.V. (2024), "The fourth vision of Perpetua and psalm 88 (89)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 137–153.
- Yannaras, Ch. (2005), *Izbrannoe: Lichnost' i Eros* [Favorites: Personality and Eros], ROSPEN, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Анна И. Шмаина-Великанова, доктор культурологии, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; anna.shmaina@gmail.com

Сергей Н. Давидоглу, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; Институт перевода Библии, Москва, Россия; 101000, Россия, Москва, Андреевская наб., д. 2; mail@davidoglu.ru

Information about the author

Anna I. Shmaina-Velikanova, Dr. of Sci. (Cultural Studies), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; anna.shmaina@gmail.com

Sergei N. Davidoglu, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; Institute for Bible Translation, Moscow, Russia; 2, Andreyevskaya Emb., Moscow, Russia, 101000; mail@davidoglu.ru

Обрезание сына Моисея (Исх. 4:24–26): древний обряд и его переосмысление в библейской традиции

Светлана В. Бабкина

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, ocean_blue@mail.ru*

Аннотация. Статья представляет собой попытку проследить эволюцию представлений об обряде обрезания, зафиксированных в тексте Танаха: от предания об обрезании, сделанном Циппорой своему сыну (Исх. 4:24–26), до истории завета Бога с Авраамом (Быт. 17:10–14). Благодаря нескольким библейским текстам, а также на основании семантики выражения «жених крови» можно предположить, что в изначальной форме ритуал обрезания был частью свадебного обряда, как обряда перехода в новый род и в новый социальный статус. Будучи неотъемлемой частью ритуалов жизненного цикла архаичного общества, он не мог быть просто забыт и вытеснен из традиции после распространения и закрепления монотеистических представлений, а потому остался в культурной памяти, но был переосмыслен: стал обязательным ритуалом вхождения мужчины в завет.

Ключевые слова: культурная память, историческая память, обрезание, Циппора, Авраам, иудаизм, обряд перехода

Для цитирования: Бабкина С.В. Обрезание сына Моисея (Исх. 4:24–26): древний обряд и его переосмысление в библейской традиции // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 4. С. 120–131. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-120-131

The circumcision of Moses' son (Ex. 4:24–26). Ancient rite and its Biblical reinterpretation

Svetlana V. Babkina

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, ocean_blue@mail.ru*

Abstract. The article attempts to trace the evolution of circumcision as it depicted in the Tanakh, from the narrative of Zipporah circumcising her son (Exodus 4:24–26) to the story of God's covenant with Abraham (Genesis 17:10–14). Through the analysis of multiple biblical texts and the semantics of the phrase “blood groom,” it is suggested that circumcision, in its original form, was a part of the wedding ceremony, a rite of passage into a new lineage and social status. Being an integral part of the life-cycle rituals of an archaic society, circumcision couldn't simply be forgotten or entirely replaced by Jewish tradition after the spread and establishment of monotheistic beliefs. Thus, it remained in cultural memory but underwent a reinterpretation, becoming an obligatory ritual for men entering the covenant.

Keywords: cultural memory, historical memory, circumcision, Zipporah, Abraham, Judaism, rite of passage

For citation: Babkina, S.V. (2024), “The circumcision of Moses' son (Ex. 4:24–26). Ancient rite and its Biblical reinterpretation”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 120–131, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-120-131

«С точки зрения семиотики, культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, т. е. надиндивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых» – так начинает свою статью о культурной памяти Ю.М. Лотман [Лотман 1992, с. 200]. Идеи Лотмана подтолкнули Яна и Алейду Ассманов к созданию концепта «культурной памяти» [Ассман 2004, с. 21]. Но в исследованиях исторической памяти как таковой Ассманы не были первыми. В начале века французский социолог М. Хальбвакс написал прекрасную работу «Легендарная топография Евангелий на Святой Земле, исследование коллективной памяти», в которой проанализировал, как на протяжении веков в массовом сознании конструировался «проект Святая Земля», в котором «увекочивались память о содеянном, но не о фактах, зафиксированных свидетелями той эпохи, а положениях веры, которые закрепляются в них задним числом»¹. М. Хальбвакс, а вслед за ним А. Лефевр [Лефевр 2015]

¹ *Halbwachs M. La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective.* P.: Presses Universitaires de France, 1941. P. 157.

показали миру, как «культурная память» влияет на наше восприятие окружающего мира, а Я. и А. Ассман – как «культурная память» формирует тексты, которые, в свою очередь, формируют наше сознание.

Методы, разработанные исследователями *memory studies*, примененные к Торе, позволяют увидеть, как текст, собиравшийся веками, стал монументом, воплотившим память множества поколений, в пространстве которого, сталкиваясь, соединяются не просто отличные друг от друга, но иногда антагонистические идеи, пришедшие из разных культур в разное время. Текст, ставший колыбелью монотеизма, оказывается насыщен архаичными представлениями пестрого политеистического мира. Почему так происходит, почему редакторы, «шлифовавшие» текст веками, предпочли оставить в нем эти голоса, что они дали и продолжают давать еврейской традиции? Возможно, две истории об обрезании, рассказанные в Торе, позволят нам лучше понять логику авторов текста и немного полнее увидеть историю этого ритуала.

В книге Исход (4:24–26) есть очень короткая, но очень странная история:

24 И было, по дороге, в месте ночлега, встретил его Бог и пытался убить его. 25 И взяла Циппора заостренный камень и обрезала крайнюю плоть сына своего. Коснувшись ног его, сказала: «Жених крови ты мне». 26 И отошел от него. Тогда сказала: «Жених крови через обрезание».

В этих трех стихах много неясного. Веками комментаторы (иудейские и христианские) и ученые пытались объяснить, что именно в них описано [Houtman 1983; Десницкий 2004]. Кого именно хотел умертвить Бог: Моисея или его сына; за что; действительно ли это был Бог Израиля, а не ангел, демон, Сатан или бог мадианян; чего именно коснулась Циппора (ног или полового органа) и как; к кому именно она прикоснулась: к мужу, сыну или встреченному существу; что означают сказанные ей слова? К кому она обращается: к мужу или сыну?

Наиболее популярные прочтения этой истории соответствуют переводу, предложенному М.Г. Селезевым и С.В. Тищенко²:

24 По дороге, на ночной стоянке, Господь пришел к Моисею и хотел его убить. 25 Тогда Ципора взяла острый камень, обрезала своему сыну крайнюю плоть и его кровью помазала ноги Моисею – Ты мне жених через кровь! – сказала она. 26 И Господь отступил от него. («Жених через кровь» – так она сказала про обрезание.)

² Перевод Российского библейского общества.

Или комментарию законоучителей³:

Раббан Шимон бен Гамалиэль сказал: Не Моисея, учителя нашего, хотел убить Сатан, но его <необрезанного> ребенка. Ибо сказано: «Жених по крови ты мне». Приди и узри: Кто называется «жених»? – Ты должен сказать, что это ребенок.

И в том, и в другом случае прочтение, восходящее к таргумам Псевдо-Ионатану и Йерушалми, говорит о том, что Иофор не разрешил Моисею обрезать сына Герсона и именно за это Моисей, отправившийся в Египет с необрезанным ребенком, чуть не лишился жизни сам или же чуть не потерял сына. Благодаря этому становится ясно, что иудейская традиция видела смысл сюжета, прежде всего, в необходимости исполнения заповеди об обрезании, данной Аврааму⁴.

Тем не менее, как показали исследования библеистов и антропологов, эта история гораздо древнее предания об обрезании, заповеданном Аврааму. Начиная с Ю. Велльгаузена,⁵ принято считать, что история об обрезании, сделанном сыну Цишпорой, восходит к архаичному ритуалу обрезания мальчиков-подростков перед свадьбой, сохраненному Яхвистом. Позже Д. Моргенштерн подробно описал значения корня *ḥtp* и его роль в этой истории [Morgenstern 1963]. Согласно Моргенштерну, предание из Исх. 4:24–26 представляет собой отголосок ритуала обрезания, предварявшего брак «биина», распространенный в доисламской Аравии и, вероятно, среди кочевых племен Восточного Средиземноморья, сохранявших матрилинейность. В этих племенах муж входил в племя жены, не играя в нем значительной роли, поскольку формально продолжал принадлежать клану собственной матери. Церемонии брака предшествовало обрезание, совершавшееся будущим тестем или шурином (*ḥôtēn*)⁶ жениху (*ḥātān*). Дети, рожденные в таком браке, считались частью племени матери, а потому находились под властью дяди со стороны матери, а не собственного отца. И именно дядя, в свою очередь, должен был сделать обрезание племянникам-подросткам, после чего они становились полноправными членами племени и могли жениться. Свидетельствами матрилинейного брака у евреев Моргенштерн называет характерные для яхвистского повество-

³ Б. Недарим 32а.

⁴ Быт. 17.

⁵ *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля. СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1909. С. 229–230.

⁶ В тексте Торы и Иофор (тесть Моисея), и Ховав (шурин Моисея) обозначаются как *ḥôtēn* (Исх. 18:1 и Числ.10:29).

вания упоминания о том, что мать родила ребенка и дала ему имя (Быт. 4:1, 17, 25; 21:2; 29:32–35 и др.), а также предания о женщинах из рода Лавана и рода Иофора. Предание о ночном обрезании оказывается историей о том, как Моисей, живший в племени жены, но не игравшей в нем значительной роли, решает вернуться к своему племени⁷. Он забирает с собой жену и детей, младший из которых еще не был обрезан. Бог мадианитян, видя, что ребенок «его племени» покидает подвластную ему территорию, желает удержать его у себя. Мать, желая сохранить ребенка, совершает ритуал, устанавливая прочную связь между ним, своим родом и божеством этого рода.

Д. Моргенштерн мог ошибаться в деталях. Например, возможно, Циппора помазала кровью ребенка ноги Моисея, таким образом установив связь не с племенем матери, а с племенем отца, выведя сына из-под покровительства своих богов, введя под покровительство бога Моисея. Не случайно в тексте используется глагол *krt*, употребляющийся в выражениях «заключить завет» (например, Быт. 5:18) и «отрезать от народа», то есть «вывести из завета» (например, Лев. 23:29–30). Но суть, кажется, верна: история действительно, скорее всего, связана с древним обрядом перехода (взросления/брака). Подтверждают это и два других сюжета, в которых брак и обрезание стоят рядом: история о Дине и Сихеме⁸ и о Давиде, приносящем Саулу крайнюю плоть филистимлян за право жениться на Мелхолое.⁹ У. Пропп, комментируя эти истории, отмечает, что во втором случае мы имеем дело «со старой традицией, все еще вспоминавшейся в период царств» [Ргорр 1987, р. 361], когда обрезание и свадьба уже были отдельными, самостоятельными ритуалами, но память о некогда бывшей между ними связи еще была жива. И память эта была сопряжена с идеей о том, что брак представлялся переходом, как мужчины, так и женщины, не просто в другое состояние, но в другое сообщество, а потому был сопряжен с опасностью столкновения с «чужим» и, как следствие, требовал определенной ритуальной подготовки. Возможно, именно этот страх перед «иным», сопряженный с браком, находит выражение и в предании о Товии и Сарре из книги Товит (7-я глава), вполне сказочном сюжете, но основанном на памяти именно об этом архаичном страхе. И, вероятно, не случайно тестя Товии зовут Рагуил, так же как и тестя Моисея. И победить демона Товии помогает Ангел, которого юноша встречает в облике простого человека. Товия тоже «выдерживает» эту

⁷ Согласно Исх. 18:2-6 Циппора с детьми остается в своем племени.

⁸ Быт. 34.

⁹ 1 Цар. 18.

встречу, ведя себя правильно (главы 4–5), таким образом проходя инициацию.

О связи Исх. 4:24–26 с инициацией/обрядом перехода говорит и сходство этой истории с сюжетом о борьбе Иакова с «Некто» у брода через реку Яббок¹⁰. В ней мы видим те же структурные элементы: ночь, дорога, нападение некоего существа на путника/мужчину, борьба, в которой у человека хватает сил сопротивляться, но которая меняет его, делает другим, Израилем или «женихом крови». Возможно, оба эти сюжета выходят из круга преданий о том, что в мире есть некие силы, представляющие собой опасность, и для того, чтобы человек мог состояться, стать «взрослым», ему нужно с этой силой столкнуться и выстоять. Иаков, сталкиваясь с «Некто», становится готов встретиться с прошлой жизнью, с Исавом, начать жить самостоятельно, стать патриархом в своем собственном роду. Обрезанный ребенок/Моисей/сама Циппора оказываются готовыми вернуться в прежнюю жизнь, в Египет, чтобы выйти оттуда как часть народа Израиля.

Как это предание соотносится с заповедью об обрезании, данной Аврааму? Текст говорит¹¹:

10 Вот завет Мой, который будете соблюдать, между Мною и вами, и потомками твоими после тебя: Да будет обрезан у вас всякий муж! 11 Обрезывайте крайнюю плоть вашу и станет это знаком завета между Мною и вами. 12 На восьмой день жизни будет обрезан у вас каждый муж на поколения; рожден ли в доме вашем или куплен за серебро у иноплеменников, не от твоего семени. 13 Непремено обрежь как рожденного в твоём доме, так и купленного за серебро! И станет завет Мой на плоти вашей заветом вечным! 14 необрезанный, тот, кто не обрежет крайнюю плоть свою – истребится та душа из народа своего за разрушение Моего завета.

Здесь обрезание становится зримым воплощением завета Авраама и его потомков с Богом. Принципиально важно подчеркивание восьмого дня: в регионе, где обрезание было достаточно распространенным явлением, оно само по себе не могло считаться знаком принадлежности кого-то к какому-то особому племени или роду, но для израильтян становилось постоянным напоминанием о завете с Богом. Таким образом, смысл обрезания, при сохранении внешней формы, менялся. Происходит это изменение смысла в период плена и раннюю послевоенную эпоху, поскольку все упоминания об обрезании как заповеди, связанной с заветом,

¹⁰ Быт. 32:22–32.

¹¹ Быт. 17:10–14.

встречаются только в источнике Р, тогда как в остальных текстах Танаха оно появляется либо просто как описание практики, либо, как в пророческой литературе, как метафора [Pgorr 1987, p. 357].

Именно в плену и во время возвращения появляется идея святости Израиля, его отделенности от других народов, его исключительной верности богу Израиля – все то, что фиксируется в Кодексе святости [Feldman 2023, pp. 1–52]. Именно в это время происходит переосмысление древних ритуалов и идей, в частности идеи завета и ритуала обрезания. Из брачного или просто защитного ритуала обрезание превращается в знак завета и избранности. Но процесс трансформации идеи, видимо, был длительным. Авторы Р лишь оформили окончательно со свойственной им категоричностью то, что формировалось медленно и плавно.

В книге Иисуса Навина сказано¹²:

2 В то время сказал Господь Иисусу: сделай себе ножи каменные и обрежь сынов Израилевых снова. 3 И сделал Иисус ножи каменный и обрезал сынов Израилевых на Холме Обрезания. 4 Вот почему обрезал Иисус: весь народ, вышедший из Египта, мужчины, все воины, умерли в пустыне, на пути исхода из Египта. 5 И все вышедшие были обрезаны, но все рожденные в пустыне, на пути исхода из Египта, не были обрезаны. 6 Ибо сорок лет ходили сыны Израилевы в пустыне, пока не перевелся весь народ, воины, вышедшие из Египта, не слушавшиеся голоса Господа, которым поклялся Господь, что не покажет им земли, о которой поклялся Господь отца нашим дать нам, земли, текущей молоком и медом. 7 и поставил сынов их вместо них – их обрезал Иисус, поскольку были необрезаны, потому что в пути их не обрезали. 8 И по завершении обрезания всего народа, оставались на местах своих в стане до выздоровления. 9 И сказал Господь Иисусу: «Снял <galôti> я с вас упреки египетские», – и потому называется место то «Гилгал» до сего дня.

Оставляя в стороне споры о том, в какой мере книга Иисуса Навина принадлежит Девторономической традиции, можно признать, что она все-таки представляет собой более древний источник, чем Р, но позже J и E, хотя и содержит некоторые довольно ранние фрагменты [Boling, Wright 1995, pp. 41–72]. Интересующий нас сюжет тому подтверждение. В нем отчетливо видно, что обрезание все еще представляет собой обряд перехода, предваряющий некий новый этап жизни именно мужчины, а не младенца. В то же время здесь есть смысл, не присутствовавший в обряде прежде: он связывается не со свадьбой, но со вхождением в народ завета,

¹² Нав. 5:2–9.

которому дано определенное обетование и к которому Бог предъявляет определенные требования. Завет уже мыслится связанным с землей и избранностью, но все еще не заключен в строгие рамки обязательного по времени личного ритуала. Возможно, именно из этой точки выходит пророческая (например, пророка Осии) идея о народе как «жене» Бога, о вхождении в Землю, как в брак. И, следовательно, и к этому фрагменту можно применить слова о том, что «традиция была уже очень старой, но все еще живой». Окончательный же отрыв обрезания от брака происходит именно в послевоенный период, в текстах Р, когда обрезание «переносится» в младенчество, становясь своего рода «оградой вокруг закона», гарантией того, что каждый мальчик точно войдет в завет с Богом.

Самым значительным свидетельством «идеологического переноса» становится то, что обрезание назначается на восьмой день. Семидневный цикл не связан ни с одним из природных и жизненных циклов, но только с рассказом о сотворении мира из книги Бытия и представляет собой исключительно еврейскую идею членения времени. Обрезание младенца как бы знаменует собой первый прожитый им недельный цикл [Becking 2023, p. 10–13].

Теперь можно вернуться к разговору о коллективной памяти и к вопросу о том, почему Исх 4:24–26 все-таки остается в каноне.

Прежде всего следует обратить внимание на то, как аккурратно сюжет Исх. 4:24–26 вписан в историю Исхода [Greenberg 1969, pp. 92–93; Sarna 1991, pp. 24–26]. Он обрамлен историей об умерщвлении египетских первенцев, своеобразно предваряя ее. Прямо перед словами: «И было по дороге...» Бог говорит Моисею: «Скажешь фараону: Так говорит Господь: “Первенец мой – Израиль! Говорю тебе: отпусти сына Моего и совершит служение мне. А если откажешься отпустить, вот, Я убью сына твоего, первенца твоего”»¹³. В этих словах соединяются воля Бога, смерть и ребенок, равно как и в следующих двух стихах. И это же соединение мы видим позже: предписание о ритуале ночи Песаха сопровождается словами о необходимости обрезать всех, кто будет есть пасхальную жертву, а за этим следует рассказ об умерщвлении первенцев¹⁴. Но если в первом случае матери через обрезание удастся спасти ребенка, то во втором этого не происходит, потому что обрезание становится признаком израильтян, но не египтян. Обрезание оказывается центральным, спасительным элементом обеих историй, кровь обрезания уподобляется крови пасхального агнца, нанесенного на косяки. Позже, уже в Средние века [Stemberger 1996, p. 309; Wegman 1997, p. 64], именно об этом говорит мидраш Шмот Рабба:

¹³ Исх. 4:22–23.

¹⁴ Исх. 12:43–13:15.

Через две крови Израиль был спасен из Египта: через кровь пасхальной жертвы и кровь обрезания. Как сказано: «В кровях твоих живи» [Иезек. 16:6] – В кровях твоих живи – это кровь пасхальной жертвы и кровь обрезания¹⁵.

В галахическом фрагменте из трактата Керитот можно обнаружить то же стремление связать обрезание и жертвоприношение:

Рабби сказал: «“Как вы” (Числ. 15:15) – как отцы ваши: не входил в завет никто, кроме как через обрезание, омовение и обрызгивание кровью <жертвенника>. Так и они <иноземцы>: не войдет в завет никто, кроме как через обрезание, омовение и обрызгивание кровью <жертвенника>»¹⁶.

Через такое аккуратное встраивание сюжета снимается конфликт между мифом и танахической монотеистической традицией, между архаичным смыслом, вложенным в ритуал изначально, и новым, сформированным по мере развития иудейского богословия.

Важный для культуры структурный элемент прежнего языческого мировоззрения невозможно просто запретить, равно как невозможно «забыть» его или «стереть». Эти представления настолько важны, что так или иначе будут порываться сквозь новое мировоззрение, вступая с ним в конфликт. Алейда Ассман и Ян Ассман прекрасно описали механизмы, которые позволяют заменить одно мировоззрение на другое, показав, что наиболее эффективным способом трансформации религиозной традиции оказывается именно канон. Канон представляет собой форму культурной когерентности, связи между разными пластами культуры [Ассман 2004, с. 136]. Канон включает в себя все принципиальные для культуры элементы, «присваивая определенным артефактам, личностям или историческим событиям особую ценность и ориентирующую значимость для будущего» [Ассман 2019, с. 34]. Таким образом, канон оказывается «сберегающей формой забвения»: прежние представления входят в него в виде преданий или ритуалов, но общий контекст придает им новый, важный для нынешней культуры и для будущего смысл.

Можно сказать иначе. В Торе мы видим большое повествование об Исходе, ставшее национальным эпосом, основой традиции, каноном. Но в то же время мы видим, как в общий эпический сюжет встраиваются мифы, в которых отражены очень архаичные

¹⁵ Шмот Раба 17:3.

¹⁶ Б. Керитот 9а.

представления («у двери грех лежит, но ты господствуй над ним»; «сыны Божьи увидели дочерей человеческих»; «проклят Ханаан»; «И боролся Некто с ним» – Н. Сарна называет эти истории «фрагменты нарративов» [Sarna 1991, p. 24], но можно назвать их «осколки мифов»). Это соединение оказывается обоюдно полезным: эпос сохраняет миф, а миф придает глубину эпосу. Эпос не всегда понимает миф, а потому рационализирует его, объясняет так, как важно рассказать его носителям той традиции, для которой создается эпос. Миф «удревняет» эпос, и в то же время эпос нейтрализует силу мифа, снижает его эмоциональное напряжение, пытаясь объяснить то, что объяснить почти невозможно. Именно это происходит с историей об обрезании, сделанном Циппорой. Архаичный миф о смертельной опасности, подстерегающей человека при переходе от одного жизненного этапа к другому или из одного социума в другой, облеченный в практически магический ритуал, помогающий этот переход пережить, невозможно предать забвению; он присваивается новой традицией. Она присваивает и миф, и ритуал, встраивает их в свою историю, придает им особую ценность, подчеркивает именно то, что важно теперь: вхождение в завет с Богом и верность ему, свидетельство завета и напоминание о нем. «Сберегает, забывая».

Литература

- Ассман 2019 – Ассман А. Забвение истории – одержимость историей. М.: Новое литературное обозрение. 2019. 552 с.
- Ассман 2004 – Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
- Десницкий 2004 – Десницкий А.С. «Ты жених крови у меня» – как можно истолковать Исход 4:24–26 // Альфа и Омега. 2004. № 2 (40). С. 59–72.
- Лефевр 2015 – Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.
- Лотман 1992 – Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн: Александра, 1992. С. 200–202.
- Becking 2023 – Becking B. Then Zipporah took a Flint... Circumcision as a rite of passage in Exod 4,24–26 // Scandinavian Journal of the Old Testament. 2023. Vol. 37. No 1. P. 3–16.
- Boling, Wright 1995 – Boling R., Wright E. Joshua: A new translation with notes and commentary. Garden City; New York: Yale University Press, 2007. 580 p.
- Bregman 1997 – Bregman M. Midrash Rabbah and the Medieval collector mentality // Prooftexts. Vol. 17. No. 1: The anthological imagination in Jewish literature. Part 1. 1997. P. 63–76.

- Feldman 2023 – *Feldman L.M.* The consuming fire: The complete priestly source, from creation to the Promised Land. Oakland: University of California Press, 2023. 296 p.
- Greenberg 1969 – *Greenberg M.* Understanding Exodus: A holistic commentary on Exodus 1–11. 2nd ed. Eugene: Cascade book, 1969. 193 p.
- Houtman 1983 – *Houtman C.* Exodus 4:24–26 and its interpretation // *Journal of Northwest Semitic Languages*. 1983. No. 11. P. 81–105.
- Morgenstern 1963 – *Morgenstern J.* The 'Bloody Husband' (?) (Exod. 4:24–26). Once again // *Hebrew Union College Annual*. 1963. Vol. 34. P. 35–70.
- Propp 1987 – *Propp W.* The origins of infant circumcision in Israel // *Hebrew Annual Review*. 1987. Vol. 11. P. 355–370.
- Sarna 1991 – *Sarna N.* Exodus. The JPS Torah commentary. Philadelphia; New York: The Jewish Publication Society, 1991. 278 p.
- Stemberger 1996 – *Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Minneapolis: Fortress Press, 1996. 384 p.

References

- Assman, A. (2019), *Zabvenie istorii – odezhimost' istoriei* [Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit: Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945], *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow, Russia.
- Assman, Ya. (2004), *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen], *Yazyki slavyanskoi kul'tury*, Moscow, Russia.
- Becking, B. (2023), "Then Zipporah took a Flint... Circumcision as a rite of passage in Exod 4,24–26", *Scandinavian Journal of the Old Testament*, vol. 37, no. 1, pp. 3–16.
- Boling, R. and Wright, E. (1995), *Joshua: A new translation with notes and commentary*, Yale University Press, Garden City, N.Y., USA.
- Bregman, M. (1997), "Midrash Rabbah and the Medieval collector mentality", *Prooftexts*, vol. 17, no. 1: The anthological imagination in Jewish literature, part 1, pp. 63–76.
- Childs, B.S. (1962) *Myth and reality in the Old Testament*, SCM Press LTD, London, UK.
- Desnitskii, A.S. (2004), " 'You are a bridegroom of blood to me'. Interpretation of Exodus 4:24–26], *Al'fa i Omega*, vol. 40, no. 2, pp. 59–72.
- Feldman, L.M. (2023), *The consuming fire: The complete priestly source, from creation to the Promised Land*, University of California Press, Oakland, USA.
- Greenberg, M. (1969), *Understanding Exodus: A holistic commentary on Exodus 1–11*, Cascade book, Eugene, USA.
- Houtman, C. (1983), Exodus 4:24–26 and its interpretation, *Journal of Northwest Semitic Languages*, no. 11, pp. 81–105.
- Lefevr, A. (2015), *Proizvodstvo prostranstva* [La production de l'espace], Strelka Press, Moscow, Russia.

- Lotman, Yu.M. (1992), “Memory in cultural studies”, in Lotman, Yu.M., *Izbrannye stat'i* [Selected articles], vol. 1, Alexandra, Tallinn, Estonia, pp. 200–202.
- Morgenstern, J. (1963), “The ‘Bloody Husband’ (?) (Exod. 4:24–26). Once again”, *Hebrew Union College Annual*, vol. 34, pp. 35–70.
- Propp, W. (1987), “The origins of infant circumcision in Israel “, *Hebrew Annual Review*, vol. 11, pp. 355–370.
- Sarna, N. (1991) *Exodus. The JPS Torah commentary*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, New York, USA.
- Stemberger, G. (1996), *Introduction to the Talmud and Midrash*, Fortress Press, Minneapolis, USA.

Информация об авторе

Светлана В. Бабкина, кандидат исторических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; ocean_blue@mail.ru

Information about the author

Svetlana V. Babkina, Cand. of Sci. (History), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; ocean_blue@mail.ru

«Старая вера» в «сказочной деревне»:
старообрядческие общины
и современная туристическая инфраструктура

Илья А. Мельников

*Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого,
Великий Новгород, Россия, potep88@mail.ru*

Аннотация. В статье анализируется влияние туристической инфраструктуры на конфессиональные сообщества. В качестве примера рассматриваются две старообрядческие общины, располагающиеся на территории Северо-Запада России. Становясь точкой на карте туристических маршрутов, эти общины получают дополнительный импульс к развитию. С другой стороны, демонстрация своей веры и привлечение в околообщинную среду большого количества туристов вступает в противоречие с консервативными установками старообрядцев и рядом ритуальных предписаний. Благодаря этому, прежде всего, среди руководителей общин и религиозных активистов вырабатывается своеобразное новое осмысление индустрии развлечений, как механизма возрождения традиций и проповеди веры. Примеры, приведенные в статье, доказывают прямую взаимозависимость между ростом туристической и собственно религиозной инфраструктуры, включающей в себя молитвенные здания, почитаемые объекты, гостевые дома и т. д.

Ключевые слова: антропология инфраструктур, туризм, индустрия развлечений и отдыха, религиозная инфраструктура, старообрядчество.

Для цитирования: Мельников И.А. «Старая вера» в «сказочной деревне»: старообрядческие общины и современная туристическая инфраструктура // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 132–143. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-132-143

“Old faith” in a “fairytale village”: Old Believer communities and modern tourist infrastructure

Il'ya A. Melnikov

*Yaroslav-the-Wise Novgorod State University,
Veliky Novgorod, Russia, potep88@mail.ru*

Abstract. The article analyzes the impact of tourism infrastructure on religious communities. As an example, two Old Believer communities located in the Russian North-West are considered. By becoming a point on the map of tourist routes, these communities receive an additional impulse for development. On the other hand, demonstrating faith and attracting a large number of tourists to the community environment conflicts with the conservative attitudes of the Old Believers and a number of ritual instructions. Thanks to this a unique new understanding of the entertainment industry is being developed among community leaders and religious activists as a mechanism for the revival of traditions and preaching of faith. The examples given in the article prove the direct interdependence between the growth of tourism and religious infrastructure itself, including prayer buildings, revered objects, guest houses, etc.

Keywords: anthropology of infrastructures, tourism, entertainment and recreation industry, religious infrastructure, Old Believers

For citation: Melnikov, I.A. (2024), “‘Old faith’ in a ‘fairytale village’: Old Believer communities and modern tourist infrastructure”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 132–143, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-132-143

Возрождение интереса к религии в современном обществе давно стало объектом внимания исследователей. Ряд работ, посвященных антропологии религиозной инфраструктуры [Кормина, Хонинева, Штырков 2022; Капустина 2022], пробудил интерес к этой методологии, в том числе в поисках ответа на вопрос, какую роль «религиозная материальность» (объекты культа, здания, тела верующих, мощи святых) играет при возрождении конфессиональной идентичности в наши дни. Однако в данной работе мы предпочли абстрагироваться от того, что в настоящее время принято называть собственно религиозной инфраструктурой. В фокусе нашего внимания предметы, на первый взгляд далекие от религии: это новые системы, такие как туристическая инфраструктура и инфраструктура отдыха. Таким образом, наше исследование частично затрагивало вопрос взаимовлияния туризма и религии. Ряд исследователей, касавшихся этой проблематики

[Bremer 2006; Stausberg 2010], исходя из концепта «места» Мишеля де Серто, предлагают видеть в религиозных объектах точку, в которой сходятся туристический и религиозный дискурсы, объединяемые переживанием «инаковости» священного места верующими и поиском аутентичного, непохожего на повседневный, опыта со стороны туристов. По мнению Томаса Бремера, рассмотренные с данного ракурса «туристическое внимание и религиозный интерес отвечают друг другу и поддерживают друг друга в создании значимого священного места» [Bremer 2006, p. 32]. Это утверждение спровоцировало нашу попытку ответить на вопрос, насколько современная туристическая инфраструктура способна «перезапустить» религиозные практики там, где, казалось бы, они сошли на нет, а также каким образом, под воздействием инфраструктурных изменений, происходит их переосмысление.

В качестве объекта исследования нами были выбраны старообрядческие общины, которые представляют интерес по следующим причинам. С одной стороны, в массовом сознании староверам приписывается сугубый консерватизм и отчужденность от внешнего мира, однако в последние годы интерес к старообрядчеству все более активизируется, старообрядческие сообщества все чаще заявляют о себе в общественной жизни и информационном пространстве. Таким образом, «закрытость» и «консерватизм», приписываемые староверам, конвертируются в повышенный интерес к ценностям этой конфессиональной группы и ее носителям, занимаая определенную нишу на религиозном рынке. Стоит ли говорить, что эти же составляющие создают дополнительную привлекательность общинам и «сказочным деревням» староверов (так на странице одной из групп ВКонтакте названа «старообрядческая» д. Лампово) в глазах туристов. Особый ритм жизни, религиозные практики, резкий на первый взгляд контраст с современной культурой – все это способно привлечь потенциального туриста к религиозным объектам, что продемонстрировал голландский исследователь Луис ван Тонгерен на примере цистерцианского монастыря Кёнигсхофен [van Tongeren 2014]. Очевидно, что этот факт находит свое выражение в организации многочисленных туристических и культурно-развлекательных проектов, которые, в свою очередь, способны возродить конфессиональную жизнь небольших религиозных групп.

В основу предлагаемых выводов легли материалы, собранные автором методом включенного наблюдения, а также мониторинга страниц в социальных сетях старообрядческих общин в д. Лампово Ленинградской области и Крестецком районе Новгородской области (поморское согласие). Сбор материала в пос. Крестцы и д. Лякова проводился в 2011–2023 гг., в д. Лампово

в 2014–2023 гг. и подразумевал знакомство с общей ситуацией в общинах, их состав и активность участников, а также отношение верующих к новым тенденциям в жизни собственных сообществ. Нас интересовало, как инфраструктура повлияла на активность религиозной жизни, придают ли люди, отождествляющие себя со старообрядчеством, особые смыслы репрезентации собственной культуры, а также какие изменения они сами фиксируют в собственном отношении к религиозной вере и конфессиональной идентичности.

Пожалуй, наиболее показательный пример инфраструктурных влияний в переосмыслении конфессиональной традиции являет старообрядческая община пос. Крестцы (Новгородская область). Община имеет богатую историю, уходящую корнями в XVII в. [Воскресенская 2009, с. 113–119]. В советские годы местное старообрядчество начало переживать упадок, вызванный закрытием моленных, так что к началу 2000-х гг. моления здесь проходили по домам, в них участвовали в основном пожилые женщины, а наиболее активные верующие посещали богослужения в поморской общине Великого Новгорода. Ситуация радикально поменялась после 2011 г., когда в д. Лякова, расположенной в 10 км от районного центра, по инициативе Крестецкой районной культурно-досуговой системы был открыт «интерактивный музей» «Изда старовеера», в дальнейшем переросший в более крупный проект «Староверческое подворье». Сама деревня ранее считалась старообрядческой, среди ее жителей по состоянию на 2011 г. некоторые не только причисляли себя к поморскому согласию, но также регулярно посещали службы в Новгороде. Инициатор организации музея, директор местной культурно-досуговой системы, сама имеет старообрядческие корни, хоть и не позиционирует себя как принципиально практикующую старообрядку. Под прямым влиянием появления музея в 2011 г. один из местных предпринимателей, потомственный старообрядец, стал высказывать пожелания построить в Лякове не только музей, но и «молебенку». В это же время у инициативной группы верующих из Ляковы и Крестец (1950–1960-х г. р.) появилась идея создания и регистрации полноценной общины в пос. Крестцы и возрождения затухающей религиозной жизни, что и было осуществлено в 2014 г. Для организации богослужений община приобрела участок и сельский дом в черте Ямской Слободы, примыкающей непосредственно к райцентру, создав де-факто точку притяжения для нескольких разрозненных групп верующих поселка, состоявших ранее из 3–5 человек каждая.

Если намерения создателей «Староверческого подворья» вполне понятны – экзотика с конфессионально-этнографической

составляющей способна привлечь в плохо развитый экономически район потенциальных туристов, – то ситуация с осмыслением инфраструктурных изменений верующими требует дополнительного разъяснения. Стоит отметить, что крестецкие старообрядцы достаточно долго стояли на сугубо консервативных позициях, которые во многом способствовали их организационной деградации и отходу младшего поколения от «веры отцов» в 1990–2000-е гг. Наличие строгих идентификаторов «свой/чужой» долгое время препятствовали появлению в Крестцах новых служителей, сохранялись не менее жесткие требования ритуальной чистоты. Изначально сохранялась настороженность практикующих старообрядцев Ляковы и по отношению к интерактивному музею. Так, негативно о нем высказывалась одна из лидеров группы (1959 г. р.): «им лишь бы что-то такое <диковинку> показывать, какие они староверы!» (ПМА 2012). Подобная же оценка «Староверческого подворья», основанная на опыте долготлетних контактов со старообрядцами, присутствует и у «мирского» населения, некоторые из них отмечают, что это «не настоящие» староверы, а «настоящие» к себе «просто так не пустят» (ПМА 2022). Можно отметить также тот факт, что до сих пор среди сотрудников «Староверческого подворья» нет людей, позиционирующих себя как практикующие старообрядцы.

С другой стороны, уже на раннем этапе существования туристического объекта он стал одной из точек объединения старообрядцев округи и даже нашел свое место в системе религиозных практик. Ляковские и крестецкие старообрядцы на тот период не имели своего молитвенного здания. Поэтому с 2012 г. появилась практика проведения коллективной исповеди в стенах «Избы старовера», ярко демонстрирующая семантическое смешение музейно-развлекательного и священного пространств: верующие стоят в музейной комнате, имитирующей крестьянский быт, как в моленной, иконы, напечатанные на бумаге и расставленные в экспозиционном красном углу, на время проведения обряда заменяются на «правильные» меднолитые образа, допустимые для молитвы. Старинные лавки, стулья, божница и прочие экспонаты музея, в свою очередь, используются по прямому назначению. Первые подобные исповеди проводились во время Великого поста наставником из г. Старой Руссы, а после появления своего наставника в Крестцах эта практика была им перенята. Новый настоятель относительно молодой человек (1987 г. р.), потомственный старообрядец, переехавший из Прибалтики специально для служения в Крестцах уже после организации общины, в числе прочего, желая жить на исторической земле выходцев из России. В отличие от представителей старшего поколения, стоявших

у истоков общины, его отношение к «Староверческому подворью» гораздо более лояльно. Сам он объясняет тесное сотрудничество с ним необходимостью проповеди «старой веры», а также выполняет роль консультанта, разъясняющего организаторам и сотрудникам музея различные нюансы старообрядческих традиций. И он, и его супруга с большим пиететом относятся к русской фольклорной традиции, полагая, что в ней скрыты истоки «мудрости поколений».

Симптоматично, что рост общины совпадает с ростом туристической инфраструктуры: в настоящее время «Староверческое подворье» располагается в нескольких избах на территории деревни, действует постоянное обслуживание туристических групп, устраиваются трапезы для туристов, включающие местные блюда, с 2021 г. на регулярной основе проводится фестиваль староверческой культуры «Лякова». С другой стороны, община пос. Крестцы за последние годы «приросла» еще одним земельным участком, на нем, благодаря спонсорским вложениям, построили большую моленную, при которой действует воскресная школа, посещаемая не только старообрядцами. В планах у руководства общины создать небольшую точку продажи съестных продуктов на бывшей федеральной трассе, проходящей у края поселка и недалеко от моленной. Неподалеку от д. Лякова и д. Борок крестецким наставником освящен родник, что совершенно нетипично для местных старообрядцев. Настоятель и его семья принимают активное участие в фольклорном фестивале, вплоть до попытки «конфессионализировать» мероприятие, хотя изначально оно задумывалось как светское, знакомящее с традиционной культурой под брендом старообрядчества. Так, на открытии, наряду с официальными лицами, к выступлению приглашаются деятели ДПЦ, старообрядческая община Новгорода организует посещение фестиваля прихожанами на автобусе, в 2022 г. точно так же был организован автобусный заезд молодежи из старообрядческого лагеря «Подмолодь» соседней Псковской области.

Другой, хоть и немного отличный, пример – община д. Лампово, расположившаяся в Гатчинском районе Ленинградской области. Большую часть населения деревни некогда составляли старообрядцы федосеевского согласия, в нач. XX в. перешедшие в брачное поморское согласие. В 1905 г. был построен молитвенный дом, сохранившийся донине в старой части деревни¹. Общинная жизнь здесь практически не прерывалась в советские годы, моленная была закрыта в непродолжительный период с декабря

¹ Шкаровский М.В. Старообрядцы Санкт-Петербурга и Ленинградской области в XX в.: Справочник. СПб., 2023. С. 284–285.

1940 по октябрь 1941 г., открыта во время немецкой оккупации и после войны не закрывалась. Время упадка постигло местных старообрядцев в 1990–2000-е гг., де-факто на моления собирались единицы верующих из соседних деревень, регулярные богослужения не проводились. Поскольку ламповская моленная была под патронажем Невской общины Санкт-Петербурга (поморское согласие), именно ее служители стали зачинателями попыток возрождения общинной жизни в середине 2010-х гг. Эти попытки обрели успех лишь в 2019 г., когда новое руководство, в лице молодого председателя (1985 г. р.), занимающегося также научной деятельностью, нашло выход из сложившегося тупика путем соединения собственно религиозных и туристических возможностей.

В пределах Ленинградской области Лампово известно среди туристов и дачников не только благодаря старообрядцам. Еще в XIX в. территория Царскосельского уезда привлекала дачников-петербуржцев, в настоящее время Лампово соединено хорошим железнодорожным сообщением с Петербургом, сама деревня соседствует с садоводческим массивом Строганово, будучи отделена от него полем и железнодорожным полотном. Некоторые местные жители противопоставляют «старую» деревню садоводческому массиву и «шанхаю» – участку, застроенному советскими панельными домами. В старой части деревни, воспринимаемой как «исконная», располагаются деревянные дома XIX – начала XX в., и сама община, в то время как садоводческий массив и «шанхай» не обладают собственной исторической значимостью в локальной памяти. Практикующий старообрядцев в Лампово и окрестностях проживает мало, по сравнению с общим дачным населением даже потомки местных староверов составляют абсолютное меньшинство. Большая часть коренных местных жителей проявляет мало интереса к собственно религиозной жизни общины, хотя представления о старообрядчестве по-прежнему присутствуют на уровне семейной памяти.

Именно на этом локальном культурном, историческом и инфраструктурном контексте в настоящее время зиждется возрождение общины. Большую часть ее прихожан и служителей сейчас составляют дачники из Санкт-Петербурга, проживающие в округе и не имеющие прямых связей с Лампово, но хорошо знающие друг друга по прицерковному кругу приходов Невской общины. К тому, что можно назвать приходской жизнью, приобщается также небольшое количество местных жителей, часть которых не может полноценно участвовать в религиозных практиках в силу действующих ритуальных запретов, которые, впрочем, неизменно смягчаются под воздействием потребности в более широкой саморепрезентации, необходимость которой осознается руководством общины. Для

этих целей дополнительно создана региональная общественная организация («Общество старообрядческой культуры им. Братьев Денисовых»), возглавляемая председателем общины. В каком-то смысле, она выступает как светский «двойник» религиозной организации.

Как и в случае с д. Лякова, можно наблюдать смешение религиозных и культурно-досуговых практик в организации мероприятий, проводящихся общиной при содействии муниципальных органов власти и заявленных как культурно-просветительские. В качестве примера приведем случай, наблюдавшийся нами на одной из лекций, проводившихся под эгидой «Общества», Ламповской общины и сельской библиотеки на территории «дома притча» общины. Перед ее началом служители зажгли свечи у образов и предложили всем собравшимся помолиться «литуию». Примеру молящихся последовали не только старообрядцы, находившиеся в помещении, но и люди, не относящие себя к этой конфессии. Негласное нарушение свойственных старообрядцам-беспоповцам строгих требований ритуальной чистоты (немоления с «иноверцами») оправдывалось необходимостью проповеди и ненавязчивого знакомства со своей верой «внешних».

Одновременно с этим община и старообрядческое кладбище с деревянными крестами являются точками туристического показа достопримечательностей деревни, а старообрядчество постепенно вписалось в общий контекст, обеспечивающий ее туристическую привлекательность: старoverы выступают в данном случае в связке со старинной деревянной архитектурой, манящей архайкой сельской жизни, к которой можно прикоснуться в непосредственной транспортной доступности, затратив не более полутора часов на поездку из центра современного мегаполиса. Так обычно подается Лампово и местная община в прессе: «Резные ставни, наличники – именно в таких и селятся старoverы» (Современные старoverы 2022); «Если хотите узнать больше о старoverах или просто побродить по настоящей русской деревне – милости просим» (Современные старoverы 2022). Инфраструктурные факторы, с другой стороны, способствуют возрождению собственно религиозной жизни деревни: служители-петербуржцы имеют возможность регулярно приезжать в Лампово для проведения богослужений в моленной и на кладбище. Последнее особенно важно, учитывая живость похоронно-поминальной обрядности, в том числе и среди почти не практикующих потомков местных старообрядцев. Интересно и то, что ламповские старообрядцы, как и их единомышленники в Крестцах, с легкостью апроприировали у РПЦ и православных сообществ такую ранее чуждую, казалось бы, для старообрядцев данного региона форму символического освоения пространства,

как освящение родника в деревне. Летом 2019 г. служители ламповской и петербургской общин пропели над источником литию, и вода в нем, не обладавшая до этого в сознании местных жителей каким-то особым статусом, теперь преподносится как «живоносная» (Освящение источника 2019).

Конкретные примеры взаимодействия старообрядческих профессиональных сообществ и объектов туристической инфраструктуры демонстрируют такой симбиоз, при котором крайне сложно отделить репрезентативно-развлекательную и собственно религиозную составляющие. Если на первых порах демонстрация собственной веры, ее включение в состав продукта, предлагаемого заинтересованному потребителю контента, могли вызывать некое отторжение у консервативной части сообществ (как в случае со «Староверческим подворьем» в д. Лякова), со временем верующие постарались наполнить ее приемлемыми для себя смыслами. «Вера напоказ», с одной стороны, была переосмыслена в категориях проповеди и миссионерства, причем не только «истинной веры», но также «корневой культуры» и «традиционных ценностей», по необходимости все более наделяемых верующими признаками священного. Аналогичное оживление попыток религиозного вовлечения и миссионерства, направленного на посетителей, отмечает, например, Михаэль Штаусберг, говоря о туристически привлекательных церквях Англии и Франции [Stausberg 2010, pp. 70–71].

Однако, в отличие от описываемых им примеров, когда туристы становятся посетителями действующих приходов, в анализируемых нами случаях, напротив, культурно-развлекательная составляющая создала предпосылки для фактического воссоздания общин (приходов), а в настоящее время имеет место своего рода экспансия проповеди в пространство туристической инфраструктуры, а также создание новых сакральных объектов (освященных родников), потенциально способных занять место и в ряду туристически привлекательных объектов. Не менее важным становится совершение культовых действий, наполняющих собою пространства экспозиций и культурных мероприятий и демонстрирующих профессиональную традицию *de visu*.

Лидеры сообществ достаточно четко осознают положительное влияние туристической инфраструктуры на возрождение общин, которые растут пропорционально друг другу. В глазах старообрядческих активистов это является дополнительным аргументом оправданности частичного размывания строгих религиозных запретов и допущение в ранее относительно закрытую жизнь верующих абсолютно сторонних наблюдателей. Кроме того, общины, обладающие своего рода туристическим потенциалом, выступают также точками притяжения единомышленников из других регионов:

как в Лякову, так и в Лампово на нерегулярной основе организуются автобусные экскурсии и выезды из других общин, что, на наш взгляд, является своего рода аналогом автобусных паломничеств, проанализированных Жанной Корминой [Кормина 2019, с. 61–120]. В старообрядческой, особенно беспоповской, среде коллективные паломничества к почитаемым святыням практикуются относительно редко и, как правило, ориентируются на места, значимые в истории раскола (Выг, Соловецкий монастырь, Боровск и т. д.). При организованном посещении другого прихода возможность побывать и помолиться с единомышленниками в новом месте соединяется с возможностью поучаствовать в коллективных событиях (ярмарках, фестивалях, экскурсионной программе), что способствует еще большему смешению религиозного и развлекательного. В свою очередь, секулярного туриста общины в Лампово и Крестцах привлекают благодаря возможности соприкоснуться с мифологизированными старообрядцами – хранителями традиционного уклада, расширить свой опыт и «выключиться» на время из рутины повседневности.

Благодарности

Исследование осуществлялось при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 24-28-01870 «Современные формы медиатизации и саморепрезентации старообрядческих общин в контексте постсекулярной культуры: между традицией и традиционализмом» (2024–2025 гг.).

Acknowledgements

This study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation within the framework of project No. 24-28-01870 “Modern forms of mediatization and self-representation of Old Believer communities in the context of post-secular culture: between tradition and traditionalism” (2024–2025).

Источники

Лампово 2020 – Лампово – заповедник Русского Севера под Петербургом: Как живет деревня староверов, где сохранились 150-летние деревянные избы. URL: https://ruvera.ru/articles/lampovo_derevnja_staroverov?ysclid=m24h1tp0h5385996456 (дата обращения 31 мая 2024).

Освящение источника 2019 – Освящение источника в Лампово. URL: <https://sar-starover.ru/osvyashhenie-istochnika-v-lampovo> (дата обращения 31 мая 2024).

ПМА 2012 – ПМА, д. Лякова Крестецкого района Новгородской области, 13 марта 2012 г.

- ПМА 2022 – ПМА, д. Лякова Крестецкого района Новгородской области, 17 июля 2022 г.
- Современные старovery 2022 – Современные старovery: жители деревни Лампово сохраняют тысячелетние традиции предков. URL: <https://78.ru/articles/2022-09-13/sovremennie-staroveri-zhiteli-derevni-lampovo-sohranyayut-tisyacheletnie-tradicii-predkov> (дата обращения 31 мая 2024).

Литература

- Воскресенская 2009 – *Воскресенская Т.А.* Старообрядчество в Крестецком районе Новгородской области: 1930–1970 гг. // Новгородское староверие: История, культура, традиции в прошлом и настоящем: Сборник статей. М., 2009. С. 111–121.
- Капустина 2022 – *Капустина Е.Л.* Как подняться на гору: инфраструктурные проекты паломничества на Шалбуздаг // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 220–258.
- Кормина 2019 – *Кормина Ж.В.* Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М., 2019. 349 с.
- Кормина, Хонинева, Штырков 2022 – *Кормина Ж.В., Хонинева Е.А., Штырков С.А.* Поварешка Марфы: антропология религиозной инфраструктуры // Антропологический форум. 2022. № 55. С. 7–27.
- Stausberg 2010 – *Stausberg M.* Religion and tourism. Crossroads, destinations and encounters. L., 2010. 304 p.
- Bremer 2006 – *Bremer T.* Sacred spaces and tourist places // Tourism, religion and spiritual journeys. L., 2006. P. 25–35.
- van Tongeren 2014 – *Tongeren L., van.* Religion and tourism intertwined: Visiting abbeys as a tourist experience. Exploring the applicability of a model // Jaarboek voor Liturgieonderzoek. 2014. Vol. 30. P. 51–71.

References

- Voskresenskaya, T.A. (2009), “Old Belief in the Krestecky district of the Novgorod region in the 1930–1970 years”, in *Novgorodskoe staroverie: Istoriya, kul'tura, traditsii v proshlom i nastoyashchem. Sbornik statei* [Novgorod Old Believe: History, Culture, Traditions in the past and present], Moscow, Russia, pp. 111–21.
- Kapustina, E.L. (2022), “How to climb the holy mountain: Shalbuздаg pilgrimage infrastructural projects”, *Antropologicheskii forum*, no. 55, pp. 220–258.
- Kormina, Zh.V. (2019), *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic sketches of the Orthodox Nomadism], Moscow, Russia.

- Kormina, Zh.V., Honineva, E.A. and Shtyrkov, S.A. (2022), “Martha’s ladle: an anthropology of religious infrastructure”, *Antropologicheskii forum*, no. 55, pp. 7–27.
- Stausberg, M. (2010), *Religion and tourism. Crossroads, destinations and encounters*, London, UK.
- Bremer, T. (2006), “Sacred spaces and tourist places”, in *Tourism, religion and spiritual journeys*, London, UK, pp. 25–35.
- Tongeren, L., van (2014), “Religion and tourism intertwined: Visiting abbeys as a tourist experience. Exploring the applicability of a model”, *Jaarboek voor Liturgieonderzoek*, vol. 30, pp. 51–71.

Информация об авторе

Илья А. Мельников, кандидат культурологии, Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия; 173003, Россия, Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41, potep88@mail.ru

Information about the author

Il'ya A. Melnikov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia; 41, Bolshaya Sankt-Peterburgskaya St., Veliky Novgorod, Russia, 173003; potep88@mail.ru

УДК 271.2

DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-144-154

Синдром неофита:
проблема религиозного диалога
внутри старообрядчества

Александра А. Бойцова

*Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого,
Великий Новгород, Россия,
Музеи Московского Кремля, Москва, Россия,
alexkopchonyu@gmail.com*

Аннотация. В статье рассматривается проблема принятия прозелитов («неофитов») и их роль в современном старообрядчестве. Отношения между «потомственными» и вновь пришедшими членами общины не всегда однозначны в старообрядческой среде, и кого можно обозначить термином «неофит», является весьма спорным вопросом. Само лексическое значение этого слова претерпело среди последователей старой веры некоторые метаморфозы и наделено отрицательными коннотациями. Исследование базировалось на опросе информантов, проживающих в разных регионах и принадлежащих к разным согласиям, также использовался метод включенного наблюдения и литературные источники. Автор анализирует разные типы старообрядческих прозелитов, опираясь на классификацию Е.Е. Дутчак. Наряду с этим рассматриваются причины смены конфессии и выбора в пользу старообрядчества, для чего была задействована «новая теория» в рамках рыночной концепции религии.

Ключевые слова: современное старообрядчество, неофиты, старообрядческие прозелиты, рыночная концепция религии, саморепрезентация старообрядцев, пострелигия

Для цитирования: Бойцова А.А. Синдром неофита: проблема религиозного диалога внутри старообрядчества // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 144–154. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-144-154

© Бойцова А.А., 2024

Neophyte syndrome: the problem of religious dialogue within the Old Believers

Aleksandra A. Boitsova,

*Yaroslav-the-Wise Novgorod State University,
Veliky Novgorod, Russia,
Moscow Kremlin Museums, Moscow, Russia,
alexkopchonyy@gmail.com*

Abstract. This article examines the problem of accepting proselytes (“neophytes”) and their role in the modern Old Believers. The relationship between “hereditary” and newly arrived members of the community is not always clear in the Old Believer environment, and who can be designated by the term “neophyte” is a very controversial issue. The lexical meaning of this word has undergone some metamorphoses among the followers of the old faith and is endowed with negative connotations. The study was based on a survey of informants living in different regions and belonging to different denominations; the method of participant observation and literary sources was also used. The author analyzes different types of Old Believer proselytes, based on the classification of E. E. Dutchak. Along with this, the reasons for changing the confession and choosing in favor of the Old Believers are considered, for which a “new theory” was used within the framework of the market concept of religion.

Keywords: modern Old Believers, neophytes, Old Believers proselytes, market concept of religion, self-representation of Old Believers, post-religion

For citation: Boitsova, A.A. (2024), “Neophyte syndrome: the problem of religious dialogue within the Old Believers”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 144–154, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-144-154

Проблематика религиозного неофитства малоизучена российскими учеными, большая часть исследований посвящена радикальным исламистам, и рассматриваются они сквозь призму юридических наук¹. Старообрядческим неофитам в научном плане уделяется меньше внимания, пожалуй, единственными работами,

¹ См.: *Двуличанский А.В.* Личность неофитов как потенциальных участников террористической деятельности: криминологический аспект // Вестник Белгородского юридического института МВД России имени И. Д. Путилина. 2023. № 4. С. 112–117; *Сиражудинова С.В.* Неофиты в структуре радикального ислама // Информационные войны. 2015. № 4. С. 94–99.

затрагивающими данную тему, являются статья Е.Е. Дутчак² и монография К.М. Товбина³. Авторы рассматривают проблему в разных аспектах: Дутчак применяет социально-антропологический подход, Товбин анализирует феномен старообрядческого неопитства с философско-культурологических позиций.

В данной статье одной из основных задач являлось рассмотреть, как представлены новокрещенные, какую роль они выполняют и какую нишу занимают в старообрядческом сообществе. Целью автора было узнать, насколько применима категория неопитства и кто именно под нее подпадает, а также проанализировать, по каким причинам делается выбор в пользу старообрядчества. В ходе исследования были опрошены 8 информантов (6 из которых пришли к вере в результате сознательного выбора, а 2 – являются потомственными старообрядцами), имена и фамилии которых по этическим соображениям мы раскрывать не будем. Также в качестве источников информации использовались открытые публичные страницы в социальных сетях, старообрядческие интернет-форумы и историко-публицистическая литература.

Кого считать неопитом в старообрядчестве – дискуссионный вопрос внутри самого сообщества. В общепринятом употреблении термин «неопит» имеет лексическое значение «новый последователь или сторонник какой-нибудь религии, учения»⁴. «Прозелит» – новообращенный в какую-либо веру, принявший новые убеждения⁵. Тем не менее в старообрядческой среде слово «неопит» может часто приобретать отрицательные коннотации. Как правило, это еще неопытный, но уже диктующий свои правила, чересчур ревностный последователь старообрядчества.

В своем исследовании Е. Е. Дутчак, ссылаясь на концепцию референтных групп, условно делит неопитов на три группы: 1) «*квазинеопиты*» (выходцы из старообрядческих семей, воспринимающие религию как рутину и не осмысляющие ее критически); 2) «*потенциальные неопиты*» (потомки старообрядцев,

² Дутчак Е.Е. Неопит в пространстве традиционалистской культуры (к вопросу об использовании теории референтных групп в исследованиях локальных конфессиональных сообществ). URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000328756> (дата обращения 1 мая 2024).

³ Товбин К.М. Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве. М.: Этносоциум, 2014. 478 с.

⁴ Ожегов С.И. Словарь русского языка: около 60 000 слов и фразеологических выражений. М., 2007. С. 349 (976).

⁵ Даль В.И. Толковый словарь живаго великорусскаго языка. Т. 3. М., 1865. С. 443 (508).

активно взаимодействующие с внешней средой, рационально мыслящие и ощущающие границы культуры); 3) «классические неофиты» (сознательно пришедшие к выбору этой конфессии в результате мучительных раздумий, полностью поглощенные религиозной жизнью и для которых религия становится остролихорадочным состоянием, они активно делятся с каждым своими соображениями, не знают и не чувствуют границ избранной культуры, стремятся исправить все, вплоть до догматики, за что нередко становятся изгоями среди единоверцев) [Дутчак 2004, с. 213–215]. Последняя группа, выделенная Дутчак и названная «классическими неофитами», представляет для нас наибольший исследовательский интерес. Стоит отметить, что в старообрядческой среде зачастую под словом «неофит» подразумевается именно такой член сообщества, который по классификации Дутчак попадает в группу «классических». Большая часть наших информантов также подразумевали негативное значение данного термина, вопросы на тему неофитства вызывали эмоциональный отклик. Так, например, Р. (муж., 42 г., белокриницкое согласие), пришедший к вере сознательно, говорит, что он никогда не являлся неофитом, так как «неофитство – это особое состояние. Это не просто тот, кто вчера пришел, а тот, кто еще и загоняет свою идеологию, всех учит». Информант Н. (муж., 53 г.), белокриницкий священнослужитель, также указывает на излишнюю активность недавно перешедших в старообрядчество: «Ревность проявляется в излишней придирчивости к незнакомым и новым людям. Причем очень часто это делают те, кто и сам не так давно был новопришедшим. Проявляется ревность в требованиях к наличию кафтана, сарафана, лестовки и т. д.». Термину «неофит» он дает следующее определение: «Новообращенный, сроки не определенные, зависит от дальнейшего поведения человека». Таким образом, получается, что и потомственный старообрядческий священник наделяет понятие неофитства негативным смыслом. Из его трактовки следует, что в статусе неофита можно остаться на всю жизнь, если не соблюдать определенные правила поведения в старообрядческом сообществе. Подтверждение вышесказанному можно увидеть в обсуждениях на интернет-форумах, пользовавшихся наибольшей популярностью в нулевые годы⁶.

Тем не менее такое отношение к прозелитам наблюдается в старообрядческой среде не повсеместно. Информант А. (муж., 50 л., белокр. согл.), потомственный старовер-липованин из Румынии,

⁶ См. материалы старообрядческого форума: <http://drevlepravoslavie.forum24.ru/?1-4-0-00003479-000-0-0-1539425821> (дата обращения 1 мая 2024).

рассказывает, что в местной среде неофитов воспринимают достаточно позитивно: «Нормально... проблем нету... перешли... хорошо... Раз живут среди липован... значит нашими стали...» Вероятно, более радушное отношение к непотомственным старообрядцам обуславливается чувством оторванности данного сообщества от исторической родины. Перешедшие в старообрядчество воспринимаются как потенциальные новые члены немногочисленной диаспоры Русского Зарубежья, имеющей тесную групповую сплоченность. Перешедшие, в основном ввиду брачных связей, в Румынскую Православную Церковь или другие христианские конфессии, по словам нашего информанта, до конца жизни продолжают идентифицировать себя как принадлежащих к этноконфессиональной группе липован.

По причине отсутствия в РФ официальной государственной религии гражданин имеет право выбрать вероисповедание, исходя из собственных наклонностей и предпочтений. Такому процессу, происходящему в российском обществе, О.И. Индуцкая и В.В. Кардашевский дали название «самопрозелитизм социальных субъектов» [Индуцкая, Кардашевский 2009, с. 264]. Исходя из «новой теории» в рамках рыночной модели религии, предложенной Старком, Финке и др., следует, что конфессии активно предлагают себя, акцентируя внимание потенциальных потребителей на определенных вещах и рассчитывая привлечь подходящие категории граждан [Руткевич 2013, с. 223]. Будущий прозелит обладает свободой выбора, а религиозные деноминации конкурируют друг с другом за него. В частности старообрядчество, в основном, имеет конкуренцию за неофитов с РПЦ, приверженцами которой являлись наши информанты. Одними из основных причин перехода в РПСЦ они называют элитарную и интеллектуальную составляющие, а также более чистый и высокодуховный, по их мнению, моральный облик служителей культа. Так, например, А. (муж., 54 г., белокр. согл.) рассказывает: «Отдельно надо сказать, что во времена митрополита Андриана очень сильно поменялось отношение ко всякого рода архаизации, в том числе внешней, акцент переместился на внутреннее духовное возрождение, и постепенно сторонники лаптей, азямов и стрижки под горшок оказались в меньшинстве. Но самое главное – возник престиж образованности в старообрядческой среде. Очень большое значение имел философско-просветительский кружок вокруг А. В. Антонова. Мы могли обсуждать Канта, Гуссерля, братьев Денисовых, Окружное послание и др. вопросы. Поэтому в интеллектуальном смысле я каждый день только радовался, что ушел из РПЦ». Следуя «новой теории» рыночной концепции религии, также стоит упомянуть ценность эксклюзивности потребляемого товара, и как следствие, большую ресурсозатратность членов

сообщества. В отличие от adeptов РПЦ, где все устроено в некотором роде более примитивно и лояльно, от потенциальных последователей старообрядчества требуется большая строгость и чистота в соблюдении предписаний, но в итоге они получают более лимитированный товар.

Процесс виртуализации старообрядчества происходит в основном благодаря новым приверженцам религиозного сообщества, которые «чрезвычайно чувствительны к информационному облику староверия» [Товбин 2013, с. 23]. Особого внимания заслуживает саморепрезентация неофитов, в том числе в медиапространстве. Самый юный из информантов А. (муж., 21 г., поморское согл.) является активным пользователем соцсетей, где он старается всячески подчеркнуть свою религиозную принадлежность. Большое количество фотографий в традиционной одежде, а также из достопримечательных для старообрядцев мест, посты с церковной тематикой и т. д. – весь этот цифровой набор весьма характерен для медиаобраза старообрядческого прозелита, недавно перешедшего и еще полного восторга своим новым статусом. В реальности такие новообращенные также подчеркивают свою религиозную принадлежность внешне (соответствующая одежда, борода у мужчин, платок у женщин, в том числе вне церкви, и проч.) и поведенческим образом (разговоры на определенные темы, использование старинных лексем в речи, строгое и демонстративное соблюдение старообрядческой этики, в некоторых случаях использование отдельной посуды в заведениях общепита и т. д.). Вероятно, таким образом прозелитами демонстрируется инаковость мышления и образа жизни, отличная от «внешних» членов социума.

Старообрядческие деноминации, которые не пользуются большим спросом среди прозелитов, менее подвержены виртуализации и более консервативны [Товбин 2013, с. 20]. Желание спорить о вере, рьяно отстаивать свою точку зрения – также яркие черты старообрядческих «неофитов», что часто подмечают остальные последователи старой веры. Поскольку многие из них являются еще недавними adeptами РПЦ, они всячески стремятся оправдать свой переход в старообрядчество, делая подчас весьма эмоциональные оценки своего предыдущего религиозного выбора. В психологии для данного явления даже существует специальный термин, именуемый «синдромом неофита», где приверженность к определенной религии сравнивается с любовными отношениями и, соответственно, бывшая религиозная идентичность, по аналогии, всячески критикуется. В Интернете можно встретить немало обличительных статей, написанных перешедшими из РПЦ МП в старообрядчество, где описываются многочисленные моральные пороки

церкви («лавочничество», «симония» и т. п.), к которой некогда они принадлежали [Товбин 2014, с. 358].

Нередко перешедшие в старообрядчество одним из основных первоисточников интереса к старой вере называют литературные произведения. Например, известный писатель, историк-религиовед Д.А. Урушев пишет: «Мое пришествие к Богу началось весной 1995 г., когда, по совету мамы, я прочитал романы «В лесах» и «На горах» П. И. Мельникова. <...> В то же время я открыл для себя творчество писателя Ю.П. Казакова и был очарован его рассказами и Русским Севером» [Урушев 2024, с. 8–9]. О большом влиянии романов П.И. Мельникова на прозелитов говорил и наш информант Г. (муж., ок. 50 л., белокр. согл.), также добавляя в этот перечень «Житие протопопы Аввакума», «Историю Русской Церкви» Н.М. Никольского, а с нулевых годов Интернет, где особенно популярным среди прозелитов был портал «Старая вера». Неудивительно, что среди наших информантов именно литература зачастую вдохновляла переходящих в старообрядчество, так как значительная часть из них воспитывались в интеллигентной среде, имеют высшее образование и нередко причастны к научной деятельности. В 1990-е и 2000-е гг. старообрядчество становится модным направлением в определенных кругах, которые можно отнести к интеллектуальной и творческой элите. Нередки в такой среде случаи «возврата к вере отцов», как называет это Е.Е. Дутчак, когда люди, воспитывавшиеся в нерелигиозных семьях, вспоминают о предках-старообрядцах и переходят в старую веру. Именно таких прозелитов Дутчак относит к категории «потенциальных неофитов» [Дутчак 2004, с. 214–215]. Среди наших информантов два человека упоминали о дальних предках-старообрядцах. А. (муж., 54 г., белокр. согл.) рассказывает: «По материнской линии происхожу из нижегородских старообрядцев, то есть мои предки жили буквально в нескольких верстах от предков митрополита Алимпия, например. И в лесах, и на горах – это про них. Поэтому абсолютно никаких проблем с коренными старообрядцами у меня не было, поскольку я отчасти сам такой. Другой вопрос, что есть семьи, в которых эта традиция жила и продолжалась. В моей семье это было не так». Г. (муж., ок. 50 л., белокр. согл.), отвечая на вопрос, почему решил перейти в старообрядчество, в первую очередь вспоминает о предках: «Мои предки по отцовской линии происходили из с. Кимры издревле населенного старообрядцами, главным образом, филипповцами, <...> И хотя мои родители были людьми не религиозными, более дальняя история предков предопределила мировоззренческий и религиозный выбор. Вообще, “истинно” коренными можно назвать старовееров, которые получили религиозные представления и воспитание

в своей семье. Всех остальных можно смело отнести к категории неофитов, даже тех, кто был в детстве крещен, но пришел к религии уже в зрелом возрасте. Не говоря уже о тех, кто, вспомнив о своем происхождении, крестился в старости».

Наличие активных неофитов в современной старообрядческой среде привело к попыткам дать им определение в среде РПЦ. Например, патриарх Кирилл (Гундяев) впервые использовал термин «младостарообрядчество» [Товбин 2014, с. 393]. Основная его суть сводится к тому, что превалирующее большинство современных старообрядцев якобы являются прозелитами, перешедшими в старую веру в 1990-е гг. и получившими основное представление об этой религии из книг. Объясняется это недавним советским прошлым, вытеснявшим религиозную жизнь, и в таких условиях главным арбитром, определяющим адекватность собственных интеллектуальных построений традиции, выступает сознание самого современного верующего [Товбин 2014, с. 393].

Стоит отметить, что потомственные старообрядцы далеко не всегда демонстрируют лояльное отношение к недавно перешедшим в старообрядчество. Информантка К. (жен., 31 г., помор. согл.) рассказывает: «Клановость, конечно, проблема повсеместная и неоспоримая. <...> Ко мне в Москве относились достаточно грубо и местами надменно, иногда ловила на себе взгляды такие, будто я по сравнению с потомственными, недочеловек, просто за то, что у меня нет с ними именно родственной связи». Вполне возможно, что такое отношение может являться следствием часто излишней экзальтированности прозелитов, а также некоторой старообрядческой закрытости, мнительности и настороженности по отношению к новым людям и явлениям, исторически сформировавшейся ввиду многих преследований и гонений.

Разделение на «коренных» и «некоренных» также рельефно проступает среди старообрядческих священнослужителей. Представители известных клерикальных семейств гораздо более привилегированы, чем другие члены общины. На это указывает информант Г. (муж., ок. 50 л., белокр. согл.): «Гораздо большее разделение происходит по линии церковной “аристократии”, а именно представителей видных поповских кланов. Здесь кастовая стратификация играет более существенную роль. Представители церковной аристократии получают существенно больше преференций в церковной карьере, к их проступкам куда более снисходительны по сравнению с любыми остальными членами согласия, даже коренными с какой угодно древней родословной и заслугами, но не принадлежащих к клерикальным фамилиям». В книге И. Шевнина, посвященной памяти о. Александра Шестакова, приводится интервью автора с о. Александром, где также поднимается тема более

комфортных условий жизни и работы для «коренных» священнослужителей: «*о. Александр*: А они потому что коренные. Они приезжают с одного места, смотрят, что-то нетрадиционно, такого не может быть, да. Это не так, это не так, там. <...> Они же коренные. Они всё знают, они уже пришли на готовые храмы, где только оставалось немножечко потрудиться, там благословить, там что-нибудь доделать, там слегка поднять что-нибудь и всё. И остальная работа у них только служить. А чтобы вот так вот, в цейтноте поставить церковь, или, а тем более, если нет народа, который умеет петь, знание пения имеет или грамотно читать не может никто, то вообще тогда дискутировать нечего»⁷.

Как мы отметили в исследовании, степень лояльности отношения «потомственных» к «неофитам» неоднородна и колеблется в зависимости от региона и деноминации, на что влияет множество различных факторов. Особо негативные коннотации «неофитства» приписываются наиболее экзальтированным новокрещеным, которые по причине своей радикальности не всегда вписываются в среду и нередко несколько раз сменяют деноминации и даже конфессии. Основной медиаобраз современного старообрядчества формируется также именно прозелитами, которые являются наиболее активными пользователями Интернета и в большей степени способствуют процессу виртуализации старообрядчества.

Благодарности

Данное исследование осуществлялось при финансовой поддержке РФФ в рамках проекта № 24-28-01870 «Современные формы медиатизации и саморепрезентации старообрядческих общин в контексте пост-секулярной культуры: между традицией и традиционализмом» (2024–2025 гг.).

Acknowledgements

This study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation within the framework of project No. 24-28-01870 “Modern forms of mediatization and self-representation of Old Believer communities in the context of post-secular culture: between tradition and traditionalism” (2024–2025).

⁷ *Шевнин И.* Помяни Господи...: Светлой памяти священноиерея Александра Шестакова (1967–2008) посвящается. Хабаровск, 2017. С. 11 (64).

Литература

- Дутчак 2004 – *Дутчак Е.Е.* Неофит в пространстве традиционалистской культуры (к вопросу об использовании теории референтных групп в исследованиях локальных конфессиональных сообществ). URL: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000328756> (дата обращения 1 мая 2024).
- Индуцкая, Кардашевский 2009 – *Индуцкая О.И., Кардашевский В.В.* К вопросу о духовном плюрализме современного российского общества // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2009. № 1. С. 261–266.
- Руткевич 2013 – *Руткевич Е.Д.* «Новая парадигма» в социологии религии: Pro et Contra // Вестник Института социологии. 2013. № 6. С. 207–233.
- Товбин 2013 – *Товбин К.М.* Становление пострелигии в русском старообрядчестве: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2013. 27 с.
- Товбин 2014 – *Товбин К.М.* Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве. М., 2014. 478 с.
- Урушев 2024 – *Урушев Д. А.* Что такое старообрядчество? М., 2024. 188 с.

References

- Dutchak, E.E. (2004), *Neophyte in the space of traditionalist culture (on the issue of using the theory of reference groups in the study of local religious communities)*, available at: <http://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Repository/vtls:000328756> (Accessed 1 May 2024). Indutskaya, O.I. and Kardashevsky, V.V. (2009), “On the issue of spiritual pluralism of modern Russian society”, *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Politologiya. Religiovedenie»*, no. 1, pp. 261–266.
- Rutkevitch, E.D (2013), “ ‘New paradigm’ in the sociology of religion: Pro et Contra”, *Bulletin of the Institute of sociology*, no. 6, pp. 207–233.
- Tovbin, K.M. (2013), *Stanoolenie postreligii v russkom starobryadchestve* [The formation of post-religion in the Russian Old Believers], Abstract of D. Sc. dissertation (Philosophy), Moscow, Russia.
- Tovbin, K.M. (2014), *Postreligiya i yeye stanovleniye v russkom starobryadchestve* [Post-religion and its formation in the Russian Old Believers], Moscow, Russia.
- Urushev, D.A. (2024), *Chto takoe starobryadchestvo?* [What is Old Believers?], Moscow, Russia.

Информация об авторе:

Александра А. Бойцова, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Великий Новгород, Россия; 173003, Россия, Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41;

Музеи Московского Кремля, Москва, Россия; 103132, Россия, Москва, Кремль, alexkopchonyu@gmail.com

Information about the author:

Aleksandra A. Boitsova, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Veliky Novgorod, Russia; 41, Bolshaya Sankt-Peterburgskaya St., Veliky Novgorod, Russia, 173003;

Moscow Kremlin Museums, Moscow, Russia; 103132, Russia, Moscow, Kremlin, alexkopchonyy@gmail.com

Онтологический аргумент
в католической и протестантской теологии XX века:
Б. Вельте и К. Барт

Ева В. Ильющенко

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, medeios@mail.ru*

Аннотация. В статье исследуется то, каким образом традиция рассмотрения бытия Бога в знаменитом онтологическом доказательстве Ансельма Кентерберийского отразилась в творчестве двух на первый взгляд идейно противоположных мыслителей: Бернхарда Вельте и Карла Барта. Вопрос о бытии Бога в католической теологии в рамках онтологического аргумента рассматривается на примере теологии Б. Вельте. В протестантской теологии – на примере магистральной для творчества К. Барта работы “Fides Quaerens Intellectum”. Сравнительный анализ продемонстрирует возрождение традиционной метафизики в католической мысли, с одной стороны, и полемику с ней в протестантской теологии, с другой стороны (впрочем, выбранная у К. Барта работа позволит в том числе показать смягчение позиции Барта относительно католической догматики по сравнению со взглядами, изложенными, например, в его «Послании к римлянам»). Одной из целей статьи является попытка найти точки соприкосновения между позициями двух теологов. Рассмотрение традиционного онтологического доказательства послужит той точкой пересечения, в которой представляется возможным рассмотреть не только разницу позиций Вельте и Барта, но и то общее, что можно обнаружить в их теологической мысли. Рассматривая онтологический аргумент, оба выбранных теолога не стремятся к тому, чтобы заново его доказать (и в этом они близки традиции самого Ансельма) но, скорее, рассмотреть его в рамках современной им философской теологии, отвечая на вызовы времени, что особенно ярко проявляется в творчестве Вельте.

Карл Барт – один из самых известных протестантских теологов XX в., чье творчество относится к течению диалектической теологии и протестантской неоортодоксии. Онтологическое доказательство стало одним из ключевых вопросов для мысли Барта. Бернхард Вельте – католический теолог XX в., феноменолог. Для его творчества характерно так называемое «обновление» традиционной католической теологии, что дает ей

возможность вступать в открытый диалог с современной ей философской мыслью.

Задачи сравнения роли онтологического аргумента в творчестве выбранных мыслителей позволят выстроить целостное представление о возрождении аргумента Ансельма в западной теологической традиции XX в.

Ключевые слова: католическая теология, протестантская теология, онтологический аргумент, Карл Барт, Бернхард Вельте

Для цитирования: Ильющенко Е.В. Онтологический аргумент в католической и протестантской теологии XX века: Б. Вельте и К. Барт // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2024. № 4. С. 155–169. DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-155-169

Ontological argument in Catholic and Protestant theology of the 20th century: B. Welte and K. Barth

Eva V. Il'yushchenko

*Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, medeios@mail.ru*

Abstract. The article explores how the tradition of considering the existence of God in the famous ontological proof of Anselm of Canterbury was reflected in the work of two seemingly ideologically opposite thinkers: Bernhard Welte and Karl Barth. The question of the existence of God in Catholic theology within the framework of an ontological argument is considered by the example of the theology of B. Welte. In Protestant theology – on the example of the main work of K. Barth's theology "Fides Quaerens Intellectum". A comparative analysis will demonstrate the revival of traditional metaphysics in Catholic thought, on the one hand, and the polemic against it in Protestant theology, on the other hand (however, the work chosen by K. Barth will, among other things, show a softening of Barth's position on Catholic dogmatics compared with the views expressed, for example, in his "Epistle to the Romans"). One of the goals of the article is to try to find common ground between the positions of the two theologians. Consideration of the traditional ontological proof will serve as the point of intersection at which it is possible to consider not only the difference between the positions of Welte and Barth, but also what can be found in common in their theological thought. Considering the ontological argument, both chosen theologians do not seek to prove it anew (and in this they are close to the tradition of Anselm himself) but rather, consider it within the framework of his contemporary philosophical theology, responding to the challenges of the time, which is especially evident in Welte's work.

Karl Barth is one of the most famous Protestant theologians of the twentieth century, whose work belongs to the current of dialectical theology and Protestant neo-orthodoxy. Ontological proof has become one of the key issues for Barth's thought. Bernhard Welte is a twentieth-century Catholic theologian and phenomenologist. His work is characterized by the so-called "renewal" of traditional Catholic theology, which gives it the opportunity to enter into an open dialogue with contemporary philosophical thought.

The tasks of comparing the role of the ontological argument in the work of selected thinkers will allow us to build a holistic view of the revival of Anselm's argument in the Western theological tradition of the twentieth century.

Keywords: Catholic theology, Protestant theology, ontological argument, Karl Barth, Bernhard Welte

For citation: Il'yushchenko, E.V. (2024), "Ontological argument in Catholic and Protestant theology of the 20th century: B. Welte and K. Barth", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 4, pp. 155–169, DOI: 10.28995/2658-4158-2024-4-155-169

Введение

Центральной проблемой данной статьи является онтологическое доказательство и многообразие его интерпретаций на примере теологов Б. Вельте и К. Барта. Сформулированное в своем классическом виде Ансельмом Кентерберийским в XI в.¹, оно на протяжении долгого времени вызывает интерес у философов, теологов, логиков и предстает в различных интерпретациях. Вопрос рационального обоснования бытия Бога в христианской теологии является актуальной проблематикой на протяжении всей истории философии, и онтологический аргумент – это одна из самых известных и оригинальных попыток подобного обоснования.

Творчество протестантского теолога Карла Барта, а также католического теолога и философа Бернхарда Вельте относится к традиции континентальной философской теологии XX в. Проблематика, рассматриваемая нами в их творчестве, касается знаменитого онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского, которое каждый из этих теологов интерпретировал по-своему: Вельте в рамках обновления католической метафизики, которое позволило бы состояться диалогу между совре-

¹ Несмотря на то что определение «онтологическое» рассматриваемое доказательство получило в «Критике чистого разума» Канта, строго говоря, аргумент Ансельма сам относится к категории аргументов, называемых онтологическими, и, по мнению многих философов, среди которых, например, С. Франк, не является первым среди них.

менной ему философией и традиционной католической теологией. В этом смысле онтологическое доказательство выступает у Вельте в роли некоего посредника, связующего звена между традицией и современностью. Ранняя теология Барта, напротив, стремилась к преодолению метафизики, разрыву со схоластической традицией, но в магистральной для его творчества работе “*Fides quaerens intellectum*” позиция теолога несколько смягчается, после чего Барт отходит от своего строгого диалектического метода (характерного еще для его неортодоксии, представленной, например, в «Послании к римлянам») и обращается к методу аналогии веры – *analogia fidei*. В этом мы согласны с мнением Ханса Урса фон Бальтазара, который в своей работе “*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*” отмечает это изменение направленности в творчестве Барта. На первый взгляд мыслители демонстрируют противоположный подход при рассмотрении онтологического аргумента. Основной метод Вельте – это обращение к феноменологическому опыту, который позволяет человеку в определенной степени, насколько это вообще возможно, познать Бога посредством прояснения индивидуального религиозного опыта, проявляющегося на соприкосновении человеческого и божественного.

Подобное прояснение, по мнению философа, возможно благодаря феноменологическому осмыслению человеческого бытия, в котором обнаруживается присутствие божественного – как следы присутствия скрытого Бога у Ясперса. Тем не менее для Вельте понятие священного относится к особой категории, находящейся вне предметности, за рамками материального мира, мира явлений. Барт, в свою очередь, демонстрирует, что познание божественного невозможно путем традиционной метафизики и ее методов, божественное пребывает исключительно в событии Откровения. По мнению Барта, философия и теология не обладают такими познавательными способностями, которые позволили бы рассуждать о божественном, поскольку всякое знание о нем заключается в Откровении и доступно лишь посредством обретенной с помощью благодати веры. По мнению А. Апполонова, «Дело в том, что откровение есть событие, которое происходит с человеком. Источником откровения является Бог (и Бог же является основанием возможности того, что человек воспримет откровение – Барт категорически не допускает «субъектности» человека в его отношениях с Богом» [Апполонов 2018, с. 45]. Несмотря на интерес к онтологическому аргументу, в центре дискуссии обоих теологов стоит не вопрос существования или не-существования Бога, а скорее возможности рассуждать в рамках таких категорий: для Вельте это, по мнению С. А., «вопрос о возможности философского мышления о Боге» [Коначёва 2017, с. 107]. Для теологии Барта онтологичес-

кий аргумент, по мнению А. А. Горина, становится своего рода методологическим основанием [Горин 2010, с. 175–189], своего рода отправной точкой, предварительным обретением содержания понятия Бога и в конечном счете основанием веры. Особенностью размышления Барта и Вельте является размышление о вере, в рамках которой выводится онтологический аргумент. При этом его структура, метод аргументации и рациональность таковой аргументации не принимаются во внимание. Несомненность бытия Бога заключена в онтологическом аргументе как нечто само собой разумеющееся, и в этом смысле оно не требует доказательства. Не факт существования Бога выводится из онтологического аргумента, а наоборот. Заранее обретенная вера порождает онтологическое доказательство индуктивно. В этом и Вельте, и Барт близки мысли самого Ансельма. Несмотря на разницу подходов Барта и Вельте, в них прослеживается явное сходство, ведь оба теолога рассматривают в своем творчестве вопрос о Боге посредством человеческого опыта (у Барта таковой опыт – это непосредственно вера, обретенная посредством благодати; у Вельте это в первую очередь индивидуальный человеческий опыт); феномен веры, в рамках которой становится возможным событие Откровения, частным случаем которого и является вопрос бытия Бога. Таким образом, основной задачей данной статьи становится выделение особенностей рассмотрения вопроса доказательства бытия Бога в творчестве Б. Вельте и К. Барта, а также обнаружение определенных сходств в их методологии.

Св. Ансельм и его онтологическое доказательство

Ансельм Кентерберийский – один из самых значительных средневековых мыслителей. Основной задачей Ансельма было доказать непреложные истины веры посредством человеческого разума, прояснить содержание веры. Он предпосылает веру как условие любого теологического размышления, при котором исходным пунктом этого размышления становится Священное Писание. В своих ранних работах Ансельм был близок к естественной теологии и настаивал на том, что познание Бога возможно в крайнем случае и вне веры в Него. Вера должна быть не только предварительно обретенна, но и рационально осмыслена. В этом смысле Ансельм выступает противником «слепой веры», утверждая необходимость постоянного познания. *Fides quaerens intellectum* (вера, ищущая разумения) становится чем-то вроде его теологического кредо и основополагающим принципом философских изысканий. Уже в Монологионе Ансельм настаивает на необходимости веры,

которая позволяет признать истинность бытия Бога даже без понимания того, каким образом (*quomodo*) Он существует. Познание рождается в вере, но тем не менее требует значительных усилий со стороны разума. Следует доказать не столько бытие Бога, сколько невозможность Его небытия.

В XX в. происходит возрождение интереса к аргументу Ансельма. В первую очередь это происходит в сфере логических исследований: онтологический аргумент становится своего рода «интеллектуальным упражнением», логики пытаются заставить его «заработать». Но интерес к доказательству можно обнаружить и в теологии. Кредо Ансельма – «Вера, ищущая разумения», становится отправной точкой для теологических размышлений о бытии Бога и о том, как в эту проблематику включено человеческое существование, как в католичестве, так и в протестантизме. Мы проследим эту тенденцию на примере творчества католического философа и теолога Б. Вельте и протестантского теолога К. Барта. Позиции двух мыслителей имеют ряд общих черт, в целом же их подходы различны: Вельте подходит к интерпретации онтологического аргумента скорее с философской точки зрения, а Барт – с теологической.

Проблематика доказательства бытия Бога в философской теологии Бернхарда Вельте

Обращение к онтологическому аргументу к Бернхарда Вельте – это в первую очередь попытка рассмотреть его в свете современной Вельте философской мысли. По мнению философа, «...философские пути, <...> снова становятся интересны в новом смысле. Тот, кто вдумчиво идет вместе с ними, может снова и снова видеть в них что-то новое. И в то же время это дает больше возможностей для того, чтобы мыслить по-своему и по-новому. Настоящие философские мысли никогда полностью не устаревают, а также никогда не бывают полностью законченными» [Welte 1997, p. 53]. Тем не менее сам Вельте избегал понятия «доказательство бытия Бога», так как, по мнению философа, оно «может навести на неверные мысли, будто речь идет о доказательстве в смысле современной точной науки» [Welte 1997, p. 82], и предпочитал говорить об «определении Бога», в котором имплицитно и будет заключена необходимость Его существования.

Обновление традиционной католической онтологии у Вельте происходит за счет обращения к феноменологическому методу, осмыслению человеческого опыта восприятия божественного. В философии религии Вельте онтология – это в первую очередь

онтология священного (*Ontologie des Heiligen*) [Welte 1997, p. 30]. История философии, по Вельте, тяготеет к двум основополагающим традициям: это, во-первых, метафизика, являющаяся основой всей нововременной и современной философии. Во-вторых, это феноменология [Welte 1997, pp. 15–16]. Таким образом, философия религии Вельте стремится к тому, чтобы не просто рассмотреть, но прояснить одно через другое, традиционную католическую метафизику посредством современной автору феноменологии и тем самым обновить ее. Феноменологическая позиция Вельте предполагает существование двух основополагающих категорий религии: предмет веры (под которым подразумевается Бог) и форма исповедания религии (вера). Обе эти категории безусловны и невыводимы из других объектов или актов [Welte 1997, p. 28].

Мы рассмотрим феноменологический проект Вельте на примере его обращения к онтологическому аргументу. Стремление членов Фрайбургского кружка² выйти за пределы строгой неосхоластической догматики, обнаружить новые пути развития теологии, которые не только сохранили бы достижения католической метафизики, но также обновили бы ее и привели в соответствие с запросами времени. На первое место выступает то, как непосредственно Бог дает знать о самом себе. Одной из основных задач феноменологии Вельте становится прояснение онтологического статуса Бога как священного, при котором священное становится «личностной формой Бога и божественного» [Welte 1997, p. 193]. Вельте оперирует такими терминами, как «предмет религии» (что напоминает *Glaubensgegenstand* – «предмет веры» у Барта) и «форма осуществления религии» [Welte 1965, p. 68]. Именно в этих актах веры Бог являет себя, и только так становится возможным что-либо о нем узнать. Причем эти религиозные акты не требуют никакого предварительного размышления о том, что есть Бог. Всякое познание здесь зависит от воли Бога и является абсолютной тайной. С.А. Коначёва определяет это как «самопоказывание священного в нашем мышлении» [Коначёва 2017, с. 110]. По Вельте, «разум сам по себе является органом священного и местом его

² Фрайбургский кружок (круг Фербера) – интеллектуальные собрания, образовавшиеся под началом немецкого мыслителя и публициста Карла Фербера. Среди тем, поднимаемых на собраниях Фрайбургского кружка, особое место занимали богословские размышления, в особенности попытки переосмыслить традиционное неосхоластическое богословие и обнаружить новые пути богословского мышления. Вдохновившись идеями кружка, Вельте продолжил работу над преобразованием современной ему неосхоластики в таком ключе, чтобы она могла отвечать философско-теологическим вызовам современности.

встречи» [Welte 1997, p. 30]. Именно в разуме священное способно проявить себя. При этом Вельте отказывается от того, чтобы переживать опыт священного исключительно как некоторый пассивный опыт; он призывает к тому, чтобы разум также играл направляющую роль в подобном опыте. Согласно Вельте, только посредством разума становится возможным прояснить акт веры. Эти две категории – вера и разум – становятся основополагающими для теологии Вельте, поскольку только благодаря им возможен феноменологический опыт священного. При этом священное невыразимо в категориях разума, оно может быть только «схвачено» им в виде опыта, переживания. Феноменологический подход Вельте близок к методу феноменологической редукции Гуссерля и радикальной феноменологии Хайдеггера: Вельте стремится обнаружить в человеческом сознании некую «несомненную основу для дальнейших соображений» [Welte 1997, p. 84], независимую от какого бы то ни было опыта, каковой философ предлагает «заклечь в скобки» [Welte 1997, p. 84]. К таковым основам он относит, например, представление о ничто, а также священное. Бог в теологии Вельте является той величиной, из которой возникает религия [Welte 1997, p. 82].

Для рассмотрения онтологического аргумента у Вельте необходимо прежде всего обозначить те категории, с которыми он работал. Ключевым понятием для теологии Вельте становится «священное», которое он, хоть и несколько видоизмененно, понимал в ключе феноменологии религии. Феноменология религия стала для Вельте отправной точкой, с которой он начал свои изыскания в области философии религии. Именно в области феноменологии религии находится, по мнению Вельте, то, с помощью чего возможно обнаружение сути, предмета религии. С феноменологии начинается сама философия религии [Welte 1997, p. 25]. Именно в этой категории и открывается бытие Бога – через осознание бытия и отсутствия Бога в нем [Пылаев 2009, с. 31]. Присутствие священного в мире является онтологической категорией. И поскольку вопрос о священном в мире – это в первую очередь вопрос о Боге, сам собой возникает вопрос о Его бытии, поставленный в радикальном ключе: Почему что-то вообще есть? [Пылаев 2009, с. 32] Для Вельте доказательство бытия Бога – это, во-первых, ключ к пониманию религии (то, что открывает мышлению доступ к категории священного), во-вторых, та форма, в которой вообще возможно какое-либо суждение о Боге. В этом Вельте близок к естественной теологии и томистской традиции. Наложение феноменологического метода на естественную теологию служит тому, чтобы продемонстрировать, как Бог открывается мышлению посредством самого себя, будучи священным. В этом начальном акте

разум играет пассивную роль и воспринимает бытие Бога как данность. Здесь можно обнаружить характерную для диалектической теологии диалектику разума и веры, в которой одно противопоставляется другому в своей инаковости.

Обращаясь к аргументу Ансельма, Вельте начинает свое рассуждение с традиционной формулировки «то, больше чего нельзя себе помыслить», пребывающее в сфере разума – *in intellectu* [Welte 1997, p. 151]. Аргументация Вельте близка аргументации самого Ансельма: сама дефиниция Бога в онтологическом аргументе исключает возможность какого-либо несовершенства или недостатка, к каковым, в частности, относится несуществование. Здесь Вельте предлагает обратить внимание на онтологический статус «того, больше чего нельзя себе помыслить»: чем оно на самом деле является и что требуется для признания его существования [Welte 1997, p. 153]. Вельте близко понимание самого Ансельма: «то, больше чего нельзя себе помыслить» не вписывается в представление о конечном сущем, в котором в таком случае могла бы возникнуть бесконечная прогрессия блага. Оно, таким образом, является чем-то выходящим за рамки конечного, а именно «превосходящим любую конечную величину и любой конечный ряд <...> выходящим за рамки всего того, что можно высказать и додумать до конца [Welte 1997, p. 153]». Иным образом подобное явление философ предлагает охарактеризовать фразой “*ex cogitari nequit*” – «то, что нельзя выдумать» [Welte 1997, p. 153]. Важным вопросом, который здесь возникает, становится для Вельте вопрос о том, каким образом подобное представление вообще возникает в человеческом сознании. И здесь он обращается к «самопоказыванию священного в мышлении»: Бог являет себя (*Sich-Selbst-Zeigen* [Welte 1997, p. 154]) в сознании посредством подобной мысли, результатом которой и становится, в частности, онтологический аргумент. Вельте подчеркивает, что в онтологическом аргументе не происходит перехода бытия из мышления в реальность, но бытие в данном случае пред-задано, «оно (мышление. – *Е. И.*) не должно сперва создавать или конструировать Абсолют, оно не должно сперва развивать его реальность из своего мысленного построения, напротив, оно должно лишь предоставить пространство и обратить внимание на его самопроявление в общем пространстве бытия» [Welte 1997, p. 155]. При таком рассмотрении критика в адрес онтологического доказательства становится «пустой формализацией» [Welte 1997, p. 155], в то время как Ансельм в своем аргументе выразил «великую истину» [Welte 1997, p. 155].

Феноменологический метод Вельте можно охарактеризовать следующим образом. Прежде всего Вельте предлагает рассматривать предмет веры непосредственно в мышлении, «постичь его

предметность» [Welte 1997, p. 133] – это акт, в котором мышление/ разум и предмет веры необходимо коррелируют.

Тип философствования Вельте носит диалектический характер: он противопоставляет – и на основании этого противопоставления строит свое размышление – такие категории, как мышление, отрицание, молчание, ничто и т. д. [Welte 1997, p. 131]. Подобное «непрямое» размышление о рассматриваемом объекте – священном – позволяет ему каким-то образом касаться этой категории, которая сама по себе носит характер невыразимого. Две характеристики наиболее полно описывают священное: молчание и благоговение [Welte 1997, p. 131]. Отправной точкой для всякого размышления о бытии становится его «негативность», небытие, через которое раскрывается возможность бытия.

Карл Барт и его интерпретация онтологического доказательства

Для Карла Барта работа “Fides Quaerens Intellectum” стала ключевой: в ней он переходит от диалектической теологии к методу аналогии, исследуя 2–4 главы Прослогиона. Уже в рамках диалектической теологии Барт касается возможности познания Бога человеком в акте веры, который является даром благодати. Отправным пунктом здесь становится Слово Бога, Его Откровение о самом себе. В такой интерпретации одним из событий Откровения становится непосредственно Священное Писание. Как и Ансельм, Барт настаивает на необходимости предварительно обретенной веры, но и *intellectus fidei* (разумение веры) он выделяет в качестве основной задачи не только теолога, но и верующего человека. Это важно и для понимания онтологического доказательства, поскольку оно в первую очередь требует обретения содержания понятия «Бог»: представление о Его существовании должно предшествовать всяким размышлениям о Его сущности. Для Барта онтологический аргумент – это «особое событие в истории философии». А.А. Горин, например, считает, что в теологии Барта онтологический аргумент играет роль методологического основания [Горин 2010, с. 175–189]. В Прослогионе содержится понимание того, что является основанием веры, и на этом основании строится онтически-ноэтическая диалектика Барта (онтическое – как независимая сфера божественного, ноэтическое – содержание человеческого сознания). Основное понятие, с которым работает Барт, – это «предмет веры». Познание божественного становится возможным потому, что Бог являет себя в событии веры, которым становится Слово

Бога, Его Откровение. Во «Введении в евангелическую теологию» Барт выделяет понимание веры в качестве основной задачи христианина. Однако вера и ее понимание возможны только как благодать, поскольку Бог бесконечно отдален от своего творения, Он абсолютно иной, что сближает взгляды Ансельма и Барта: «Я не могу ни искать тебя, если ты не научишь; ни найти тебя, если не откроешь себя» (“Nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas”³). По мнению Барта, разум соединяется с истиной в являющем себя величии Бога [Barth 1958, р. 43]. Христианин сперва утверждает в вере, а затем приходит к ее пониманию посредством разума, где подспорьем ему служит Откровение. Между истинами, данными в Откровении, и разумом Барт не выделяет такого контраста, как между Богом и творением. По мнению Барта, в основе доказательства Ансельма лежит концепция «имени Бога», заключенная в формуле «то, больше чего нельзя себе помыслить». М.А. Пылаев в своей статье считает, что рассмотрение Бартом слова «Бог» у Ансельма Кентерберийского можно отнести к важнейшему феноменологическому проекту: «...слово “Бог” и есть событие, в котором открывается невозможность несуществования субъекта этого события» [Пылаев 2016, с. 26–40]. Для Барта бытие Бога – это бытие высшего порядка; единственное в своем роде, которое нельзя помыслить несуществующим даже гипотетически, так как оно обусловлено самим собой и независимо от познания и предметности. Здесь выстраивается схема, где в основании стоит особая форма бытия Бога по отношению к другим объектам, как следствие – невозможность отрицания такого бытия и, наконец, как заключение, необходимость существования Бога. Барт утверждает, что никоим образом невозможна «аналогия сущего» – т. е. сопоставление тварного и Божественного; возможна лишь «аналогия веры», благодаря которой можно говорить о Боге, исходя из веры и учась у Откровения. Именно в “Fides quaerens intellectum” Барт переходит от своей строгой диалектической теологии к методу аналогии веры.

*Онтологический аргумент
в теологии Б. Вельте и К. Барта:
точки соприкосновения*

Прежде всего следует отметить, что место, которое занимает онтологический аргумент в творчестве рассматриваемых мыслителей, отнюдь не одинаково. В то время как К. Барт работает непосредственно

³ Anselmus Cantuariensis. Proslogion. 2, I 100, 9 f.

редственно с аргументом Ансельма, особым образом его интерпретируя и даже в некотором роде выводя собственную версию онтологического доказательства, Б. Вельте напрямую не вовлекает доказательство Ансельма в собственную философскую мысль, но лишь рассуждает в своем творчестве о проблематике доказательства бытия Бога, Его онтологическом статусе. Онтологическое доказательство рассматривается им в первую очередь как событие в истории философии, которое может стать подспорьем на пути осмысления бытия Бога. В то время как для Вельте эта проблематика становится лишь одним из рассматриваемых им в его философии религии вопросов, для Барта же обращение к онтологическому доказательству оказывается поворотным пунктом в его собственной теологии; о нем он говорит как об «особо выделяющемся среди всех прочих вопросов познания, как вопрос, определяющий предмет познаний; это вопрос особых раздумий, вопрос о бытии» [Barth 1958, p. 13].

В рассмотрении онтологического аргумента для обоих теологов отправным пунктом послужило изречение Ансельма – *Fides quaerens intellectum*, а также определение Бога как – *id quo maius cogitari nequit*. Оба стремились преодолеть и примирить дихотомию веры и разума, а также разъяснить, что означает «то, больше чего нельзя себе помыслить» и почему именно это определение становится центральным в онтологическом аргументе. В рамках подобной задачи путь познания Бога неотделим от предварительно обретенной веры. Оба теолога не сомневаются в том, что предмет веры предшествует как самой вере, так и любому возможному знанию о нем. Для них, как и для Ансельма, нет задачи доказать бытие Бога в прямом смысле, ведь Бог безусловно существует. Для обоих доказательство бытия Бога – это скорее рефлексия над предметом веры, которая следует из самой Его природы. Определение Бога как наибольшего из всего мыслимого также заключено в Нем самом: Вельте замечает, что это определение характеризует невыразимый характер божественного, Барт же рассматривает Ансельмово определение как имя Бога, истину о Его бытии высшего порядка.

Для теологии Б. Вельте характерно феноменологическое прочтение онтологического аргумента. В рамках феноменологического подхода он рассматривает как бытие Бога, так и Его бытийный статус – две взаимосвязанные категории, ведь какое-либо знание о бытии Бога доступно лишь посредством Его самообнаружения. Нечто подобное можно обнаружить и у Барта, который через формулу Ансельма рассматривает Слово Бога, являющееся Его самооткровением. Иными словами, по Барту, Бог также обнаруживает Сам Себя, а одной из форм этого самообнаружения становится онтологическое доказательство. Но если для Вельте возможно,

так сказать, многообразии религиозного опыта, при котором Бог познается посредством феноменов, то для Барта таковым опытом является Слово Бога, под которым понимается Христос, Священное Писание, «то, больше чего нельзя себе помыслить». В формуле Ансельма Барт видит уникальное для истории философии событие: по его мнению, Ансельм смог дескриптивно выразить то, что Барт называет предметом веры.

Рассматривая ключевое значение *Fides quaerens intellectum* в творчестве К. Барта, Г. Кюнг пишет: «Что означают слова Ансельма “credo, ut intelligam”? У Барта нет сомнений: “Я верю, чтобы понимать”. Приоритет принадлежит “вере”. С самого начала, полагал он, христианин должен совершить прыжок, погрузиться в самую суть дела! <...> сначала поверить, чтобы потом понять веру, исследуя ее “возможности»». Кроме того, Кюнг считает, что диалектический метод К. Барта структурно напоминает философию духа Гегеля: «...эта последняя (философия Гегеля. – *Е. И.*), так же внутренне развиваясь по кругу и продвигаясь вперед в диалектической триадиности, в качестве предпосылки так же принимает целостность истины, так же требует прыжка в суть дела» [Кюнг 2000, с. 341].

В отличие от Барта, Вельте избегает даже выражения «доказательство бытия Бога», поскольку, по его мнению, оно может быть неверно понято, в ключе современной строгой и доказательной науки [Welte 1997, р. 82]. Свою аргументацию он называет «способом указания на Бога и подтверждения правоты веры в Него» [Welte 1997, р. 83]. Вельте стремится отказаться от каких-либо предварительных условий – которые включают в себя всякий опыт, знание о Боге, – чтобы обнаружить необходимую данность священного в разуме.

Для Вельте сам онтологический аргумент является вариантом самообнаружения Бога в человеческом сознании. Сам ход доказательства, а также определение Бога как «того, больше чего нельзя себе помыслить», данное Ансельмом, возникает в разуме именно потому, что Бог таким образом открывает Себя.

Таким образом, для обоих мыслителей аргумент Ансельма является как минимум важнейшим событием в истории философии. Нельзя отрицать, что для Барта рассмотрение онтологического доказательства становится поворотным моментом в его творчестве: после написания им “*Fides Quaerens Intellectum*” теолог в большей мере обращается к вопросу познания божественного. Если в его ранней теологии – протестантской неоортодоксии – Бог рассматривался как абсолютно Иной, недоступный человеческому познанию, то теперь позиция Барта смягчается. Однако по-прежнему «решение» остается за Богом: только Он позволяет посредством Своей благодати что-либо узнать о Нем.

Для Вельте вопрос познания Бога подобным же образом зависит от Самого Бога: посредством самообнаружения – одним из которых становится аргумент Ансельма – Он позволяет человеческому сознанию познать Себя. Будучи превышающим любое представление о Себе, Бог может быть «схвачен» только в виде феномена, вербальным выражением которого становится формула Ансельма – «то, больше чего нельзя себе помыслить».

Несмотря на различие подходов, рассмотрение Бартом и Вельте онтологического аргумента имеет ряд сходств. Для обоих мыслителей бытие Бога – как и любое знание о Боге – это в первую очередь обусловленный самим Богом акт. Происходит ли он под воздействием божественной благодати (у Барта) или в виде самообнаружения как истины в человеческом сознании (у Вельте) – в обоих случаях «инициатива» исходит от самого источника познания. Для Барта основанием любого теологического познания является заранее обретенная вера, в чем он близок Ансельму. Для Вельте вне зависимости от наличия веры представление о божественном является «несомненной основой» феноменологического опыта. Для обоих мыслителей онтологический аргумент – это точка, в которой сходятся разнообразие пути осознания божественного, хотя каждый из них трактует этот путь по-разному. Вне зависимости от того, каким образом Ансельм вывел свой знаменитый аргумент, мнения Барта и Вельте совпадают в том, что он является «особым событием в истории философии» (Барт) и «великой истиной» (Вельте).

Литература

- Barth 1958 – *Barth K.* Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1958. 220 p.
- Welte 1965 – *Welte B.* Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie. Freiburg im Breisgau: Herder, 1965. 470 p.
- Welte 1997 – *Welte B.* Religionsphilosophie. Frankfurt: Knecht, 1997. 336 p.
- Апполонов 2018 – *Апполонов А.В.* Наука о религии и ее постмодернистские критики. М.: Изд-во ВШЭ, 2018. 240 с.
- Горин 2010 – *Горин А.А.* Онтологический аргумент у И. Канта и К. Барта: Элементы типологизации // X Кантовские чтения: Классический разум и вызовы современной цивилизации: Материалы международной конференции: В 2 ч. / под ред. В.Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. Ч. 2. С. 175–189.
- Коначёва 2017 – *Коначёва С.А.* Современная континентальная философская теология: феноменологическо-герменевтический подход // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 106–119.

- Кюнг 2000 – Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
- Пылаев 2016 – Пылаев М.А. Философия и теология в «неортодоксии» Карла Барта // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып 6 (68). С. 26–40.
- Пылаев 2009 – Пылаев М.А. Философская феноменология священного К. Хеммерле // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2009. Вып. 4 (28). С. 29–43.

References

- Barth, K. (1958), *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich, Germany.
- Welte, B. (1965), *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg im Breisgau, Germany.
- Welte, B. (1997), *Religionsphilosophie*, Knecht, Frankfurt, Germany.
- Appolonov, A.V. (2018), *auka o religii i ee postmodernistskie kritiki* [The science of religion and its postmodern critics], HSE Press, Moscow, Russia.
- Gorin, A.A. (2010), “I. Kant’s and K. Barth’s ontological argument: the elements of typologization”, in Bryushinkin, V.N., ed., *X Kantovskie chteniya: Klassicheskii razum i vyzovy sovremennoi tsivilizatsii: materialy mezhdunarodnoi konferentsii* [10th Kantian Readings. Classical mind and challenges of modern civilization: Proceedings of the international conference], part 2, pp. 175–189.
- Konacheva, S.A. (2017), “Modern continental philosophical theology: phenomenological-hermeneutical approach”, *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, iss. 73. pp. 106–119.
- Küng, H. (2000), *Velikie khristianskie mysliteli* [Great Christian thinkers], Aleiteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Pylaev, M.A. (2016), “Philosophy and theology in Karl Barth’s neo-Ortodoxy”, *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 68, iss. 6, pp. 26–40.
- Pylaev, M.A. (2009), “K. Hemmerle’s philosophical phenomenology of the sacred”, *Vestnik PSTGU. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 28, iss. 4, pp. 29–43.

Информация об авторе

Ева В. Ильющенко, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; medeios@mail.ru

Information about the author

Eva V. Il'yushchenko, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047; medeios@mail.ru

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 4 • 2024

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
Н.В. Москвина

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, Москва, Миусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 11.12.2024

Выход в свет 16.12.2024

Формат 60×90^{1/16}

Уч.-изд. л. 10,2. Усл. печ. л. 10,6

Тираж 1050 экз. Свободная цена

Заказ № 2080

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., 6
www.rsuh.ru