ISSN 2658-4158

Studia Religiosa Rossica:
научный журнал о религии

Studia Religiosa Rossica:
Russian Journal of Religion

Основан в 2018 г.
Founded in 2018

1
2026

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

© Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion, 2026

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)

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, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской, Миусская пл., д. 6, стр. 6
Тел.: (495) 250-63-40
Электронный адрес: studia.religiosa@gmail.com

© Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии, 2026

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

Editor-in-chief

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

Editorial Board

Alexander Agadjanian, Dr. of Sci. (History), professor, Yerevan State University, Yerevan State University

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

Elena Antonova, MGIMO University, Moscow, Russia (*executive secretary*)

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

Gasan Guseinov, Dr. of Sci. (Philology), professor, HSE University, 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

Maksim 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

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

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

Akhmet Yarlykapov, Cand. of Sci. (History), MGIMO University, Moscow, Russia.

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

Executive editor:

Nikolai Shaburov, Cand. of Sci. (Cultural Studies), associate professor, RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

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

Редакционная коллегия

А.С. Агаджанян, доктор исторических наук, профессор, Ереванский государственный университет, Ереван, Республика Армения

К.М. Антонов, доктор философских наук, профессор, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Российская Федерация

Е.Н. Антонова, Московский государственный институт международных отношений (университет) МИД России, Москва, Российская Федерация (*ответственный секретарь*)

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

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

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

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:

Н.В. Шабуров, кандидат культурологии, доцент, РГГУ

Contents

Preface 10

Papers

Roman A. Popkov
The sacrifice of the Messiah as "the circumcision of the Gentiles" in the thought of Paul the Apostle 12

Faris O. Nofal
Directions of Samaritan religious and philosophical thought in the 11th – 18th centuries 30

Evgenii Yu. Nazarenko
Religious tolerance and power in Russia in 1813–1824 49

Peter G. Chistyakov
Narratives of outdoor services in non-clerical Orthodox communities in Tambov region (1960s – 1980s) 65

Aleksandr A. Huzhalouski
Between heaven and earth: religious "renaissance" in the Byelorussian SSR during the era of perestroika and glasnost (1985–1991) 85

Elizaveta G. Bruk
Naive and scientific euhemerism in the works by V. Rozhitsyn of the 1920s – 1930s (based on unpublished materials and published works) 108

Aleksei V. Kamaldinov
"Lovecraftian magic" as a form of fictional religion 119

In memory

[The M. Smirnov and M. Shakhnovich memorial articles] 137

Содержание

От редактора 10

Статьи

Попков Р.А.
Жертва Мессии как «обрезание язычников»
в мысли апостола Павла 12

Нофал Ф.О.
Направления религиозно-философской мысли
самаритян XI–XVIII вв. 30

Назаренко Е.Ю.
Веротерпимость и власть в России в 1813–1824 гг. 49

Чистяков П.Г.
Нарративы о богослужениях под открытым небом
в православных внехрамовых сообществах Тамбовщины
(1960–1980-е гг.) 65

Гужаловский А.А.
Между небом и землей: религиозный «ренессанс»
в Белорусской ССР в эпоху перестройки и гласности
(1985–1991 гг.) 85

Брук Е.Г.
Наивный и научный эвгемеризм
в работах В. Рожицына 1920–1930-х гг.
(по неопубликованным материалам и изданным трудам) 108

Камалдинов А.В.
«Лавкрафтианская магия»
как форма вымышленной религии 119

In memory

[Памяти М.Ю. Смирнова и М.М. Шахнович] 137

От редактора

Уважаемые читатели!

Вы держите в руках очередной номер журнала Studia Religiosa Rossica, подготовленный в Институте истории религий и духовной культуры РГГУ. Первый номер 2026 г. не посвящен какой-либо одной теме, а охватывает самый широкий круг вопросов и периодов – от исторического анализа раннего христианства до вымышленных религий начала XXI в.

Номер открывается статьей Р.А. Попкова. Исследователь рассматривает деятельность апостола Павла в контексте иудаизма и приходит к выводу, что Павел интерпретирует распятие Мессии как коллективное обрезание, позволяющее язычникам присоединиться к семье Авраама. По мысли автора, обрезание является актом жертвоприношения, который для язычников замещен смертью Христа.

В статье Ф.О. Нофала рассматривается развитие религиозно-философской мысли самаритян под влиянием арабоязычной философии. Исследователь выделяет четыре основных направления: спекулятивную теологию (калам), перипатетизм, суфизм и ишракизм. Автор показывает, что в рамках общей доктрины (вера в исключительность храма на горе Гризим, Самаритянское Пятикнижие и эсхатология) эти школы адаптировали идеи мутазилизма, неоплатонизма, суфизма и философии озарения, сохраняя связь с иудейской традицией и формируя уникальный самаритянский богословский дискурс.

Е.Ю. Назаренко в своей статье обращается к практикам веротерпимости, которые сформировались в Европе в XVI–XVII вв. под влиянием Реформации и проникли в Россию при Петре I. Автор приходит к выводу, что во второй половине правления Александра I эта система была заменена на модель мистической общехристианской религиозности.

Статья П.Г. Чистякова анализирует нарративы о богослужениях под открытым небом – прежде всего у святых источников, когда массовое закрытие церквей в 1960–1980-е гг. вынуждало верующих искать альтернативные формы богослужения. Статья написана на основе полевых исследований автора в Тамбовском регионе.

Статья нашего белорусского коллеги А.А. Гужаловского посвящена трансформации отношений между государством, церковью и обществом в Белорусской ССР в 1985–1991 гг. На основе

архивных документов автор анализирует смену парадигмы государственно-конфессиональных отношений, противоречия на местах и усиление роли религии в обществе в условиях отказа от политики воинствующего атеизма.

Петербуржская исследовательница Е.Г. Брук рассматривает творчество советского научного атеиста В. Рожицина 1920–1930-х гг. и интерпретацию евгемеризма в его трудах. Критикуя христианский культ святых, Рожицин предложил разграничить научный евгемеризм (как инструмент поиска исторических прототипов мифов) и наивный эвгемеризм (как механизм религиозного сознания, пик которого пришелся на II–III вв.). Автор доказывает, что это идеологически обусловленное разделение остается актуальным и для современного религиоведения.

Завершает номер статья А.В. Камалдинова, в которой автор рассматривает новое религиозное движение «культ Альяха», возникшее в 1960-е гг. как результат религиизации творчества Г.Ф. Лавкрафта.

Все статьи номера представляют собой оригинальные исследования и публикуются впервые. Благодарим авторов за плодотворное сотрудничество и читателей – за интерес к нашему журналу. Приглашаем вас к обсуждению и надеемся на дальнейшее взаимодействие. Искренне надеемся, что номер вызовет интерес у читателей, и приглашаем коллег принять участие в следующих выпусках журнала.

Мы также хотим поздравить бессменного члена редколлегии нашего журнала Анну Ильиничну Шмаину-Великанову с юбилеем, который мы вместе с ней праздновали 22 октября 2025 г. Анна Ильинична – профессор кафедры истории традиционных религий факультета религиоведения Института истории религий и духовной культуры, доктор культурологии, выдающийся библеист и гебраист, специалист по раннему христианству, христианской теологии. Впрочем, область интересов Анны Ильиничны чрезвычайно широка: можно добавить христианство XX–XXI вв., русскую и мировую литературу, современное искусство, многое другое. Главное – она выдающийся ученый, замечательный педагог и наставник молодежи. Для нас она является нравственным ориентиром.

С юбилеем, дорогая Анна Ильинична!

УДК 26
DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-12-29

Жертва Мессии как «обрезание язычников» в мысли апостола Павла

Роман А. Попков
Национальный исследовательский университет ИТМО, Санкт-Петербург, Россия, r-popkov@yandex.ru

Аннотация. На протяжении своего апостольского служения Павел вынужден был объяснять смысл распятия Мессии. Другой проблемой для него было обрезание язычников. Павел не только выступал против принуждения неевреев к обрезанию, но и против добровольного обрезания язычников. Вероятно, за этим стояла вера в существование жесткого барьера между народами. В статье исследуются возможные еврейские корни Павловой аргументации. Показано, что в еврейской традиции существовала связь между кровью обрезания и кровью жертвоприношения. Опираясь на это, Павел описывает распятие Мессии как коллективное обрезание обращенных язычников. Павел рассматривает общину последователей Иисуса как иерусалимский храм, где происходит актуализация распятия и вкушение Христа как пасхального агнца. Попытка языческого обрезания рассматривается им как отрицание того, что язычники уже обрезаны в Мессии на кресте. Статья написана в свете новой парадигмы «Павел в рамках иудаизма». В рамках этой парадигмы послания Павла рассматриваются как обращенные преимущественно к неевреям и не подвергаются универсализации. Весть Павла является формой «иудаизма для язычников» и не является отступлением от Торы. Распятый Мессия-моэль является еврейским героем для язычников, присоединяющим их к семье Авраама. Результатом креста стала возможность приблизиться к богу Израилеву и получить эсхатологическое спасение. Храмовый же культ в Иерусалиме является даром Бога еврейскому народу и путем спасения для Израиля. Для Павла распятие Христа не отменяет и не заменяет его.

Ключевые слова: Новый Завет, апостол Павел, библеистика, иудаизм Второго Храма, обрезание, распятие, Павел в рамках иудаизма

© Попков Р.А., 2026

Для цитирования: Попков Р.А. Жертва Мессии как «обрезание язычников» в мысли апостола Павла // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 1. С. 12–29. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-12-29

The sacrifice of the Messiah as "the circumcision of the Gentiles" in the thought of Paul the Apostle

Roman A. Popkov
ITMO University, Saint Petersburg, Russia,
r-popkov@yandex.ru

Abstract. Throughout his apostolic ministry Paul had to explain the meaning of the crucifixion of the Messiah. Another problem for him was the circumcision of the Gentiles. Paul was not only against forcing gentiles to be circumcised, he was also against the voluntary circumcision of Gentiles. The belief in the existence of a rigid barrier between the people was probably behind this. The article explores the possible Jewish roots of Paul's argument. It is shown that in Jewish tradition there was a connection between the blood of circumcision and the blood of sacrifice. Building on this, Paul describes the crucifixion of the Messiah as the collective circumcision of Gentile converts. Paul views the community of Jesus' followers as the Jerusalem temple where the actualization of the crucifixion and the eating of Christ as the Passover lamb takes place. The attempted Gentile circumcision is seen by him as a denial that Gentiles are already circumcised in the Messiah on the cross. The article is written in the light of the new paradigm «Paul within Judaism». Within this paradigm, Paul's messages are seen as addressed predominantly to non-Jews and are not universalized. Paul's message is a form of «Judaism for Gentiles» and is not a departure from the Torah. The crucified Messiah-Mohel is a Jewish hero for the Gentiles, joining them to the family of Abraham. The result of the cross is the opportunity to draw near to the God of Israel and receive eschatological salvation. The temple cult in Jerusalem, on the other hand, is God's gift to the Jewish people and the way of salvation for Israel. For Paul, the crucifixion of Christ does not cancel or replace it.

Keywords: New Testament, Paul the Apostle, biblical studies, Second Temple Judaism, circumcision, crucifixion, Paul within Judaism

For citation: Popkov, R.A. (2026), "The sacrifice of the Messiah as 'the circumcision of the Gentiles' in the thought of Paul the Apostle, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 12–29, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-12-29

Павел, иудаизм и обрезание

В XXI в. возникла исследовательская парадигма «Павел в рамках иудаизма», рассматривающая Павла как верного Торе еврея, проповедующего бога Израилева и его Мессию язычникам [Thiessen 2016, pp. 9–11; Fredriksen 2022, pp. 374–378; Runesson 2022, pp. 24–40]. Закон не противоположен Евангелию и во многом является его составной частью. Павлова проповедь является формой иудаизации язычников, притом во многом более радикальной, чем предлагали синагоги диаспоры. При этом возникают естественные вопросы, почему Павел в своих посланиях выступает против добровольного обрезания неевреев. Подходы XX века давали ответы в рамках своей парадигмы [Thiessen 2016, pp. 3–8]. Так, «старый взгляд» рассматривал обрезание и следование Торе как попытку заработать спасение через дела [Ястребов 2017, с. 758]. Возникший в XX в. «новый взгляд» считал обрезание одним из маркеров еврейской идентичности, отделявших Израиль от других народов [Ястребов 2017, сс. 759–762]. Новая парадигма, отвергнув как «старый», так и «новый» взгляды, требует поиска новых объяснений. Одно из существенных продвижений на этом пути принадлежит М. Тиссену [Thiessen 2016, pp. 105–160]. Для принадлежности семье Авраама необходимо родиться в еврейской семье и пройти обрезание согласно «всему Закону». Среди прочего, правила обрезания включают требование совершать его на восьмой день. Очевидно, взрослые язычники при всем желании не смогут исполнить это правило. Какой же для них путь спасения? Павел предлагает принять божественную пневму и через Мессию быть усыновленными богом Израилевым[1]. Однако остается не вполне ясным, чем обрезание может повредить нееврейским последователям Мессии. В данной статье развивается подход Тиссена и показывается, что для Павла языческое обрезание является отрицанием спасительности жертвы Мессии для язычников и потому приводит к отсечению от него.

Обрезание язычников является ключевым вопросом в Послании к Галатам. Ни из чего не следует, что проповедники обрезания как-то сторонились язычников. Напротив, попытка сделать язычников прозелитами свидетельствует о миссионерской заботе об их спасении и желании привести их к полноценным отношения с богом Израиля [Martin 2020, pp. 40–47]. Если же дело в законничестве, то не ясно, почему столько внимания занимает именно

[1] Я пишу в данном случае «бог» (с маленькой буквы), чтоб подчеркнуть этничность. Ср. «боги славян», «боги вавилонян». Естественно, в авраамических религиях, бог Израилев = Бог.

обрезание. Еврейская апокалиптика рассматривала необрезанных язычников, обратившихся к богу Израилеву, как теоретическую возможность [Thiessen 2016, pp. 21–22; Fredriksen 2017, pp. 75–77; Novenson 2021]. Для последователей Иисуса, веривших в его воскресение и начало «последних дней», такие язычники стали реальностью, еще одним добрым знаком, что эсхатологические ожидания начинают сбываться. Обращенные язычники изначально могли быть побочным результатом проповеди в синагогах, однако их отклик на нее привел к петле положительной обратной связи[2]: эти язычники мотивируют усилить миссию к ним и проводят к новой порции обращенных. Вероятно, именно в синагогах Павел встречал неевреев, способных понять его весть и аргументы – «боящихся Бога», симпатизировавших иудаизму, слушавших Тору, знающих об Аврааме и Моисее [Gaston 1987, pp. 53–85; Fredriksen 2017, pp. 54–60]. Очевидно, возможность стать полноценным детьми Авраама, не проходя болезненного ритуала во взрослом возрасте, была для многих привлекательной. Впоследствии на них повлияли аргументы оппонентов Павла, и они сами желали пройти обрезание.

Одной из проблем при реконструкции Павловой мысли является то, что его послания – лишь небольшие кусочки огромной мозаики его апостольской деятельности. Он ссылается на события и разговоры, известные ему и адресатам, но недоступные нам. Другая сложность состоит в том, что у нас нет текстов оппонентов Павла, и для реконструкции их взглядов приходится опираться на Павлову полемику [Десницкий 2022, с. 524].

Жертвенная кровь и кровь обрезания

Из текстов Павла мы знаем, что жертва Мессии играет важную роль в его богословии (например, Рим 4:25, 1 Кор 15:3). Павел рассматривает распятие в свете кровавого обряда Дня искупления (yôm kîppûr), например, в Рим 3:25 [Jewett 2006, pp. 283–290]. Он сравнивает Христа с kappōret (hilasētrion в LXX)[3] – крышкой ковчега завета, кропившейся жертвенной кровью. Вряд ли он считает, что новая жертва отменяет или замещает иерусалимские жертвоприношения. Во время своей проповеди галатам Павел

[2] Петля обратной связи – совокупность взаимосвязанных логических причинно-следственных отношений, которые вызывают усиление (положительная обратная связь) или ослабление (отрицательная обратная связь) условий или поведения в рамках системы.

[3] LXX – Септуагинта.

что-то красочно говорил им о распятии (Гал 3:1). При этом обрезание является прекращением «соблазна креста»[4] (Гал 5:11). Павел сам связывает обрезание и крестную жертву, обращаясь к завету с Авраамом и синайскому завету с Израилем.

В Бытии 15 Аврааму обещано многочисленное потомство, а завет с ним был заключён через кровь рассечённых надвое животных. Эти разрубленные животные демонстрируют участь нарушителя завета (ср. Иер 34:18). Далее, Авраам и Сарра стареют, и возникает естественный вопрос об исполнении обетования. Сарра «устала ждать, пока Бог сделает то, что должно быть сделано» [Haberman 2003, p. 18]. В Быт 16, несмотря на обещание Бога, Сарра не может родить, Авраам обращается к служанке Агарь, и завет фактически нарушается (кажется, Авраам сомневается в божественном обетовании). В Быт 17 Авраам (как и Сарра в Быт 18:12-15) смеется над обещанием, что у него и Сарры будет сын, и считает наследником Измаила: «И пал Авраам на лице свое, и рассмеялся, и сказал сам в себе: неужели от столетнего будет сын? и Сарра, девяностолетняя, неужели родит? И сказал Авраам Богу: о, хотя бы Измаил был жив пред лицом Твоим!» (Быт 17:17-18). Хотя последние слова являются молитвой о благополучии Измаила, в контексте разговора о рождения нового сына они эквивалентны возражению Богу [Brichto 1998, p. 228]. Бог же возобновляет завет, несмотря (ʾāḇâl в Быт 17:19 – «тем не менее, вопреки сказанному, несмотря на это» [Brichto 1998, p. 228], в СП «именно») на сомнения Авраама, и при этом добавляется обрезание[5]. Отметим, что обрезание не было частью первоначального завета в Быт 15, и оно было дано в ответ на отступление Авраама. Так, повеление «будь непорочен» (Быт 17:1), вероятно, подразумевает, что на данный момент с непорочностью Авраама проблемы. Повеление же сделать обрезание является в некоторой степени напоминанием о нарушенном завете (Авраам рассекает себя подобно тому, как были рассечены животные в Быт 15) и жертвой при заключении обновленного завета. Как ранее проливалась кровь животных, так сейчас Авраам проливает свою кровь. «Обрезание – один из отголосков акта жертвоприношения, не замененный более мягкими формами священнодействия, например, молитвой» [Haberman 2003, p. 18].

[4] Если не указано иное, библейские тексты цитируются по Синодальному переводу (СП).

[5] Отмечу, что в данной статье не рассматривается тема формирования текста Пятикнижия и связанный с ней вопрос повторов. Предлагается гипотетическое прочтение Бытия как единого связного текста людьми, не знакомыми с современным историко-критическим подходом (каким и был Павел).

В другой части Пятикнижия, Исх 24, кровью быков заключается завет с Израилем. В Исх 32 завет нарушается из-за поклонения золотому тельцу. И далее, в Исх 34 завет обновляется, при этом даруется система искупления грехов через жертвоприношения. Нетрудно увидеть параллели между этими заветами: вступление в завет через кровь – выход из отношений завета – новый завет – кровавая жертва для возобновления завета. Таким образом, обрезание является своего рода жертвоприношением. В еврейской мысли подчеркивается эта тесная связь. Фраза «кровь завета» (Исх 24:8) обозначает кровь тельцов, принесенных в жертву. В раввинистической литературе эти слова иногда используются для крови при обрезании. Например, «тот, кто произносит благословение, говорит... “который освятил нас заповедями своими и заповедал нам обрезать прозелитов и выпускать у них кровь завета, ибо если бы не кровь завета, не устояли бы небо и земля...”» (b. Shabbat 137b)[6]; «велико обрезание, ибо оно уравновешивает все другие заповеди вместе взятые, как написано, “вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих”» (m. Nedarim 31)[7]; «дом Шаммая утверждает “нужно, чтоб из него вытекли капли крови завета”, а дом Гиллеля утверждает “нет необходимости”» (b. Shabbat 135a).

В мидраше Танхума Бог говорит «если Я благословляю того, кто приносит жертвы всесожжения и мирные жертвы, то тем более Авраама, который принес себя в жертву предо мною» [Cohen 2003, p. 38]. Ш. Коэн отмечает, что раввины «кровь завета» (Зах 9:11) понимали не как кровь быков, а как кровь обрезания [Cohen 2003, p. 36]. Особенно интересно высказывание рабби Элиэзера: «Итак, в День искупления Авраам, отец наш, был обрезан. Каждый год Святой, благословен Он, видит кровь обрезания отца нашего Авраама и прощает все грехи Израиля, как сказано “ибо в сей день очищают вас, чтобы сделать вас чистыми от всех грехов ваших”. На том месте, где Авраам был обрезан и где осталась его кровь, был сооружен жертвенник, и потому “и всю кровь его выльет он у основания жертвенника”» (Pirke de Rabbi Eliezer 29). Рабби Элиэзер связывает обрезание с Днем искупления, прощением, очищением и, обращаясь к истории Ионы, говорит про моряков: «Они возвратились в Иоппию, поднялись в Иерусалим и обрезали крайнюю плоть свою, как сказано “и устрашились весьма мужи Господа, и принесли жертву Господу”. Приносили ли они жертву? Но эта жертва относится к крови завета обрезания, которая подобна крови жертвы... и дали они обеты, и исполнили их, и о них сказано “о прозелитах, прозелитах праведных”» (Pirke de Rabbi Eliezer 11). Некоторые

[6] b. – Вавилонский Талмуд.

[7] m. – Мишна.

раввины считали, что кровь обрезания была нанесена на косяки дверей и перекладины домов при исходе из Египта вместе с кровью пасхального агнца: «благодаря крови завета обрезания и крови пасхального агнца вы будете искуплены из Египта» и «взяли израильтяне кровь обрезания и помазали ею перекладины своих домов, и когда Святой, благословен Он, проходил, чтобы поразить египтян, Он увидел кровь завета обрезания на перекладинах домов и кровь пасхального агнца» (Pirke de Rabbi Eliezer 29). Коэн отмечает, что «раввинские экзегеты понимали двойную кровь в Иез 16:6 как жертву пасхального агнца в Египте и исполнение обрезания израильтянами в ожидании этой жертвы» [Cohen 2003, p. 36].

Жертвенный и даже спасительный характер обрезания присутствует и в самом Ветхом Завете. Имя Сепфора происходит от слова «птица» (ṣippōr). В мидрашах это значение обыгрывается так, что Сепфора предстает женщиной, «очистившей дом своего отца», так как в очистительных ритуалах часто происходит жертвоприношение птиц и «жертвенные образы и кровь связаны с жизнью Сепфоры» [Haberman 2003, pp. 23–24]. Когда Господь встретил Моисея и Сепфору по дороге в Египет, он «хотел умертвить его» (Исх 4:24). Сепфора хватает острый камень, обрезает крайнюю плоть сына и бросает к ногам (не ясно чьим, сына или Господа). Акт обрезания защищает мальчика от убийства. Таргум псевдо-Ионафана вкладывает в уста Сепфоры слова «как драгоценна кровь этого обрезания, спасшего жениха от рук ангела-губителя». Коэн комментирует: «Многие современные ученые предполагают, что функция Исх 4:24-26 в его редакционном контексте состоит в том, что искупление первенца Сепфоры символизировало искупление израильских первенцев, да и самого Израиля, первенца Божьего» [Cohen 2003, p. 32].

Естественно, вопрос о датировке традиций, связывающих обрезание и жертвоприношение, является крайне дискуссионным. На них могли повлиять и прекращение жертвоприношений в храме вследствие его разрушения, и полемика с христианством. Коэн считает эти традиции достаточно поздними, однако признает, что его датировка основана на аргументе от молчания [Cohen 2003, p. 32]. Л. Хоффман показывает, что данные предания можно проследить на протяжении всего периода бытования раввинских изречений [Hoffman 1996]. Трудно не заметить аналогичной связи между обрезанием и жертвоприношением в ряде текстов Павловой традиции.

Павел, распятие и язычники

В Рим 4 Павел развивает идею, что, разделяя веру Авраама, человек разделяет и его обрезание. Рим 4:1-12 касается вопроса, что значит быть включенным в семью Израиля и быть частью авраамического наследия. Р. Хейз показал, что вопрос Рим 4:1 следует переводить как «Нашли ли мы, что Авраам есть праотец наш по плоти?» [Hays 2005, с. 61–84] (СП: «Что же, скажем, Авраам, отец наш, приобрел по плоти?»). Дж. Гарроуэй, соглашаясь с таким переводом, доказывает, что Павел подразумевает ответ «да» [Garroway 2012, pp. 103–104]. Рим 4:12 является кульминацией решения данного вопроса. Авраам стал «отцом обрезания» (patēra peritomēs) «по плоти» тех, кто идет по стопам его веры до обрезания (Рим 4:11-12). Через веру язычники участвуют в обрезании Авраама и становятся его физическими потомками [Johnson Hodge 2007, pp. 67–107; Garroway 2012, pp. 81–113; Thiessen 2016, pp. 129–134]. В Рим 15:7-13 Павел приводит аргументы, схожие с изложенными в Рим 4. Отмечалось повторение терминов и фраз [Jewett 2006, pp. 888–890]. Мнение о включении в семью Авраама закрепляется набором ветхозаветных цитат в Рим 15:9-12.

В Рим 15:8 Павел говорит, что «Иисус Христос сделался служителем для обрезанных (diakonos peritomēs)» (СП). Обычно это понимается как указание на служение Иисуса среди еврейского народа [Jewett 2006, p. 890]. Хотя такое понимание грамматически оправданно, оно сопряжено с рядом трудностей [Garroway 2012, pp. 115–117]. Так, в Рим 15:9-12 Павел цитирует четыре еврейских текста, говорящих о присоединении язычников к Израилю в восхвалении Бога. Как отмечает М. Новенсон, «эта катена из четырех цитат Писания призвана подтвердить утверждение Павла в стихе 9 о том, что Христос стал служителем язычников ради Божьей милости» [Novenson 2021, p. 72]. Кроме того, не ясно, как «служитель обрезанных» мог подтвердить обетования, данные патриархам. Мессианские ожидания относятся, скорее, к пророческим текстам, в которых к тому же используется слово doulos (в LXX), а не diakonos [Garroway 2012, p. 118]. «В свете Рим 4 и 11 подтверждение “обетования отцам” наверняка означает, что они станут благословением для “многих народов” (Рим 4:18)» [Jewett 2006, p. 892]. В этой связи лучшим пониманием Рим 15:8 является «служитель обрезания», то есть тот, кто делает обрезание – моэль [Garroway, 2012, pp. 118–122]. Язычники считают Авраама «отцом обрезания», потому что Христос стал для них «служителем обрезания». Метафорически, Христос становится тем, кто прививает язычников к семейному древу Израиля (Рим 11:17-24). Понимание diakonos peritomēs как «служитель обрезания» согласуется с другим

случаем, когда Павел называет Христа diakonos (diakonos hamartias в Гал 2:17). В Рим 15:7 Павел утверждает, что Христос принял язычников «в славу Божью». В Рим 9:4 среди прочих привилегий Израиля упоминается «слава» (doxa). Она означает присутствие Бога в иерусалимском храме [Fredriksen 2022, p. 365]. Таким образом, Христос ввел язычников в общение с богом Израиля. Однако это требовало обрезания. В Деян 15:1,5 обрезание является необходимым условием для участия в иерусалимском культе (latreia – еще одна привилегия евреев в Рим 9:4). Ни один необрезанный не мог находиться в Храме кроме как во Дворе язычников, который был обнесен каменной стеной. На этой стене были предупреждающие надписи: «никакой иностранец не должен входить за балюстраду на внутреннюю территорию храма. Тот, кого схватят, будет причиной собственной смерти» [Левинская 2008, с. 448–450]. Одной из причин, по которым хотели убить Павла, является привод в храм необрезанных эллинов (Деян 21:28-30). Можно возразить, что в храме приносились жертвы за императора-язычника (Флавий Иосиф. Иудейская война 2:197), однако Павел подразумевает явно более тесные отношения между богом Израиля и обращенным язычниками (Рим 8:15-16).

В свете представлений о храме и жертве понятно, какие аргументы в пользу обрезания могли приводить галатийские оппоненты Павла. Он рассматривает общину последователей Иисуса как новый храм (1 Кор 3:16). Рим 3:25 воспевает распятие Христа как создание нового «места очищения» и присутствия Бога [Jewett 2006, p. 290]. Сам Иисус является пасхальным агнцем (1 Кор 5:7). Актуализация жертвы Агнца и ее вкушение совершается во время Вечери Господней (1 Кор 10:16-18, 11:23-26) [Pitre 2011, pp. 68–77]. Мы можем предположить, что оппоненты Павла убедили галатов, что, как и в иерусалимском храме, для полноценного вхождения в новый храм и приобщения к жертве Мессии необходимо пройти физическое обрезание. В противном случае евхаристия может оказаться не только не спасительной, но и опасной (ср. 1 Кор 11:28-30) – предупреждение, подобное надписям в иерусалимском храме. Древнее благочестие регулировалось правилами, часто открытыми людям самими богами. Почитание бога Израиля не было исключением [Fredriksen 2022, pp. 363–364]. Этих правил нужно было придерживаться с верностью (pistis) и выполнять их с должным уважением (eusebeia). Проповедники языческого обрезания вполне могли в качестве примера важности строгого храмового благочестия ссылаться на предписания Исх 35-40. Павел же утверждает, что nomos был «добавлен» через 430 после обетования Аврааму (Гал 3:17). Как «старый», так и «новый» взгляд видел в этом всю Тору, однако, во-первых, Тора в целом

не была «добавлена» на Синае, во-вторых, обещания Аврааму сами по себе являются частью Торы. Вероятно, это один из тех случаев, когда Павел употребляет слово nomos для обозначения какой-то части Торы (как и, видимо, в Гал 5:3, относительно «всего закона обрезания» [Thiessen 2016, pp. 93–95]). К чему были «добавлены» предписания Исх 34-40? На Синае Господь сначала дарует Декалог (Исх 20:1-17), а затем «книгу Закона» (Исх 20:22-23:33). После нарушения завета в Исх 32 и его восстановления в Исх 34 дается подробный список предписаний относительно жертвоприношений. В свете этого, можно считать, что «добавлены» были именно они. Павел говорит, что nomos был добавлен «из-за/ради преступлений» (Гал 3:19). Исследователи спорят относительно значения слова harin (аккузатив от charis: «благодать», «дар») [Longenecker 1990, p. 138]. Чаще всего harin используется как предлог: некоторые считают, что Павел хочется сказать, что задачей Закона является провоцировать преступления (ср. Рим 7:7); другие же – что предписания Закона должны диагностировать преступления и сдерживать их. В некоторых случаях charin можно понять как существительное (LSJ[8]). Возможно, Павел хочет сказать о «законе преступлений» – ho nomos tōn parabaseōn. В пользу этого можно привести параллели (по LXX): ho nomos tēs holokautōseos («закон всесожжения» Лев 6:9), ho nomos thusias sōtērou («закон о жертве мирной» Лев 7:11), ho nomos tēs akatharsias («закон о нечистоте» Лев 15:3), ho nomos tou euxamenou («закон о давшем обет» Числ 6:13), ho nomos tou pascha («закон о пасхе» Числ 9:12).

Грамматически возможно такое прочтение: «Итак, что (ti oun)? Закон преступлений (ho nomos tōn parabaseōn) добавлен (prosetethē) как благодать/дар (charin)». Культовые предписания являются для Павла плюсом еврейского народа, позволяют оставаться в рамках завета и получать прощения грехов. Однако они не предназначены для представителей других народов. В свете парадигмы «Павел в рамках иудаизма» можно сказать, что Павел разделяет заповеди для обрезанных (евреев) и необрезанных (язычников). Ключевыми для верного понимания Павла являются отрывки 1 Кор 7:19, Гал 5:6, Гал 6:15. Так, в рамках «нового взгляда» распространено понимание, что здесь Павел убирает обрезание и некоторые другие предписания из числа заповедей, фактически десакрализуя эти предписания. Однако было замечено, что Павел часто использует слова «обрезание» и «необрезание» для обозначения евреев и язычников соответственно, т. е. Павел фактически говорит, «не важно, еврей ты или не еврей, важно, соблюдаешь ли ты заповеди или нет». Отсюда представители движения «Павел в рамках иудаизма»

[8] LSJ – Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon.

делают вывод, что по Павлу евреям и неевреям предназначены разные заповеди [Thiessen 2016, pp. 8–11; Runesson 2022, pp. 195–197]. Таким образом, Исх 35-40 относится к евреям, а Декалог и некоторые иные предписания (например, Деян 15:20) являются «Торой для язычников» [Zetterholm 2003, pp. 144–146] и «законом Христовым» [Fredriksen 2022, p. 371]. Стоит отметить, что в мысли Павла важно различать логику открытия и логику подтверждения. Мы не знаем, почему Павел решил отказаться от обрезания язычников. За этим может стоять инсайт, практические соображения, вера в установленное Богом различие между евреями и неевреями и многое другое. Вероятно, Павел был недоволен тем, что галатийские проповедники убеждали язычников исполнять предписания Закона, предназначенные только для евреев. Простое заявление, что Тора и обрезание не для язычников, так как это привилегии Израиля, привело бы, вероятно, к миссионерскому провалу. Это могло просто оскорбить адресатов Павла. С пастырской целью он иногда риторически очерняет и Тору [Hayes 2015, pp. 111–124, 152, 161].Когда же Мессия совершил обрезание язычников? Вероятно, в тот момент, когда произошло пролитие жертвенной крови, то есть во время распятия. Как пишет Павел, «ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греха (в СП: тело греховное), дабы нам не быть уже рабами греху» (Рим 6:6).

В Кол 2:11-12 говорится, что «в Нем вы и обрезаны обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым, быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых». Вряд ли «обрезание Христово» является обрезанием Иисуса (Лк 2:21). Во-первых, здесь под обрезанием Христовым может пониматься его распятие (например, в Мк 10:38 оно сравнивается с крещением) [Barth, Blanke 1974, p. 318]. Во-вторых, это может быть тем, что совершает Христос над язычниками [Barth, Blanke 1974, p. 318]. С моей точки зрения, эти два одинаково убедительных объяснения можно объединить. Через распятие Мессия как представитель верующих (1 Кор 12:27) прошел через коллективное обрезание язычников. Во время распятия все тело испытывает страдание. Интересно, что один из еврейских текстов, обсуждая обрезание священников, как кажется, рассматривает возможность не только генитального обрезания, но и других частей тела: «И сказано в другом месте “Обрезайте крайнюю плоть вашу”. О какой крайней плоти идет речь? Если обрежет от уха, не будет годен совершать жертвоприношение, от уст – не будет годен совершать жертвоприношение; от сердца – не будет годен совершать жертвоприношение. Откуда же? Значит, от крайней плоти тела. Рабби Акива сказал: “Есть четыре вида крайней плоти”»

(Midrash Rabbah 46). В свете этого можно сказать, что на кресте были обрезаны все части тела Мессии, являющиеся членами церкви. Через приобщение к Мессии, в крещении они претерпели это сораспятие-обрезание и получили доступ к богу Израилеву.

Как отмечает Гарроуэй, «теперь крещение во Христа, а не нож, становится способом генитального обрезания» [Garroway 2012, p. 59]. Он пишет, что «если Павел учил, что смерть Христа открыла доступ к завету и обрезанию уверовавшим язычникам, то автор Кол подробно описал, так сказать, "механику" этого опыта, соотнеся его с крещением» [Garroway 2012, p. 129]. Стоит отметить, что связь между личным обрезанием Иисуса и прощением грехов верующих все-таки присутствует в христианской традиции. Например, в православном кондаке Обрезанию Господню (14 января н. ст.) поется «всех Господь обрезание терпит и человеческая прегрешения, яко Благ, обрезует, дает спасение днесь миру». Видимо, в этом тексте выражено интуитивное ощущение тесной связи между обрезанием и распятием (именно оно в христианстве дает «спасение миру»). В Послании к Ефесянам развивается идея Кол 2:11-12: «помните, что вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными так называемые обрезанные плотским обрезанием, совершаемым руками, что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире. А теперь во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою» (Еф 2:11-13). И далее автор Еф пишет, что Христос разрушил «стоявшую посреди преграду» (Еф 2:14), видимо, намекая на образ той самой балюстрады иерусалимского храма [Barth 1974, pp. 283–284]. Отметим, что споры об авторстве Кол и Еф [Barth, Blanke 1974, pp. 114–126; Barth 1974, pp. 36–50; Ястребов 2017, с. 751–755] не влияют на общую аргументацию. Если эти послания псевдоэпиграфичны, то перед нами раннее свидетельство такого понимания Павла. Говоря «ибо если я снова созидаю, что разрушил, то сам себя делаю преступником» (Гал 2:18), Павел тоже может ссылаться на образ разделяющей стены применительно к общине как храму. Так называемому антиохийскому инциденту, о котором Павел рассказывает в Гал 2:11-14, давались разные объяснения [Longenecker 1990, pp. 71–78, Fredriksen 2017, pp. 94–107]: нечистота язычников, идоложертвенная пища во время трапезы, способ и место трапезы, и др. Однако, насколько можно судить из контекста Гал 2, «антиохийский инцидент» связан с темой (не)обрезания язычников [Zetterholm 2003, pp. 129–136, 156–164].

С моей точки зрения, в Гал 2:16-21 Павел говорит от лица язычников, прибегая к риторическому приему prosōpopeia, когда пишущий представляет не себя, а другого человека или тип личности

[Fredriksen 2017, p. 123]. «Я» выражает не личный опыт Павла, а опыт обратившихся ко Христу неевреев. В Гал 2 «человек» относится только к язычнику [Gaston 1987, pp. 66–70; Johnson Hodge 2007, pp. 58, 176]. Павел начинает с важного эссенциалистского лозунга «мы по природе иудеи, а не из язычников грешники» (Гал 2:16) [Thiessen 2016, p. 70], являющегося риторическим эквивалентом храмовой преграды. Из этого должен следовать пессимистический вывод для язычников, так как природу невозможно изменить «косметической операцией» обрезания. Далее Павел, произнося своего рода символ веры (Гал 2:16), от лица язычников кратко отвечает на этот лозунг: «мы уверовали во Христа Иисуса». Павел показывает, как решение «языческой проблемы» совершается через причастность Мессии («уже не я живу, но живет во мне Христос» Гал 2:20). Если Мессия-моэль не обрезал язычников, то он подтолкнул их к кощунству – вхождению в храм необрезанными, и тем самым стал «служителем греха». Физическое обрезание нееврейских членов общины фактически является отрицанием смысла жертвы Мессии и исповеданием, что «Христос напрасно умер» (Гал 2:21). Это можно сравнить с практикой однократного крещения в традиционных христианских конфессиях – повторное крещение будет воспринято как кощунство. Здесь можно спросить, мог ли Павел, говоря все время от первого лица в Гал 2:15-21, иметь в виду то собратьев-евреев, то нееврейских последователей Мессии? Стоит ли отделять «мы» в Гал 2:15 от «мы» и «я» в Гал 2:16-21? Поскольку Гал написано страстно и с полемическим задором, такие «прыжки» Павла в рамках небольшого отрывка представляются вероятными[9]. Кроме того, это может быть воспоминанием о реальной ситуации в Антиохии, когда христиане из язычников действительно так ответили. Эта история могла быть уже известна адресатам Павла, и потому они распознали бы в ней все голоса.

Один из пионеров движения «Павел в рамках иудаизма», Л. Гастон замечал, что высказывания Павла о «проклятии Закона» (Гал 3:13) следует понимать как описание состояния язычников. Им, находящимся вне завета с Богом, Тора действительно несет смерть и проклятие [Gaston 1987, pp. 25–29]: «буква убивает» (2 Кор 3:6). Можно привести примеры из еврейской традиции: «Погибают многие в этой жизни, потому что нерадят о предложенном им законе Божием. Ибо строго повелел Бог приходящим, когда они пришли, что делая, они будут живы, и что

[9] Отмечу, что хотя для П. Фредриксен и М. Тиссена Гал 2:15 является одним из ключевых текстов для понимания Павла, дальнейшим словам они не дают объяснения.

соблюдая, не будут наказаны. А они не послушались, и воспротивились Ему, утвердили в себе помышление суетное. Увлеклись греховными обольщениями, сказали о Всевышнем, что Его нет, не познали путей Его, презрели закон Его, отвергли обетования Его, не имели веры к обрядовым установлениям Его, не совершали дел Его» (3 Езд 7:20-24); «рабби Танхума сказал: "Он выйдет с двумя лицами: <одно> убьет идолопоклонников, которые не примут его, а <другое> даст жизнь Израилю, который примет его"» (Shemot Rabbah 5). Павел находит удачную цитату, позволяющую ему построить связь между распятым Мессией и язычниками: «проклят всяк, висящий на древе» (Гал 3:13). В изначальном контексте (Втор 21:23) она, конечно, не говорит о распятии, однако к 1 веку н. э. стала пониматься именно так. Традиционно считалось, что весть о ком-то распятом вызывала отвращение и даже была поводом для гонений на последователей Иисуса. П. Фредриксен справедливо возражает, что распятый еврей скорее был поводом для сострадания или даже национальным героем [Fredriksen 2017, pp. 83–84]. Кроме того, возвещалось и воскресение, т. е. в конечном итоге весть о победе Мессии[10]. Данная цитата позволяет Павлу объяснить, как еврейский Мессия связан с неевреями – они все оказались «проклятыми» (вероятно, Павел здесь использует подход gezera shawah, когда различные отрывки связываются посредством общего слова, и истолковываются в свете друг друга [Longenecker 1999, p. 20]). Он берет на себя их проклятие необрезанности и исключенности из завета, совершает в своем теле трансформацию и дарует благословение. Можно перефразировать 2 Кор 5:21 как «не знавшего необрезания он сделал необрезанием вместо нас, чтобы в Нем мы стали обрезанными перед Богом». Речь идет об «обменном проклятии» [Longenecker 1990, p. 121]. Павлу действительно нужно было объяснить факт распятия того, кого он считает Мессией. Очевидно, что просто идеи победы над смертью недостаточно, для этого можно обойтись без распятия. Распятие же как обрезание позволяет Павлу объяснить «соблазн креста».

[10] Последователи Иисуса могли бы сказать, что он оказался героем-трикстером и обманул силы смерти. Хотя такого взгляд нет в текстах Нового Завета, он возникает в последующем христианском богословии. Например, он выражен в приписываемом свят. Иоанну Златоусту «Слове огласительном на святую Пасху»: «Взял <ад> тело, а прикоснулся Бога; принял землю, а нашел в нем небо; взял то, что видел, а подвергся тому, чего не ожидал!». Кроме того, он присутствует в богослужебных текстах: «принял я <ад> Смертного, как одного из умерших, но удерживать Его совсем не могу и потеряю с Ним тех, над которыми царствовал» (стихира великой субботы).

В последующей христианской традиции Христос рассматривается одновременно и как жертва, и как принимающий жертву, и как раздающий жертву для вкушения: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый» (молитва священника во время Херувимской песни). В свете изложенного можно сказать, что для Павла Христос на кресте одновременно проходит обрезание за язычников и совершает его. Возникает естественный вопрос, имеет ли в мысли Павла распятие Мессии какое-либо значение для Израиля? Л. Гастон считает, что «нас» в Гал 3:13 является риторическим отождествлением Павла с нееврейскими адресатами [Gaston, 1987, p. 62]. Для суждения о том, в чем состояло «Евангелие для обрезанных», у нас просто нет информации[11]. Возможно, это фрагмент символа веры еврейского движения Иисуса [Longenecker 1990, p. 121], которое в новой ситуации Павел наполнил новым содержанием.

Отмечалось, что для парадигмы «Павел в рамках иудаизма» характерно малое внимание к теме распятия [Mitchell 2018, pp. 75–76]. П. Фредриксен считает, что в этом вопросе язык Павла крайне запутан [Fredriksen 2017, p. 245]. В настоящей статье показано, что данная идея не только возможна для «Павла в рамках иудаизма», но и имеет отчетливые еврейские корни и параллели. Можно задаться вопросом, насколько представленная часть портрета Павла отличается от «старого взгляда»? В том, что язычники не нуждаются в обрезании и обоснование этого является христологическим, отличий, пожалуй, немного. Однако, такой Павел не считает иудаизм «темным двойником» христианства, считает, что заповедь обрезания сохраняет важность для евреев, признает (и даже подчеркивает) привилегии Израиля, смещает акцент со всеобщей греховности на проблемы язычников.

Литература

Десницкий 2022 – *Десницкий А.С.* Полемическая критика Павловых посланий // Ориенталистика. 2022. № 3 (5). С. 522–542.

Левинская 2008 – *Левинская И.А.* Деяния апостолов. Главы 9–28: Историко-филологический комментарий. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, Нестор-История, 2008. 664 с.

[11] Хотя мы знаем, что именно непризнание Иисуса Мессией и было основной проблемой Израиля для Павла (Рим 9-11). Трудно представить, что еврейский Мессия не будет играть никакой роли для еврейского народа, однако нельзя сделать однозначный вывод, принесена ли крестная жертва за евреев.

Ястребов 2017 – *Ястребов Г.Г.* Послания апостола Павла в современной науке // Павловы послания: комментированное издание / ред. А. Десницкий. М.: Ин-т перевода Библии, 2017. С. 751–770.

Barth, Blanke 1974 – *Barth M., Blanke H.* Colossians: A new translation with introduction and commentary. New Haven; L.: Yale University Press, 1974. 557 p.

Barth 1974 – *Barth M.* Colossians: Ephesians: Introduction, translation, and commentary on chapters 1–3. New Haven; L.: Yale University Press, 1974. 464 p.

Brichto 1998 – *Brichto H.Ch.* The Names of God: Poetic readings in Biblical beginnings. N.Y.: Oxford University Press, 1998. 480 p.

Cohen 2003 – *Cohen S.* A brief history of Jewish circumcision blood // Covenant of circumcision: New perspectives on an Ancient Jewish rite / ed. by E.W. Mark. Hanover: Brandeis University Press, 2003. P. 30–42.

Fredriksen 2017 – *Fredriksen P.* Paul: The Pagans' Apostle. New Haven; L.: Yale University Press, 2017. 336 p.

Fredriksen 2022 – *Fredriksen P.* What does it mean to see Paul "within Judaism"? // Journal of Biblical Literature. 2022. No. 2. P. 359–380.

Garroway 2012 – *Garroway J.D.* Paul's Gentile-Jews: Neither Jew nor Gentile, but both. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012. 246 p.

Gaston 1987 – *Gaston L.* Paul and the Torah. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987. 262 p.

Haberman 2003 – *Haberman B.* Foreskin sacrifice Zipporah's ritual and the bloody bridegroom. // Covenant of circumcision: New perspectives on an Ancient Jewish rite / ed. by E.W. Mark. Hanover: Brandeis University Press, 2003. P. 18–29.

Hayes 2015 – *Hayes Ch.* What's Divine about Divine law? Princeton: Princeton University Press, 2015. 432 p.

Hays 2005 – *Hays R.B.* The conversion of the imagination: Paul as interpreter of Israel's scripture. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. 233 p.

Hoffman 1996 – *Hoffman L.A.* Covenant of blood: Circumcision and gender in Rabbinic Judaism. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 262 p. (Chicago Studies in the History of Judaism)

Jewett 2006 – *Jewett R.* Romans: A commentary. Minneapolis: Fortress Press, 2006. 1250 p. (Hermeneia)

Johnson Hodge 2007 – *Johnson Hodge C.* If sons, then heirs: A study of kinship and Ethnicity in the letters of Paul. N.Y.: Oxford University Press, 2007. 240 p.

Longenecker 1990 – *Longenecker R.* Galatians: Word Biblical commentary. Dallas: Word Incorporated, 1990. 444 p.

Longenecker 1999 – *Longenecker R.* Biblical exegesis in the Apostolic period. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. 284 p.

Martin 2020 – *Martin N.* Regression in Galatians Paul and the Gentile response to Jewish law. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 306 p.

Mitchell 2018 – *Mitchell M.M.* [Review:] Paul and Judaism now, Quo vadimus? // Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting. 2018. No. 5. P. 55–78.

Novenson 2021 – *Novenson M.* What eschatological pilgrimage of the Gentiles? // Israel and the nations: Paul's Gospel in the context of Jewish expectation / ed. by F. Abel. Minneapolis: Fortress Press, 2021. P. 61–74.
Pitre 2011 – *Pitre B.* Jesus and the Jewish roots of the Eucharist: unlocking the secrets of the Last Supper. N.Y.: Doubleday, 2011. 240 p.
Runesson 2022 – *Runesson A.* Judaism for Gentiles. Reading Paul beyond the parting of the ways paradigm. Tübingen: Mohr Siebeck, 2022. 394 p.
Thiessen 2016 – *Thiessen M.* Paul and the Gentile problem. N.Y.: Oxford University Press, 2016. 336 p.
Zetterholm 2003 – *Zetterholm M.* The Formation of Christianity in Antioch: A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity. L.: Routledge, 2003. 288 p.

References

Barth, M. and Blanke H. (1974), *Colossians: A new translation with introduction and commentary*, Yale University Press, New Haven, USA, London, UK.
Barth, M. (1974), *Colossians: Ephesians: Introduction, translation, and commentary on chapters 1–3*, Yale University Press, New Haven, USA, London, UK.
Brichto, H (1998), *The Names of God: Poetic readings in Biblical beginnings*, Oxford University Press, New York, USA.
Cohen, S. (2023), A brief history of Jewish circumcision blood, in Mark, E.W., ed., *Covenant of circumcision: New perspectives on an Ancient Jewish rite*, Brandeis University Press, Hanover, USA.
Desnitsky, A. (2022), "Polemical Criticism of the Pauline Epistles", *Orientalistica*, vol. 5, no. 3, pp. 522–542.
Fredriksen, P. (2017), *Paul: The Pagans' Apostle*. Yale University Press, New Haven, USA, London, UK.
Fredriksen, P. (2022), "What does it mean to see Paul 'within Judaism'?", *Journal of Biblical Literature*, no. 2, pp. 359–380.
Garroway, J. (2012), *Paul's Gentile-Jews: Neither Jew nor Gentile, but both,* Palgrave Macmillan, New York, USA.
Gaston, L. (1987), *Paul and the Torah,* University of British Columbia Press, Vancouver, Canada.
Haberman, B. (2003), "Foreskin sacrifice Zipporah's ritual and the Bloody Bridegroom", in Mark, E.W., ed., *Covenant of circumcision: New perspectives on an Ancient Jewish rite*, Brandeis University Press, Hanover, USA, pp. 18–29.
Hayes, C. (2015), *What's Divine about Divine law?* Princeton University Press, Princeton, USA.
Hays, R. (2005), *The conversion of the imagination*, Eerdmans, Grand Rapids, USA.
Hoffman, L. (1996), *Covenant of blood: Circumcision and gender in Rabbinic Judaism*, University of Chicago Press, Chicago, USA. (*Chicago Studies in the History of Judaism*)
Jewett, R. (2006), *Romans: A commentary*, Fortress Press, Minneapolis, USA. (*Hermeneia*)

Johnson Hodge, C. (2007), *If sons, then heirs: A study of kinship and Ethnicity in the letters of Paul*, Oxford University Press, New York, USA.
Levinskaya, I. (2008), *Deyaniya apostolov. Glavy 9–28: Istoriko-filologicheskii kommentarii* [Acts of the Apostles. Chapters 9–28: Historical and philological commentary], Fakul'tet filologii i iskusstv SPbGU, Nestor-Istoriya, Saint Petersburg, Russia.
Longenecker, R. (1990), *Galatians: Word Biblical commentary*, Word Incorporated, Dallas, USA.
Longenecker, R. (1999), *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, Eerdmans, Grand Rapids, USA.
Martin, N. (2020), Regression in Galatians Paul and the Gentile response to Jewish law, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
Mitchell, M. (2018), [Review:] "Paul and Judaism now, Quo vadimus?", *Journal of the Jesus Movement in Its Jewish Setting*, no. 5, pp. 55–78.
Novenson, M. (2021), "What eschatological pilgrimage of the Gentiles?", in Abel, F., ed., *Israel and the nations: Paul's Gospel in the context of Jewish expectation*, Fortress Press, Minneapolis, USA, pp. 61–74.
Pitre, B (2011), *Jesus and the Jewish roots of the Eucharist: unlocking the secrets of the Last Supper*, Doubleday, New York, USA
Runesson, A. (2022), *Judaism for Gentiles. Reading Paul beyond the parting of the ways paradigm*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.
Thiessen, M (2016), Paul and the Gentile problem, Oxford University Press, New York, USA.
Yastrebov, G.G. (2017), "Pauline Epistles in Modern Scholarship", in Desnitsky, A., ed., *Pavlovy poslaniya: kommentirovannoe izdanie* [Pauline Epistles: Annotated edition], Institut perevoda Biblii, Moscow, Russia, зр. 751–770.
Zetterholm, M. (2003), The Formation of Christianity in Antioch: A social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity, Routledge, London, UK.

Информация об авторе

Роман А. Попков, кандидат физико-математических наук, Национальный исследовательский университет ИТМО, Санкт-Петербург, Россия; Россия, Санкт-Петербург, 197101, Кронверкский пр., д. 49, лит. А; r-popkov@yandex.ru

Information about the author

Roman A. Popkov, Cand. of Sci (Physics and Mathematics), ITMO University, Saint Petersburg, Russia; bldg. A, bld. 49, Kronverksky Av., Saint Petersburg, Russia, 197101; r-popkov@yandex.ru

УДК 296.61
DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-30-48

Направления религиозно-философской мысли самаритян XI–XVIII вв.

Фарис О. Нофал

Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия, faresnofal@mail.ru

Аннотация. Статья отведена под обстоятельный обзор основных направлений религиозно-философской мысли самаритян, оформившихся под непосредственным влиянием арабоязычной философии в XI–XVIII вв. Анализируя доступные ему рукописные памятники самарян (в частности, ʾАбу ал-Хасана ас-Сури, XI в.; Мунаджжи ибн Садаки, Садаки ал-Хакима, XII–XIII вв.; Ибрахима ал-Кабаси, XV–XVI вв.; ал-Газзала ал-Газзи и Ибрахима ал-ʿАййи, XVIII в.), автор приходит к выводу о зарождении в их среде четырех несамостоятельных богословских школ – самаритянских калама (спекулятивной теологии), перипатетизма (арабского неоплатонизма), суфизма и ишракизма («философии озарения»). В пределах общей доктрины, предусматривающей верность единому правовому дискурсу, веру в исключительность храма на горе Гризим, Самаритянского Пятикнижия, общую эсхатологию и учение о божественных атрибутах, ас-Сури и ал-ʿАййа развивали собственный вариант мутазилитского и матуридитского калама соответственно, Мунаджжа и Садака – перипатетико-исмаилитское учение о Мировой Душе, ал-Кабаси – суфийскую концепцию духовной иерархии, а ал-Газзи – теорию световой природы движения, предложенную иллюминационистами (ишракитами). Исследованию предпосылается введение, освещающее историю богословия самаритян в IV–XI вв., а также связь последнего с иудейским дискурсом.

Ключевые слова: самаритяне, Самаритянское Пятикнижие, Гризим, богословие, эсхатология, арабо-мусульманская мысль, иудаизм

Для цитирования: *Нофал Ф.О.* Направления религиозно-философской мысли самаритян XI–XVIII вв. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 1. С. 30–48. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-30-48

© Нофал Ф.О., 2026

Directions of Samaritan religious and philosophical thought in the 11th – 18th centuries

Faris O. Nofal

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, faresnofal@mail.ru

Abstract. The article considers an overview of the main directions of religious and philosophical thought of the Samaritans, which took shape under the influence of Arab philosophy in the 11th – 18th centuries. Analyzing the handwritten monuments of the Samaritans (in particular, ʾAbū al-Ḥasan al-Ṣūrī, Munaǧǧā ibn Ṣadaqah, Ṣadaqah al-Ḥakīm, Ibrāhīm al-Qabāṣī, al-Ġazzāl al-Ġazzī and Ibrāhīm al-ʿAyyah), the author comes concludes that Samaritan thought is constructed by four dependent theological schools – Samaritan Kalam, Peripatetism, Sufism and Ishraqism. Within the framework of the general doctrine, implying the belief in Mount Gerizim Temple exclusivity, the sanctity of Samaritan Pentateuch, general eschatological teachings and the doctrine of the divine attributes, al-Ṣūrī and al-ʿAyyah developed their own version of the Mu'tazili and Maturidi kalam, Munaǧǧā and Ṣadaqah – the Peripatetic-Ismaili doctrine of *Anima Mundi*, al-Qabāṣī – the Sufi concept of spiritual hierarchy, and al-Ġazzī – the theory of the photic nature of movement, proposed by illuminationists. The study is preceded by an introduction covering the history of the theology of the Samaritans in the 4th – 11th centuries, as well as its connection with Jewish discourse.

Keywords: Samaritans, Samaritan Pentateuch, Grizim, Theology, Eschatology, Arab Thought, Judaism

For citation: Nofal, F.O. (2026), "Directions of Samaritan religious and philosophical thought in the 11th – 18th centuries", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 30–48, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-30-48

К сожалению для автора этих строк, религиозно-философская мысль самаритян[1] Средних веков и Нового времени по сей день остается совершенно неизученной. Этот, достаточно очевидный для любого заинтересованного читателя, факт вполне объясним тремя неутешительными обстоятельствами. Первое из них – удручающее состояние общины, едва ли насчитывающей на сегодняшний день более девятисот человек[2]. Второе – объем первоисточников,

[1] Ниже в тексте религионимы «самарияне» и «самаритяне» чередуются в качестве синонимов.

[2] По данным официального средства массовой информации самаритян The Samaritan Update.

все еще не введенных в научный оборот или описанных в литературе исключительно библиографически [Crown 2001; Weigelt 2013; Weigelt 2017]. Третье же обстоятельство закономерно следует из второго: нулевая систематизация содержания богословских памятников самаритян освободила простор для проработки самарянских же библейских, литургических и мидрашистских сочинений, ведшейся начиная с 60-х годов прошлого века [Macdonald 1964; Broadie 1981][3]. Впрочем, и результаты штудий коллег, полученные по изучении позднеантичных самаритянских источников, дискуссионны и служат пролегоменами к более глубокому их осмыслению.

В статье мы попытаемся предложить историкам религии первую в своем роде попытку реконструкции направлений религиозной мысли самаритян XI–XVIII вв. – эпохи культурного «ренессанса» общины, представленного десятками правовых, экзегетических и вероучительных сочинений. Реконструкция основывается на историко-философском, религиоведческом и источниковедческом анализе ряда памятников, некоторые из которых были подготовлены нами к изданию, а именно: «Книге о забое» (*Китаб ат-таббах*)[4] и «Книге о воскресении» (*Китаб ал-ма'ад*)[5] 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.); «Книге о различиях [между иудеями и самаритянами]» (*Китаб ал-хилаф*)[6] Мунаджжи ибн Садаки (XII–XIII вв.); комментарии Садаки ал-Хакима (XII–XIII вв.) к книге Бытия[7]; «Пути сердца к познанию Господа» (*Сайр ал-калб*

---

[3] См. также: *Lieber L.S.* Classical Samaritan Poetry. Philadelphia: Penn University Press, 2022; Tal A. Tibåt Mårqe: The Ark of Marqe. Berlin: De Gruyter, 2019.

[4] *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан.* Китаб ат-таббах [Книга о забое] // Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. (б.г.).?

[5] *Ас-Сӯрӣ 'Абӯ ал-Ḥасан.* Книга о Воскресении / предисл. и подгот. текста Ф.О. Нофала // Ишрак: Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 76–95.

[6] *Ас-Самирри Мунаджжа ибн Садака.* Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани [Книга о различиях. Ч. 2]. British Library. Or. 10863 (1909 г.); *Он же.* Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Ч. 1 / подгот. арабоеврейского текста, вводная ст., коммент. и индексы Ф.О. Нофала. Сергиев Посад: Изд-во МДА, 2024.

[7] *Ал-Хаким Садака.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал [Комментарий к книге Бытия. Ч. 1] // The Samaritan Update. 2014. July/August. URL: http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqap1.pdf (дата обращения: 04.03.2024); *Idem.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани [Комментарий к книге Бытия. Ч. 2] // The Samaritan Update. 2014. November/December. URL: http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf (дата

фи ма'рифат ар-Рабб)[8] Ибрахима ал-Кабаси (XV–XVI вв.); «Совлечения покровов с тайн Дарующего» (*Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб*)[9] ал-Газзала ал-Газзи (XVIII в.); апологетических трактатов[10] и толкования книги Бытия[11] [Ал-'Аййа 1913] Ибрахима ал-'Аййи (XVIII в.)[12].

Самаритянская или арабо-мусульманская мысль?

Все упомянутые выше памятники, как явствует из их заглавий, составлены на арабском языке с незначительными вкраплениями библейского иврита (как правило, оригинальными цитатами из Самаритянского Пятикнижия) или арамита. Выдает ли языковая специфика самаритянского наследия особенности его дискурса? Принадлежит ли он миру арабо-мусульманской мысли, или все же совершенно независим от нее?[13]

обращения: 04.03.2024); Idem. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис [Комментарий к книге Бытия. Ч. 3] // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf (дата обращения: 04.03.2024); *Idem*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ар-раби' [Комментарий к книге Бытия. Ч. 4] // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf (дата обращения: 04.03.2024); *Idem*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-хамис [Комментарий к книге Бытия. Ч. 5] // The Samaritan Update. 2015. January/February. URL: http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa_5.pdf (дата обращения: 04.03.2024).

[8] *Ал-Кабаси Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб [Путь сердца к познанию Господа] // Hebrew Union College. Ms 2070. Подготовленный нами критический текст «Пути...» запланирован к публикации в 2026 г.

[9] *Ал-Газзи, ал-Газзал*. Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб [Рассеяние тьмы, <покрывающей> тайны Дарующего] // The British Library. Add. 19657 (1755 г.).

[10] Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи BL Or 2691) / предисл. и подгот. текста Ф.О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. 6. С. 180–232.

[11] *Ал-'Аййа Ибрахим*. Шарх сифр ат-таквин [Комментарий к книге Бытия] // The British Library. Ms 7925 (1913).

[12] За неоценимую помощь в определении проблемного поля статьи мы признательны В.В. Слепцовой.

[13] Подчеркнем: нас интересует дискурсивная, а не стилистическая принадлежность памятников самаритянской мысли, очевидно, наследующая исламскому тафсиру [Weigelt 2017, pp. 230–233].

Ответ на этот вопрос нам надлежит дать в заключении статьи. Здесь же следует проследить генезис самаритянского богословия, зародившегося на территории Халифата и на его, Халифата, языке.

Начало арабоязычной самаритянской спекуляции связано с агрессивным вторжением в религиозное пространство общины иудейских идей, до X в. существовавших в отрыве от «гризимской» концептосферы. Последние значимые памятники самарянской античности – мидраш «Ковчег Марки» (IV–V вв.), гимны-*пийютим* ʻАмрама Дары, его сына Марки и Нинны бен Марки, анонимные хроники, повествующие о деятельности реформатора Бабы Рабы (III–IV вв.) и его противников-досифеян – демонстрируют значительную самостоятельность от иудейского эллинизма: созданные на еврейском или арамейском языках, они не содержат ни эсхатологической полемики, ни следов рецепции теорий Филона. Произведения IV–V ст. мифологически оттеняют, разве что, самаритянско-иудейскую схизму, оформившуюся ок. V в. до н. э. [Tigchelaar 1996, pp. 198–203] и сложившуюся по ряду проблемных линий –статуса двух версий Пятикнижия, храма на горе Гризим, пророческого достоинства Моисея и пришествия мессии, *Тахеба* [Macdonald 1964, pp. 147–225, 359–419][14]. В целом, история самаритянского «логоса», а не «мифа», начинается в Средневековье, одновременно с зарождением раввинистической теологии.

Катализатором религиозного творчества в самаритянской среде стал арабский *таргум* Саадии Гаона (ум. 942) – перевод библейских текстов и, в частности, Торы, на язык новой ближневосточной империи. Находившийся под несомненным влиянием мутазилитского калама, Саадия ретранслировал в иудейское богословие ряд аргументов, без труда идентифицируемых знатоком исламской философии в программной «Книге верований и мнений» (*Китаб ал-ʼаманат ва ал-иʻтикадат*); та же школьная принадлежность мудреца вычитывается и из его таргума, обретшего особенную популярность среди арабоязычных самаритян [Zewi 2015]. Политическая экспансия мусульман и идеологическая – иудеев подвигла самарянских книжников приступить к работе над переводом собственной версии Пятикнижия на арабский язык; результатом этой работы стал текст, приписанный традицией перьям ʼАбу ал-Хасана ас-Сури и ʼАбу Саʻида (XIII в.). Неудивительно, что в то же

[14] Вопреки Дж. Макдональду, нам с А. Талем удалось доказать отсутствие каких-либо свидетельств о вере самаритян в посмертное существование человека вплоть до XI в. См.: *Tal A.* Tibåt Mårqe: The Ark of Marqe. P. 445, см. также [Нофал 2023].

время, в XI–XIII вв., складывается первый теологический *corpus texti* самарян, настолько же зависимый от мусульманского калама, как и «Книга верований...» Гаона.

«Самаритянский калам» ’Абу ал-Хасана ас-Сури и Ибрахима ал-‘Аййи

«Книга о забое» ас-Сури была завершена в 1039–1040 гг., – спустя пятнадцать лет после смерти «судьи судей» Хамадана, систематизатора богословия басрийской школы мутазилизма ‘Абд ал-Джаббара (ум. 1025). Именно из его работ ’Абу ал-Хасан заимствовал теорию правообязывания (*таклиф*), а также учение о божественных атрибутах (*сифат*).

«Правообязывание», согласно мутазилитским авторитетам, представляет собой систему взаимных обязательств, добровольно принимаемых Богом и человеком. Его источник – воля Творца, ограничивающая действие, но не волю Его раба:

> *Таклиф* есть воля о действии, доставляющем обязываемому некоторые хлопоты и труды. <...> Оно – не иное что, как приказ и желание вещи, с некоторым трудом исполнимой обязываемым. Именно поэтому никто не может обязать вечного Всевышнего – но лишь просить Его. <...> Никто не говорит: «Я обязал Зайда поедать вкусное или ходить». <...> Призванный умозрительно <исследовать> мир описывается как обязанный (*мукаллаф*), коль скоро Всевышний Аллах необходимо <призвал> его разум к трудному <делу>, которое тот выполнил. <...> Причина обязательности чего-то –тот, кто об этом чем-то приказывает и его желает[15].

В свою очередь, благой и справедливый Создатель, обязывающий человека следовать собственному Закону, не вправе оставить субъекта без воздаяния за его грехи или добродетели. Так обосновывалась мутазилитами вера в телесное воскресение и посмертную жизнь – не только людей, но и животных, обязанных получить вознаграждение за насильственную смерть[16]. Тем примечательнее согласие с ‘Абд ал-Джаббаром ас-Сури, в отличие от ашаритов и матуридитов перенявшего мутазилитскую теорию *таклиф* без каких-либо серьезных изменений:

---

[15] *‘Абд ал-Джаббар*. Ал-Мугни. Ат-Таклиф [Избавляющий. Правообязывание]. Каир: ад-Дар ал-мисрийя ли-т-та’лиф ва ан-нашр, 1965. С. 293.

[16] Там же. С. 152–153.

> Правообязывание есть все, что подразумевает хлопоты и труд. У него четыре условия. Оно должно быть подвластно (*макдуран*) обязываемому, – в противном случае, его призвали бы нести неподъемное бремя. Оно должно вести к пользе (*наф'*), ни за что бы не обретенной без <установления определенной обязанности>. Оно должно быть выгодно (*маслаха*), чтобы обязываемый побуждался блюсти <свои обязанности. Наконец,> его <содержание> должно быть объявлено прежде наступления времени его исполнения; в противном случае, оно не будет служить доводом <против нерадивого человека>[17].

Подобно мутазилитам, ас-Сури настаивал на объективном характере этико-эстетических характеристик: человеческий разум, уверен он, различает благое и безобразное, способен на свободный акт, и потому достоин либо похвалы за следование «духу» и «букве» Закона, либо порицания за откровенное зломыслие[18]. Впрочем, состояние «правообязанности» подлежит отмене, согласно самаритянину, после всеобщего воскресения, когда субъект будет понужден к претерпеванию мук или блаженства[19].

Не в меньшей – а то и в большей – степени зависим ас-Сури от мутазилитской теологии атрибутов. По мнению богослова,

> Атрибуты бывают четырех видов – самостные (*затиййа*), смысловые (*ма'навиййа*), оперативные (*фи'лиййа*) и сопутствующие (*муктадийа*). Самостные <атрибуты> суть те, что необходимо присущи самости, подобно атрибутам вечного Всевышнего; Он необходимо могуществен, всезнающ, жив, самодостаточен и бытийствует. Эти атрибуты – не самость, не нечто иное, нежели самость, не смысл, отличный от самости, но необходимое <качество> вечной самости. Смысловые атрибуты суть те, в которых самость нуждается – и через них описывается, пока они существуют; например, возникшие тела живут благодаря жизни, но без нее не именуются живыми. Сопутствующие <атрибуты> суть те, что <возникают> благодаря состоянию (*хукм*) самости: например, покой <следует из состояния> земли, а место – из дислокации <объекта>. Самость может отказаться от них, оставаясь собой. <...> Оперативные <атрибуты> происходят от свободной воли действователя – например, письмо, строительство, торговля и другие роды искусств и знаний, речи или сотворения[20].

Оппозиция «самостный атрибут» – «оперативный атрибут» известна нам уже из ранних мутазилитских сочинений и обозна-

---

[17] *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 127.
[18] Там же. С. 128.
[19] *Ас-Ṣӯрӣ 'Абӯ ал-Ḥасан*. Книга о Воскресении. С. 87–88.
[20] *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 154–155.

чает два типа божественных свойств. Первый из них не располагает какой-либо онтологической реальностью и лишь угадывается в качестве «утвержденного» за единой и простой самостью Господа (например, всезнание или могущество); второй же – результат взаимодействия Бога и мира, акты Творца, направленные на поддержание существования вселенной или вразумление человека (к примеру, речь). Как явствует из процитированного отрывка, ас-Сури предпочел каламический категориальный аппарат перипатетической классификации атрибутов Первоначала, дедуцированной из отношения последних к бытию (*вуджуд*) [Насыров 2024]. Из «Книги о забое» атрибутивную модель ʾАбу ал-Хасана заимствовал Ибрахим ал-ʻАййа[21].

Не менее важно для исследователя «Книги о забое» ас-Сури и апологетических трактатов ал-ʻАййи внимательно отнестись и к физико-антропологической терминологии, использованной обоими мыслителями. Так, ʾАбу ал-Хасан, пренебрегая перипатетическими определениями материи и формы, последовательно развивает каламический атомизм: самаритянин признает конечную делимость тел, характеризует акциденции как единичные «смыслы» (*маʻани*), привходящие в субстрат (*махалл*)[22]. Что до Ибрахима, то он, отрицая существование атомов, все же разделял точку зрения ас-Сури на природу акцидентальных явлений, что явственно выразилось в принятой им «теории присвоения» (*касб*), введенной в самаритянский обиход Мунаджжой ибн Садакой: человек способен совершать внешние по отношению к нему деяния посредством единичных могуществ (*кудурат*), каждое из которых творится Богом для присвоения конкретного акта; сам по себе человек не способен созидать какие-либо акциденции, однако ответствен за свои поступки в той мере, в какой их желает[23]. Каламической следует считать и теорию познания обоих мыслителей, учивших о «привхождении» отдельных интеллигибилий в человеческий разум либо «необходимым» (*дарурийй*), либо дискурсивным (*иктисабийй*) путями[24]; перипатетической, по сути, у ас-Сури остается лишь «физиология» познания, определяющая головной мозг «вместилищем» чувственной и мыслительной сил души, а также некоего «духа»[25].

---

[21] Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи... С. 195.

[22] *Ас-Сури ʾАбу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 122–123.

[23] Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи... С. 194–201; Ал-tАййа Ибрахим. Шарх сифр ат-таквин. Т. 2. Л. 109.

[24] *Ас-Сури ʾАбу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 153; Ал-ʻАййа Ибрахим. Шарх сифр ат-таквин. Т. 1. Л. 52v.

[25] *Ас-Сури ʾАбу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 153.

Исмаилитско-перипатетическое крыло самаритянской мысли: Мунаджжа ибн Садака и Садака ибн Мунаджжа

Автор же «Книги о различиях», Мунаджжа ибн Садака, был, по всей видимости, первым самаритянским книжником, решившимся на изучение памятников арабоязычного перипатетизма. В его программном сочинении, помимо каламической (точнее сказать, матуридитской) теории присвоения и общемусульманской теории правообязывания, мы находим элементы двух важнейших перипатетических концепций – универсального знания Первоначала и Мировой Души. Последняя, впрочем, вполне может восходить к исмаилитской доктрине, что необходимо учитывать и при построении типологии источников самарянского трактата.

Споры о божественном знании – отличительная черта богословской полемики, развернувшейся между ʾАбу Хамидом ал-Газали (ум. 1111) и восточными перипатетиками, инспирированная «Метафизикой» Аристотеля и комментариями к ней античных неоплатоников. Утверждая за Абсолютом лишь универсальное (*куллий*) знание, философы стремились обосновать простоту и неделимость Его самости, не предполагающей какой-либо, в том числе и интеллигибильной, множественности; универсальными, в связи с последним обстоятельством, объявлялись не только знания Бога, но и Его действия. В свою очередь, ал-Газали настаивал на традиционном для калама восприятии божественных атрибутов: всемогущество Творца необходимо обозначает Его способность ведать универсальное и партикулярное (*джуз'ийй*), в равной степени обращаться и к человеческому виду, и к конкретным его представителям. Безусловно, одной из целей ал-Газали оставалась апология общеавраамической эсхатологии, в соответствии с которой Вседержитель судит индивида за известные Ему проступки, а также непосредственно воссоздает Его тело в преддверии Суда и последнего воздаяния[26].

Апеллируя к перипатетической метафизике и антиперипатетической полемике, Мунаджжа писал:

> Бог постигает универсалии универсальным знанием, а отдельные существующие партикулярии, если пожелает – знанием партикулярным. <...> Универсальное знание объемлет всякое познаваемое – необходимое или возможное. Необходимое же подобно затмениям и, в целом, тому, что требует причины; возможное подобно действиям

[26] *Ал-Газали, ʾАбу Хамид.* Тахафут ал-фаласифа [Непоследовательность философов]. Бейрут: ал-Мактаба ал-ʿасрийя, 2015. С. 220–224.

твари, располагающей выбором и волей. <...> Знание Всевышнего связано с [действием человека] как с возможным»[27].

В свою очередь, сын Мунаджжи Садака развил мысль отца. Так,

Всевышний предвечно знает о затмении (*кусуф*) и всех его характеристиках. Он знает о существовании солнца, луны, об их циклическом движении, о пересечении из орбит в двух точках – в «главе» и «хвосте», о том, что они иногда стоят в этих точках, когда луна скрывает солнце от взоров наблюдателей, о том, наконец, что спустя год солнце скрывается еще раз – полностью или частично; время же пребывания <в точке затмения> разнится в зависимости от типа <затмения>. Итак, Он знает о затмении, его мере и времени неизменным и не изменяющим [божественную] самость знанием. Он не знает преходящих свойств (*‘авариḍ*) конкретных Зайда и ‘Амра – но знает универсального человека (*инсан куллийй*) и все его преходящие качества. <...> Аллах знает настоящее, прошедшее и будущее в их конкретных <проявлениях>. Все эти различия – следствие отношений, не предполагающих изменения самости <познающего>. Вот пример: один и тот же человек может оказываться то слева от тебя, то впереди тебя, – и с переменой отношения не меняется <знание о конкретном> человеке. <...> Если вы скажете, что отношение познанного <объекта> создает его самость, и что разные отношения меняют вещь, мы ответим: этот аргумент свидетельствует против вас самих. Выходит, что Он знает лишь самого Себя, коль скоро знания об «универсальном человеке», «универсальном животном» и «универсальном неодушевленном» суть три разных знания. <...> Знание <Бога> едино, а интеллигибилии – различаемы в соответствии со временем <возникновения их предметов>. Творец знал о страхе Авраама, – но Его знание опережало утвержденный <в вечности> объект, затем существовало одновременно с ним, а после – осталось по его исчезновении[28].

Учение о Мировой Душе засвидетельствовано в «Книге о различиях» Мунаджжи, – и, в частности, в комментариях к Быт. 6:3, содержащему упоминание о некоем божественном «излиянии» (*файḍ*) в человеческие тела. Отвергая перипатетические эманационные схемы, Мунаджжа все же признает существование тварной Души, эманирующей в образованные природой (*табиʻа*) тела[29].

---

[27] *Ас-Самирри, Мунаджжа ибн Садака.* Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз’ ас-сани. С. 296.

[28] *Ал-Хаким Садака.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз’ ас-салис. С. 13–14.

[29] *Ас-Самирри Мунаджжа ибн Садака.* Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. Ч. 1. С. 107–108, 113.

Мысль книжника воспроизвел в толковании Бытия и его сын, определивший словесную силу как «божественную субстанцию» (*джавхар ’илахийй*), посредством которой субъект может познать «истину и ложь», «добро и зло»[30]. Удачную характеристику Садаки (впрочем, без отсылок к размышлениям Мунаджжи об *anima mundi*) мы встречаем и у ал-Кабаси[31], и у ал-‘Аййи[32].

В сфере антропологии Садака также уверенно следует арабо-перипатетическим интенциям. В отличие от ас-Сури, он рельефнее обозначает силовую «структуру» души, пользуясь известной – и распространенной в арабской литературе Средних веков – метафорой града:

> Всевышний Творец даровал <человеку> разум <...> сделав его душу подобной властелину, управляющему добродетельным градом – телом; Он развеял по нему <душевные> силы – помощников <властелина>, чьи действия и движения во всем подобны подданным <царя>. Зная о том, что град живет единственно благодаря средствам своего обновления, Он создал в <человеческом теле> вожделеющую силу (*куввa шахванийййа*), которой служат хранящая индивидов питающая (*газийййа*) сила, сила роста (*намийа*), придающая <телу> совершенство, и рождающая (*муваллида*) сила, сохраняющая вид. Питающая сила является предпосылкой, питающая и рождающая силы суть ее цели, а сила роста связывает предпосылку с целью. Питающая сила несводима к рождающей, ибо ранние плоды, равно как и мальчики, питают свои тела, не производя <новых>; также и питающая сила не является силой роста, коль скоро старцы питаются, но не растут. А поскольку животное более совершенно, нежели растение, ему принадлежит сила, движущая (*мухаррика*) им в соответствии с его же волей (*’ирада*). Движения либо привлекают нечто полезное посредством вожделеющей силы, либо отвращают от чего-то вредного через посредство силы гнева (*гадабийййа*). И польза, и вред воспринимаются пятью чувствами[33].

Передав это метафорическое описание психологии ал-Кабаси[34], Садака возвращается к непосредственно перипатетическому дискурсу:

> Душа именуется «формой» (*сура*) в ее отношении к телу <...> также ее называют «энтелехией» (*камал*); последнее имя более других

[30] *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз’ ал-’аввал. С. 110.
[31] Ал-Кабаси Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 184.
[32] Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи... С. 230.
[33] *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз’ ас-салис. С. 45.
[34] *Ал-Кабаси Ибрахим*. Сайр ал-калб фи ма‘рифат ар-рабб. С. 71–73.

ее достойно, ибо форма пребывает в теле, а душа – нет. <...> Душа есть осуществленность, а таковое бывает двух видов; первая осуществленность – это актуальное поддержание вида, а вторая –это действование как таковое. Итак, душа – это первая осуществленность природного тела (*камал 'аввал ли-джисм таби'аийй*). Дух –не тело, иначе ему были бы присущи количественность и объем; его познавали бы посредством органов чувств <...> Он не из чего не состоит, он не гибнет – именно потому, что смерть есть разложение на составляющие <...> Он не является также и акциденцией, которая ежемгновенностно меняется; будь он таковым, его интеллигибилии менялись бы <...> Он создается одновременно с телом. Учащие так считают, что дух, существуй он прежде тела, был бы либо единым, либо множественным. Единая душа была бы либо телом, либо не-телом. Однако мы доказали, что он не является телом, да и знания Зайда, будь душа единой для всех, были бы знаниями и 'Амра <...> А вот если бы дух был множественным <...> он был бы неопределим ввиду различия, существующего между его чтойностями. Следовательно <...> дух возникает одновременно с телом <...> и не пребывает ни в теле, ни вне тела; он связан с телом так же, как капитан корабля связан с управляемым им кораблем <...> Ведь и пальцем мы шевелим благодаря воле, безусловно, не пребывающей в самом пальце[35].

Отметим: если учение об энтелехии так и не было воспринято новыми поколениями самаритянских мыслителей, то аргумент в пользу партикуляризации душ в исключительной связи с телами, заимствованный из работ Ибн Сины (ум. 1037) и ал-Газали, ал-'Аййа воспроизвел на страницах своего апологетического сочинения [Нофал 2021, с. 33–34].

«Самаритянский суфизм» Ибрахима ал-Кабаси

Имя ал-Кабаси, неоднократно упомянутое выше, знаменует качественно новую веху в истории самаритянской литературы. Автор «Пути...», творивший на стыке XV и XVI вв., стал, насколько нам известно, первым богословом общины, посвятившим аскетическому деланию самостоятельную работу. Эта работа, хоть и подготовленная психологией Мунаджжи и Садаки, а также характерным определением последнего («гнозис (*'ирфан*), есть сияние в сердце раба света Истины, направляющего его к миру сокрытого»[36]),

[35] *Ал-Хаким Садака.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 49, 58–60.

[36] *Ал-Хаким Садака.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 66; Ал-Кабаси Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 36.

конституировала концепцию назорейства (*назара*)[37], созданную с привлечением типично суфийского понятийного аппарата. Этим обстоятельством объяснимо пренебрежение ал-Кабаси натурфилософской проблематикой и космологией, занимавшими его предшественников несколько столетий кряду.

Кроме термина «гнозис», введенного в самаритянский обиход толкованием Бытия Садаки, ал-Кабаси уверенно перенимает у последнего оппозицию «наука об отношении – наука об откровении» (*'илм ал-му'амала – 'илм ал-мукашафа*), разработанную все тем же ал-Газали[38]. По мнению теологов, *'илм ал-му'амала*, впервые изложенная сыном Ламеха Иавалом, задает пределы религиозного права и этики, регламентирует поведение индивида в отношении общества, животных и растений; что до *'илм ал-мукашафа*, то она – плод гнозиса или откровения, постижения человеком истин, касающихся Бога и Его атрибутов[39]. Однако все эти части тезауруса Садаки – не более чем «рамочные» понятия, позволяющие Ибрахиму оперировать куда более важными суфийскими категориями, якобы описывающими самую суть назорейства и его институциональное устройство.

Ал-Кабаси логически (но не онтологически) противопоставляет понятия «Закон» (*шари'а*) и «Истина» (*хакика*). Истина – цель назорея, достигая которой он обретает высшую из доступных человеку степень совершенства. К Истине ведет «Моисеев путь» (*сулук мусавийй*) – Закон и его шестьсот тринадцать заповедей; и хотя Истина остается причиной Закона, они нераздельны и одинаково важны для самаритянина.

---

[37] Ср.: «Назорейство есть обретение гнозиса – сияние тайн Всевышнего Аллаха в сердце Его раба; так в нем возникают искренность и искушенность в тайне божественности. Также под назорейством понимают наставление раба к послушанию Богу, к отрешению от мирского и поклонению; так <человеческое естество> приуготовляется к обретению гнозиса – божественной эманации (*файд*), света, просвещающего сердце. Священное назорейство достигается отказом от всего, что укрепляет животные <силы души> (*бахимиййа*), и хранением всего, что укрепляет духовные (*руханиййа*). Например, вино возбуждает гневную силу и скрывает от тела озарение духовной силы, <...> а отказ от бритья усмиряет вожделеющие силы» (*Ал-Кабаси Ибрахим.* Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 36–37).

[38] *Ал-Газали, 'Абу Хамид.* Аснаф ал-магрурин. Каир: Мактабат ал-Кур'ан. [Б. г.] С. 49.

[39] *Ал-Хаким Садака.* Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 38, 49; Ал-Кабаси Ибрахим. Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 38; Ал-Газзи, ал-Газзал. Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб. Л. 131v.

> Истина увязана с частным, тогда как Закон (*шари'а*) – с общим. Все потому, что Истина есть море, в его течения не погружаются единицы; закон же есть путь, по которому следуют и посвященный, и простец. Закон увязан с путем человечества, а истина – с путями духа. Совершенство же предполагает <одинаковую> заботу об обеих <этих> сторонах[40].

Использует ал-Кабаси – правда, без пространных объяснений – и термин «присутствие» (*хадра*), указывающий в суфизме на уровни бытия, «впускающие» в себя искателя Истины, мюрида[41]. О том, что Ибрахим признавал институциональную природу назорейства, свидетельствует следующий отрывок, которому предшествовало именование Авраама «полюсом» (*кутб*) его эпохи:

> «Полюс» – это тот, кто обладает окружающими его тремя «подпорками» (*автад*); он же пребывает в центре. Если умрет кто из числа «подпорок», <а точнее – сам «полюс»>, то один из них станет «полюсом», а в «подпорки» изберут <себе в ровни> одного из сорока «заместителей» (*абдал*). В мире всегда присутствуют эти <праведники>, без них он падет. Если умирает кто-нибудь из числа «заместителей», на его место приходит новый – тот, кого выберет Всевышний Бог <...> Говорят, будто из этих сорока <«заместителей»> двадцать два проживают в Леванте, и еще восемнадцать – в Ираке[42].

Этот, несомненно, суфийский, элемент учения ал-Кабаси не был выведен из самарянского мистицизма и два века спустя; так, его переложение мы находим в «Совлечении...» ал-Газзала, проживавшего на территории Газы в середине XVIII в.

> Некоторые говорили, что <гости Авраама> суть земные ангелы (*мала'ика 'ардиййа*), другие – что они представляют сорок полюсов, т. е. сорок избранных Аллахом в дольнем мире сыновей Адама; те пьют, едят и умирают – и потом Аллах избирает на их место тех, кого пожелает. Они подобны ангелам и посланникам, им Аллах открывает тайны истины; но посланники и пророки выше них по степени близости <к Богу>. Некоторые сказали: «Они – ангелы высшего <мира>, а то, что они ели – всего лишь наваждение». Но я говорю, что первое суждение – наиболее верное из всех... Они действительно вкушали пищу, а ведь земные ангелы едят. О полюсах же мы не можем сказать ничего утвердительного[43].

---

[40] *Ал-Кабаси Ибрахим.* Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб. С. 182.

[41] Там же. С. 7.

[42] Там же. С. 51.

[43] *Ал-Газзи, ал-Газзал.* Кашф ал-гайахиб 'ала асрар ал-Вахиб. Л. 51v-52r.

«Самаритянский иллюминационизм» ал-Газзала ал-Газзи

Сам же ал-Газзал, составивший внушительный по объему комментарий к книге Бытия, не воспринял большую часть эксплицированных нами элементов «суфизма» ал-Кабаси; тем не менее Газский книжник остался верен исламскому мистицизму в другом его изводе, а именно – в иллюминационистском или ишракитском, подарившем самаритянской мысли интересный вариант метафизики света (*нур*).

Будучи последовательным фаталистом, ал-Газзал верил в сотворение мира и всех его акциденций *ex nihilo*; в отличие от Мунаджжи, Садаки и ал-ʻАййи, он оспаривал роль человеческой воли в произведении действий и даже приписывал Богу создание зла[44]. Первым же действием Вседержителя стало сотворение «первой субстанции» (*джавхар ʼаввал*) – вместилища мрака и покоя:

> Когда Аллах возжелал это, Воля бросила вечное, безначальное, вековечное Слово из единственной, вечной же Самости, избавленной от как-овости (*кайфиййа*): «Я творю то-то», – и произошла от этого вечного слова первая субстанция; это слово было исполнено вечным могуществом, было явлено волей, оно было поставлено под веление и образовалось посредством могущества в силе. Эта субстанция не имеет формы или видимого цвета, она не является ни телом, ни природой, ни легкостью, ни тяжестью, ни движущимся <предметом>, ни покоящимся, ни застывшим, ни мягким. У нее не было как-овости[45], поскольку она была единственным творением и ее не с чем было сравнивать; но в этой субстанции таились заложенные вечной силой устремления Воли <...> Мы знаем, что первая субстанция была мрачна, ибо свет противоположен мраку; также мы знаем, что она была недвижима, ибо свету свойственно движение, и что она пребывала холодной, ибо жар – свойство света. И еще мы узнали, что она была тяжелой, поскольку легкость присуща свету[46].

Свет же, согласно ал-Газзалу, оживил первую субстанцию и придал ей форму, движение и творческие потенции.

> И сотворил Аллах Всевышний свет действователем (*фаʻил-ан*), а אלתהום – претерпевающим (*мафʻул-ан би-хи*). אלתהום есть природа

[44] Там же. Л. 172v, 174r, 176r, 183v.

[45] Калька с араб. кайфиййа – концепта, указывающего на образ существования того или иного объекта.

[46] Там же. Л. 6.

> холода, тогда как אלאור – природа жара. Аллах сотворил свет мужеским (*закар-ан*), а אלתהום – женским [существом]; разве ты не видишь, что природа мужчин тянется к жару, а природа женщин – к холоду, что каждый мужчина – действователь, а каждая женщина – претерпевающее?.. Аллах (велик Он и преславен!) сотворил אלתהום как тело, а свет – как дух; тело же без духа недвижимо[47].

Свет в учении ал-Газзала – не только одно из *архэ* творения, но метафизическое основание процессов в горнем и дольнем мирах. *Нур* – одухотворенная оность, сущность «овеществленного» человеческого разума, «материя» обитателей небес и, вместе тем, разлитый по человеческому существу «ветер» (*рих*) и атрибут священных мест[48]. «Храмы», существующие над материальным миром и вне его, обнаруживают, согласно богослову, то же действие света, что и слова Всевышнего или поступки твари[49]. Иными словами, свет у самаритянского иллюминациониста, как и у персидских мистиков-ишракитов, выступает в качестве «подложки» сущего, его фундамента, по той или иной необходимости «заточенного» в «преграды» тьмы [Нофал 2024]. Показательно в связи с этим, что ал-Газзал конституирует собственный «ишракизм», демонстрируя осведомленность в самаритянской религиозно-философской традиции: так, на страницах «Совлечения...» фигурируют имена ал-Кабаси, Садаки ал-Хакима, Муслима ибн Мурджана (XVIII в.) и других авторитетов «гризимцев», теологические концепции которых уроженец Газы счел недостаточными для построения непротиворечивой, на его взгляд, метафизической модели.

Направления религиозно-философской мысли самаритян XI–XVIII вв. и преемственность традиции

Таков контур религиозной мысли самарян в период, вынесенный в заглавие работы. Как мы показали выше, этим периодом справедливо ограничивать существование классического самаритянского богословия, отделенного нами от мифологической, позднеантичной спекуляции общины. Самаритянское же богословие объединило четыре направления или школы – калам, фальсафу, суфизм и ишракизм. Подобно соответствующим школам исламской философии, все четыре ветви философии самаритянской

---

[47] Там же. Л. 7r.

[48] Там же. Л. 7r, 179r, 248r, 18r, 99v.

[49] Там же. Л. 55r, 10v.

не могут считаться образчиком «чистого» эпигонства: каждый из их представителей удачно комбинирует разные по происхождению концепции под характерными «рамочными» идеями, позволившими нам хотя бы пунктирно типологизировать многообразие «гризимского» дискурса. На этот пунктир специалистам еще предстоит нанести новые имена, извлеченные из-под спуда европейских, американских и ближневосточных рукописных фондов.

Едва ли уместны сомнения в непрерывности самаритянской философии, заданной границами религиозной традиции. Все без исключения упомянутые выше авторы оставались практикующими адептами общины, принимавшими ее вероучительный *minimum minimorum* – постулаты о неизменности Самаритянского Пятикнижия, существовании ритуального центра на горе Гризим, пришествии Тахеба, реальности посмертной жизни и телесного воскресения, создании системы «правообязывания», связывающей Творца и тварь. Также общей для самаритян XI–XVIII вв. (за исключением, разве что, ал-Кабаси и ал-Газзала) стала мутазилитская теология божественных атрибутов, закрепляющая за Первоначалом «утвержденные», но онтологически неотличимые от Его простой и неделимой самости атрибуты. Впрочем, показательны и типично философские элементы внутреннего единства самаритянского богословия: так, учение Мунаджжи о присвоении деяний было воспринято Садакой и ал-ʻАййей, антропология Садаки – ал-Кабаси и все тем же ал-ʻАййей, концепции «гнозиса» и «науки откровения», введенные Садакой – ал-Кабаси и ал-Газзалом, а суфийскую иерархию, введенную в самарянский обиход ал-Кабаси, адаптировал к собственному варианту аскетики ал-Газзал. Все это позволяет нам, во-первых, заключить о существовании самаритянской религиозной философии, и, во-вторых, признать ее внутреннюю неоднородность, конституированную многообразием заимствованных из арабо-мусульманского арсенала идей и терминологических систем.

Литература

Насыров 2024 – *Насыров И.Р.* Проблематика божественных атрибутов в теолого-философской мысли ислама // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. 2024. №2 (22). С. 36–56.

Нофал 2021 – *Нофал Ф.О.* «Самаритянский Шестоднев» как арабо-мусульманский антропологический манифест: Чтение первых глав толкования Садаки ал-Хакима на книгу Бытия // Ислам в современном мире. 2021. Т. 17. № 3. С. 179–194.

Нофал 2023 – *Нофал Ф.О.* Эволюция самаритянской эсхатологической экзегезы в XI–XIX вв. // Библия и христианская древность. 2023. № 3 (19). С. 107–125.

Нофал 2024 – *Нофал Ф.О.* «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишракитских идей в самаритянском богословии XVIII в. // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.

Broadie 1981 – *Broadie A.* A study of the Hellenistic cultural ethos of the Memar Marqah. Leiden: Brill, 1981. 246 p.

Crown 2001 – *Crown A.D.* Samaritan scribes and manuscripts. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. 555 p.

Macdonald 1964 – *Macdonald J.* The theology of the Samaritans. L.: SCM Press, 1964. 480 p. (The New Testament library)

Tigchelaar 1996 – *Tigchelaar E.J.C.* Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic. Leiden: Brill, 1996. 278 p.

Weigelt 2013 – *Weigelt F.* Die exegetische Literatur der Samaritaner // Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung / Hrsg. von R. Voigt. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 2013. S. 343–390.

Weigelt 2017 – *Weigelt F.* Samaritan Bible Exegesis and its significance for Judeo-Arabic studies // Senses of Scripture, treasures of tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims / ed. by M.L. Hjälm. Leiden: Brill, 2017. P. 198–239.

Zewi 2015 – *Zewi T.* The Samaritan version of Saadya Gaon's translation of the Pentateuch: Critical edition and study of MS London BL OR 7562 and related MSS. Leiden: Brill, 2015. 514 p. (Biblia Arabica»; vol. 3)

References

Broadie, A. (1981), *A study of the Hellenistic cultural ethos of the Memar Marqah*, Brill, Leiden, Netherlands.

Crown, A.D. (2001), *Samaritan scribes and manuscripts*, Mohr Siebeck, Tübingen, Germany.

Macdonald, J. (1964), *The theology of the Samaritans*, SCM Press, London, UK.

Nasyrov, I.R. (2024), "The problem of the divine attributes in theological and philosophical thought of Islam", *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi*, vol. 22, no. 2, pp. 36–56.

Nofal, F.O. (2021), "The Samaritan Hexameron' as an Arab-Muslim anthropological manifesto: reading of the first chapters of Sadaqah al-Haklm's commentary on Genesis, *Islam v sovremennom mire*, vol. 17, no 3, pp. 179–194.

Nofal, F.O. (2023), "The evolution of Samaritan eschatological exegesis in the 11th – 19th centuries, *Bibliya i khristianskaya drevnost'*, vol. 19, no 3, pp. 107–125.

Nofal, F.O. (2024), " 'The Samaritan illuminationism': the reception of Ishraqi' philosophy in Samaritan theology of the 18th century", *Filosofskii zhurnal*, vol. 17, no. 1, pp. 35–49.

Tigchelaar, E.J.C. (1996), *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic*, Brill, Leiden, Netherlands.

Weigelt, F. (2013), Die exegetische Literatur der Samaritaner,in Voigt, R., ed., *Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany, SS. 343–390.

Weigelt, F. (2017), Samaritan Bible Exegesis and its significance for Judeo-Arabic studies, *Senses of Scripture, treasures of tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 198–239.

Zewi T. (2015), *The Samaritan version of Saadya Gaon's translation of the Pentateuch: Critical edition and study of MS London BL OR 7562 and Related MSS*, Brill, Leiden, Netherlands.

Информация об авторе

Фарис О. Нофал, кандидат философских наук Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия; 109240, Россия, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; faresnofal@mail.ru

Information about the author

Faris O. Nofal, Cand. of Sci. (Philosophy), Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; 12/1, Goncharnaya St., Moscow, Russia, 109240; faresnofal@mail.ru

УДК 2:322(470)
DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-49-64

Веротерпимость и власть в России в 1813–1824 гг.

Евгений Ю. Назаренко
Воронежский областной краеведческий музей,
Воронеж, Россия, enazarenko.vrn@mail.ru

Аннотация. Практики веротерпимости стали складываться в Европе в XVI–XVII вв. под влиянием Реформации. В Россию эти европейские тенденции проникли в годы правления Петра I. На протяжении двух веков в России существовала модель государственно-церковных отношений, в которой сочеталось господствующее положение православия с терпимым отношением к другим религиозным традициям. Однако во второй половине царствования Александра I произошел отход от этой системы – во главу угла вместо православия была поставлена мистическая общехристианская религиозность. Эта модель исчерпала себя к 1824 г., когда был совершен возврат к прежней системе.

Ключевые слова: веротерпимость, протестантизм, лютеранство, католичество, иезуиты, православие, «православная оппозиция»

Для цитирования: Назаренко Е.Ю. Веротерпимость и власть в России в 1813–1824 гг. // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 1. С. 49–64. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-49-64

Religious tolerance and power in Russia in 1813–1824

Evgenii Yu. Nazarenko
Voronezh Regional Museum,
Voronezh, Russia, enazarenko.vrn@mail.ru

Abstract. Practices of religious tolerance began to take shape in Europe in the 16th – 17th centuries under the influence of the Reformation. These European trends penetrated into Russia during the reign of Peter the Great. For two centuries Russia had a model of state-church relations which combined the predominance of Orthodoxy with tolerance of other religious traditions.

© Назаренко Е.Ю., 2026

However, in the second half of the reign of Alexander I, there was a departure from this system: instead of Orthodoxy, a mystical pan-Christian religiosity was put at the center. This model had exhausted itself by 1824, when a return to the previous system was made.

Keywords: religious tolerance, Protestantism, Lutheranism, Catholicism, Jesuits, Orthodoxy, "Orthodox opposition"

For citation: Nazarenko, E.Yu. (2026), "Religious tolerance and power in Russia in 1813–1824", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 49–64, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-49-64

Среди исследователей не прекращаются споры о характере конфессиональной политики России во второй половине царствования Александра I. Согласно одной из точек зрения, конфессиональная политика императорской власти, начиная с Петра I, отличалась последовательностью и заключалась в подчинении церковных общин государственному аппарату. В соответствии с этим взглядом период 1813–1824 гг. в государственно-церковных отношениях был ординарным этапом. Так считал дореволюционный исследователь Ф.В. Благовидов[1], отчасти – современный историк Ю.Е. Кондаков [Кондаков 2003].

Существует и другая точка зрения, согласно которой религиозная политика Александра I с 1813 по 1824 г. обладала несомненными чертами уникальности, которая определялась влиянием на императора идей европейских мистиков. Подобный взгляд разделяли богослов Г.В. Флоровский [Флоровский 2009] и ряд современных историков – А.Л. Зорин [Зорин 2001], А.Ю. Минаков [Минаков 2011] и Е.А. Вишленкова [Вишленкова 2002].

Сторонники этого подхода описывали политическую линию, которую проводили в жизнь Александр I и его ближайший сподвижник князь А.Н. Голицын, через ряд концептов, среди которых обращает на себя внимание понятие «веротерпимость». Вопреки расхожему мнению, термин «веротерпимость» вовсе не обозначает религиозный индифферентизм. Как писал прот. В.А. Цыпин, «понятие веротерпимость... характеризует правовой статус религиозных общин в конфессиональном государстве, т. е. поддерживающем определенную религию»[2]. Этот термин применялся исследователями для описания эпохи не только Александра I, но также

[1] См.: *Благовидов Ф.В.* Обер-прокуроры Св.Синода в XVIII и первой половине XIX столетия (Развитие обер-прокурорской власти в синодальном ведомстве): Опыт исторического исследования. Казань, 1899.

[2] *Цыпин В.А.* Веротерпимость // Православная энциклопедия. Т. 7. М., 2004. С. 728.

Петра I и Екатерины II. Носили ли различия между веротерпимостью Александра I и монархов XVIII в. фундаментальный характер? И правомерно ли вообще применение этого термина по отношению к периоду 1813–1824 гг.? Попытке ответов на эти вопросы и посвящена настоящая статья.

Поскольку императорская Россия находилась в орбите западных влияний, мы считаем уместным привлечение к нашему исследованию материалов, связанных с историей государственно-церковных отношений в Европе XVI–XVIII вв. Проблема веротерпимости актуализировалась там после начала Реформации в 1517 г.

М. Лютер переосмыслил идею о Церкви Христовой, выдвинув тезис о видимой и невидимой церквях. Он считал, что человек является христианином и членом церкви «не по телу, которое совершает те или другие дела считается членом христианства, а по душе, т. е. по вере»[3]. Подлинная церковь невидима и представляет собой «духовное собрание душ в одной вере», которое не обязательно связывается «внешними церемониями»[4]. Сформулированный Лютером и близкими к нему мыслителями приоритет внутреннего начала над внешним означает, что нет никакой надобности в посреднической функции социальной группы, которая, по словам Лютера, «ошибочно и вредно называется “духовенством”»[5].

Протестантское учение способствовало перевороту в государственно-церковных отношениях. Историк В.А. Керенский отмечал, что, объявив церковь «невидимой величиной», отцы Реформации отдали светским властям право «простирать свое влияние на церковные дела в силу лишь естественного права»[6]. Начиная с XVI в., степень допустимости тех или иных церковных учений все чаще определяли не католические иерархи, а суверенные монархи, отношение которых к религиозному разномыслию, как правило, было более гибким, чем у служителей Святого Престола. Развитию веротерпимости способствовал также принцип «sola scriptura» («только Писанием»), давший возможность всем членам протестантских общин самостоятельно изучать и интерпретировать библейские тексты.

Антиклерикальный и субъективистский подход протестантской теологии повлияли на мыслителей эпохи Просвещения. Так,

---

[3] *Лютер М.* О свободе христианина. URL: https://www.bible-center.ru/article/freedom (дата обращения: 08.04.2023).

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] *Керенский В.А.* Почему не должно и не может быть отделения Церкви от государства в России // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1918. № 3–4. С. 143.

Джон Локк в «Послании о веротерпимости» обрушил огонь своей критики на католическую церковь. Критическое отношение Локка к католическому клиру было связано, в первую очередь, с претензиями Святого Престола на светскую власть и с его нетерпимостью к иноверцам, что вело к ущемлению прав последних. Локк последовательно отстаивал тезис о приоритете внутренней веры над внешней репрезентацией религиозности. Он считал, что «забота о собственном спасении есть только дело каждого в отдельности». Церковь может, разумеется, исторгнуть кого-либо из своих рядов, однако это «не лишает и не может лишить отлученного ни одного из гражданских благ»[7].

Во многом под влиянием идей Локка в 1689 г. английский парламент принял Акт о веротерпимости, согласно которому общины протестантских нонконформистов получали ряд прав, но при этом Церковь Англии сохраняла господствующее положение. Таким образом, субъективистские и антиклерикальные установки протестантских теологов, а впоследствии философов-просветителей, реализовывались в практической деятельности европейских правителей.

Сходные тенденции с некоторым запозданием проявились в деятельности российских монархов. Первым российским самодержцем, опиравшимся на европейскую модель государственно-церковных отношений, был Петр I. Поскольку бурная деятельность царя-реформатора натолкнулась на глухое недовольство традиционалистских кругов, для него было важно сломить их сопротивление, в связи с чем ему пригодился опыт европейской Реформации.

Симпатии к идеям Реформации отчетливо проявлялись и в деятельности ближайшего из петровских советников по религиозным вопросам, Феофана Прокоповича. Г.В. Флоровский писал о том, что «Феофан не то что примыкает, он принадлежит к протестантской схоластике XVII в.» [Флоровский 2009, с. 125]. Следы этого исследователь видит в том, что Прокопович считал Священное Писание единственным подлинным источником вероучения, «самодостаточным и самодостоверным». Он полагал, что «вовсе нет никакой особой духовной власти», а претензии духовенства на последнюю считал «папежским духом»[8].

К 1721 г. Феофан Прокопович по поручению царя составил «Духовный регламент», согласно которому патриаршество упразднялось, главой церкви объявлялся монарх и создавался орган

[7] *Локк Дж.* Послание о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 96.

[8] Цит. по: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. С. 119.

управления церковью – Духовная коллегия (Святейший Синод). Православная церковь оказалась в подчинении государственного аппарата, и в таком положении пребывала до 1917 г. Г.В. Флоровский видел близость составленного Феофаном документа «к тем “регламентам” или “церковным уставам”, каких много было составлено после Реформации в разных княжествах для вновь заведенных “местных консисторий”» [Флоровский 2009, с. 125].

Начиная с петровских времен, именно государство определяло место той или иной конфессии в иерархии. Была выстроена цепочка, каждое следующее звено которой было более дискриминируемым по сравнению с предыдущими: православная церковь – прочие христианские общины (католическая, лютеранская, реформатская и армяно-григорианская церкви) – нехристианские вероисповедания (ислам, иудаизм, ламаистский буддизм). Несмотря на ряд ограничений, такая система отношений между государством и религиозными организациями давала возможность инославным свободно исповедовать свою веру, издавать богослужебную и вероучительную литературу, заключать межконфессиональные браки и проч. [Сафонов 2011]

Наследники Петра углубляли заложенную им тенденцию. Во времена правления Екатерины II даже запрет на прозелитическую деятельность для представителей неправославных исповеданий далеко не всегда соблюдался. Так, в 1773 г. императрица позволила иезуитам осуществлять свою деятельность на территории России[9].

Вышеописанные тенденции продолжились в первое десятилетие правления Александра I, когда влияние иезуитов усилилось. Однако после войны 1812 г. в религиозной политике Александра I начали проявляться другие тенденции. В это время император увлекся европейскими мистическими идеями. Среди направлений религиозной мысли, оказавших влияние на царя и его друга А.Н. Голицына, наиболее значительными были квиетизм и пиетизм.

Квиетизм зародился в конце XVII в. в Испании и Франции. Его создателями были М. де Молинос, Ф. Фенелон и Ж. Гюйон. Несмотря на то, что это было движение внутри католической церкви, оно было инспирировано Реформацией. Его представители настаивали на том, что «высшее христианское совершенство состоит в сладостном божественном спокойствии», которое достигается «путем внутренней молитвы и непосредственного созерцания Бога» [Тальберг 2008, с. 125].

---

[9] *Морошкин М.Я.* Иезуиты в России с царствования Екатерины II и до нашего времени. Ч. 1. СПб., 1867. С. 34–86.

Близким к квиетизму направлением религиозной мысли был пиетизм. Это движение возникло в германских землях в XVII в. и являлось мистической оппозицией традиционному лютеранству. Пиетизм не был оформленным движением, поэтому имеет смысл говорить скорее о пиетических тенденциях, которые проявились в творчестве разных авторов – Ф. Шпенера, Я Беме, И. Арндта и др.

Европейские мистические идеи проникли в Россию вместе с масонством и розенкрейцерством во второй половине XVIII в. В 1780-х гг. в Москве существовала группа розенкрейцеров во главе с Н.И. Новиковым, члены которой деятельно изучали западный мистический опыт[10]. В начале XIX в. продолжателем этих традиций был А.Ф. Лабзин – переводчик мистической литературы, журналист и издатель [Васильева 2009].

Политические взгляды Лабзина и его единомышленников сложились под влиянием трудов современных им германских авторов К. Эккартсгаузена и И.-Г. Юнга-Штиллинга. Стремясь выработать свою политическую доктрину, они отталкивали от себя просветительские идеи, породившие Французскую революцию. В этом смысле характерна работа К. Эккартсгаузена «Облако над святилищем», в которой говорилось о том, что понятия просветительской философии «заимствованы от чувственности, которая не доставляет истины»[11], а «предметы, к узрению которых разум человеческий никакой способности не имеет, необходимо должны состоять в области Веры»[12]. Эмпирическому и рациональному типам познания Эккартсгаузен противопоставлял особый, сверхчувственный тип, осуществляющийся при помощи «внутреннего ока», которое любой человек имеет возможность актуализировать, а вслед за тем – войти в число членов «внутренней церкви», «которая по всему миру рассеяна, но управляется единою истиною и сопряжено единым духом»[13].

Изложенная Эккартсгаузеном теория «внутренней церкви» своими корнями восходила к трудам Лютера. Однако никто из основоположников лютеранства не трактовал эту идею в столь явном экуменическом ключе, как баварский мистик, который утверждал, что «одна только есть религия, коей единственная истина разделилась во все религии, как в ветви, дабы из множественности привесть паки в одну религию»[14].

---

[10] См.: *Лонгинов М.Н.* Н.И. Новиков и московские мартинисты. М., 1867.

[11] *Эккартсгаузен К.* Облако над святилищем, или Нечто такое, о чем гордая философия и грезить не смеет. СПб., 1804. С. 4.

[12] Там же. С. 72.

[13] Там же. С. 26.

[14] Там же. С. 58–59.

Немецкий мыслитель считал, что вероисповедные различия вредны и должны быть преодолены. В этом вопросе взгляды Эккартсгаузена обретают эсхатологическую перспективу: «Пребывая верными Духу истины, обещавшему никогда не оставлять своих, ... члены внутренней Церкви жили в тихом уединении и непрестанной деятельности ... смиренно ожидая того великого часа, когда Господь созовет их и соберет свою Церковь, дабы каждой мертвой буквой дать внешнюю силу и жизнь»[15]. Другой германский мистик, И.-Г. Юнг-Штиллинг, на основе собственных толкований Апокалипсиса заключил, что второе пришествие Христа должно совершиться между 1816 и 1836 гг., после чего на Земле наступит тысячелетнее Царство Божие, придет социальная гармония и мир[16].

Таким образом, на рубеже XVIII–XIX вв. была создана идеология, которую можно назвать мистико-космополитической. Ее основными элементами были антиинтеллектуализм, экуменизм и эсхатологизм. Антиинтеллектуализм был связан со скептическим отношением к возможностям человеческого разума. Экуменизм проявлялся в представлениях об искусственной природе границ между христианскими конфессиями. Эсхатологизм определял «горизонт будущего» мистико-космополитической доктрины.

Обер-прокурор Св. Синода А.Н. Голицын был носителем мистической идеологии, разделявшим его базовые концепты. Под влиянием Ф. Фенелона он считал, что невозможно рационально познать то, «что выше разума», поскольку там, «где положена преграда Всевышним, ... уже надобно верить»[17]. Подобно К Эккартсгаузену, он не видел серьезных различий между разными направлениями христианства, полагая, что «враг куда радуется, когда видит сии разделения»[18]. Вслед за И.Г. Юнгом-Штиллингом князь полагал, что скоро наступит время, когда «оболочка, прикрывающая добро и зло, исчезнет и... тогда добро со злом соприкоснутся... Тогда надо ждать Разделителя, т. е. Христа, для торжества добра»[19].

Голицын, как и И.-Г. Юнг-Штиллинг, отождествлял Антихриста с фигурой Наполеона Бонапарта. Представления об эсхатологическом характере исторического процесса актуализировались во время Отечественной войны 1812 г. В это время А.Н. Голицыну

---

[15] Там же. С. 40–41.

[16] См.: *Юнг-Штиллинг И.-Г.* Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб., 1815.

[17] ОР РНБ. Ф. 203. Д. 13. Л. 3.

[18] *Голицын А.Н.* Письма к различным лицам // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 369.

[19] Там же. С. 398.

удалось повлиять на взгляды Александра I, который под воздействиемдраматических событий всерьез увлекся европейским мистицизмом. Победа над французским воинством окончательно убедила императора в его предназначении.

Под влиянием мистических идей Александр I инициировал в сентябре 1815 г. создание Договора о Священном Союзе, который, помимо него, подписали монархи Австрии и Пруссии. Российский император полагал, что на руинах наполеоновской империи создается новый миропорядок, основанный на христианском согласии и братстве европейских монархов. Указание на значение этого акта содержалось в письме князя Голицына к Александру Павловичу, где утверждалось, что «сей акт нельзя не признать иначе как предуготовленным к тому обещанному царствию Господа на земле, которое будет яко на небеси»[20]. Учитывая это, следует присоединиться к мнению исследователя А.Л. Зорина, который утверждал, что для Александра I и близкого к нему круга лиц «важна была именно перспектива всеобщего и тотального обновления» [Зорин 2001, с. 312]. Веротерпимость воспринималась как одно из средств этого обновления.

Можно заметить, что представления о веротерпимости Александра I и Петра I, А.Н. Голицына и Феофана Прокоповича, существенно различались. Религиозные реформаторы начала XVIII в. руководствовались рационалистическими соображениями, основным критериев вносимых ими изменений была практическая польза. Это противоречило мечтательному христианскому утопизму Александра I, для которого религия была способом преобразования мира.

В то же время мистический проект Александра I имел и идейное сходство со стратегиями его предшественников. И мистико-космополитическая идеология, и петровская религиозная политика восходили к общему корню – принципам европейской Реформации, предполагавшим приоритет внутренней веры над внешними проявлениями благочестия.

Первым учреждением, к созданию которого А.Н. Голицын приступил в рамках воплощения в жизнь мистической программы, было Российское Библейское общество. Учредительное заседание этого учреждения прошло 11 января 1813 г., на нем Голицын был избран его президентом[21]. Российское Библейское общество было общественной организацией, филиалом основанного в 1804 г. английскими протестантами-нонконформистами British and Foreign

[20] Там же. С. 54.

[21] См.: *Голицын А.Н.* Проект об учреждении Санкт-Петербургского Библейского общества. СПб., 1812.

Bible Society. Свою цель создатели Общества видели в распространении Библии в разных частях света, на национальных языках и без комментариев. Идеология этой организации восходила к протестантскому принципу sola scriptura, поскольку предполагалось, что для христианизации больших масс людей нет нужды ни в церковной иерархии, ни в пояснениях библейского текста авторитетными богословами, а нужны только сердца, восприимчивые к идеям и образам, заложенным в Вечной Книге. О протестантском характере Библейского общества и о желательности распространения реформаторских принципов в России открыто писал один из лидеров Библейского общества в Великобритании, Ричард Уотсон: «Обнародование или распространение книг свящ. писания... произвело наше достославное преобразование (реформацию) и даровало нам протестантство, а с ними и блаженство и благословение, от оного проистекающее. Ныне можем мы надеяться, что скоро греческая церковь насладится теми же выгодами»[22].

При этом, несмотря на очевидные протестантские корни библейского движения, Голицын мыслил его как общехристианское дело. На заседаниях Общества православные, католики и протестанты совещались за одним столом и обсуждали вопросы, связанные с распространением Библии в России.

Библейское общество являлось общественной организацией, и в силу этого не могло быть в полной мере проводником официальной линии. Необходимо было внедрение мистико-космополитической идеологии в государственный аппарат. С этой целью в 1817 г. было создано министерство духовных дел и народного просвещения, состоявшее из двух департаментов – соответственно, духовных дел и народного просвещения. Департамент духовных дел состоял из четырех отделений: православного, католического, протестантского и нехристианских исповеданий. Св. Синод находился в таком же подчиненном положении по отношению к министерству, как и органы управления других конфессий, а значит, православие фактически лишалось статуса господствующего вероисповедания, хотя это и не декларировалось официально[23]. Александр I таким образом деконструировал иерархию конфессий, созданную Петром I и его преемниками.

То, что православная церковь воспринималась А.Н. Голицыным и его соратниками как равная другим христианским конфессиям, можно видеть по проведенной им либерализации законодательства, касающегося межконфессиональных браков. Если ранее, начиная с петровских времен, детей, родившихся в браке право-

[22] Цит. по: *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 54.
[23] РГИА. Ф. 733. Оп. 86. Д. 460. Л. 20 об.

славного христианина и иноверца, обязательно крестили в православие, то теперь ситуация изменилась. Согласно законодательному акту от 8 января 1819 г.[24], переход в православную веру детей, при рождении крещенных в лютеранстве, был затруднен: теперь туда принимали «только совершеннолетних (15 лет для мальчиков и 12 для девочек), и притом после предварительного испытания искренности их желания принять православие»[25]. В основе этого положения лежало представление о том, что переход в другую веру должен быть не автоматическим, но осознанным.

Е.А. Вишленкова писала о том, что, «ставя цель объединить человечество в лоне “истинного” христианства, мистики настаивали на том, что каждая церковь должна отрешиться от всего, что ведет к религиозной розни – конфессионального богословия, обрядовых споров, миссионерства, прозелитизма» [Вишленкова 2002, с. 139]. Поэтому миссионерская деятельность после 1813 г. стала возможна только в духе, согласном с идеологией Библейского общества. Христианские конфессии оказались втиснуты в прокрустово ложе государственного мистицизма, который нередко противоречил основам их вероучений.

После 1813 г. было кардинально пересмотрено официальное отношение к иезуитам. В рамках мистико-космополитической идеологии социальная активность Ордена Иисуса воспринималась как угроза. Для этого было несколько причин. Наиболее очевидная из них была связана с тем, что иезуиты подчинялись внешнему источнику силы – Папе Римскому Пию VII, который находился в оппозиции по отношению к геополитическому проекту Александра I. Другой причиной враждебного отношения высокопоставленных мистиков к Ордену Иисуса было противостояние двух миссионерских проектов – иезуитского и того, который осуществляло Библейское Общество. Пропаганда иезуитов имела строго конфессиональный характер, направленный на обращение иноверцев в католичество. В соответствии с постановлением Тридентского собора, каноническим признавался только латинский перевод Библии (Вульгата), а читать его мирянам можно было только с письменного дозволения духовника. Все это резко противоречило принципам работы Библейского общества, которые воспринимались иезуитами как отпадение в протестантизм[26].

---

[24] Полное собрание законов Российской империи. Т. 36. СПб., 1830. С. 16.

[25] *Васильев А.* Веротерпимость в законодательстве и жизни в царствование императора Александра I // Наблюдатель. 1896. № 7–8. С. 287.

[26] *Толстой Д.А.* Римский католицизм в России. Т. 1. СПб., 1876. С. 174.

Между тем, по словам А.Н. Шебунина, «количество обращений [в католичество. – *Е. Н.*] в 1814–1815 гг. принимало угрожающий характер» [Степанов 1937, с. 608]. В связи с этим высокопоставленные мистики посчитали необходимым оградить петербургское и московское общество от иезуитской пропаганды. В ноябре 1815 г. монахи Ордена Иисуса были изгнаны из российских столиц. Они продолжали свою деятельность на территории Западного Края, где пользовались большим авторитетом: достаточно сказать, что местные шляхтичи стремились дать своим детям образование именно в иезуитских коллегиумах. Это служило серьезным препятствием для работы Библейского общества, поэтому в 1820 г. иезуиты снова были изгнаны, теперь уже за пределы Российской империи.

Отношения между мистиками и представителями православной общественности также были непростыми. Впрочем, последняя не отличалась однородностью. Здесь можно выделить два основных направления – реформистское и консервативное. Представители реформистского направления православной мысли являлись убежденными сторонниками перевода Священного Писания на современный русский язык, который, по их представлениям, являлся необходимым условием успешной христианской миссии в России [Майофис 2008, с. 459]. Наиболее ярким представителем этой группы был ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Филарет (Дроздов). В своем сочинении «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной греко-российской Церкви» Филарет писал: «Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос не дерзну я назвать ложной»[27].

Немало было и тех, кто с православных позиций резко критиковал александровский мистицизм. Существовала неформальная группа представителей православного духовенства и мирян, которую Ю.Е. Кондаков назвал «православной оппозицией» [Кондаков 1998]. Наибольшее неприятие у представителей этой группы вызывали многочисленные издания трудов мистических авторов (К. Эккартсгаузен, И.-Г. Юнг-Штиллинг, Ж. Гюйон и др.), которые распространялись по России через налаженную сеть Библейского общества[28].

В 1817 г. случилось знаменитое «дело Станевича». Е.И. Станевич, литератор-архаист из круга А.С. Шишкова, написал книгу «Беседа на гробе младенца» в котором с православных позиций

[27] *Филарет* (*Дроздов*). Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной греко-российской церкви. URL: http://www.pagez.ru/philaret/nasl_015.php (дата обращения: 13.04.2023).

[28] *Стеллецкий Н.С.* Князь А.Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев, 1900. С. 121.

подверг критике правительственный мистицизм [Минаков 2011, с. 282]. Сочинение было направлено в Санкт-Петербургскую духовную цензуру, которая стараниями цензора архимандрита Иннокентия (Смирнова) пропустила ее в печать.

Российская власть в лице А.Н. Голицына отреагировала на издание «Беседы на гробе младенца» очень жестко. По настоянию князя архимандрит Иннокентий был формально повышен, а фактически отправлен в ссылку – он был назначен епископом в Пензу, где скончался через несколько месяцев после своего прибытия. Любопытно, какие доводы А.Н. Голицын приводил, говоря о необходимости цензурного запрета сочинения Е.А. Станевича. Он посчитал неприемлемым то, что автор «судит, кто более прав, Святой Иоанн Златоуст или святой Августин, и отдает преимущество Златоусту потому только, что он Восточной церкви, хоть в проповедях и в сочинениях духовные особы часто указуют на Августина»[29]. Голицын прямо говорил о том, что считает православную апологетику вредной сферой деятельности, и запрещал активистам защищать собственное вероучение.

Таким образом, религиозные организации, несмотря на декларированную веротерпимость, находились в жестких рамках. Примеры репрессивных действий государства, связанных с вопросами религиозного свойства, в период с 1813 по 1824 г. были далеко не единичны, и касались как католических, так и православных традиционалистов.

Следует также обратить внимание на степень терпимости государства по отношению к носителям рационалистической картины мира. В XVIII в. российские правители, находившиеся под влиянием философии Просвещения, весьма терпимо относились к религиозному вольнодумству, к деистическим и атеистическим взглядам. Просвещенческая парадигма лежала и в основе университетского устава 1804 г.

В эпоху мистицизма отношение к научному знанию переменилось. Поворот был обусловлен характерными чертами мировоззрения мистиков, считавших, что религиозная вера всеконечно выше мудрствований ученых, опирающихся на непрочный фундамент эмпиризма. В связи с этим обращает на себя внимание инструкция, написанная в 1819 г. членом Главного правления училищ А.С. Стурдзой, в которой содержались предложения полностью перестроить систему университетского образования, запретив преподавать «ложные учения о происхождении верховной власти не от Бога» [Минаков 2016, с. 186]. При этом Стурдза апеллировал не к туманному мистицизму, а к православной традиции. Его

[29] Цит. по: *Чистович И.А.* Указ. соч. С. 198.

последователь, попечитель Казанского учебного округа М.Л. Магницкий, в 1820 г. составил инструкцию, в которой писал о том, что основной задачей университетского образования должно быть воспитание «верных сынов Православной Церкви, верных подданных Государю, добрых и полезных граждан Отечеству» [Минаков 2011, с. 285]. Деятельное сотрудничество А.Н. Голицына с А.С. Стурдзой и М.Л. Магницким в сфере народного просвещения показывает, что здесь взгляды мистиков и православных консерваторов были идентичны.

Университетская политика Голицына оттолкнула от него либеральных ученых и литераторов, но при этом не привлекла симпатии религиозных консерваторов, у которых были свои основания для нелояльного отношения к его деятельности. К началу 1820-х гг. у князя почти не осталось союзников. Оказавшись непопулярной внутри России, мистико-космополитическая идеология утратила актуальность и в связи с переменой внешнеполитической конъюнктуры. Как утверждал А.Л. Зорин, в конце 1810-х гг. Александр I еще верил в успех мистико-космополитического проекта, но уже в начале 1820-х гг. его постигло разочарование [Зорин 2001, с. 334]. Начался закат эры мистико-космополитической идеологии, завершившийся в мае 1824 г. отставкой А.Н. Голицына с постов министра духовных дел и народного просвещения и президента Российского Библейского Общества. «Сугубое» министерство было расформировано, вместо него были восстановлены структуры, существовавшие ранее. Деятельность Библейского Общества фактически была прекращена, русский перевод Библии – остановлен, а уже отпечатанные экземпляры – преданы огню[30].

Период господства мистико-космополитической идеологии в официальном дискурсе Российской империи был весьма кратким, но наполненным важными смыслами. Религиозная политика Александра I в 1813–1824 гг. в большей степени определялась не преемственностью по отношению к традиции, а разрывом с ней. В XVIII в. в религиозной политике империи господствовал прагматический подход, в соответствии с которым власть занимала позицию арбитра, устранившегося от конфессиональных споров и определявшего, в первую очередь, общие «правила игры». Принцип, заложенный А.Н. Голицыным, коренным образом отличался от имперского секуляризма, и заключался в насаждении мистического представления о христианстве. Поскольку эта интерпретация христианской веры была внеконфессиональной и протестантской по происхождению, в ней, несомненно, было место и для веротерпимости.

[30] *Стеллецкий Н.С.* Указ. соч. С. 310.

Репрессивная сторона александровского мистицизма была уникальна. В новых условиях представителям традиционных конфессий надлежало забыть о своих догматических разногласиях и отказаться от защиты собственного вероучения, что естественным образом вызвало реакцию протеста, которая, в свою очередь, привела к карательным акциям со стороны властей. Репрессиям в это же время подверглась и часть либеральной профессуры. Таким образом, врагами мистического официоза стали представители противоборствующих интеллектуальных традиций: христианские традиционалисты и носители идей европейского Просвещения. К началу 1820-х гг. мистики успели настроить против себя почти все общественно-политические силы России. Отставка А.Н. Голицына со всех важных постов произошла в мае 1824 г. благодаря действиям православных консерваторов, однако удовлетворение от случившегося испытал, к примеру, А.С. Пушкин, в ту пору – либеральный вольнодумец[31].

Литература

Васильева 2009 – *Васильева Ю.С.* А.Ф. Лабзин в общественной жизни столиц и провинции конца XVIII – первой четверти XIX в. Самара: Офорт, 2009. 141 с.

Вишленкова 2002 – Вишленкова Е.А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX в. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2002. 441 с.

Зорин 2001 – Зорин А.Л. Кормя двуглавого орла...: Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII – первой трети XIX в. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 416 с. (Historia Rossica)

Кондаков 2003 – *Кондаков Ю.Е.* Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX в. СПб.: Российская национальная библиотека, 2003. 360 с.

Кондаков 1998 – Кондаков Ю.Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб.: Нестор, 1998. 223 с.

Майофис 2008 – *Майофис М.Л.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2008. 800 с. (Historia Rossica)

Минаков 2016 – *Минаков А.Ю.* А.С. Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 176–194.

Минаков 2011 – *Минаков А.Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX в. Воронеж: Изд-во Воронежского государственного ун-та, 2011. 560 с.

Сафонов 2011 – *Сафонов А.А.* Государство и Церковь в имперской России: правовые аспекты отношений // Государство, церковь, право: конституту-

[31] *Пушкин А.С.* Полное собрание сочинений. Т. 10. Л., 1979. С. 77.

ционно-правовые и богословские проблемы: IX Румянцевские чтения. М., 2011. С. 28–40.

Степанов 1937 – *Степанов М., Вермаль Ф. [Шебунин А.Н.].* Жозеф де Местр в России // Литературное наследство: Русская культура и Франция. Т. 29/30. М.: Госиздат, 1937. С. 577–726.

Тальберг 2008 – *Тальберг Н.Д.* История христианской Церкви. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.

Флоровский 2009 – *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. 848 с.

References

Vasilieva, Yu.S. (2009), *A.F. Labzin v obshchestvennoi zhizni stolits i provintsii kontsa XVIII – pervoi chetverti XIX v.* [A.F. Labzin in the public life of the capitals and provinces in the late 18th – first quarter of the 19th centuries], Ofort, Samara, Russia.

Vishlenkova, E.A. (2002), *Zabotyas' o dushakh poddannykh: religioznaya politika v Rossii pervoi chetverti XIX v.* [Caring for the souls of subjects: Religious policy in Russia in the first quarter of the 19th century], Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta, Saratov, Russia.

Zorin, A.L. (2001), *Kormya dvuglavogo orla...: Literatura i gosudarstvennaya ideologiya v Rossii v posled-nei treti XVIII – pervoi treti XIX v.* [Feeding the two-headed eagle... Literature and state ideology in Russia in the last third of the 18th – first third of the 19th centuries], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia. (*Historia Rossica*)

Kondakov, Yu.E.(2003), *Gosudarstvo i pravoslavnaya tserkov' v Rossii: evolyutsiya otnoshenii v pervoi polovine XIX v.* [The state and the Orthodox church in Russia: Evolution of relations in the first half of the 19th century], Rossiiskaya natsional'naya biblioteka, Saint Petersburg, Russia.

Kondakov, Yu.E. (1998), *Dukhovno-religioznaya politika Aleksandra I i russkaya pravoslavnaya oppozitsiya (1801–1825)* [Alexander I's spiritual and religious policy and Russian Orthodox opposition (1801–1825)], Nestor, Saint Peterburg, Russia.

Mayofis, M.L. (2008), *Vozzvanie k Evrope: Literaturnoe obshchestvo «Arzamas» i rossiiskii modernizatsion-nyi proekt 1815–1818 gg.* [An appeal to Europe: The literary society "Arzamas" and the Russian modernization project of 1815–1818], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia. (*Historia Rossica*)

Minakov, A.Yu. (2016), "A.S. Sturdza: An intellectual biogrfphy of an Orthodox thinker", *Khristianskoe chtenie*, no. 1, pp. 176–194.

Minakov, A.Yu. (2011), *Russkii konservatizm v pervoi chetverti XIX v.* [Russian conservatism in the airst ïuarter of the 19th century], Izdatel'stvo Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta, Voronezh, Russia.

Safonov, A.A. (2011), "The state and the Church in imperial Russia: Legal aspects of the relationship", in *Gosudarstvo, tserkov', pravo: konstitutsionno-pravovye*

i bogoslovskie problemy: IX Rumyantsevskie chteniya [State, church, law: Constitutional, legal and theological issues: 9th Rumyantsev Conference], Moscow, Russia, pp. 28–40.

Stepanov, M., Vermal, F. and [Shebunin, A.N.] (1937), "Joseph de Maistre in Russia", in *Literaturnoe nasledstvo: Russkaya kul'tura i Frantsiya* [Literary legacy: Russian culture and France], vol. 29/30, Gosizdat, Moscow, Russia, pp. 28–40.

Talberg, N.D. (2008), *Istoriya khristianskoi Tserkvi* [History of the Christian Church], Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya, Moscow, Russia.

Florovskii, G.V. (2009), *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian theology], Institut russkoi tsivilizatsii , Moscow, Russia.

Информация об авторе

Евгений Ю. Назаренко, кандидат исторических наук, Воронежский областной краеведческий музей, Воронеж, Россия; 394018, Россия, Воронеж, ул. Плехановская, д. 29; enazarenko.vrn@mail.ru

Information about the author

Evgenii Yu. Nazarenko, Cand. of sci. (History), Voronezh Regional Museum, Voronezh, Russia; 29, Plekhanovskaya St., Voronezh, Russia, 394018; enazarenko.vrn@mail.ru

УДК 27-5(470.326)
DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-65-84

Нарративы о богослужениях под открытым небом в православных внехрамовых сообществах Тамбовщины (1960–1980-е гг.)

Петр Г. Чистяков

Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия;
Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,
Москва, Россия, petr.tchistiakoff@gmail.com

Аннотация. Статья посвящена нарративам о богослужениях под открытым небом (прежде всего, возле святых источников) в Тамбовской области в послевоенные годы. Эти богослужения имели для Тамбовщины особое значение: во-первых, из-за того, что в результате сталинских репрессий практически все церкви остались без духовенства и были закрыты – следовательно, верующим нужно было искать другие места для богослужения, во вторых, из-за того, что в этом регионе было много истинно-православных христиан, никогда не молившихся в церквях Московского Патриархата – и в их среде возник обычай совершать альтернативные богослужения у святых источников. Нарративы о таких богослужениях в настоящее время бытуют в православных внехрамовых сообществах Тамбовщины.

Ключевые слова: религия в СССР, Тамбовская область, богослужение, святые источники, истинно-православное христианство

Для цитирования: Чистяков П.Г. Нарративы о богослужениях под открытым небом в православных внехрамовых сообществах Тамбовщины (1960–1980-е гг.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 1. С. 65–84. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-65-84

© Чистяков П.Г., 2026

Narratives of outdoor services in non-clerical Orthodox communities in Tambov region (1960s – 1980s)

Peter G. Chistyakov
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia;
Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities,
Moscow, Russia, petr.tchistiakoff@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the narratives of outdoor services (especially at holy wells) in Tambov region during the post-war years. These services were of particular importance for the Tambov region: as a result of Stalin's repressions almost all churches have lost their clergy and church buildings were closed. Therefore, believers had to look for other places for worship services.

Furthermore, due to the fact that in this region there were many "true Orthodox Christians" who had never prayed in the churches of the Moscow Patriarchate – the custom of performing alternative services at holy wells arose in among them. Narratives of such services currently exist in non-clerical Orthodox communities in Tambov region.

Keywords: religion in the USSR, Tambov region, cervices, holy wells, true Orthodox Christianity

For citation: Chistyakov, P.G. (2026), "Narratives of outdoor services in non-clerical Orthodox communities in Tambov region (1960s – 1980s)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 65–84, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-65-84

В жизни православных верующих в России XIX – начала XX в. важное место занимали богослужения под открытым небом: крестные ходы с чудотворными иконами, крестные ходы вокруг полей и молебны на полях, хождения по приходу на Рождество, на Пасху и в престольный праздник, молебны на святых источниках. Крестные ходы с чудотворными иконами часто совершались в пределах одного населенного пункта – города или села, но они могли быть и более продолжительными как по времени, так и по маршруту: иной раз крестный ход мог длиться несколько дней и даже несколько недель, и за это время участвовавшие в нем верующие преодолевали немалое расстояние[1]. Крестные ходы на поле

[1] Крестные ходы, например, с Иерусалимской иконой Богоматери из Бронниц, совершавшиеся в Бронницком уезде Московской губернии и его

традиционно совершались весной, перед началом полевых работ, а также во время засухи – в этом случае на поле служили молебен о дожде. Эти внехрамовые богослужения совершались достаточно регулярно и представляли собой весьма важную часть религиозной жизни – для прихожан эти службы значили немало, и вынужденный отказ от них всегда воспринимался болезненно[2].

В первые годы советской власти перечисленные выше внехрамовые богослужения по-прежнему совершались, однако новая власть поставила этот процесс под контроль: верующие должны были получить разрешение местных властей. Как правило, различными церковными вопросами занимался Административный отдел местного Совета – он и выдавал разрешения на совершение крестных ходов (по тогдашней терминологии, «религиозных шествий»).

Первым документом, регламентировавшим выдачу разрешений на совершение крестных ходов, была инструкция Народного комиссариата юстиции (НКЮ) от 24 августа 1918 г.: § 31 этой инструкции устанавливал, что

> религиозные шествия, а также совершение каких бы то ни было религиозных обрядов на улицах и площадях допускается лишь с письменного разрешения власти, которое устроители каждый раз должны получать заблаговременно и во всяком случае не позднее, чем за 2 дня до публичного совершения религиозной церемонии. В выдаче разрешений совет рабочих и крест<ьянских> депутатов руководствуется ст. 5 декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»[3].

Впоследствии эта норма раннесоветского законодательства была закреплена постановлением ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. Согласно этому документу,

---

окрестностях во второй половине XIX – начале XX в., длились полгода – от Пасхи до Покрова. См. об этом: [Чистяков 2006b; Чистяков 2019].

[2] Случаи вынужденного отказа от каких-либо внехрамовых богослужений бывали в синодальный период: церковные власти (духовная консистория или Синод) могли запретить их, если усматривали в них что-либо не соответствующее церковным традициям и правилам. Подобные строгости были обусловлены отраженной в «Духовном регламенте» позицией Петра I, крайне негативно относившегося к различным суевериям. См. об этом [Лавров 2000].

[3] *Гидулянов П.В.* Отделение церкви от государства в СССР: Полный сборник декретов, ведомственных распоряжений и определений Верхсуда РСФСР и других советских социалистических республик: УССР, БССР, ЗСФСР, Узбекской и Туркменской. М., 1926. С. 53.

совершение крестных ходов (по советской юридической терминологии – «религиозных шествий») и вообще любых богослужений за пределами церквей допускалось по разрешению местного Совета. Ст. 59 указанного документа устанавливала порядок получения подобных разрешений:

> Религиозные шествия, а также совершение религиозных обрядов и церемоний под открытым небом допускаются с особого каждый раз разрешения, получаемого в городах, являющихся административными центрами не ниже районных, от соответствующего адмотдела или отделения, в городах, не являющихся административными центрами, а также в рабочих и курортных поселках – от президиума городского или поселкового совета, а в сельских местностях – от административного отделения райисполкома или от волисполкома. Ходатайства о выдаче таких разрешений подаются не менее, чем за две недели до срока назначенной церемонии. Для религиозных служений, связанных с похоронами, вышеуказанных разрешений не требуется[4].

Принципиально изменился лишь срок рассмотрения заявления о планировавшемся крестном ходе: если инструкция НКЮ от 24 августа 1918 г. допускала подавать подобные заявления практически накануне крестного хода (отмечая, впрочем, что желательно обращаться в органы власти заблаговременно), то постановление ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. обязало верующих подавать заявление не менее, чем за две недели.

Мы видим, что советское законодательство о религии допускало саму возможность совершения крестных ходов и других богослужений под открытым небом – в том случае, если они будут согласованы с местными властями. Однако к моменту принятия постановления ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г. эта норма, закрепленная de jure, на практике абсолютно не выполнялась: архивные документы свидетельствуют, что такие разрешения в конце 1920-х гг. практически никогда не выдавались. Ситуация первой половины и середины 1920-х гг. была принципиально иной: в то время почитание местных святынь еще сохранялось в своих прежних, дореволюционных формах и во многих местностях, как и до революции, совершались регулярные крестные ходы с чудотворными иконами, святыни перемещались из храма в храм по установившимся маршрутам, их приносили и в дома к некоторым верующим. Перенесения икон совершались в те же дни, что и в дореволюционный период. В то время местные власти не всегда выдавали разреше-

[4] Отделение церкви от государства: Дополнение к книге П.В. Гидулянова. М., 1929. С. 10.

ния на крестные ходы (например, в Бронницком уезде Московской губернии в 1920-е гг. бывали случаи запрета традиционных крестных ходов с Иерусалимской иконой Богоматери), но во многих случаях верующим удавалось получить разрешение на совершение крестного хода. В середине 1920-х гг. такие разрешения выдавались достаточно регулярно, но спустя буквально несколько лет власти стали отвечать на просьбы верующих о крестных ходах отказом. Архивные материалы Административного отдела Моссовета свидетельствуют, что в Московской губернии разрешения на крестные ходы перестали выдавать в 1927 г.

В 1930-е гг. обстановка в стране стала для верующих очень сложной, и в период сплошной коллективизации, массового закрытия церквей и репрессий в отношении духовенства и активных мирян вопрос о получении разрешений на богослужения под открытым небом, судя по всему, уже не ставился, и церковные советы уже не обращались к властям с подобными ходатайствами. Впрочем, известны некоторые исключения из этого общего правила – например, архивные документы Постоянной центральной комиссии по вопросам культов свидетельствуют, что в средине 1930-х гг. в некоторых населенных пунктах Воронежской области подобные разрешения выдавались: например, 7 января 1935 г. Свищевский сельсовет выдал справку о том, что он не возражает против «хождения с молебнами по домам верующих по Вознесенскому приходу на религиозный праздник Рождества Христова»[5].

Во время Великой Отечественной войны религиозная ситуация заметно изменилась: прежде всего, богослужения, совершавшиеся в немногочисленных в то время действующих церквях, стали гораздо более посещаемыми. В годы войны во многих регионах стихийно возродились массовые паломничества к святым местам: как правило, это были широко известные и почитавшиеся с давних пор святые источники. Одно из наиболее известных подобных паломничеств – это паломничество к источнику в закрытой и к тому времени практически полностью разрушенной Курской Коренной пустыни[6]. На оккупированных территориях подобные паломничества, как и другие богослужения под открытым небом, были возрождены при поддержке оккупационной администрации, в популистских целях организовывавшей открытие церквей и возобновление богослужений, однако следует отметить, что паломничества к святым местам в годы войны возродились повсеместно, а не только на оккупированных территориях (например, Великорецкий крестный ход).

---

[5] ГА РФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 359. Л. 71.

[6] См. об этом: [Хун 2012; Чистяков 2006а].

Заметная активизация религиозной жизни была обусловлена не только спецификой военного времени: большие перемены произошли после встречи Сталина с митрополитами, состоявшейся 4 сентября 1943 г. После этой встречи верующие, видя, что советское государство изменило свое отношение к Церкви, стали подавать ходатайства об открытии ранее закрытых церквей. Наряду с этим, верующие жители сельской местности стали подавать заявления о разрешении крестных ходов и молебнов на полях – и местные власти (прежде всего, сельсоветы) стали выдавать подобные разрешения. Эта практика в полной мере соответствовала законодательству, но не устраивала вышестоящее руководство (областного уровня), поэтому перед Советом по делам РПЦ был поставлен вопрос о категорическом запрете внехрамовых богослужений.

В 1948 г. в Совет по делам РПЦ поступил доклад уполномоченного Совета по БССР о религиозной ситуации в Беларуси, в котором, в частности, говорилось, что

> священники многих районов Витебской, Гомельской, Могилевской и Минской областей Белорусской ССР, имеющие своих лошадей, часто и без приглашения верующих в горячую пору весенних, летних и осенних сельскохозяйственных работ объезжали населенные пункты в тех приходах, которые за ними не закреплены, и устраивали днем на поле, на улицах деревень моления и водосвятие посевов, построек, скота, чем отрывали колхозников от производственной работы в колхозах. В связи с многочисленными жалобами местных советских органов и правлений колхозов Уполномоченным по делам русской православной церкви при Совете Министров БССР т. Меньковым было дано указание уполномоченным при облисполкомах запрещать священникам производить моления на поле, улице в рабочее время. Тов. Меньков допустил ошибку, что дал распоряжение сам, а не через архиепископа[7].

Доклад о религиозной ситуации в Белоруссии обсуждался на заседании Совета по делам РПЦ 23 апреля 1948 г., после чего появилось инструктивное письмо уполномоченным № 29 от 7 июня 1948 г., в котором говорилось о том, что

> по вопросу об отправлении религиозного культа вне действующей церкви и молитвенного дома следует точно руководствоваться п.п. «в» и «д» пар. 5 раздела 5 Инструкции Совета, не допуская никаких нарушений, в частности не допускать совершения крестных ходов (кроме хождения вокруг храма на пасху, хождения на «иордань»

[7] ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 291. Л. 24.

> на крещение и к водоемам на «преполовение» или «пятидесятницу»); молений о дожде и т. п. в поле и в особо почитаемых верующими местах; освящений общественного стада скота; совершения панихид на братских могилах; совершения церковных служб (литургий)[8].

Вопрос о крестных ходах и молебнах на полях рассматривался на заседании Совета по делам РПЦ 27 июля 1948 г. На этом заседании было принято решение о запрете крестных ходов и молебнов на полях, причем Совет постановил

> председателю Совета Г.Г. Карпову при беседе с патриархом Алексием рекомендовать последнему дать указания епархиям о прекращении: а) церковных служб, молебнов и т. п. вне действующих церквей и молитвенных домов и хождений по приходам с иконами, б) рукоположений лиц, судимых за политические преступления[9].

На очередной встрече с патриархом Алексием Г.Г. Карпов поставил вопрос о богослужениях вне церкви. В результате этого разговора на заседании Священного Синода от 25 августа 1948 г. было принято постановление, запретившее, в том числе, крестные ходы и молебны на полях. В постановлении говорилось о том, что «во многих местах проводятся общественные молебствия на полях и площадях, например о ниспослании дождя или о вёдре» и «совершаются по благословению Архиерея крестные ходы из села в село» и выносился недвусмысленный запрет подобных богослужений:

> В храме, согласно уставу церковному, должны совершаться молениа и молебные пения «на всякую потребу»; что касается отправления этих богослужебных чинопоследований в публичных местах, а также и совершения крестных ходов из одной местности в другую, то это не может быть разрешаемо Епархиальной властью, как явное нарушение принципа отделения Церкви от Государства. Епархиальные Преосвященные обязуются поставить об этом в известность подведомое духовенство[10].

В инструктивном письме уполномоченным № 32 от 23 сентября 1948 г. Совет по делам РПЦ, ссылаясь на это постановление Синода, дал указание уполномоченным не допускать совершения богослужений вне церквей, причем действовать в случае нарушений через епархиального архиерея:

---

[8] Там же. Д. 288. Л. 31.

[9] Там же. Д. 287. Л. 38.

[10] Там же. Оп. 2. Д. 66а. Л. 44–45.

> В связи с сообщением ряда Уполномоченных Совета об имевших место молениях в поле о дожде с крестными ходами из села в село, разъездах епископов по приходам во время полевых работ и т. п., – Совет, находя эти действия духовенства нежелательными, предложил патриарху дать указания епископату по этим вопросам. В результате этого 25/VIII–1948 г. патриархом и Синодом вынесено определение, которое направляется при этом письме всем Уполномоченным Совета для сведения. В случае нарушения местным духовенством этих указаний патриарха Уполномоченным Совета следует ставить в известность правящего епископа, которому это определение послано, для принятия им необходимых мер в отношении нарушителей[11].

После появления постановления Синода от 25 августа 1948 г. духовенство перестало принимать участие в крестных ходах к местным святыням и совершать молебны на полях. Так, старший инспектор Совета по делам РПЦ А.М. Пашкин, изучавший осенью 1958 г. обстоятельства паломничества к источнику в Коренной пустыни (его визит в Курскую область был связан с подготовкой к пресечению этой религиозной практики, что произошло в следующем, 1959 г.), обнаружил, что духовенство принимало участие в паломничестве только до 1948 г. Сообщая председателю Совета по делам РПЦ Г.Г. Карпову о результатах проделанной им работы, он отметил, что «до 1948 г. шествие паломников из г. Курска в быв<шую> Коренную пустынь совершалось с участием зарегистрированного духовенства. С 1948 г. в шествии паломников и в службах на водном источнике официально зарегистрированное духовенство не участвует»[12]. Вместе с тем мы не можем утверждать, что данный запрет соблюдался всеми священниками без исключения: в документах о ликвидации паломничества к источнику в Коренной пустыни упоминается священник Сусликов, снятый уполномоченным Совета по Курской области П. Володиным с регистрации «за участие в службах у источника»[13].

Мы видим, что в 1948 г. Синод под давлением Совета по делам Русской Православной Церкви категорически запретил крестные ходы и какие бы то ни было богослужения под открытым небом. Соответственно, под запретом оказались и традиционные хождения по приходу на Рождество, Пасху и престольный праздник. Тем не менее мы знаем, что в начале 1950-х гг. были священники, игнорировавшие запрет внехрамовых богослужений. Например, такие случаи известны в Московской области: в селе Малахове Рамен-

[11] Там же. Оп. 1. Д. 288. Л. 71.
[12] Там же. Оп. 2. Д. 229. Л. 2.
[13] Там же. Л. 16.

ского района такие крестные ходы в самом начале 1950-х гг. совершал священник Леонид Лебедев[14], а после его смерти – протоиерей Петр Кабалин[15]. В 1950-е гг. участие духовенства в богослужениях под открытым небом чрезвычайно волновало уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Московской области А.А. Трушина: по воспоминаниям протоиерея Анатолия Кузнецова, многолетнего настоятеля Троицкой церкви в селе Чашникове Солнечногорского района Московской области[16], Трушин, выдавая справку о регистрации, уведомлял подмосковное духовенство о недопустимости внехрамовых богослужений и предупреждал, что нарушители будут лишены регистрации[17]. По словам отца Анатолия, прихожане время от времени просили о совершении подобных служб, но он всегда им отказывал, прекрасно понимая, что из-за молебна вне церкви можно лишиться регистрации.

Запрет богослужений под открытым небом, последовавший в 1948 г., не повлиял на паломничества к святым местам, в те годы ставшие довольно массовыми, и верующие по-прежнему ходили к святым источникам: только теперь богослужения на них совершались без священников. Сокрушительный удар по этим паломничествам был нанесен властями в 1958 г.: 28 ноября 1958 г. ЦК КПСС принял постановление «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”» [Одинцов 2003, с. 367, 370]. В соответствии с этим постановлением, в течение 1959 года по всему Советскому Союзу были проведены мероприятия по прекращению паломничеств к 700 выявленным властями на всей территории СССР святым местам. На борьбу с паломничествами было выделено полгода: по истечении этого срока местные партийные органы должны были отчитаться перед ЦК о принятых мерах [Шкаровский 1995, с. 69–70]. Отчеты с мест, поступившие в Отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС, составляют объемное архивное дело[18].

---

[14] Там же. Оп. 1. Д. 646. Л. 83.

[15] Протоиерей Петр Кабалин (1887–1967) служил в Малахове с 1953 по 1967 г.; по воспоминаниям местных жителей, в дни больших церковных праздников он приходил в дома прихожан и служил краткий молебен (полевые записи автора, 06.09.2022, с. Малахово).

[16] Протоиерей Анатолий Кузнецов (1929–2016) был рукоположен в священники в 1958 году, в Чашникове служил с 1960 г.

[17] Беседа с протоиереем Анатолием Кузнецовым, 20 ноября 2013 г., с. Чашниково.

[18] РГАНИ. Ф. 5. Оп. 33. Д. 125: Записки Отдела, справки и информации обкомов и крайкомов КПСС, ЦК компартий союзных республик, Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов

Непосредственный предмет настоящей статьи – нарративы о богослужениях под открытым небом на Тамбовщине. Полевые исследования в этом регионе, чрезвычайно интересном для историка религии, регулярно проводятся с 2018 г.: при поддержке Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета было осуществлено несколько экспедиций. По результатам экспедиций был подготовлен сборник научных статей [Деревенские святыни 2021].

Богослужения под открытым небом – прежде всего возле святых источников – имели для Тамбовщины особое значение. Это объясняется, как минимум, двумя причинами: во-первых, во время «большого террора» практически все духовенство Тамбовской области было арестовано и, соответственно, богослужения в церквях перестали совершаться. Архивные документы свидетельствуют, что в конце 1930-х гг. на Тамбовщине было немало церквей, формально не закрытых, но оставшихся без священников. В такой ситуации верующие начинают искать какую-либо альтернативу церковному богослужению, в частности, собираются на молитву в одном из частных домов – но на таком богослужении смогут присутствовать человек двадцать-тридцать, не более: небольшие крестьянские дома попросту не смогут вместить большее число молящихся. А у источника, под открытым небом, могло собраться значительно большее число верующих: по воспоминаниям местных жителей, вплоть до нескольких тысяч. Эти места были известны всем, поэтому при совершении богослужений на источнике не требовалось никаких особых оповещений – в дни больших церковных праздников значительная часть местных жителей приходили к источникам.

Вторая причина, по которой богослужения под открытым небом стали на Тамбовщине столь популярны – это разочарование значительной части местных верующих в официальной Церкви, вступившей, по их мнению, в недопустимый союз с советской властью. В 1930-е гг. на Тамбовщине получило большое распространение истинно-православное христианство (ИПХ): верующие этого направления никогда не молились в церквях Московского Патриархата. В среде ИПХ получили большое распространение домашние богослужения – и, как альтернатива, богослужения у святых источников. Эту тенденцию в своей известнейшей работе отмечает М.В. Шкаровский:

при Совете Министров СССР о ходе выполнения постановления ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. «О мерах по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”» (май–август 1959 г.).

> Местом общения ИПХ служили святые источники, которых в Центральном Черноземье имелось около 80: «Мамонтовское озеро», «Источники камень святого старца Симеона» и др. Источник «Трех дубов» в с. Горелое Тамбовской области даже постепенно приобрел значение постоянно функционирующего храма. Здесь развесили иконы, а на время богослужений устанавливалась деревянная разборная церковь» [Шкаровский 2005, с. 257–258].

Следует отметить, что один из наших информантов сообщил некоторые сведения об этой «деревянной разборной церкви», упомянутой Шкаровским: по его словам, речь идет о дореволюционной армейской походной церкви, которую привозили в Мамонтову пустынь, где верующие собирались на Николин день (22 мая) и совершали богослужение у святого озера.

С давних пор одним из наиболее известных и почитаемых источников Тамбовщины был «Симеонов колодец» – источник, находящийся в лесу близ Троицкой Вихляйки. Этот источник местные предания связывают с именем старца Симеона, подвизавшегося в этих местах. Источник старца Симеона издавна регулярно и активно посещался жителями сел, расположенных на Стёжинском тракте вдоль реки Челновой – Дегтянки, Титовки, Стёжек, Советского (до революции – Верхние Пупки), Октябрьского (до революции – Средние Пупки), Подлесного (местные жители часто называют его народным названием Казинки). Среди жителей этих довольно многолюдных сел было немало истинно-православных христиан и для них, учитывая невозможность молиться в церкви, богослужения на источнике имели особое значение.

Архивные документы свидетельствуют, что с 1948 г. уполномоченный Совета по делам Русской Православной Церкви по Тамбовской области стал обращать особое внимание на молебны у источников. Это объяснялось общегосударственными процессами, происходившими в то время: запретом богослужений под открытым небом. В 1948 г. на территории области было выявлено одиннадцать источников, на них приходило от ста человек до шести тысяч [Чеботарёв 2004, с. 36]. Духовенству совершать богослужения на источниках категорически запрещалось. Более того, власти не только запрещали священникам служить на источниках, но обязывали их объяснять своим прихожанам, что ходить на источники нельзя. Известно, что некоторые священники довольно решительно исполняли указания властей: архивные документы свидетельствуют, что священник Иоанн Кондаков[19], служивший

[19] Священник Иоанн Кондаков родился в 1904 г. в с. Питим Пичаевского района Тамбовской области. В 1927 г. рукоположен во диаконы,

в селе Советском, в сентябре 1948 г. вместе с диаконом пришел на источник в селе Верхние Пупки Дегтянского района, разбил посуду с водой и разогнал молящихся [Чеботарёв 2004, с. 36].

Существуют и устные нарративы об участии отца Иоанна Кондакова в борьбе с богослужениями на источнике Симеона – об этом рассказывал один из наших информантов, В.Н. С-в, 1969 г. р., живущий в Советском:

> Не он <отец Иоанн> не пускал, это не пускали-то власти, он просто... исполнял, как это, роль свою, нужно было, чтобы ходили в церковь, туда <на источник> не ходите, нет там ничего... Это еще, наверное, в 50-х годах... Они туда приходили, с дьяконом... разгонять... Нечего ходить <на источник>, нужно ходить в церковь... Он не один приходил: была милиция, ну и кто-то еще из властей[20].

Надо сказать, что священник Иоанн Кондаков, не был принципиальным противником богослужений под открытым небом: в 1950-е гг. он на Пасху и в дни некоторых других больших церковных праздников ходил по приходу, совершая молебны в домах прихожан. Об этом известно благодаря рассказам местной жительницы З.И. К-вой, 1945 г. рождения: в детские годы она неоднократно наблюдала эти хождения по приходу с молебнами:

> Он <отец Иоанн> ходил – называется, с молебнами, то есть он каждый дом святой водой окроплял, всех благословлял, ну, его встречали, обязательно его присаживали. Он не гнушался ни одним домом. В любой дом, во все дома он заходил[21].

Следует отметить, что З.И. вместе с родителями приехала в Советское осенью 1953 года: соответственно, речь идет о Пасхе 1954 г. и нескольких последующих годах. В то время подобные службы уже были запрещены и церковными, и светскими властями, однако отец Иоанн (как и некоторые его современники) ходил по приходу, причем, ходил не только по Советскому, но

в 1930 – в священники. В 1937 г. арестован и осужден на 10 лет лагерей, освобожден в 1947 г. и в 1948 г. вернулся к церковному служению, став настоятелем храма в с. Верхние Пупки Дегтянского района. В 1958–1959 гг. отбывал наказание по ст. 74. Благодарю за предоставленную информацию заведующего историко-архивным отделом Тамбовского епархиального управления Олега Юрьевича Лёвина.

[20] Полевые записи автора, 18.06.2023, с. Советское.

[21] Полевые записи автора, 06.05.2023, с. Советское.

и по соседним селам: Стёжкам и Подлесному[22]. Это свидетельствует о том, что он в принципе допускал богослужения под открытым небом – но категорически не участвовал в службах на источнике и старался запрещать ходить на источник своим прихожанам. Судя по всему, хождения с молебнами в приходе села Советского прекратились в конце 1950-х гг., во время хрущевской антирелигиозной кампании: по мнению В.Н. С-ва,

> он <отец Иоанн> ходил при Сталине, когда можно было, а когда Хрущев пришел – то запретили и он перестал ходить[23].

По его словам, при Хрущеве были запрещены и хождения с молебнами, и практиковавшиеся до того водосвятия на реке на Крещение:

> Ну а потом при Хрущеве это все запретили: запретили с молебном ходить по домам и запретили... на Крещение воду, ну, крестные ходы... на реку или куда-то ходить... тут уже все, уже не ходили и воду святили либо в церкви, либо около колодца... А то еще сразу тут после войны, как и в старину, на реку ходили воду святить на Крещение... а потом все: в колодце стали святить воду и по домам ходить не стали с молебном[24].

Борьба с богослужениями под открытым небом началась в Тамбовской епархии сразу после решения Синода о запрете внехрамовых богослужений, принятого в 1948 г. В августе 1948 г. архиепископ Тамбовский и Мичуринский Иоасаф (Журманов) запретил молебны на источниках и крестные ходы. Циркуляром архиерея запрещалось «совершать религиозные моления на источниках, в часовнях, чествование местночтимых икон, сопровождающие иногда эти моления крестными ходами» [см.: Лёвин 2021, с. 109]. Запрет совершать крещенское водосвятие на реке последовал в 1949 г. – вскоре после уже упоминавшегося решения Синода. Непосредственно перед праздником Крещения, 16 декабря 1949 г. архиепископ Тамбовский и Мичуринский Иоасаф (Журманов) своим циркуляром запретил духовенству Тамбовской епархии крещенский крестный ход на реку: «В день праздника Крещения Господня – хождение крестного хода на реку отменяется» [см.: Лёвин 2021, с. 109]. Несколько позже, в июле

[22] Полевые записи автора, 18.06.2023, с. Советское.

[23] Полевые записи автора, 25.05.2023, с. Советское.

[24] Полевые записи автора, 18.06.2023, с. Советское.

1949 года было запрещено ходить с молебнами по приходу. Очередной циркуляр архиерея гласил:

> 1. Прекратить всякие религиозные моления на источниках, реках, часовнях, как самочинные и незаконные сборища под угрозой ответственности. 2. Приходскому духовенству категорически запрещаю принимать какое бы то ни было участие в означенных молениях, невзирая на просьбы верующих, в противном случае священнослужители будут сняты с регистрации 3. Обязываю о.о. Настоятелей производить неослабную разъяснительную работу среди верующих о недопустимости подобных религиозных молений, как незаконных и самочинных [см.: Лёвин 2021, с. 109–110].

Архиепископ Тамбовский и Мичуринский Иоасаф (Журманов) в 1950-е гг. неоднократно запрещал духовенству своей епархии и верующим посещать святые источники. Так, 17 мая 1951 г. он направил духовенству Сосновского района телеграмму о категорическом запрете на участие в молебнах у источников [Хун 2012, с. 240]. Судя по всему, архиерея беспокоил тот факт, что буквально через несколько дней, 22 мая – в день святителя Николая многие верующие, по сложившейся традиции, отправятся в Мамонтову пустынь, где в этот день всегда молились возле Святого озера – и он считал необходимым предупредить духовенство о недопустимости участия в этом богослужении. Вне всякого сомнения, этот запрет был отголоском постановления Синода 1948 г. о запрете богослужений под открытым небом.

Постановление ЦК КПСС от 28 ноября 1958 го. также оказало влияние на Тамбовскую епархию: 18 мая 1959 г. архиепископ Тамбовский и Мичуринский Иоасаф (Журманов) направил верующим Тамбовской епархии циркуляр, запрещавший ходить на святые источники. Текст этого циркуляра, приведенный в монографии С.А. Чеботарёва, заслуживает особого внимания:

> В настоящее время в Тамбовской епархии наблюдается частое паломничество верующих к водным источникам, находящимся не только в пределах Тамбовской епархии, но и в соседних.
>
> Организаторами посещения таковых мест являются зачастую люди без определенных занятий, аферисты, которые стараются использовать религиозность верующих в своих корыстных и иных низменных целях.
>
> Мы веруем, что в православной церкви были и есть целебные и святые источники, но наряду с ними существует много и таких источников, которые выдаются за целебные и святые людьми, сомнительными в вере, чуждыми православия, всякого рода проходимцами.

> Призываю всех верующих Тамбовской епархии не следовать зову всяких шарлатанов и самосвятов, а следовать призыву своих пастырей и воздержаться от посещения таковых мнимых, не признанных православной церковью водных источников [см.: Чеботарёв 2004, с. 329].

Вне всякого сомнения, архиепископ Иоасаф запретил верующим Тамбовской епархии ходить на источники под давлением властей, но следует обратить внимание на избранную им аргументацию: она совершенно в духе типичных церковных указаний синодальной эпохи. Сам факт существования святых источников под сомнение не ставится, но подразумеваются, что они находятся где-то далеко, за пределами Тамбовской епархии – а все ближайшие святыни, по мнению архиерея, лишь «выдаются за целебные и святые» различными «сомнительными в вере» и «чуждыми православия» людьми. Призывая верующих Тамбовской епархии «не следовать зову всяких шарлатанов и самосвятов», архиепископ Иоасаф, скорее всего, осознавал, что имеет в виду истинно-православных христиан.

Складывается впечатление, что борьба с богослужениями на источнике Симеона обуславливалась не только запретом богослужений под открытым небом, но и тем, что эта практика однозначно трактовалась как маркер принадлежности к сообществу истинно-православных христиан.

Также необходимо отметить, что процитированный выше циркуляр адресован не только духовенству, но и всем верующим Тамбовской епархии: судя по всему, архиепископ Иоасаф понимал, что хождение верующих на источники чрезвычайно распространено, что многие из них игнорируют слова священников, призывавших не ходить на источники – и считал необходимым лично обратиться к своей пастве, недвусмысленно заявив о недопустимости этой религиозной практики.

Несмотря на призывы архиепископа Иоасафа и священника Иоанна Кондакова, многие верующие, жившие неподалеку от источника Симеона, регулярно приходили на него молиться. По свидетельству В.Н. С-ва, богослужения на источнике всегда совершались утром в дни больших церковных праздников. Верующие не просто читали известные им молитвы, но совершали мирянским чином полное церковное богослужение: вечерню, утреню, часы, обедницу и акафист:

> Ну я могу сказать, что тут служили прямо все: начинали с вечерни, 103 псалом, «Благослови душе моя Господа», с этого ну и пошли что из вечерни, из утрени, потом часы, из – что из литургии? Чин обедницы. Потом еще был акафист. Долго тоже... Приходили все

с утра, и утром все начиналось... и завершалось акафистом. Потом еще стихи пели[25].

Богослужения на источнике Симеона совершались в дни больших церковных праздников, приходившихся на теплое время года. По свидетельству В.Н. С-ва, эти службы приходились на позднюю весну и конец лета:

На источнике собирались по праздникам... Начиналось – отданьё Пасхи... На Николу старались в Мамонтово... там как-то собиралась служба... А так, значит, было: Духов день, сама Троица дома, а Духов день собирались, Петров день, Казанская, Ильин день. Вот эти дни всегда. Успение[26].

Зимой богослужение на источнике не совершались, за исключением Крещения, когда приходили за водой. В 1950-е гг., во время хрущевской антирелигиозной кампании, с крещенскими богослужениями на источнике стали бороться. По словам В.Н. С-ва,

раньше... на Крещение ночью там собирались на службу – но потом там это разгонялось со стрельбой, милиция приходила и разгон делала[27].

Согласно официальной версии, одним из итогов хрущевской антирелигиозной кампании стало прекращение массовых паломничеств к источникам. Об этом, в частности, упоминается в известнейшем документе, содержащем подробное описание церковной жизни 1970-х гг. – отчете заместителя председателя Совета по делам религий Фурова[28]. В отчете говорится о том, что местные власти ведут постоянную работу с населением, направленную на борьбу

[25] Полевые записи автора, 01.05.2023, с. Советское.

[26] Полевые записи автора, 01.05.2023, с. Советское.

[27] Полевые записи автора, 01.05.2023, с. Советское.

[28] В 1979 г. священник Глеб Якунин через знакомых смог достать один из экземпляров этого отчета, предназначенного исключительно для служебного пользования. Через знакомых он сумел переправить его за границу, и этот отчет, ярко свидетельствующий о тотальном контроле властей над Русской Православной Церковью, был опубликован в «Вестнике РХД». Один из экземпляров отчета Фурова отложился в архивном фонде Совета по делам религий (ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 5. Д. 1305: Информационный отчет Совета по делам религий при Совете Министров СССР о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах и деятельностью Русской православной церкви в 1974 г.).

с паломничествами, и в результате этой работы число паломников неуклонно сокращается, а в некоторых местах паломничества полностью прекратились. В числе таких мест назван Мичуринский район Тамбовской области:

> В 1974 г. местные органы власти продолжали работу, направленную на прекращение паломничества верующих к т. н. «святым» местам. В ее основе лежала разъяснительная работа, осуществляемая лекторами-атеистами и медицинскими работниками. В результате этого число паломников с каждым годом сокращается. Например в с. Краишево Еланского района Волгоградской области, в с. Свищевка Кирсановского района и в Мичуринском районе Тамбовской области прекратилось паломничество к «святым» источникам. На месте «святых» родников в с. Саломейка Нижнеломовского района Пензенской области построен школьный трудовой лагерь, что затруднило доступ верующих к этим источникам[29].

Следует отметить, что наиболее известные и почитаемые святые источники Тамбовской области, находящиеся относительно недалеко от Мичуринска, расположены за пределами Мичуринского района: это источник в селе Дубовом (Первомайский район) и Симеонов колодец близ Троицкой Вихляйки (Сосновский район). Остается непонятным, о каких именно источниках Мичуринского района идет речь в отчете Фурова. Надо сказать, что нам довелось обсудить этот архивный документ с В.Н. С-м – одним из наших информантов, владеющим обширной информацией о богослужениях, совершавшихся у святых источников Тамбовщины в 1970–1990-е гг. – и, по его мнению, это паломничество *«не прекратилось, а уменьшилось»*: раньше на источники приходило несколько сотен верующих, а теперь – несколько десятков[30].

Несмотря на то что власти в 1940–1960-е гг. различными способами боролись с богослужениями под открытым небом, во многих регионах они совершались – в том числе, в Тамбовской области. Эти службы имели большое значение для верующих, поскольку они были связаны с местными святынями и привязаны к важнейшим церковным праздникам. Необходимо отметить, что при отсутствии действующих церквей эти службы имели особое значение – в сущности, они заменяли ставшее невозможным церковное богослужение. Кроме того, эти службы имели большое значение для верующих, находившихся в оппозиции к Московской Патриархии: истинно-православные христиане, не ходившие в патриар-

[29] ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 5. Д. 1305. Л. 78.

[30] Полевые записи автора, 25.05.2023, с. Советское.

хийные церкви, в дни церковных праздников совершали альтернативное богослужение на источниках. Историческая память об этих богослужениях сохраняется по сей день – об этом свидетельствуют устные нарративы, записанные во время полевых исследований.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках проекта «Традиционные сообщества в постсекулярную эпоху» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

Acknowledgements

The article was prepared as part of the "Traditional Communities in the Post-Secular Era" project with the support of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities and the "Living Tradition" Foundation.

Литература

Деревенские святыни 2021 – Деревенские святыни: сб. статей, интервью и документов / публ. подгот. Е.В. Воронцова, А.Н. Алленов, В.С. Елагина, Е.А. Коршикова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 280 с.

Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 572 с.

Лёвин 2021 – *Лёвин О.Ю.* Тамбовская епархия при архиепископе Иоасафе (Журманове): 1946–1962 гг. // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. 2021. № 1 (14). С. 102–114.

Одинцов 2003 – *Одинцов М.И.* Деятельность Совета по делам Русской православной церкви в 1943–1958 гг. // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы: 1939–1958: Дискуссионные аспекты / редкол.: Г.П. Мурашко, М.И. Одинцов. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2003. С. 253–373.

Хун 2012 – *Хун У.* С иконами и песнопениями, или Еископ, сбежавший от своих прихожан: Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 3–4 (30). С. 232–256.

Чеботарёв 2004 – *Чеботарёв С.А.* Тамбовская епархия 40–60 гг. XX в. Тамбов: Юлис, 2004. 379 с.

Чистяков 2006a – *Чистяков П.Г.* Почитание местных святынь в советское время: паломничество к источнику в Курской Коренной пустыни в 1940–1950-е гг. // Религиоведение. 2006. № 1. С. 38–49.

Чистяков 2006b – *Чистяков П.Г.* Почитание чудотворных икон в современном православии (Бронницкий список Иерусалимской иконы Богоматери) // Религиозные практики в современной России: Сб. статей / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М.: Новое издательство, 2006. С. 273–289.

Чистяков 2019 – *Чистяков П.Г.* Крестные ходы с Иерусалимской иконой Богоматери из Бронниц в Богородском уезде Московской губернии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2019. № 1. С. 101–116.

Шкаровский 1995 – *Шкаровский М.В.* Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 гг.: От «перемирия» к новой войне. СПб.: Просветительско-издат. объединение «ДЕАН+АДИА-М», 1995. 216 с.

Шкаровский 2005 – *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг. М., 2005. 424 с.

References

Chebotarev, S.A. (2004), *Tambovskaya eparkhiya 40–60 gg. XX v.* [Tambov Diocese 1940–1960s], Yulis, Tambov, Russia.

Chistyakov, P.G. (2006), "The pilgrimage to the well in the 'Kurskaya Korennaya pustin'' in 1940–1950", *Religiovedenie*, no. 1, pp. 38–49.

Chistyakov, P.G. (2006), "The veneration of miraculous icons in modern Orthodoxy (The Jerusalem Theotocos icon from Bronnitsy)", in Russele, K. and Agadzhanyan, A., eds., *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii: Sbornik statei* [Religious practices in modern Russia. Collected articles], Novoe izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 273–289.

Chistyakov, P.G. (2019), "The processions of the Cross with the Jerusalem Theotocos icon from Bronnitsy, Bogorodsk county of Moscow region", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion,* no. 1, pp. 101–116.

Khun, U. (2012), "With icons and chants, or the Bishop who fled from his parishioners: Mass pilgrimages in Russia during the Stalin and Khrushchev eras", *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 30, no. 3–4, pp. 232–256.

Lavrov, A.S. (2000), "Witchcraft and Religion in Russia: 1700–1740", Drevlekhranilishche, Moscow, Russia.

Levin, O.Yu. (2021), "Tambov Diocese under archbishop Ioasaph (Zhurmanov): 1946–1962", *Bogoslovskii sbornik Tambovskoi dukhovnoi seminarii*, vol. 14, no. 1, pp. 102–114.

Odintsov, M.I. (2003), "Activities of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church in 1943–1958", in Murashko, G.P. and Odintsov, M.I., eds., *Vlast' i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoi Evropy: 1939–1958: Diskussionnye aspekty* [Power and the church in the USSR and the countries of Eastern Europe: 1939–1958: Controversial aspects], Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, Russia, pp. 253–373.

Shkarovskii, M.V. (1995), *Russkaya pravoslavnaya tserkov' i Sovetskoe gosudarstvo v 1943–1964 gg.: Ot «peremiriya» k novoi voine* [The Russian Orthodox Church and the Soviet state in 1943–1964: From "truce" to a new war], Prosvetitel'sko-izdatel'skoe ob"edinenie «DEAN+ADIA-M», Saint Petersburg, Russia.

Shkarovskii, M.V. (2005), *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' pri Staline i Khrushcheve: Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniya v SSSR v 1939–1964 gg.* [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev: State-church relations in the USSR in 1939–1964], Moscow, Russia.

Vorontsova, E.V., Allenov, A.N., Elagina, V.S. and Korshikova, E.A., eds. (2021), *Derevenskie svyatyni: sbornik statei, interv'yu i dokumentov* [Village shrines. Collected articles, interviews, and documents], Izdatel'stvo PSTGU, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Петр Г. Чистяков, кандидат исторических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия; 115184, Россия, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23Б; *petr.tchistiakoff@gmail.com*

Information about the author

Peter G. Chistyakov, Cand. of Sci. (History), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; 6-6, Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125047;
Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities, Moscow, Russia; 23b, Novokuznetskaya St., Moscow, Russia, 115184; *petr.tchistiakoff@gmail.com*

УДК 322(476)
DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-85-107

Между небом и землей: религиозный «ренессанс» в Белорусской ССР в эпоху перестройки и гласности (1985–1991 гг.)

Александр А. Гужаловский

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь, huzhalouski@gmail.com

Аннотация. В статье рассматриваются изменения в отношениях между государством, церковью и обществом, которые произошли в Белорусской ССР в 1985–1991 гг. Данные изменения имели свои специфику, логику развития, движущие силы и последствия в таком поликонфессиональном регионе, как Беларусь. Анализируя эволюцию позиции белорусского руководства в отношении религии и церкви, автор отмечает, что по мере изменения политики союзного центра менялась позиция республиканских властей в религиозном вопросе. С увеличением дистанции между Москвой и Минском и ростом национального самосознания белорусов начался процесс «национализации» конфессий. Религиозный «ренессанс» в Белорусской ССР рассмотрен с привлечением широкого круга документальных первоисточников, хранящихся в Национальном архиве Республики Беларусь, а также материалов периодики рассматриваемого времени. Данная источниковая база позволила проанализировать особенности трансформации массового сознания населения БССР, смены парадигмы государственно-конфессиональных отношений, увеличение роли религии в обществе. Показаны противоречия, проявившиеся на местах в условиях отказа от государственной политики воинствующего атеизма и возрождения интереса к религиозным ценностям и культуре.

Ключевые слова: перестройка, конфессии, государственная политика, тысячелетие крещения Руси, храм, белорусский язык

Для цитирования: Гужаловский А.А. Между небом и землей: религиозный «ренессанс» в Белорусской ССР в эпоху перестройки и гласности (1985–1991 гг.) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 1. С. 85–107. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-85-107

© Гужаловский А.А., 2026

Between heaven and earth: religious “renaissance” in the Byelorussian SSR during the era of perestroika and glasnost (1985–1991)

Aleksandr A. Huzhalouski
Belarusian State University, Minsk, Belarus, huzhalouski@gmail.com

Abstract: The article examines the changes in the relations between the state, church and society that took place in the Byelorussian SSR in 1985–1991. These changes had their own specifics, development logic, driving forces and consequences in such a multi-confessional region as Belarus. Analyzing the evolution of the position of the Belarusian leadership regarding religion and church, the author notes that as the policy of the union center changed, the position of the republican authorities on the religious issue changed. With the increasing distance between Moscow and Minsk and the growth of national self-awareness of Belarusians, the process of “nationalization” of confessions began. The religious “renaissance” in the Byelorussian SSR is considered with the involvement of a wide range of documentary primary sources stored in the National Archives of the Republic of Belarus, as well as materials from periodicals of the period under consideration. This source base made it possible to analyze the features of the transformation of the mass consciousness of the population of the BSSR, the change in the paradigm of state-confessional relations, and the increase in the role of religion in society. The article shows the contradictions that have emerged locally in the context of the rejection of the state policy of militant atheism and the revival of interest in religious values and culture.

Keywords: perestroika, confessions, state policy, millennium of the baptism of Rus, temple, Belarusian language

For citation: Huzhalouski, A.A. (2026), “Between heaven and earth: religious “renaissance” in the Byelorussian SSR during the era of perestroika and glasnost (1985–1991)”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 85–107, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-85-107

Введение

Радикальные социально-экономические и геополитические трансформации, вызванные перестройкой, повлекли за собой ряд существенных изменений в социокультурной сфере белорусского общества. Сферой радикальных изменений стали взаимоотношения государства, церкви и общества, а также религиозное массовое

сознание. Эти новые явления, получившие название религиозного «ренессанса» (и даже «бума»), изменили уровень религиозности населения, его конфессиональную самоидентификацию и особенности религиозных практик. В процессе возвращения к традиционным христианству, иудаизму и исламу, после почти семидесяти лет воинствующего безбожия, в белорусском обществе сформировался новый тип сознания, связанный с религией, но мировоззренчески неопределенный, достаточно эклектичный и аморфный [Новикова 2009, с. 268].

Религиозный «ренессанс» второй половины 1980 – начала 1990-х гг. является пока слабо изученным сюжетом историографии истории государственно-церковных отношений в Беларуси. Первыми дать общую характеристику рассматриваемому явлению свозь призму конфессиональной истории попытались авторы коллективной монографии «Конфессии в Беларуси» В.М. Завальнюк и В.И. Новицкий [Грыгор'ева 1998, с. 315–335]. Среди работ белорусских ученых, которые исследовали конфессиональную историю, следует выделить монографию Э.С. Ярмусика, где рассмотрены отдельные аспекты активизации католической жизни в республике [Ярмусик 2006, с. 74–77, 177–178, 328–330, 353–355]. Рассмотрению изменений взаимоотношений власти и христианских деноминаций в западных республиках СССР, в том числе в Белорусской ССР в годы перестройки посвящена отдельная глава диссертационного исследования Н.А. Беляковой [Белякова 2009, с. 20–23]. В обобщающей работе, посвященной евангельским христианам Беларуси, В.И. Новицкий показал вызванные перестройкой изменения отношения государственных органов к верующим протестантских деноминаций [Навіцкі 2019, с. 324–325, 327, 353, 373]. Таким образом, объектом специального изучения государственно-церковные взаимоотношения в Белорусской ССР в годы перестройки и гласности пока не стали.

В преддверии чуда

На апрельском (1985 г.) пленуме ЦК КПСС М.С. Горбачев объявил курс на ускорение социально-экономического развития страны. После почти семидесяти лет политики воинствующего атеизма, проведение которой сопровождалось жестокими репрессиями в отношении священников и верующих, а также разрушением храмов, наступил период относительного затишья. Советское государство стало более уважительно относиться к религии, искать компромиссы с религиозными организациями. В ходе празднования 40-летия Победы все служители культа, участвовавшие

в Великой Отечественной войне (их в БССР насчитывалось 140 человек, в том числе 56 среди православного духовенства и 84 среди евангельских христиан-баптистов), были награждены юбилейной медалью и получили ценные подарки.

Со своей стороны, пастыри демонстрировали лояльность к властям. На утреннем молитвенном собрании евангельских христиан-баптистов, состоявшемся в марте 1985 г. в д. Кнотовщина Столбцовского р-на, пресвитер Л. И. Ермакович заявил: «Во главе государства появился новый правитель. Мы, верующие, обязаны слушать свое начальство»[1]. Священнослужители и верующие активизировали миротворческую деятельность. Накануне 9 мая 1985 г. настоятель единственной действовавшей в г. Лида Свято-Георгиевской православной церкви П.В. Волынец сделал взнос в Советский фонд мира в размере 600 руб., верующие его небольшого прихода также пожертвовали 1176 руб.[2] В последующие годы служители различных конфессий поддерживали благотворительные организации, такие как Белорусское отделение Советского детского фонда им. В. И. Ленина.

Отход людей от атеистического мировоззрения засвидетельствовал представленный руководству республики в августе 1985 г. доклад уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Белорусской ССР А.И. Залесского, где, в частности, говорилось: «Значительная часть населения все еще находится во власти религиозных верований и суеверий. Существует широкая сеть православных, католических и старообрядческих церквей, баптистских общин. Живут предрассудки также в тех населенных пунктах, где нет церковных организаций. Навязчиво пропагандируют религию буржуазные зарубежные СМИ. Все это способствует религиозности, распространению этой идеологии среди молодежи и детей»[3].

В начале 1985 г. в БССР действовало 805 религиозных общин и групп, в том числе 290 – в Брестской, 175 – в Гродненеской, 110 – в Минской, 82 – в Витебской, 77 – в Гомельской, 61 – в Могилевской области. В Минске действовало 10 зарегистрированных и незарегистрированных религиозных общин[4]. На фоне расширения религиозных настроений в обществе власть не спешила двигаться им навстречу. В 1985–1987 гг. областные уполномоченные постоянно докладывали А.И. Залесскому о сокращении числа обрядов,

[1] Национальный архив Республики Беларусь (НА РБ). Ф. 136. Оп. 1. Д. 84. Л. 107.

[2] Там же. Д. 85. Л. 39–40.

[3] Там же. Д. 94. Л. 6.

[4] Там же. Д. 84. Л. 75.

уменьшении количества верующих на религиозные праздники в храмах, «затухании» деятельности общин. По законам «исторического материализма» число последних должно было неуклонно сокращаться. Часто эти сообщения, приобретшие еще во времена «застоя» форму ритуала, не соответствовали действительности. В 1987 г., например, власти г. п. Ивенец Воложинского р-на «не увидели смысла» в возвращении церкви св. Михаила Архангела верующим, несмотря на их многочисленные обращения[5].

Тем не менее процесс освобождения общественного сознания, ускорявшийся с каждым месяцем после апрельского (1985 г.) пленума ЦК КПСС, не мог не изменить отношение к религии. Общество постепенно осознавало, что верующие являются полноправными гражданами страны, а их взгляды достойны уважения, поскольку религия является частью мировой и национальной культуры. Во многом это произошло благодаря усилиям интеллигенции. В сентябре 1986 г. белорусская газета «Литература и искусство» встала на защиту В. Быкова, обвиненного в московской прессе в «...соединении духовных основ народной жизни с религией»[6]. Газета белорусской интеллигенции, в частности, напомнила своим коллегам в Москве о свободе вероисповедания, закрепленной в Конституции СССР, и добавила, что «...горлопаны от атеизма и богохульники никогда не были и не станут настоящими атеистами – обо “они не ведают, что творят”»[7].

Произошло некоторое ослабление контроля над религиозной жизнью. В печати, несмотря на цензурные ограничения, стали появляться статьи, в которых обсуждалась роль церкви в духовном возрождении Беларуси. Впервые после полувека молчания на Рождество 1986 г. зазвенели колокола Минского собора[8]. Наблюдалась активизация деятельности религиозных объединений. Так, А.И. Залесский с тревогой отмечал расширение религиозных обрядов, в частности крещений, процент которых от общего числа родившихся в республике увеличился с 14, 7 в 1985 г. до 16, 5 в 1987 г.[9] Это, в частности, объяснялось отменой в 1987 г. требования предъявлять паспорта родителей при крещении ребенка.

---

[5] Там же. Д. 85. Л. 72.

[6] *Крывелев И.* Кокетничая с боженькой // Комсомольская правда. 1986. 30 июля. № 174. С. 4.

[7] *Пыліла Я.* «Божанька» тут ні пры чым // Літаратура і мастацтва. 1986. 5 вер. № 36. С. 15.

[8] *Крапивин С.* Минские звоны // Советская Белоруссия. 1988. 19 июня. № 140. С. 4.

[9] НА РБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 82. Л. 1–2; Д. 95. Л. 1–2.

Важным дополнительным фактором усиления религиозности населения БССР стали последствия аварии на Чернобыльской АЭС, постепенное осмысление масштабов техногенной катастрофы. Вот как передает атмосферу пасхальных дней 1988 г. казначей единственного на тот момент действующего православного храма в Гомеле – церкви св. Николая Чудотворца М.Н. Шутова: «Свечами торгую уже много лет, но такого наплыва людей не помню. Посмотрите, уже три часа ночи, а очередь за свечами не уменьшается. Очень много свечей покупает молодежь, а также представительные женщины, которых я ранее не видела в церкви, многие из них – жены начальства. Раньше такого не было. На мой взгляд, здесь определенную роль сыграли трагические дни Чернобыля... Люди обратились к церкви, они видят в ней некую защиту»[10].

Конец государственной политики воинствующего атеизма ознаменовало празднование тысячелетия крещения Руси. Тысячелетний юбилей введения христианства на Руси был признан ЮНЕСКО выдающимся событием в истории мировой культуры. На его праздновании в июне 1988 г. в Москве собрались члены поместного совета и более пятисот гостей из разных стран – патриархи Антиохийский, Иерусалимский, Александрийский и главы других православных церквей, большая делегация Ватикана, представители нехристианских конфессий, общественные и политические деятели. Празднованию тысячелетия крещения Руси предшествовало совещание генерального секретаря ЦК КПСС М.С. Горбачева с патриархом Пименом и членами Священного Синода в Кремле 29 апреля 1988 г. На этом совещании М.С. Горбачев пообещал Пимену подключить государственные органы и ведомства к организации торжества, а также дал согласие на открытие новых храмов, духовных учебных заведений, монастырей и т. д. Был снят запрет на освещение религиозной жизни в СМИ – граждане СССР впервые смогли услышать и увидеть прямые трансляции религиозных служб по радио и телевидению [Беглов 2008, с. 590].

Тем не менее даже в переломный для государственно-церковных отношений 1988 г. чиновники аппарата уполномоченного Совета по делам религий Белорусской ССР перестраховывались и в ответ на многочисленные обращения священников и верующих часто отвечали отказом. Это вызывало недовольство в Москве, где решения белорусских властей пересматривались преимущественно в пользу заявителей. 31 марта 1988 г. Совет по делам религий при Совете Министров СССР просил Витебский облисполком передать верующим закрытый в 1959 г. костел Св. Антония в г. Поставы Витебской обл. 29 апреля того же года аналогичный запрос был

[10] Там же. Д. 97. Л. 67.

направлен властям Гомельской области в связи с возвращением верующим церкви Св. Параскевы Пятница в д. Вербовичи Наровлянского р-на. 24 мая 1988 г. только после вмешательства московских властей были возрождены приход и церковь Рождества Пресвятой Богородицы в д. Ляховцы Малоритского р-на[11]. Решение Гомельского городского совета об открытии в здании собора Св. Петра и Павла зала органной музыки отменил после открытого письма деятелей русской культуры во главе с Д.С. Лихачевым первый секретарь ЦК КПБ Е.Е. Соколов[12].

Наконец, 14 октября 1988 г. Совет по делам религий при Совете Министров СССР принял постановление, в котором отмечались медленные темпы перестройки аппарата Уполномоченного по делам Белорусской ССР А.И. Залесского. В постановлении отмечалось, что «...упорядочивание сети религиозных общин неправомерно затягивается, сроки рассмотрения заявлений верующих в ряде случаев не соблюдаются, отказы в регистрации носят субъективный характер»[13]. Вскоре 76-летний А.И. Залесский был освобожден от должности, на которую был назначен более молодой А.И. Жильский. В циркулярном письме своим подчиненным он оценил деятельность своего предшественника на посту уполномоченного Совета по делам религий следующим образом: «Проводимая до сих пор работа была определенно полезной, но часто страдала формализмом, поэтому не достигала требуемой эффективности»[14].

Возрождение религиозной жизни

Белорусские власти, сохраняя свои «научно-атеистические» убеждения, с опозданием отреагировали на ветры перемен из Москвы и прекратили давление на представителей клира и верующих. Подражая М.С. Горбачеву, 13 февраля 1989 г. первый секретарь ЦК КПБ Е.Е. Соколов принял митрополита Минского и Гродненского Филарета. Согласно официальному коммюнике, в ходе встречи, которая прошла «в конструктивной, деловой обстановке, в духе взаимопонимания и уважения», обсуждалось развитие демократических принципов взаимоотношений церкви и государства. Среди прочих тем, обсуждавшихся во время встречи Филарета с Е.Е. Соколовым, был вопрос о создании

[11] Там же. Д. 96. Л. 18, 27, 32.
[12] *Жданко В.* Дарога да храма // Звязда. 1989. 22 сн. № 293. С. 4.
[13] НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 94. Л. 49.
[14] Там же. Д. 103. Л. 1.

в границах БССР Белорусского экзархата, что и произошло в октябре 1989 г.[15]

Начался процесс возрождения древних православных кафедр – Витебской, Могилевской и Пинской в 1989 г., Брестской, Гомельско-Мозырской и Гродненской – в 1990 г. В 1989 г. Белорусскому экзархату были переданы полоцкий Спасо-Ефросиньевский и гродненский Рождество-Богородичный женские монастыри, возобновлены занятия в жировичской Минской духовной семинарии и духовном училище по подготовке псаломщиков и регентов церковных хоров в Минске[16]. В том же году, после визита митрополита Филарета в землю Баден-Вюртемберг (Германия), Белорусская Православная Церковь начала экуменическое сотрудничество[17]. Появились новые официально зарегистрированные и неофициальные периодические издания. В 1989 г. начал издаваться белорусский молодежный журнал «Православная мысль», в 1990 г. – альманах «Вестник Белорусского экзархата». Улучшилось экономическое положение церкви. В течение 1988 г. в 399 белорусских православных приходах было реализовано 83 тонны свечей, 413 тыс. нательных крестов и 62, 2 тыс. икон, что вдвое превысило аналогичные показатели 1985 г.[18] В 1989 г. денежные доходы Белорусского экзархата приблизились к 10 млн руб., а в 1990 г. составили 15, 3 млн руб.[19]

30 ноября 1989 г., по итогам обращения посла Польской Народной Республики в Москве С. Чосека, Совет Министров СССР принял распоряжение об обеспечении потребностей вероисповедания лиц польской национальности на территории Белорусской ССР. 9 января 1990 г. Совет по делам религий принял решение признать полномочия назначенного Ватиканом апостольского администратора Римско-Католической Церкви в Белоруссии, уроженца Гродненской области епископа Т. Кондрусевича. В связи с острой нехваткой католических пастырей (167 приходов обслуживал 61 ксендз) было решено пригласить 50 ксендзов из Польши, а также открыть на территории Белорусской ССР католическую духовную семинарию[20].

1 декабря 1989 г. в ходе встречи в Ватикане М.С. Горбачева и папы Иоанна Павла II было принято решение о снятии запрета на

---

[15] Там же. Д. 99. Л. 7.

[16] Пасланне мітрапаліта // Літаратура і мастацтва. 1990. 5 студз. №. 1. С. 1.

[17] НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 108. Л. 35.

[18] Там же. Д. 97. Л. 10.

[19] Там же. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 22.

[20] Там же. Ф. 136. Оп. 1. Д. 105. Л. 7–10.

деятельность греко-католических общин в СССР, им было разрешено регистрироваться и проводить религиозные службы. Вскоре в Минске появилось молодежное общество «Уния», которое развернуло просветительскую деятельность с помощью одноименного журнала. 11 марта 1990 г. во время визита в белорусскую столицу апостольский визитатор для белорусов греко-католического вероисповедания А. Надсон провел первую католическую службу восточного обряда в Кальварийском костеле после упразднения Унии в 1839 г. В сентябре того же года в Минске был образован первый греко-католический приход, настоятелем которого с разрешения Иоанна Павла II стал настоятель римско-католического прихода Св. Петра и Павла в д. Боруны Ошмянского р-на Я. Матусевич[21].

18 ноября 1989 г. представители 118 общин христиан веры евангельской (пятидесятников) собрались на конференцию в Минске, где было принято решение о выходе из Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов и создании Союза христиан веры евангельской Беларуси во главе со старшим пресвитером М.Я. Куркаевым. В 1990 г. в республике начала действовать самостоятельная организация – Союз евангельских христиан-баптистов БССР, объединивший 195 общин, входивших во Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов, и 26 автономных общин этой конфессии. После вхождения советских адвентистов седьмого дня в мировую церковь этой деноминации с центром в Вашингтоне, 2 декабря 1991 г. состоялась регистрация Белорусской конференции адвентистов седьмого дня [Навіцкі 2019, с. 327, 353, 373].

Ожила старообрядческая церковь. В 1991 г. в Белорусской ССР насчитывалось 22 общины этого течения, большая часть которых располагалась на территории Витебской области. Новые старообрядческие общины возникли также в Гомельской области и Минске [Грыгор'ева 1998, с. 334].

Иудеи образовывали одну из самых малочисленных религиозных организаций. Тем не менее, во время празднования Песаха в апреле 1989 г. инспектор аппарата Уполномоченного увидел во дворе минской синагоги около ста молодых людей. По его словам, «...синагога превратилась из молитвенного дома в своеобразный культурный и политический центр. На втором этаже расположена библиотека Ассоциации любителей еврейской культуры, по субботам перезаписывается поп-музыка на кассеты на иврите и идише, по вторникам и четвергам проходят молодежные вечеринки, принимаются заявки от желающих учить иврит»[22]. Кроме наиболее

[21] *Ігнатовіч А.* Паход айца Матусевіча да Папы Рымскага // Літаратура і мастацтва. 1991. 12 крас. № 15. С. 8–9.

[22] НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 25.

многочисленной минской еврейской общины, в 1990 г. были зарегистрированы иудейские общины в Витебске и Бобруйске. Некоторое количество еврейских религиозных объединений действовало без регистрации, нелегально.

В 1991 г. в республике действовали уже три мусульманские общины: в Ивье, Новогрудке и Минске[23]. В том же году незарегистрированная община мусульман получила разрешение горисполкома на строительство мечети в Витебске[24].

Вскоре после своего появления в 1989 г. в Минске странствующего проповедника Маму-Тхакура (М. Н. Шилова) начало свою деятельность минское отделение Международного общества сознания Кришны. Чтобы привлечь внимание к поклонению этому индуистскому божеству, его немногочисленные белорусские последователи проводили публичные акции, например художественную выставку «Божественное предание в древних Ведах». Демонстрация картин на ведическую тематику во Дворце искусств сопровождалась выступлениями групп музыкальной медитации и духовного танца. Кроме того, посетителям выставки предлагались лекции об учении Кришны, познании себя и мира, а также о законах кармы. Была организована продажа ведической литературы, плакатов и символов[25].

После празднования тысячелетия крещения Руси, православие начало приобретать черты главенствующей конфессии в республике. Православные иерархи стали обращаться за защитой своих прав сразу к первым лицам, минуя уполномоченного Совета по делам религии и апеллируя к решениям центральных органов партии. Так, 16 октября 1988 г. митрополит Филарет обратился к председателю Совета Министров БССР М. В. Ковалеву с просьбой открыть Минскую духовную семинарию в Жировицах, вернуть церковь св. Марии Магдалины и св. Апостолов Петра и Павла в Минске, а также передать Кафедральному собору здание бывшего монастыря[26]. В феврале 1989 г. он поставил перед Советом Министров вопрос о передаче здания в историческом центре Минска епархиальному управлению, мотивируя это тем, что Православная церковь вносит «решающий вклад в успокоение умов и эмоций», в то время как «другие религиозные структуры проявляют склонность к сепаратистским тенденциям, привносят в жизнь элементы дестабилизации»[27].

---

[23] Там же. Л. 182.

[24] Витебские новости // Знамя юности. 1991. 27 нояб. № 227. С. 1.

[25] Божествененое предание в древних Ведах // Знамя юности. 1991. 9 апр. № 68. С. 4.

[26] НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 94. Л. 36–40.

[27] Там же. Д. 108. Л. 32.

В новых условиях такие просьбы обычно удовлетворялись, поскольку государственные и партийные чиновники на местах воспринимали общие декларации генерального секретаря как прямые установки и указания к действию. Однако созданный для Православной церкви режим наибольшего благоприятствования имел свои пределы, которые определялись скромными финансовыми и техническими возможностями белорусского руководства того времени. Например, в феврале 1990 г. Совет Министров БССР отказал митрополиту Филарету в выделении для экзархата запрошенных 4 легковых автомобилей «Волга», 15 автомобилей «Жигули», 2 микроавтобусов «РАФ», а также в предоставлении «брони» в авиа- и железнодорожных кассах[28].

После юридического оформления в ряде правовых документов новых государственно-церковных отношений, имущественные и финансовые претензии церкви к государству приобрели более прочное основание. 16 декабря 1991 г. премьер-министр В.Ф. Кебич удовлетворил просьбу митрополита Филарета не распространять на религиозные организации решение минфина республики о взыскании 11% средств, выделяемых на оплату труда, в бюджет республики. В своем обращении иерарх сослался на соответствующую статью закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях», которая предусматривала для последних налоговые льготы[29].

Отношение белорусских властей к активизации деятельности католической церкви, несмотря на потепление отношений высшего советского руководства с Ватиканом, было инерционно настороженным. В июне 1989 г. А.И. Жильский жаловался правительству Белорусской ССР: «Католическая церковь становится все более неуправляемой»[30]. Правительство республики не признало назначения папой К. Свёнтека архиепископам Минско-Могилевским, а также не предоставило статуса юридического лица вновь созданным католическим епархиям. Не меньше, чем бесконтрольность эмиссаров Святого Престола, руководство БССР беспокоила их активная, зачастую нелегальная миссионерская деятельность, а также крайний польский патриотизм. В течение 1990 года только Гродненскую область посетили более 200 польских ксендзов, которые проводили литургии с нарушением действующего законодательства[31]. В начале 1991 г. по предложению А.И. Жильского был экстрадирован гражданин Польши священник Я. Скан-

[28] Там же. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2286. Л. 186.
[29] Там же. Д. 2621. Л. 152.
[30] Там же. Ф. 136. Оп. 1. Д. 104. Л. 1.
[31] Там же. Д. 109. Л. 51.

чек, который, находясь на территории БССР по частному приглашению, проводил службы на польском языке на улицах городов Витебской области[32].

Растущее влияние и авторитет религии в обществе, а также расширение деятельности религиозных организаций потребовали изменения их правового статуса. В соответствии с принятым 1 октября 1990 г. законом СССР «О свободе совести и религиозных организациях» церковные учреждения получили статус юридического лица. Религиозные организации получили возможность защищать свои права в суде, владеть недвижимостью, выступать в СМИ, участвовать в общественной жизни. Новый закон, сохранив принцип отделения школы от церкви, разрешил религиозное воспитание детей. Он также открыл для священников двери больниц, военных и пенитенциарных учреждений. Фактически закон «О свободе совести и религиозных организациях» разрушил советскую систему контроля над религиозными организациями, превратив Совет по делам религий из контрольно-руководящего органа в информационный, консультативный и экспертный центр[33].

Совет по делам религий при Совете Министров СССР был преобразован в Совет по делам религий при Кабинете Министров СССР, а институт республиканских уполномоченных упразднен. Таким образом, уполномоченный Совета по делам религий по Белорусской ССР вместе со своим аппаратом на определенное время лишился правовой основы деятельности. Процесс регистрации религиозных общин был приостановлен. 16 августа 1991 г. Совет Министров БССР принял постановление «О создании государственных органов по делам религии в республике» и рекомендовал облисполкомам создать временные структурные подразделения для реализации функций, предусмотренных законом «О свободе совести и религиозных организациях», укомплектовав их сотрудниками аппарата упраздненного уполномоченного Совета по делам религий по Белорусской ССР[34]. 4 октября 1991 г. Совет Министров БССР принял еще одно постановление, касавшееся регулирования религиозной жизни, под названием «Об установлении порядка регистрации уставов (положений) религиозных организаций». В соответствии с ним, религиозные общины регистрировались в обл-, рай- и горисполкомах на местах, после чего регистрационные документы направлялись в Республикан-

[32] Там же. Д. 111. Л. 156.

[33] Закон СССР «Аб свабодзе веравызнання і рэлігійных арганізацыях» // Ведамасці З'езда народных дэпутатаў СССР і Вярхоўнага Савета СССР. 1990. 10 кастр. № 41. С. 991–999.

[34] НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 132.

ский совет по делам религий. За последним осталась прерогатива регистрации религиозных организаций, имевших общеконфессиональное значение[35].

Возвращение храмов

Повсеместно в Белорусской ССР верующим начали возвращать разграбленные и полуразрушенные храмы, а духовенство и прихожане с большим энтузиазмом взялись за их восстановление. В начале 1990 г. минские католики решительно потребовали вернуть им закрытый в 1932 г. костел св. Симеона и Елены. 1 марта 1990 г. председатель Минского горисполкома В.И. Михасев обратился в ЦК КПБ с предложением «...рассмотреть вопрос о передаче костела верующим и выводе оттуда Союза кинематографистов и дирекции Дома кино». Свое предложение В.И. Михасев объяснил тем, что «...экстремистски настроенные группы верующих регулярно собираются большими группами у Дома кино, молятся и поют, они обращаются к партийной и советской властям с требованием вернуть им костел, грозят демонстрациями, пикетами и голодовками»[36]. В середине марта «экстремисты» осуществили свои угрозы, когда у стен костела объявили голодовку Э. Тарлецкий и Г. Натиевская-Синевич. Обострение ситуации вынудило власти передать костел св. Симеона и Елены верующим, решение о чем было принято 21 марта 1990 г. на встрече заместителя председателя Совета Министров БССР Н.Н. Мазай с организатором «осады» костела ксендзом В. Завальнюком и первым секретарем правления Союза кинематографистов БССР В.А. Никифоровым[37].

1 сентября 1990 г. сотни жителей деревень Зельвенского и Слонимского районов пришли на торжественное открытие церкви св. Архангела Михаила в д. Сынковичи. Этот уникальный памятник архитектуры XVI в., который в советское время использовался в качестве складского помещения, был в короткие сроки отремонтирован силами верующих[38]. После принятия в ноябре 1990 г. решения Могилевского горсовета о передаче православной церкви Свято-Никольского монастыря, в короткий срок под руководством отца Б. Пташинского на средства верующих была

---

[35] Там же. Ф. 136. Оп. 1. Д. 112. Л. 15.

[36] Там же. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2285. Л. 7–8.

[37] Там же. Л. 18.

[38] *Чыгрын С.* Адкрылася царква // Літаратура і мастацтва. 1990. 21 вер. № 38. С. 3.

отремонтирована церковь св. Онуфрия[39]. В начале 1991 г. католическая община Слонима начала сбор 2 млн руб., необходимых для восстановления, переданного им горсоветом костела св. Андрея[40].

Стремительный процесс возвращения культовых зданий верующим порождал новые формы государственно-общественного партнерства по их восстановлению. После возвращения в конце 1989 г. национальной святыни – гродненского Борисоглебского (Коложского) храма начались совместные усилия государства и церкви по его консервации и поэтапному восстановлению. Реставрация памятника XVI в. – церкви Рождества Богородицы в д. Мурованка Щучинского района проводилась в 1990–1991 гг. на пожертвования прихожан, Минского епархиального управления, Белорусского добровольного общества охраны памятников, Белорусского фонда культуры, а также местных хозяйственных структур[41]. Возникали необычные, компромиссные формы использования памятников культовой архитектуры, например, костела св. Роха в Минске, когда в первой половине дня там проходили службы, а во второй – концерты органной музыки[42].

О правах минских иудеев на здания бывших синагог, занятых Русским драматическим театром им. Горького и шахматно-шашечной школой в феврале 1990 г. в своем обращении в Совет Министров БССР безрезультатно напоминал председатель еврейской религиозной общины белорусской столицы Я.Б. Гутман[43]. 29 ноября 1991 г. состоялась беседа заместителя председателя Совета Министров Республики Беларусь М.И. Демчука с имамом Прибалтийского мухтасибата А.К. Хорасовым, в юрисдикцию которого входили мусульманские объединения на территории Беларуси. В ходе нее последний поднял вопросы об освобождении занятой под жилье мечети в Новогрудке, а также о восстановлении разрушенной в 1962 г. минской мечети, чему мусульманский мир был готов посодействовать[44].

Оживление религиозной жизни, начавшееся сразу после освобождения религиозных организаций от жесткого партийно-государственного контроля, вызвало не только их имущественные претензии к власти, но и межрелигиозные конфликты, порожденные сложной, зачастую запутанной историей культовых сооружений. В 1988 г. жители г. Сморгонь Гродненской обл. католического

---

[39] Вяртанне да духоўнасці // Звязда. 1991. 22 жн. № 164. С. 4.

[40] Слова за рэстаўратарамі // Звязда. 1991. 23 студз. № 16. С. 1.

[41] НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 27.

[42] *А.Б.* Беларускі касьцёл – у Менску! // Свабода. 1991. № 8. крас. С. 1.

[43] НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2286. Л. 56.

[44] Там же. Д. 2621. Л. 181.

и православного вероисповедания высказали свои претензии на здание городского выставочного зала, которое с 1553 по 1621 г. являлось кальвинистским храмом, с 1621 по 1866 г. – костелом св. Троицы, с 1867 по 1923 г. – церковью св. Архангела Михаила, а с 1923 по 1949 г. вновь костелом[45]. Кроме Сморгони, конфликтные ситуации между католиками и православными, претендующими на одни и те же здания, возникли в г. Лида Гродненской обл. и в д. Верейки Волковыского р-на. В последнем случае для урегулирования спора в 1990 г. была создана специальная комиссия Верховного Совета БССР, которая на основании изучения архивных документов приняла решение о передаче церкви Пресвятой Девы Марии католической общине[46].

7 апреля 1991 г. по случаю Воскресения Господня минские греко-католики прошли крестным ходом к церкви св. Петра и Павла, которая, по их словам, была построена в начале XVII в. их единоверцами. Белорусская православная церковь имела на этот счет собственную точку зрения и также проводила службы у здания церкви, которое в то время было занято архивными учреждениями[47]. Несмотря на коллективные письма белорусской интеллигенции и поддержку униатов заместителем председателя Минского горисполкома А.В. Гуриновичем, старейшее культовое сооружение Минска отдали православным[48].

Большой резонанс в республике получили попытки католиков и православных вернуть Софийский собор, который являлся доминантным объектом Полоцкого историко-культурного музея-заповедника. Вскоре к двустороннему межконфессиональному конфликту добавилась третья сторона в виде коллектива музея-заповедника, категорически не соглашавшаяся на передачу уникального памятника церкви. Верующих поддержали деятели культуры – В. Быков, М. Савицкий, М. Танк и др. Пути решения этого сложного вопроса обсуждались 12 декабря 1990 г. на встрече епископа Полоцко-Витебского Димитрия, апостольского администратора Минской диоцезии епископа Т. Кондрусевича и представителя Совета по делам религий при Совете Министров СССР по

---

[45] Там же. Ф. 136. Оп. 1. Д. 98. Л. 27–28.

[46] *Лакавец Ю.* Падводныя камяні // Літаратура і мастацтва. 1990. 28 сн. № 52. С. 12.

[47] *Абламейка С.* Хросным ходам па сталіцы... // Літаратура і мастацтва. 1991. 12 крас. № 15. С. 2.

[48] Прыслухайцеся да нашага голасу: Зварот вернікаў Мінскай грэка-каталіцкай абшчыны да Вярхоўнага Савета БССР, да Самета Міністраў БССР, да Мінскага гарсавета // Літаратура і мастацтва. 1991. 21 чэрв. № 25. С. 2.

Белорусской ССР А.И. Жильского. В результате встречи был найден компромисс: Софийский собор сохранил прежний музейный статус, а верующим городские власти обязывались предоставить другое помещение[49]. Под давлением православной общины 17 мая 1991 г. Полоцкий горсовет принял постановление о передаче ей Свято-Богородицкого собора, где в то время располагалась картинная галерея[50].

Всего только за 1988 – первую половину 1989 г. белорусские власти передали верующим 129 храмов[51]. Правовую основу этот процесс получил 29 декабря 1990 г., после выхода в свет постановления Совета Министров СССР «О порядке передачи в собственность религиозным организациям культовых зданий, сооружений и другого имущества религиозного назначения, находящегося в собственности государства», которые установили безвозмездный характер передачи культовых сооружений и имущества[52].

Дела земные в граде божьем

Одновременно с возрождением религиозной деятельности церковь начала выстраивать свои взаимодействия с обществом. Развертывание реформ Горбачева, расширение свободы слова и, особенно, появление 26 января 1990 г. «Закона о языках в Белорусской ССР» актуализировал вопрос белорусизации религиозной жизни. Сначала национальная интеллигенция, а со временем и более широкие круги белорусского общества пришли к пониманию парадоксальности ситуации, когда языком православной церкви являлся церковнославянский, а языком католического костела – польский (оба языка непонятные для большей части паствы). Языковая ситуация, сложившаяся в двух ведущих конфессиях, стала предметом острой критики, которая велась в контексте ущемления прав верующих-белорусов.

В мае 1990 г. вопрос белорусизации церкви был поднят в ходе беседы с папой Иоанном Павлом II группой белорусских участников научной конференции «Рим-I»[53]. Вскоре с аналогичной

---

[49] Хто крыўдзіць праваслаўных? // Літаратура і мастацтва. 1990. 14 сн. № 509. С. 5.

[50] НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 75.

[51] Сабор перададзены веруючым // Літаратура і мастацтва. 1989. 6 кастр. №. 40. С. 3.

[52] НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2614. Л. 61.

[53] *Кіпель В.* Жыць і дзеіць: успаміны. Мн.: Выдавец Зміцер Колас, 2015. С. 399. 442 с.

просьбой группа минских католиков обратилась к епископу Т. Кондрусевичу. Ответом на эту просьбу стала первая белорусскоязычная месса в Минске, которую 13 апреля 1990 г. отслужил в костеле св. Роха ксендз В. Чернявский[54]. В ноябре 1990 г. белорусским языком стал пользоваться викарий минского костела Воздвижения Святого Креста М. Сапель[55]. Вскоре белорусская речь зазвучала в гродненском Фарном костеле, могилевском костеле св. Станислава, миорском костеле вознесения Девы Марии и др. Всего к сер. 1991 г. к верующим на ней обращались в 15 костелах на территории БССР[56]. 13 апреля 1991 г. В Минске прошел учредительный съезд Белорусского католического общества – общественно-культурной организации, целью которой была белорусизация костела[57].

Позиция православного духовенства к усиливавшимся в республике процессам национального возрождения характеризовалась большей сдержанностью. Значительная часть священников скептически относилась к возможности совершения литургии на белорусском языке, полагая, что «...у нас в православной церкви обряд богослужения проходил и проходит на старославянском языке, в котором находятся корни всех сегодняшних славянских ответвлений»[58]. На заданный в 1990 г. вопрос корреспондента Белорусского радио, почему Белорусская православная церковь не становится автокефальной, митрополит Филарет ответил: «Сегодня нет таких обстоятельств, которые позволили бы нам поставить вопрос об автокефалии... Прекрасно, что мы являемся свидетелями возрождения белорусского национального языка. Мы работаем над переводом Библии на белорусский язык. Скоро выйдет из печати Евангелие от Матфея. Пастыри, хорошо знающие белорусский язык, уже выступают с проповедями на этом языке»[59]. Одним из таких пастырей был преподаватель Минской духовной семинарии отец С. Гардун, который считал, что православная церковь должна более активно участвовать в процессе возрождения белорусского языка[60].

---

[54] *А.Б.* Беларускі касьцёл – у Менску! // Свабода. 1991. № 8. крас. С. 1.

[55] *Лукашук Зм.* На шляху да Бога // Чырвоная змена. 1990. 8 сн. № 235–236. С. 5.

[56] Гарадзенская кроніка // Свабода. 1991. № 8. крас. С. 8.

[57] *А.Б.* Беларусы-каталікі згуртаваліся. Хто наступны? // Свабода. 1991. № 9. трав. С. 7.

[58] *Зайцаў А.* «И остави нам долги наши...» // Чырвоная змена. 1990. 27 сн. № 248. С. 7.

[59] НАРБ. Ф. 7. Оп. 10. Д. 2621. Л. 22.

[60] Навіны епархіі // Праваслаўная думка. 1989. № 3. С. 1.

Более радикальное решение вопроса белорусизации Белорусской православной церкви предложил первоиерарх Белорусской автокефальной православной церкви Изяслав. Обращаясь из Америки с посланием к православным Беларуси, он призвал их возродить православную автокефальную церковь на родине путем «...создания братств и сестричеств святых земли Белорусской, а затем на их основе приходов родной церкви»[61].

Удовлетворить потребность белорусов в единой «национальной» Библии на родном языке было призвано зарегистрированное в феврале 1991 г. Библейское общество Беларуси. Эта идея получила поддержку различных христианских конфессий, представители которых вошли в правление общества. Его вице-президентом стал известный писатель и литературный критик В. Семуха[62].

Создание национальной церкви было не единственным вызовом со стороны белорусского общества, на который искали ответы духовные наставники разных конфессий. Религиозные организации начали проводить социальные акции, которые рассматривались как часть миссионерской работы. Так, не ограничиваясь молитвами в память о жертвах Чернобыля, избранный председателем Чернобыльской комиссии Священного Синода митрополит Филарет выступил инициатором проведения в октябре 1990 г. в Минске международного семинара «Церковь и Чернобыль». На нем обсуждались вопросы психологической реабилитации населения республики, пострадавшего от последствий аварии на Чернобыльской АЭС[63]. 26 апреля 1991 г. В Минске заложили памятный камень и освятили место, где планировалось воздвигнуть православный храм иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в память о жертвах Чернобыльской катастрофы.

Иерархи различных конфессий развернули благотворительную деятельность, прежде всего, в сфере оказания гражданам Белоруссии медицинских и социальных услуг. В 1990 г. евангельские христиане-баптисты США отправили своим единоверцам в БССР 20-тонный контейнер с лекарствами и витаминами с целью их дальнейшего распределения по домам инвалидов, престарелых и т. д.[64] Весной 1991 г. Гродненская областная больница получила в дар от папы Иоанна Павла II передвижную лабораторию для контроля

---

[61] Архіпастырскае пасланне беларускаму народу // Літаратура і мастацтва. 1991. 29 ліст. № 48. С. 3.

[62] *Лагада Ю.* Зарэгістравана БТБ // Літаратура і мастацтва. 1991. 8 сак. № 10. С. 3.

[63] Царква і Чарнобыль // Чырвоная змена. 1990. 31 кастр. № 213. С. 2.

[64] Беларусь-Амерыка: евангелійскі паветраны мост // Звязда. 1990. 11 сн. № 284. С. 1.

и профилактики СПИДа, епископ Т. Кондрусевич подарил гродненскому роддому аппарат ультразвуковой диагностики[65]. В том же году при помощи священников витебского Свято-Покровского кафедрального собора было приобретено оборудование для первой в городе стоматологической клиники[66].

Пример социального служения демонстрировал ксёндз костела св. Анны в д. Мосар Глубокского р-на Ю. Булька. После переезда в 1989 г. в Мосар из Литовской ССР он удивил местных жителей, возглавив бригаду верующих, которая помогала местному колхозу собирать урожай, а затем переведя заработанные деньги в Фонд милосердия[67]. Вскоре прилегающая к костелу территория начала привлекать туристов своим необычным ландшафтным дизайном. Но прежде всего Ю. Булька был известен как борец за здоровый образ жизни.

14 января 1991 г. инспектор Р.В. Шеметовец сообщал А.И. Жильскому: «Ксёндз Мосарского и Уделовского костелов Ю.В. Булька, помимо активной религиозной деятельности, проводит большую работу по борьбе с пьянством, аморальностью. Многие жители района утверждают, что он сделал в борьбе за трезвый образ жизни больше, чем вся общественность района. Ксёндз Ю.В. Булька категорически утверждает, что будет пьянство – не будет никакой перестройки. Он решительно отказывается участвовать в похоронах, если родственники хотят сделать поминальный стол. По его призыву многие верующие сожгли в церкви талоны на вино и водку. Он также активно проводит работу с молодежью и детьми, регулярно посещает дом престарелых, приносит туда подарки, исповедует»[68].

Свидетельством коренного изменения религиозной политики государства в условиях перестройки стало избрание служителей культа народными депутатами Советов разных уровней. Это показывало, что священники действительно получили равные политические права с другими гражданами и смогли реализовать их на практике. В 1990 г. депутатами Верховного Совета БССР стали митрополит Минский и Гродненский, Патриарший экзарх всея Беларуси Филарет, а также настоятель храма св. Троицы в г. п. Ореховск Оршанского р-на В.А. Радомысльский.

31 октября 1990 г., вскоре после появления Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях», председатель Совета по делам религий при Совете Министров СССР

---

[65] Дар з Ватыкана // Звязда. 1991. 25 крас. № 81. С. 1.

[66] Навасе лле ў медыкаў // Звязда. 1991. 7 жн. № 153. С. 1.

[67] І ўзначаліў брыгаду... ксёндз // Звязда. 1990. 6 кастр. № 230. С. 1.

[68] НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 111. Л. 19.

Ю.Н. Христораднов обратился с письмом к председателю Совета Министров БССР В.Ф. Кебичу, где обратил внимание белорусского руководителя на появление тенденций политизации религиозных организаций и обострения межэтнических и межрелигиозных отношений. Он писал, в частности, о «...расширении масштабов паломничества и зарубежных контактов, которые приводят к возникновению новых религиозных деноминаций, фрагментации конфессий по причинам, далеким от религиозных, появлении новых правообладателей в ходе разбирательства имущественно-правовых конфликтов»[69].

Письмо Ю.Н. Христораднова не удивило белорусского премьера. Из отчетов уполномоченного Совета по делам религий по Белорусской ССР ему было известно о «...вмешательстве польских священников в общественно-политическую жизнь республики, подстрекательстве верующих к антиобщественным действиям, изменению государственного строя Белорусской ССР». Речь шла о священнике А. Рафалко, который во время избирательной кампании 1990 г. призвал верующих не голосовать за коммунистов. Священники Л. Станишевский, С. Бартошек, Я. Казак во время служб внушали пастве мысль о том, что Западная Беларусь – это Польша[70]. 21 мая 1989 г. на сороковой день Тбилисской трагедии митрополит Филарет по просьбе оргкомитета БНФ «Возрождение» отслужил панихиду по невинно убиенным[71].

19 декабря 1991 г. Верховный Совет Республики Беларусь принял закон «О государственных праздниках в Республике Беларусь», которым признал нерабочими дни основных религиозных праздников и поминовений по календарю православных и католических конфессий, а именно – Пасху, Радуницу, День памяти предков (Деды) и Рождество (православное и католическое/протестантское)[72].

Заключение

Таким образом, все рассматриваемое время можно разделить на два периода: 1985–1988 гг. и 1989–1991 гг. Первый период был вре-

---

[69] Там же. Д. 109. Л. 2.

[70] Там же. Д. 111. Л. 81–82.

[71] Хроніка // Экспрэс. Аднадзёнка БНФ «Адраджэнне». 1989. Вып. 2. Трав. С. 5.

[72] Аб увядзенні ў дзеянне Закона Рэспублікі Беларусь «Аб святочных днях у Рэспубліцы Беларусь» // Ведамасці Вярхоўнага Света Рэспублікі Беларусь. 1992. 5 студз. № 1. С. 7–8.

менем, когда государство не отказалось от идеологической борьбы с религией, но уже исчезли попытки запретить ее в административном порядке, происходило медленное потепление религиозной политики государства. Второй период характеризовался резким увеличением количества приходов и укреплением религиозно-конфессиональных структур, ростом их авторитета и влияния на общественную жизнь.

В течение 1988–1991 гг. уполномоченный Совета по делам религий по Белорусской ССР зарегистрировал 355 религиозных общин, в том числе 233 православных и 118 католических. Вместе с незарегистрированными униатскими, иеговистскими, кришнаитскими и другими общинами на конец рассматриваемого периода их общая численность достигла 1 325. Из них 705 было православных, 263 – католических, 150 – пятидесятников, 118 – евангельских христиан-баптистов, 24 – старообрядческих, 13 – адвентистов седьмого дня, 4 – иудейских и 3 – мусульманских[73].

Как следует из приведенных статистических данных, доминирующей конфессией в Белорусской ССР в то время было православие[74]. Католицизм занимал второе место по числу верующих, значительно уступая по этому показателю православию. Бурный рост получили протестантские конфессии, началось возрождение религиозной деятельности среди белорусских татар. Иудаизм в позднем СССР переживал кризис в связи с переселением большого числа верующих евреев в Израиль. Увеличение числа религиозных общин сопровождалось расширением евангелизации населения, особенно молодежи, началом подготовки собственного духовенства, развитием издательской деятельности, укреплением материальной базы за счет строительства и передачи верующим храмов. Активизировалось социальное служение церквей, духовенство заявило о своем праве на участие в национальной, культурной и политической жизни республики.

Наибольшую поддержку со стороны государства получила Белорусская православная церковь, руководство которой, как и мирское руководство БССР, находилось в Москве. Католицизм, протестантизм, ислам и индуизм, центры либо основные зоны влияния которых находились на Западе или Востоке, вызывали беспокойство, а неформальные препятствия их деятельности оставались сильными даже после 1988 г. При этом доля верующих в составе населения БССР составляла примерно 50%, около

[73] НАРБ. Ф. 136. Оп. 1. Д. 112. Л. 12.

[74] Вместе с этим среди православных было самое большое число «верующих выходного дня», посещавших экстрасенсов и изучавших гороскопы.

трети колебалось между верой и неверием, 4–8% верили не в Бога, а в сверхъестественные силы, а 8–13% жителей республики считали себя неверующими[75].

Литература

Беглов 2008 – *Беглов А.Л., Васильева О.Ю., Журавский А.В. [и др.].* Русская Православная Церковь: XX век / М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. 800 с.

Белякова 2009 – *Белякова Н.А.* Эволюция отношений власти и христианских деноминаций в Белоруссии, Украине и республиках Прибалтики в последней четверти XX – начале XXI в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. М., 2009. 30 с.

Грыгор'ева 1998 – Грыгор'ева В. В., Завальнюк У.М., Навіцкі У.І., Філатава А.М. Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.). Мн.: ВП "Экаперспектыва", 1998. 340 с.

Навіцкі 2019 – *Навіцкі У.І., Паднюк С.С., Балтрушэвіч Н.Г., Іванова Л.С.* Евангельскія хрысціяне ў Беларусі: пяць стагоддзяў гісторыі (1517–2017 гг.). Мн.: Пазітыў-цэнтр, 2019. 470 с.

Новикова 2009 – *Новикова Л.Г.* Беларусь после «религиозного бума»: что изменилось? // Кафедре социологии БГУ – 20 лет: 1989–2009: сб. науч. трудов / науч. ред А.Н. Данилов и др. Мн.: Право и экономика, 2009. С. 268–278.

Ярмусик 2006 – *Ярмусик Э.С.* Католический костел в Беларуси в 1945–1990 гг. Гродно: ГрГУ, 2006. 568 с.

References

Beglov, A.L., Vasil'eva, O.Yu., Zhuravskii, A.V. et al. (2008), *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov': XX vek* [Russian Russian Orthodox Church. 20th century], Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrya, Moscow, Russia.

Belyakova, N.A. (2009), *Evolyutsiya otnoshenii vlasti i khristianskikh denominatsii v Belorussii, Ukraine i respublikakh Pribaltiki v poslednei chetverti XX – nachale XXI v.* [Evolution of relations between authorities and Christian denominations in Belarus, Ukraine and the Baltic republics in the last quarter of the 20th – early 21st centuries], Abstract of Ph.D. dissertation (History), Moscow, Russia.

[75] *Новикова Л.Г., Лашук И.В., Смирнова Р.А., Чибирева И.М., Бородачева Е.М.* Динамика уровня и характера религиозности населения Республики Беларусь: научный отчет. Мн.: Беларуская навука, 2005. 26 с.

Hryhorjeva, V.V., Zavalniuk, U.M., Navicki, U.I. and Fiłatava, A.M. (1998), *Kanfiesii na Biełarusi (канец XVIII – XX st.)* [Confessions in Belarus (end of the 18th – 20th centuries)], VP "Ekaperspektyva", Minsk, Belarus.

Navicki, U.I., Padniuk, S.S., Bałtruševič, N.H. and Ivanova, Ł.S. (2019), *Evangel'skiya khrystsiyane ŭ Belarusi: pyats' stagoddzyaŭ gistoryi (1517–2017 gg.)* [Evangelical Christians in Belarus: Five centuries of history (1517–2017)], Pazityŭ-tsentr, Minsk, Belarus.

Novikova, L. G. (2009), "Belarus after the 'religious boom': what has changed?", in Danilov, A.N. et al., eds., *Kafedre sotsiologii BGU – 20 let: 1989–2009: sbornik nauchnykh trudov* [The Belarusian State University Department of Sociology is 20 years old: 1989–2009. Collected of scientific papers], Pravo i ekonomika, Minsk, Belarus, pp. 268–278.

Yarmusik, E.S (2006), *Katolicheskii kostel v Belarusi v 1945–1990 gg.* [The Catholic Church in Belarus in 1945–1990], GrGU, Grodno, Belarus.

Информация об авторе

Александр А. Гужаловский, доктор исторических наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь; 220030, Беларусь, Минск, пл. Независимости, д. 4; huzhalouski@gmail.com

Information about the author

Aleksandr A. Huzhalouski, Dr. of Sci. (History), professor, Belarusian State University, Minsk, Belarus; 4, Niezalezhnasci Av., Minsk, Belarus, 220030; huzhalouski@gmail.com

УДК 291
DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-108-118

Наивный и научный эвгемеризм в работах В. Рожицына 1920–1930-х гг. (по неопубликованным материалам и изданным трудам)

Елизавета Г. Брук

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, bruk97@list.ru

Аннотация. В статье на материале опубликованных работ и архивных документов анализируется интерпретация эвгемерической теории в работах В. Рожицына 1920–1930-х гг. Советский ученый писал публицистические труды, находившиеся в русле антирелигиозной пропаганды того времени. Критикуя христианский культ святых в соответствии с социально-политическими запросами, автор затрагивал в своих работах ряд важных теоретических и методологических проблем, актуальных для современного религиоведения. В своих работах В. Рожицын пришел к разделению научного и наивного эвгемеризма. Научный эвгемеризм, по мнению автора, был научно-критическим инструментом, который использовали ученые разных эпох, включая самого В. Рожицына. Этот метод позволял находить прототипы мифологических сюжетов в исторических событиях прошлого, за божественным основателем той или иной религии видеть жившего некогда человека. Наивный эвгемеризм, с точки зрения автора, был мыслительным механизмом, характерным для религиозного сознания. Пик наивного эвгемеризма, по мнению В. Рожицына, приходился на II–III вв. Несмотря на то, что с помощью такого разделения автор решал собственные задачи, его интерпретация эвгемеризма помогает по-новому взглянуть на современные методологические и терминологические трудности.

Ключевые слова: В. Рожицын, эвгемеризм, история религиоведения, советская антирелигиозная пропаганда 1920–1930-х гг.

Для цитирования: Брук Е.Г. Наивный и научный эвгемеризм в работах В. Рожицына 1920–1930-х гг. (по неопубликованным материалам и изданным трудам) // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 1. С. 108–118. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-108-118

© Брук Е.Г., 2026

Naive and scientific euhemerism in the works by V. Rozhitsyn of the 1920s – 1930s (based on unpublished materials and published works)

Elizaveta G. Bruk
Saint Petersburg State University,
Saint Petersburg, Russia, bruk97@list.ru

Abstract. The article analyzes the interpretation of the euhemeristic theory in the works by V. Rozhitsyn in the 1920s – 1930s. The Soviet author wrote works that were in line with the anti-religious propaganda of that time. Criticizing the cult of saints in accordance with social and political demands, the author studied a number of important theoretical and methodological problems that now are relevant for modern religious studies. In his works, V. Rozhitsyn distinguished between scientific and naive euhemerism. According to the author, "scientific euhemerism" was a critical tool used by scholars of different epochs, including V. Rozhitsyn himself. This method made it possible to find prototypes of mythological plots in historical events of the past, and to see a person who once lived behind the divine founder of a particular religion. "Naive euhemerism", from the author's point of view, was a perceptual mechanism of religious consciousness. The peak of naive euhemerism, according to V. Rozhitsyn, was in the 2^{d} – 3rd centuries AD. Despite the fact that the author solved his own problems with the help of such a division, nowadays his interpretation of euhemerism helps us to take a new look at modern methodological and terminological difficulties.

Keywords: V. Rozhitsyn, euhemerism, history of religious studies, Soviet anti-religious propaganda of the 1920s – 1930s

For citation: Bruk, E.G. (2026), "Naive and scientific euhemerism in the works by V. Rozhitsyn of the 1920s – 1930s (based on unpublished materials and published works)", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 108–118, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-108-118

Эвгемеризм – общий термин, который объединяет множество различных теорий происхождения религии. Все они основывались на общем методе рациональной интерпретации мифологии и формировались исторически на основании учения греческого философа Эвгемера. Его работы, как и их переводы, были утрачены, и дошли до нас лишь в пересказах позднейших авторов [Cooke 1927, p. 397]. В силу отсутствия первоисточника эвгемеризм уже с античности был достаточно гибкой теорией, которую различные авторы интерпретировали и использовали по-разному, исходя из своих собственных предпочтений и веяний эпохи.

Современные исследователи неоднократно предпринимали попытки классифицировать явления, подпадавшие под этот общий термин, и установить границы понятия. Так, изучая историческое развитие этой теории, Николас Рубекас выделял три «эвгемеризма», которые последовательно сменяли друг друга в ходе истории [Roubekas 2017, p. 2]. Первый из них– «эллинистический эвгемеризм», с точки зрения автора, был сосредоточен на осмыслении способов обожествления живых царей. Почитание умерших правителей играло в этой теории второстепенную роль. Здесь проводилось явное различие между земными или человеческими (олимпийскими) и небесными богами, а главным персонажем, вокруг которого выстраивалось учение Эвгемера, был Зевс [Roubekas 2017, p. 2]. Второй – «раннехристианский эвгемеризм» –концентрировался вокруг «земных богов». Целью этой теории было «показать превосходство христианского Бога» [Roubekas 2017, p. 2], установить «недвусмысленную классификацию всех предыдущих “ложных” религий по сравнению с одной “истинной” религией» [Roubekas 2017, p. 2]. Третий – «новый (modern) эвгемеризм» –был наиболее расширенной версией рассматриваемой теории. Любой случай обожествления мертвых людей, с этой точки зрения, представлял собой эвгемеризм и должен был рассматриваться как таковой [Roubekas 2017, p. 2]. Однако, по мнению автора, следует учитывать, что «мы имеем дело не столько с эвгемеризмом Эвгемера, сколько, как оказывается, с рецепцией его теории уже с античности» [Roubekas 2017, p. 2]. В силу того, что интерпретация эвгемерической теории зависела от эпохи, в которой жил тот или иной автор, уже с античности эвгемеризм был не только методом рационалистического толкования мифологии, но и полемическим инструментом, встроенным в конкретный социально-политический контекст. По-своему эта теория интерпретировалась и применялась в работах отечественных ученых 1920–1930-х гг.

В 1920–1930-е гг. в СССР на фоне широкой антирелигиозной кампании издавалось множество работ, посвященных истории христианства и культу христианских святых [Шахнович 2023]. Среди них были и публицистические труды В. Рожицына (1888–1942). Он защитил диссертацию, посвященную Мишелю де л’Опиталю, в Харьковском университете в 1917 г., а с 1924 г. жил и работал в Москве [Шахнович 2023, с. 168]. Его монографии 1920-х гг. – «Умирающий бог: Происхождение христианского культа страдающего, умирающего и воскресающего бога Иисуса»[1]

[1] *Рожицын В.С.* Умирающий бог: Происхождение христианского культа страдающего, умирающего и воскресающего бога Иисуса. [Харьков]: Пролетарий, 1925. 232 с.

(в первом издании «Пасха. Народные и церковные весенние праздники и обряды»[2]), «Золотая легенда» [Рожицын 1930] (первое издание вышло в 1925 г.) и другие работы – были призваны раскрыть сущность христианства в соответствии с социально-политическими запросами того времени.

В брошюре «Как люди создали бога»[3] Рожицын популярно изложил свой взгляд на происхождение и развитие религии, которого, в целом, придерживался в своих трудах. Первобытный человек жил полностью в материальном мире, уповал на магические действия: «...первобытный человек был атеистом. Он не знал богов. Его демоны представлялись ему такими же материальными существами, как весь мир, а магия была колдовством при помощи материального влияния на материальные явления»[4]. С изменением социального строя изменилась и религия. Земледелие и скотоводство заставили человека задуматься о том, как этот мир был сотворен, кто впервые засеял и вспахал поле: «Если древний человек спрашивал себя, кто обработал поле впервые, кто посадил растения, кто родил первых людей, он с уверенностью отвечал, что это сделал тот самый герой, который теперь превратился в демона и живет в своей статуе, а раньше был живым человеком и творил землю, людей и животных»[5]. Уже здесь, в незапамятной древности, раскрылась потребность людей в «очеловечивании» явлений окружающей действительности. Появление богов было связано, по мнению Рожицына, с изменением социальных отношений: «Вера в бога возникает и развивается в связи с переменами в общественных отношениях. Там, где господствует частная собственность, начинает господствовать бог. <...> Единобожие и многобожие развиваются в зависимости от того, каким государственным строем живут люди»[6]. Боги могли специализироваться. Христианские святые покровительствовали определенной местности или сфере деятельности. Вслед за французскими авторами XVIII–XX вв., Рожицын полагал, что святые – наследники богов времен политеизма. На материале римских культов и зарождавшегося в первые века существования христианства почитания святых, Рожицын раскрывал свои взгляды на «христианский» эвгемеризм.

---

[2] Рожицын В.С. Пасха: Народные и церковные весенние праздники и обряды. М.: Красная новь, 1924. 196 с.

[3] *Рожицын В.С.* Как люди создали бога. Харьков: Тип. Южбюро В.Ц.С.П.С., 1922. 29 с.

[4] Там же. С. 28.

[5] Там же. С. 16–17.

[6] Там же. С. 28.

Автор не выделял раннехристианский эвгемеризм в отдельную категорию, как это делают современные исследователи. Вместо этого он проводил разграничение между научным и наивным эвгемеризмом. Пик наивного эвгемеризма, по мнению автора, приходился на времена Римской империи: «Никогда в истории человечества не была так «очеловечена» религия, как в римскую императорскую эпоху, никогда так сильно не проявлялись в ней антропоморфические стремления. Между людьми на земле и богами на небе установился ряд переходных ступеней обожествленных людей или очеловеченных богов» [Рожицын 1930, с. 125]. Такими «очеловеченными» богами становились римские императоры; святые, епископы, проповедники зачастую воспринимались людьми как единственные, кто имел «привилегию прямого общения с духом божиим» [Рожицын 1930, с. 125]. В народе «скитались бесчисленные маги-шарлатаны, проделывавшие все чудеса, какие надлежит совершать богам» [Рожицын 1930, с. 125]. Так, наивный эвгемеризм не был научно-критической теорией, а представлял собой характерный способ восприятия действительности людьми того времени.

Рожицын определял эвгемеризм достаточно широко, так же как сейчас Н. Рубекас рассматривает «новый эвгемеризм». Про реалии II–III вв. Рожицын писал: «При таких условиях вполне понятным становится наивный эвгемеризм, который распространился в религиозном сознании людей II–III вв. Эвгемеризм <...> полагает, что все боги являются обоготворенными людьми, что в начале каждой религии стоит человек, основатель города или государства. <...> Тут был и эвгемеризм научный, отрицавший за основателями религий их божественное начало. В самом христианстве были направления, сводившие мифологического Христа к личности живого человека Иисуса. Был и эвгемеризм наивный, тот, который заставил христиан видеть в богах бывших людей, обожествленных после смерти. Боги превращались в людей, и люди превращались в богов с фантастической легкостью или с легкомыслием» [Рожицын 1930, с. 127]. Сознание жителей Римской империи, были ли они приверженцами восточных культов, почитали ли античных богов или исповедовали христианство, по мнению Рожицына, было одним и тем же. Они мыслили одинаковыми категориями, только названия явлений были разными. Это находило отражение в различных обвинениях и спорах. Христиане критиковали наивный эвгемеризм последователей других культов, которые, в свою очередь, порицали наивный эвгемеризм христиан. Рожицын писал: «Наивный эвгемеризм был всеобщим убеждением, разделяемым и язычниками, и христианами. Языческий писатель Порфирий доказывал, что Христос не воскрес, что он спасся от фарисеев,

собрал шайку в девятьсот человек и долго грабил Палестину. Мученик Виктор рассказывал об Аполлоне, что он был простым смертным, совершившим ужасные преступления» [Рожицын 1930, с. 131]. Таким образом эвгемеризм становился инструментом социальной и религиозной полемики и применялся не только христианами, но и последователями других религий и культов.

Рожицын показывал механизм очеловечивания «богов» того времени на примере развития культа святых. Многих из них он назвал «мифологическими» и «легендарными мучениками». Вследствие того, что текст имел явную агитационную и пропагандистскую направленность, автор должен был показать читателю, что образ многих святых складывался постепенно из различных культов, и только затем появилось их житие, они обрели историю своего земного пути и свою человеческую индивидуальность. Так, например, Рожицын считал, что Иоанн Предтеча – «наследник» бывшего духа растительности, апостол Петр – «преемник» Януса, Гермеса и Сераписа. Причину подобных процессов Рожицын описывал так: «Не только крупные центры, но и каждая отдельная община хотела быть основанной апостолом или мучеником, а каждая церковь должна была быть надгробным памятником над мощами мученика, погибшего именно на том месте, где стоит церковь» [Рожицын 1930, с. 12–13]. Желание сохранить доказательства земной жизни святых привело к появлению почитания мощей. Не только простые верующие, но и представители клира в то время находились во власти «наивного эвгемеризма». С точки зрения Рожицына, он использовался церковными институтами как политический инструмент. Например, описывая житие мученика Климента, автор замечал, что история обретения его мощей, прижизненная ссылка в Херсонес давали повод для политических притязаний. С помощью жития святого, с точки зрения Рожицына, пытались «доказать, что славянскую страну впервые просветил римский папа, и что поэтому он имеет над Восточной Европой верховные права» [Рожицын 1930, с. 38].

Рожицын писал свои работы в разгар кампании по вскрытию мощей [Шахнович 2023], отсюда и его критические замечания в адрес культа святых и почитания реликвий. Чтобы наглядно показать «наивность» представлений ранних христиан и средневековых верующих, Рожицын специально выбирал и описывал курьезные истории на эту тему. Про традиции захоронения первых христиан на территории Африки автор писал: «...христиане считали сохранение трупа каждого умершего в виде мощей обязательным условием правильного погребения. <...> При помощи приемов, усвоенных от египтян, каждого христианина превращали после смерти в мощи и клали в хорошо защищенном месте. Вокруг гробницы епископа

Киприана образовался целый некрополь, христианское кладбище, наполненное консервированными трупами. <...> Не зная о древнем обычае искусственно приготовлять мощи, средневековые христиане верили, что трупы не разложились вследствие праведной жизни и мученической кончины их бывших владельцев» [Рожицын 1930, с. 175]. Так, по мнению Рожицына, появились многие реликвии, которые теперь находятся в Европе.

Другой пример, который не раз приводил Рожицын в своих трудах, касался культа животных: в Вероне на протяжении долгого времени почитали останки осла, на котором Иисус въехал в Иерусалим. Это расхожий пример, которым пользовались французские просветители и другие более поздние авторы, был описан Франсуа Максимилианом Миссоном в работе «Новое путешествие в Италию». Его использовал Вольтер при написании «Философского словаря» со ссылкой на Миссона[7], что, возможно, и послужило решающим фактором при выборе сюжета. В «Золотой легенде» В. Рожицына этот список авторов, упоминавших «веронского осла», был дополнен именем Пьера Сетива (Эмиля Нурри), описавшего путешествие останков почитаемого животного во второй половине XIX в. в Вену [Рожицын 1930, с. 24]. Рожицын знал еще одного французского автора XIX в., который упоминал этот пример. Это был Ж.О.С. Коллен де Планси. Однако в своих опубликованных работах советский ученый не упоминал фамилии этого известного автора.

В архиве Государственного музея истории религии хранится документ, который, по мнению М.М. Шахнович, являлся написанной Рожицыным заявкой на публикацию перевода «Критического словаря реликвий и чудотворных образов» (далее – «Критический словарь») Ж.О.С. Коллена де Планси, созданной в период 1929–1942 гг. во время работы Рожицына в Центральном антирелигиозном музее [Шахнович 2023, с. 168]. Документ не имел даты и адресата и по содержанию мог служить как заявкой, так и, возможно, небольшой статьей[8]. Автор текста обосновывал важность знакомства публики с «Критическим словарем» в целях антирелигиозной пропаганды, процитировав несколько выдержек из работы Коллена. С помощью описания «курьезов» и «наивного эвгемеризма» христиан средних веков и нового времени, автор пытался передать читателю свою мысль. Страницы выдержек в точности совпадают с французским изданием 1820-х гг. Это означает, что «Критический

[7] *Voltaire*. Dictionnaire philosophique. Tome premier. P.: Chez l'editeur, 1822. P. 371–373.

[8] Научно-исторический архив Государственного музея истории религии. Ф. 31. Оп. 1. Д. 232.

словарь» на русский язык так и не был переведен. Среди примеров, выбранных Рожицыным для демонстрации значимости работы Коллена, встречался уже упомянутый осел из Вероны. Интересно, что в «Критическом словаре» это далеко не единственное «святое» животное. В тексте Коллена фигурировали овцы, олени, собаки и др.[9], среди которых осел из Вероны был не самым показательным примером. Однако, в силу своей узнаваемости, этот сюжет был вновь выбран в качестве наиболее показательного. В работах 1920-х гг. Рожицын писал про «осла-апостола», возводя свои теоретические построения к линии Миссона-Вольтера-Сентива. Поскольку материал у всех четырех авторов был одинаковым и ссылки на работу Коллена в изданных трудах Рожицына отсутствуют, невозможно однозначно определить, читал ли советский автор «Критический словарь» при написании работ 1920-х гг., или познакомился с этим текстом лишь позднее, во время работы в Центральном антирелигиозном музее.

Кроме «курьезов», в заявке даны выдержки из описания культа двух святых, Гиньоле и Фиакра. Через них Рожицын критиковал «наивный эвгемеризм», очеловечивший приапический культ. Сами выдержки, как и в случае с ослом, были лишены того контекста, в котором они появлялись в «Критическом словаре». Рожицын опустил как описания самого «нечестивого» культа, так и описания житий святых. Следует отметить, что в тексте Коллена чаще всего личность самих подвижников не является мишенью критики, он не одобрял лишь то, что считал суеверием – особенности культа.

Рожицын описывал Коллена как автора, следовавшего за французскими просветителями. Однако Коллен не был радикальным критиком религии [Брук 2024]. Он симпатизировал протестантским авторам, идеям эпохи Просвещения о «естественном» человеке. Взгляды Коллена на религию перекликались и с деистическими идеями, и с концепцией первоначального монотеизма. В «Критическом словаре» французский автор противопоставлял простоту проповеди Иисуса и пышность культа католической церкви, подчеркивая, что целью его работы являлась не критика религии, а просвещение и борьба с суевериями. Религия, по мнению Коллена, должна быть проста, свободна от предрассудков и излишней пышности культа [Брук 2024, с. 107]. Рожицын, описывая биографию и труды французского интеллектуала, в своей неопубликованной статье создал образ радикального автора, наследника идей просветителей, который, демонстрируя «наивный эвгемеризм»

[9] *Collin de Plancy J.-A.-S.* Dictionnaire critique des reliques et des images miraculeuses. Par. Tome premier. P.: Guien et Compagnie, 1821. P. 23–51.

христиан, критиковал культ святых, а, через него, и само христианство. Этот образ соответствовал тому контексту, в котором писал Рожицын, и во многом был далек от взглядов на религию самого Ж.О.С. Коллена де Планси.

Научный эвгемеризм, по мнению Рожицына, представлял собой критический метод интерпретации мифологического компонента и сведение чудесных биографий к реальным историческим событиям прошлого, отрицание божественности основателя той или иной религии или культа. Очеловечивание богов было столь же распространенным явлением в истории мысли, как и обожествление людей в обыденном сознании. Рожицын недвусмысленно намекал на то, что поиски исторического Иисуса являлись классическим примером научного эвгемеризма. Сам автор полагал, что это лишь мыслительный конструкт, и образ Иисуса может стать понятнее лишь в контексте сравнительных исследований с привязкой к социально-экономической основе[10]. Рожицын сам в отдельных случаях использовал «научный эвгемеризм» как критический метод. Например, при анализе культа святого Георгия, автор настаивал на том, что житие некогда действительно существовавшего человека по имени Георгий слилось с бытовавшими в первые века мифологическими представлениями[11]. Папа Геласий «счел житие Георгия неподобающим и заменил его ныне существующим в житиях литературным произведением»[12].

В 1930-е гг. Рожицын не публиковал новых монографий по культу святых и постепенно оставил эту тему. Научный и наивный эвгемеризм, критика почитания мощей и реликвий – все отошло на второй план. В научно-историческом архиве государственного музея истории религии хранятся документы 1930-х гг. Среди них, например, есть стенограмма лекций по истории средневекового миросозерцания 1938 г.[13] В 1920-е гг. Рожицын иногда затрагивал этот период в своих текстах, анализируя механизмы появления культа святых. Однако лекции 1938 г. имели совершенно иную направленность. В них акцент сделан на социально-политическом аспекте, в качестве «курьезов» приведены средневековые схоластические споры. Тема святых, их культа, мощей в лекциях не упоминалась, наивный эвгемеризм как особенность раннехристианского и, затем, средневекового мышления был забыт. Это было связано с изменением социально-политической обстановки и основной линии антирелигиозной кампании.

---

[10] *Рожицын В.С.* Умирающий бог...

[11] Там же. С. 120–122.

[12] Там же. С. 121.

[13] Там же. Д. 276.

Таким образом, несмотря на публицистический характер работ, В. Рожицын затрагивал в них целый ряд важных теоретических и методологических проблем. Исследуя становление культа святых, автор пришел к разделению научного и наивного эвгемеризма. Первый служил научно-критическим инструментом для различных ученых, включая самого В. Рожицына. Второй, по мнению автора, был мыслительным механизмом, характерным не только для сознания ранних христиан, но и их современников-политеистов. Такой вывод ставит под сомнение устоявшееся представление о специфическом характере «раннехристианского эвгемеризма» и раскрывает новые перспективы в изучении развития этого метода интерпретации мифологии в истории европейской культуры. Поскольку работы В. Рожицына носили публицистический характер, они зависели от социально-политического контекста. Темы, актуальные для 1920 – начала 1930-х гг., к концу третьего десятилетия XX в. потеряли свою актуальность. На смену пришла другая политическая повестка, требовавшая от автора иных методов и тем исследования.

Благодарности

Статья подготовлена в рамках гранта РНФ № 24-28-00517 «“Редакционный портфель”: научные исследования в области истории религии и религиозной философии в 1920-е–1930-е гг. в СССР и редакционная политика научных изданий»

Acknowledgements

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 24-28-00517 “ ‘Editorial portfolio’: academic research in the field of the history of religion and religious philosophy in the 1920s – 1930s in the USSR and editorial policy of academic publishing”

Литература

Брук 2024 – *Брук Е. Г.* Эвгемеризм во Франции XVIII–XIX вв.: научный метод или полемический инструмент (казус Ж.О.С. Коллена де Планси)// Религиоведение. 2024. № 3. С. 103–109.

Рожицын 1930 – *Рожицын В.С.* Золотая легенда: Книга о святых мучениках. М.: Безбожник, 1930. 256 с.

Шахнович 2023 – *Шахнович М.* Культ святых в антирелигиозной пропаганде и исторической науке в СССР в 1920 – начале 1930-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023. № 1 (41). С. 151–177.

Cooke 1927 – *Cooke J.D.* Euhemerism: A Mediaeval interpretation of classical Paganism // Speculum. 1927. Vol. 2. Iss. 4. P. 396–410.

Roubekas 2017 – *Roubekas N.P.* An ancient theory of religion: Euhemerism from Antiquity to the present. L.; N.Y.: Routledge, 2017. 190 p.

References

Bruk, E.G. (2024), "Euhemerism in France of the 18th – 19th centuries: A research method or a polemical tool (the case of J.A.S. Collin de Plancy)", *Religiovedenie*, no. 3, pp. 103–109.

Cooke, J.D. (1927), "Euhemerism: A Mediaeval Interpretation of classical Paganism", *Speculum*, vol. 2., iss. 4, pp. 396–410.

Roubekas, N.P. (2017), *An ancient theory of religion: Euhemerism from Antiquity to the present*, Routledge, London, UK, New York, USA.

Rozhitsyn, V.S. (1930), *Zolotaya legenda: Kniga o svyatykh muchenikakh* [The Golden legend: The book of the Holy Martyrs], Bezbozhnik, Moscow, USSR.

Shakhnovich, M. (2023), "The cult of saints in anti-religious propaganda and historical science in USSR in the 1920s – early 1930s", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, vol. 41, no. 1, pp. 151–177.

Информация об авторе

Елизавета Г. Брук, кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; *bruk97@list.ru*

Information about the author

Elizaveta G. Bruk, Cand. of Sci. (Philosophy), Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 7–9, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; *bruk97@list.ru*

УДК 299
DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-119-136

«Лавкрафтианская магия» как форма вымышленной религии

Алексей В. Камалдинов

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия; Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия, aleksej.kamaldinov.93@mail.ru

Аннотация. Статья посвящена такой форме новых религиозных движений (также «вымышленных религий») как «культ Альяха» (автор использует также термины «лавкрафтианская магия» и «лавкрафтианство»), преимущественно в отечественном пространстве. В ходе исследования был выявлен стихийный характер формирования данного культа (посредством сновидчества) и описаны некоторые элементы «Священного Писания/Предания» «культа Альяха». Данное обзорное исследование приводит к следующим результатам:

1. Религиизация литературного наследия Г.Ф. Лавкрафта началась приблизительно в 1960-е гг. и продолжается по сей день как за рубежом, так и на территории России.
2. Сам Г.Ф. Лавкрафт был максимально далек от буквального восприятия описанных в своих произведениях потусторонних реалий.
3. Сердцем лавкрафтианства являются искусственно созданные вымышленные книги из произведений Лавкрафта и его последователей, зачастую написанные анонимно.
4. Основным методом формирования Предания в лавкрафтианской магии является онейрический метод – обращение к сновидениям, который и объясняет неясный туманный характер данного учения.
5. Само учение представляет собой мешанину идей, заимствованных из Телемы, различных форм сатанизма*, мейнстримового оккультизма и неоязычества.
6. Влияние Лавкрафта заметно также в крупных нарративах современной философии: спекулятивном реализме, объектно-ориентированной онтологии и киберфеминизме.

Ключевые слова: культ Альяха, Г.Ф. Лавкрафт, древние боги, сновидчество, Некрономикон, Г. Харман, Д. Харауэй

© Камалдинов А.В., 2026

* 23 июля 2025 г. Верховный суд России признал «Международное движение сатанистов» экстремистской организацией и запретил его деятельность на территории Российской Федерации.

Для цитирования: Камалдинов А.В. «Лавкрафтианская магия» как форма вымышленной религии // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2026. № 1. С. 119–136. DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-119-136

“Lovecraftian magic” as a form of fictional religion

Aleksei V. Kamaldinov

Herzen University, Saint Petersburg, Russia;
St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia,
aleksej.kamaldinov.93@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the form of new religious movements (also “fictional religions”) as “cult of Aliyah” (the author also uses the terms “Lovecraftian magic” and “Lovecraftian”). The study revealed the spontaneous nature of the formation of this cult (through dreaming), and described some elements of the “Holy Scriptures/Legends” of the “cult of Alyakh”. This review study leads to the following results:

1. The religionization of H. F. Lovecraft’s literary heritage began around the 1960s and continues to this day (both abroad and in Russia).
2. G.F. Lovecraft himself was as far as possible from the literal perception of the otherworldly realities described in his works.
3. The heart of Lovecraft is artificially created fictional books from the works of Lovecraft and his followers, often written anonymously.
4. The main method of forming Tradition in Lovecraft magic is the oneiric method – the appeal to dreams, which explains the obscure the vague nature of this teaching.
5. The teaching itself is a hodgepodge of ideas borrowed from Thelema, various forms of Satanism, mainstream occultism, and neo-paganism.
6. Lovecraft’s influence is also noticeable in major narratives of modern philosophy: speculative realism, object-oriented ontology, and cyberfeminism.

Keywords: The cult of Aliyah, G.F. Lovecraft, Ancient gods, dreaming, Necronomicon, G. Harman, D. Haraway

For citation: Kamaldinov, A.V. (2026), “ ‘Lovecraftian magic’ as a form of fictional religion”, *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 1, pp. 119–136, DOI: 10.28995/2658-4158-2026-1-119-136

Введение

В начале XXI в. формы духовности и магические практики, связанные с творчеством американского писателя-фантаста Г. Ф. Лавкрафта, приобрели определенную популярность. В качестве объектов религиозного почитания в данных практиках выступают

так называемые «Древние» – антагонисты литературного мира Г. Ф. Лавкрафта, чудовищные и непознаваемые сущности с изнанки бытия, временами вступающие во взаимодействие с людьми, что оборачивается катастрофой для последних.

«Культ Альяха»

Для религиозного почитания «Древних» используется термин «культ Альяха» [Элиас Отис 2016]. По мнению последователей, Альях с арабского переводится как «бездна» или «пустота»[1]. Термин «культ Альяха» возник в отечественной оккультной интернет-среде в начале XXI в.[2] Само зарождение культа под названием «культ Древних» некоторые последователи возводят к публикации «Некрономикона Саймона» в 1977 г.[3] Закрепилось название после выхода книги одного из самых влиятельных оккультистов в среде лавкрафтианства Ньярлатотеп Отис, которая называлась «Пенсильванская магия и культ Альяха», в которой оккультные практики, описанные в произведениях Г. Лавкрафта, связывались с религиозными воззрениями североамериканских индейцев, реализуемых на церемониях пау-вау[4]. Помимо этого, используются также термины «культ Древних» и азотеризм[5]. Исследования «культа Альяха» в отечественном научном дискурсе немногочисленны, фактически можно упомянуть только доклад П.С. Лелекова

---

[1] Записки оккультиста. 2015. URL: https://ender-mnarskij.livejournal.com/ (дата обращения: 31.10.2024).

[2] *Акбаа Г.* Он вам не Симон: темная история «Некрономикона» Саймона. 2017. URL: https://gagbaa.wordpress.com/2017/04/21/%D0%BE%D0%BD-%D0%B2%D0%B0%D0%BC-%D0%BD%D0%B5-%D1%81%D0%B8%D0%BC%D0%BE%D0%BD-%D1%82%D0%B5%D0%BC%D0%BD%D0%B0%D1%8F-%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%8F-%D0%BD%D0%B5%D0%BA%D1%80%D0%BE%D0%BD/ (дата обращения: 24.12.2024).

[3] Там же.

[4] *Fr. Nyarlathotep Otis.* Пенсильванская магия и Культ Альяха. М.: Клуб Касталия, 2019.

[5] *Акбаа Г.* Путь одиночек: почему культ Древних не для всех? 2018. URL: https://gagbaa.wordpress.com/2018/03/31/%D0%BF%D0%BE%D1%87%D0%B5%D0%BC%D1%83-%D0%BA%D1%83%D0%BB%D1%8C%D1%82-%D0%B4%D1%80%D0%B5%D0%B2%D0%BD%D0%B8%D1%85-%D0%BD%D0%B5-%D0%B4%D0%BB%D1%8F-%D0%B2%D1%81%D0%B5%D1%85/ (дата обращения: 24.12.2024).

«Влияние хоррор-литературы на развитие эзотеризма: отечественный опыт (на примере творчества Г. Ф. Лавкрафта)»[6].

Понятие «вымышленная религия»

Термин «вымышленные религии» ввел в научный оборот религиовед М. Давидсен, исследовавший в данном дискурсе толкинизм [Davidsen 2013]. Изучением вымышленных религий также занимались Б. Форбс, О.К. Михельсон, Н.С. Поляков, В.В. Хорина, О. Бенджамин, К. Кьюсак и др. Данный термин не является устоявшимся, используются также понятия «фикциональные», «изобретенные», «неинституциональные» [Михельсон, Поляков 2023]. «Вымышленные религии» в некотором смысле противостоят «историческим религиям»; сложность выявления сути данного противопоставления заключается в отсутствии единого определения понятия «религия». В качестве примеров вымышленных религий можно упомянуть джедаизм, Церковь Элвиса, пастафарианство, ниеннизм, дудеизм и пр.

Вымышленную религию можно определить как феномен, возникший в результате влияния популярной культуры на современную религиозность. Исторически религия и культура переплетались друг с другом и взаимодействовали, и появление массовой культуры внесло некоторые коррективы в этот процесс – религия может стать досуговым, отчасти даже развлекательным явлением. Исследовательница Д. Кьюсак отмечает, что «вымышленные религии» не претендуют на трансцендентное происхождение [Cusack 2010] (что может быть спорным в отношении, например, лавкрафтианства). Религиовед М. Давидсен предложил понимать «вымышленные религии» как религии, основанные на художественных нарративах [Davidsen 2013]. В результате торжества секуляризма «первичные институты» смыслов, одним из которых однозначно является религия, утрачивают свое значение. «Бог» (или «боги») как олицетворение осмысленной и целенаправленной человеческой жизни становится «бездомным». Однако в результате процесса постсекуляризации запрос на смыслы многократно возрастает, границы между сакральным и профанным размываются, и «Бог» обретает приют в неожиданных ранее местах массового скопления

[6] *Лелеков П.С.* Влияние хоррор-литературы на развитие эзотеризма: отечественный опыт (на примере творчества Г.Ф. Лавкрафта) // Бог. Человек. Мир: Сб. материалов XXVI всероссийской научно-практической конференции молодых ученых. СПб.: Изд-во РХГА им. Ф.М. Достоевского, 2024. С. 115–122.

ищущих, в случае вымышленных религий – в массовой культуре, особенно в среде фантастических и фэнтезийных фэндомов. Создаются своеобразные «религиозные бриколажи» [Михельсон, Поляков 2023] или даже пастиши. Таким образом, вымышленные религии свойственны для периода постсекуляризации и представляют из себя религиозные конструкты, продукты воображения, светское переизобретение религиозных и колдовских практик, носящее зачастую пародийный или идеологический характер.

«Культ Альяха» можно интерпретировать в качестве «вымышленной религии». Лавкрафтианство позволяет поклоннику творчества Г.Ф. Лавкрафта взаимодействовать с духовным миром, оставаясь в рамках любимого фэндома или субкультуры. Претенциозность оккультного в произведениях лавкрафтовского универсума делает его идеальным источником «зловещих цитат» [Engle 2014, p. 89], что является привлекательным фактором для любителей эстетики хорроров.

Лавкрафт как пророк

Осмысление Лавкрафта как религиозного деятеля, визионера или пророка началось в 1960-е гг., когда его имя появилось в книге, посвященной колдовским аспектам политики Третьего Рейха и прочим теориям заговора XX в., «Утро магов», написанной французскими публицистами Л. Повелем и Ж. Бержье[7]. Существуют также сведения, что впервые оккультный характер творчества Лавкрафта был затронут в переписке самого Лавкрафта с писателем Уильямом Ламли в 1933 году. Ламли был уверен в том, что образы «Древних» посылают Лавкрафту «незримые» космические силы[8]. В 1970-е гг. пророческий статус Лавкрафта закрепляет оккультист Кеннет Грант, ученик Алистера Кроули, автор трактатов «Культы тени», «Внешние врата» и «Против света»[9]. Именно Грант впервые заявляет, что Некрономикон, а также описанные Лавкрафтом креатуры, существуют на самом деле. Он предложил термин «Гнозис Некрономикона» и принялся интерпретировать наследие Кроули, а также каббалистическое

[7] *Повель Л., Бержье Ж.* Утро магов: Посвящение в фантастический реализм / пер. с фр. Л. Каневского. М.: Самотека, 2008.

[8] Chronology of Lovecraftian occult literature. URL: https://sapientastellarum.blogspot.com/p/chronology-of-lovecraftian-occult.html (дата обращения: 07.11.2024).

[9] *Грант К.* Против света: Потустороннее повествование / пер. с англ. Д. Волчека. Тверь: Kolonna Publications, 2004.

учение в свете произведений Г.Ф. Лавкрафта[10], адаптируя в этих практиках также и понятия из южноамериканских культов вуду [Kaczynski 2013].

Поклонником Лавкрафта был основатель Церкви Сатаны Антон Лавей*, который даже использовал его тексты в ритуалах [Hanegraaff 2007, p. 101]. Лавей* совместно с оккультистом Майклом Аквино написал «Церемонию девяти углов» (или «девяти преломлений»), в которой упоминались имена лавкрафтианских божеств[11]. В России одним из первых популяризаторов и исследователей творчества Лавкрафта был мыслитель, поэт и публицист Евгений Головин [Головин 2018].

Сам Г.Ф. Лавкрафт был не слишком религиозен; в письмах он называет себя агностиком[12]. Он вел крайне пуританский и затворнический образ жизни. Тем не менее, он вдохновлялся литературными работами Элджернона Блэквуда, члена магического общества «Золотая Заря», и Сакса Ромера, описывавшего в своих книгах самые темные представления о культе вуду. В целом, Лавкрафт крайне скептически относился к различным оккультным обществам[13].

Довольно интересный анализ творчества Г.Ф. Лавкрафта предоставляет французский писатель и эссеист М. Уэльбек. Он отмечает, что Лавкрафт представляет собой один из немногих примеров абсолютного материалиста. По его мнению, нет ни одной причины считать, что Лавкрафт хоть сколько-нибудь всерьез воспринимал что-либо из написанного им. Таким образом, сам он не мог ни в коем разе считать себя пророком некоего нового откровения или медиумом, доносящего до человечества голоса из запредельного мира. Парадоксальность его литературы заключается в том, что первоисточник всех его гротескных существ и миров все же существовал на самом деле, и это его маниакальный расизм[14]. Непонимание и уродливость Иных существ и «Древних» богов, явившихся из непонятного и чудовищного мира есть реконструкция непреодоли-

---

[10] Лавкрафт и авторство «Некрономикона»: Отрывок из интервью британского проекта “Endura” германскому журналу “Aeon”. URL: http://lovecraft.ru/mythos/articles/endura.html (дата обращения: 07.11.2024).

[11] *Лавей А.Ш.* Метафизика Лавкрафта: Церемония Девяти Преломлений, Зов к Ктулху. URL: http://lovecraft.ru/mythos/articles/lavei.html (дата обращения: 07.11.2024).

[12] *Джоши С.Т.* Я – Провиденс. Кн. 1. М.: Fanzon, 2022.

[13] *Мальцев М.* Именно поэтому Лавкрафт: Составители сборника эссе ГФЛ – о том, зачем нам Ктулху и его отец. 2024. URL: https://gorky.media/context/imenno-poetomu-lavkraft/ (дата обращения: 07.11.2024).

[14] *Джоши С.Т.* Указ. соч.

мого и первобытного страха перед неведомым Другим и его культурой, языком, религией [Уэльбек 2006], выраженного в качестве бытовой ксенофобии Лавкрафта.

Лавкрафт является, пожалуй, единственным писателем современности, который создал некий «основополагающий миф», легший в основу целой литературной «школы». 15 известных англоязычных писателей посвятили свое творчество лавкрафтианскому универсуму [Уэльбек 2006]. Тем не менее, самый кропотливый биограф Лавкрафта, С.Т. Джоши, утверждает, что Лавкрафт изначально не задумывал никакой литературной Вселенной – идея «Мифов Ктулху» принадлежит его душеприказчику, Августу Дерлету[15]. Можно предположить, что религизация Лавкрафта явилась продолжением его литературной ритуализации.

Рассмотрение «традиции» Альяха. Эзотерическая литература культа Древних

Состояние мешанины идей, которую представляет из себя культ Альяха, сами последователи объясняют так: «Среди почитателей Древних нет теологического, идеологического, ритуального и литургического единства – и это хорошо. Писания Древних – не догма, и в этом кардинальное отличие отношения к Священным писаниям в традиции Древних и в авраамических религиях. Никто – и менее всего Древние – не принесёт нам Абсолютную Истину на тарелочке с голубой каёмочкой, всё, на что может рассчитывать Искатель – это намеки, и от того, как он сможет их прочитать, зависит его продвижение на Пути. Ложь, а порою и откровенная шутка, прошедшие через разум и чувства адепта, способны принести ему куда больше, чем даже самая истинная истина, тупо заученная и слепо повторенная»[16]. Подобная неопределенность связана с основным методом получения откровения – сновидчеством, в связи с чем воспроизводится известное психоаналитическое клише, касающееся герметичности пространства снов, из-за чего их никогда нельзя расшифровать до конца. Одним из самых влиятельных акторов в культе Древних является Роман Адрианов, самопровозглашенный «Верховный Жирец Культа “Ктулху Зохаваит Фсех!”» и администратор одноименного паблика в социальной сети «ВКонтакте», главный редактор научно-популярного журнала «Апокриф.

[15] Там же.

[16] *Fr. Nyarlathotep Otis.* LIBER NYARLATHOTEP: Введение в магию Древних. Оккультный клуб, 2023

Философский камень», выпускающий книги под псевдонимом «Fr. Nyarlathotep Otis»

Базовая книга в лавкрафтианской традиции – «Некрономикон». За рубежом данный трактат впервые появился в 1977 г. под названием «Некрономикон Саймона»; исследователи называют автором данного труда оккультиста Питера Левенду [Kaczynski 2013]. Наиболее распространяемая на русском языке среди русскоязычной аудитории версия – издание «Общества сознания смерти», выпущенное в 2009 г. Предисловие, а также ряд приложений к данной книге написал известный славянский язычник-родновер Велеслав. Возможно, для солидности, в приложения книги были добавлены «Откровения Иоанна Богослова» и 89 сура из Корана[17]. Имеет хождение также версия «Некрономикона» от Джона Ди, придворного мага королевы Елизаветы, созданная якобы в XVII в. и впоследствии, согласно лавкрафтовской мифологии, утраченная (каким образом она была обретена вновь, не уточняется). Помимо этого, в сборнике «Трактаты по некромантии» присутствует «Новейший Некрономикон: опыт некромантического исследования природы и человека», целиком посвященный некромантии и общению с мертвыми[18].

Ряд книг, посвященных данной тематике, повествуют о культе Альяха в целом, позволяя неофитам погрузиться в «традицию». Среди таких следует упомянуть «Гнозис Некрономикона: практическое руководство»[19]. Автор данной книги – оккультистка Асенат Мейсон, ранее написавшая книги, посвященные различным направлениям пути Левой руки, люциферианской и драконианской традициям. Еще одна из таких работ – «LIBER NYARLATHOTEP: Введение в магию Древних»[20]. Ознакомительная функция данной книги понятна из названия: Ньярлатотеп, он же «Ползучий хаос», сын Азатота, именуется также Посланником Древних. Он покровительствует культам, почитающим Древних богов.

Издатели описали процесс работы над книгой следующим образом: «При составлении сборника мы использовали мифоисторический подход, который сочетает черты добросовестного исторического исследования, свободного творчества и гностического ченнелинга и позволяет заполнять пробелы исторического повест-

---

[17] Некрономикон: Древний Город: Изд. «Общества сознания смерти», 2009.

[18] Трактаты по некромантии. Древний Город: Изд. «Общества сознания смерти», 2010.

[19] *Мейсон А.* Гнозис Некрономикона: Практическое введение: Пер. с англ. М.: Клуб Касталия, 2018. 314 с.

[20] *Fr. Nyarlathotep Otis.* LIBER NYARLATHOTEP...

вования деталями мифов, не вступающих в прямое противоречие с известными фактами»[21]. Цель создания книги – связать канонические книги лавкрафтианской традиции и историческую реальность. Основную часть книги составляет работа «Мифоистория Некрономикона», включающая введение в Магию Древних как таковую, реконструкцию биографии Безумного Араба Абдула Альхазреда (или иначе Абдуллы аль-Хазраджи) и мифоисторические исследования Некрономикона и некоторых других значимых для Традиции Древних трактатов.

«Гримуары Великих Древних» – сборник, включающий в себя три гримуара: Некрономикон (Книга мертвых имен), Сауфенером[22] (Магия Атлантиды) и Деломелаником (Девять врат царства теней). Интересно, что в данном источнике Некрономикон именуется именно гримуаром (сборником заклинаний и колдовских рецептов). Автором этих трех текстов именуется Фрэнк Рипель, названный в 2015 г. газетой «Новые ведомости» «главным масоном планеты, наследником графа Калиостро»[23]. Он известен продвижением идей палеоконтактов, согласно которой древнеегипетская и мезоамериканские цивилизации были созданы инопланетянами. Книга дополнена также интервью с писателем-фантастом Александром Рыбалка, который писал также произведения в жанре нонфикшн, посвященные масонам и каббале.

Как видно на данном примере, культ Альяха основывается не только на произведениях Г.Ф. Лавкрафта. Деломелаником, или «Девять врат царства теней» – это вымышленная книга из романа Артуро Пересе-Реверте «Клуб Дюма, или тень Ришелье»[24]. Она включает в себя 9 гравюр, которые были представлены в романе, при правильном совмещении которых, согласно художественному повествованию, можно встретиться с самим Князем Тьмы и получить от него великие дары. Гравюры, использованные в «Гримуаре Великих Древних», взяты именно из этого романа. Стоит также отметить, что некая версия Деламеланикома также была явлена волхву Велеславу в качестве откровения в 2010 г.

«Гримуар Некрономикона» написан эзотерическим автором Дональдом Тайсоном, выпустившим ряд книг, посвященных

---

[21] Там же.

[22] *TelAra, Serva A.G.* Сауфенером и другие версии Некрономикона. URL: http://www.asatan.ru/library/necro/saufenerom.htm (дата обращения: 31.10.2024).

[23] Пирамиды, Боги, пришельцы... 2015. URL: https://nvdaily.ru/info/55162.html (дата обращения: 07.11.2024).

[24] *Перес-Реверте А.* Клуб Дюма, или Тень Ришелье / пер. с исп. Н.А. Богомолова. М.: Иностранка: Азбука-Аттикус, 2022.

енохианской магии и картам таро. Книга обещает помочь наладить безопасный индивидуальный контакт с Древними, провести личное посвящение и выбрать одного из семи богов в качестве покровителя[25].

Взаимодействию с божественными сущностями, обитающими в Альяхе, посвящен трактат «Книга трех владык Альях»[26]. Данный материал был передан неким «мастером» членам Братства «Эль-Вар» («Восхваляющие Червя», по мнению последователей)[27], который, в свою очередь, получил знания от обитающих по ту сторону Владык, то есть это, своего рода, записанное откровение.

Ряд трактатов посвящен практикам взаимодействия с отдельными божествами и сущностями, входящими в культ Альяха. Среди них можно упомянуть «Гримуар Ктулху», посвященный работе со сновидениями[28]. Подобная сфера применения связана, судя по всему, с тем, что в рассказе «Зов Ктулху» главный герой входил в контакт с древним хтоническим божеством Ктулху именно во сне. Также, согласно лавкрафтовской мифологии, Ктулху на данный момент является спящим божеством; утверждается даже, что весь наш мир снится ему. Вместе с его пробуждением настанет конец мира. Автором данного трактата является оккультист Джон Кофлин[29], который, согласно информации с его официального сайта, занимается оккультными практиками с середины 80-х годов, а ныне является лайф-коучем, использующим магические знания для раскрытия человеческого потенциала.

Работа со сновидениями начинается с ряда ритуалов, предшествующих сну. Перед проведением «Ритуала Ктулху» необходимо 3 ночи подряд проводить обряд «Открытия Ока Грезящего». Связь с литературным источником явно здесь проявляется – одним из условий успешного ритуала является перечитывание рассказа «Зов Ктулху»[30], что также напоминает практики из романа М. Елизарова «Библиотекарь».

«Книга Ньярлатотепа. Крадущийся хаос» – трактат, посвященный сущности Ньярлатотепа, его многочисленным ликам, а также

---

[25] *Тайсон Д.* Гримуар Некрономикона / пер. с англ. Л. Куролесовой. М.: Велигор, 2020.

[26] Гримуары Великих Древних: Книга Трех Владык Альяха. Оккультный клуб, 2023.

[27] Там же.

[28] *Кофлин Дж.* Гримуар Ктулху: Пер. с англ. М.: Inferno Publishing, 2023.

[29] *John J.* Coughlin. Author, Artist, Mad Scientist... URL: https://www.johncoughlin.com/ (дата обращения: 31.10.2024).

[30] *Кофлин Дж.* Гримуар Ктулху...

призванный помочь ищущему установить с ним контакт[31]. Автором сего произведения является некий Демон Барзай – известный в узких кругах оккультный автор[32], изучающий практики Левой руки. Барзай Мудрый – персонаж из рассказа Г.Ф. Лавкрафта «Иные боги». Символ Ньярлатотепа, размещенный на странице книги в онлайн-магазине, имеет сходство с логотипом музыкального проекта Xasthur, исполняющего композиции в стиле блэк-метал и названного в честь другого лавкрафтианского божества – Гастура.

Отдельная глава, посвященная Шуб-Ниггурату, имеется в книге уже упоминавшегося автора Демона Барзая «Лилит, Геката, Кали: Нечестивые богини темной стороны»[33]. Книга посвящена магической работе с темными божественными сущностями, способными раскрыть негативные аспекты человеческой психики. Интересно, что в данном труде Шуб-Ниггурат раскрывается в виде женского божества, как его описывал Г.Ф. Лавкрафт («Богиня-Мать» в рассказе «Курган»), хотя часто данное существо именовалось в его же рассказах именно «Черным Козлом с легионом младых».

Интересным феноменом лавкрафтианской традиции является воссоздание в реальном мире вымышленных книг из лавкрафтианского универсума. Например, в приложениях к «Некрономикону» есть «Книга Ивоны»[34], она же «Книга Эйбона», придуманная писателем Кларком Эштоном Смитом и использованная Лавкрафтом в рассказе «Сны в ведьмином доме»[35]; «Сказание о земле Мнар и о роке, пришедшем в Сарнат» –это текст, основанный на рассказе Лавкрафта «Карающий рок над Сарнатом»[36]; «Рукописи Пнакота» – это «Пнакотикские манускрипты», наряду с «Некрономиконом» самая часто упоминаемая вымышленная книга в рассказах Лавкрафта. Помимо этого, была издана книга «Сокровенные культы» под авторством Эмиля фон Юнцта [Фон Юнтц 2013]. Данная книга также является вымышленной в универсуме Лавкрафта (придумана она писателем-фантастом Робертом

---

[31] *Демон Барзаи*. Книга Ньярлатхотепа: Крадущийся хаос. Т. А., 2023.

[32] Интервью «Gnosis Luciferiana у Qayinitica» с Демон Барзаи. 2021. URL: https://vk.com/@kolodetzaa-intervu-gnosis-luciferiana-y-qayinitica-s-daemon-barzaii (дата обращения: 31.10.2024).

[33] *Daemon Barzai*. Лилит, Геката, Кали: Нечестивые богини темной стороны. АДА, 2023.

[34] Некрономикон...

[35] *Лавкрафт Г.Ф.* Сны в ведьмином доме / пер. с англ. Е. Нагорных. М.: Эксмо, 2010.

[36] *Лавкрафт Г.Ф.* Затаившийся страх / пер. с англ. Е. Мусихиной. М.: Форум, 1992.

Говардом), написанная бароном Фридрихом Вильгельмом фон Юнцтом (который также является плодом воображения писателя). В биографии, представленной в изданной книге, фон Юнцт называется специалистом по Хайборийской эре. Это, в свою очередь, вымышленный исторический период, в котором происходят действия произведений, посвященные самому известному персонажу Роберта Говарда – Конану-варвару. «Черная книга Азатотха» автора Бен Кэина (написавшего ранее другой трактат, посвященный лавкрафтианской магии – «Формы и Хаос») также может быть воплощением еще одного вымышленного произведения – «Книги Азатота» [Бен Кэин 2021]. Это написанные кем-то книги, созданные на основе сюжетов из лавкрафтианской вселенной, своеобразные «фанфики», отвечающие на вопрос – «какой бы была эта книга, если бы она существовала на самом деле, какое запретное знание она бы несла», имеющие к тому же прикладное магическое значение. Само запретное знание при этом представляет собой крайне банальные и самую малость претендующие на нонконформизм идеи. Основным способом взаимодействия с миром Альяха является онейрический метод, поскольку именно так большинство героев Лавкрафта имело общение с Древними. Более того, сам Лавкрафт получал вдохновение в большинстве случаев именно из снов. Как известно, он был чрезвычайно невротичным человеком, многие его родственники страдали от ментальных болезней до конца дней. Поэтому на протяжении всей своей жизни Лавкрафт страдал от чудовищных сновидений. Соответственно, своеобразное «Священное Предание» учения складывается хаотично, на основании образов из снов и ночных кошмаров. Это крайне важно для понимания складывания данной традиции: Г. Харман отмечает, что Лавкрафт передает дух того или иного потустороннего существа на основании общего впечатления от его внешнего вида, никогда не описывая непосредственно облик. Размытость литературного описания влечет за собой неясность откровения и складывающейся ритуалистики [Харман 2020].

Как и всякая магия современности, лавкрафтианские культы сосредоточены вокруг получения всевозможных благ и богатств, а также сверхъестественных способностей (которые затем также можно направить на собственное процветание), посредством общения с сущностями из запредельных миров.

Причины религиизации наследия Г.Ф. Лавкрафта

Существует несколько причин постепенной актуализации наследия Г.Ф. Лавкрафта как эзотерического учения в современном мире. Возможно, концепция необъяснимых, неведомых темных божеств со страниц Лавкрафта, чуждость которых человеческому естеству не позволяет ни описать их, ни измерить, в некоторой степени коррелирует с сущностью информационного пространства в той мере, в которой ее представляет сегодня Интернет – своеобразная бездна, порождающая контент, который раз за разом совершает трансгрессию за пределы допустимого в сферах юмора, морали, сексуальности. Значительная часть контента в Интернете, в частности мемы, анонимизированы, информация в буквальном смысле приходит из ниоткуда, процесс ее возникновения становится все более динамичным; при этом каким-то неведомым образом этот контент отвечает чаяниям и надеждам значительного количества людей, согласуется с их чувством юмора и мироощущением, либо формирует их. Возможно, Интернет олицетворяет того самого «бога-идиота» – Азатота, верховного божества Древних. Азатот повелевает хаосом, он безумен, неадекватен, при этом предельно отстранен от мира людей; редкие вторжения его или его порождений в человеческую жизнь кардинально изменяют ее ход либо вовсе разрушают ее.

Значительный пласт современных мыслителей и публицистов вдохновляется научной фантастикой, в частности, творчеством таких писателей как А. Азимов, Ф. Дик и У. Гибсон, сериалами «Звездный путь» и «Рик и Морти». Научно-фантастическими концептами сильно вдохновлялась, например, философ, основательница киберфеминизма Донна Харауэй (что крайне заметно, к примеру, в «Манифесте киборгов») [Харауэй 2017]. Можно упомянуть также сагу Дж. Роулинг, посвященную Гарри Поттеру, образ которого был использован в серии научно-популярных книг «Гарри Поттер и методы рационального мышления». Некоторые мыслители занимались также написанием научно-фантастических произведений: например, Брюс Стерлинг и Ник Ланд. На фоне данной тенденции практика серьезного изучения наследия Лавкрафта ведущими философами современности выглядит вполне органичной.

Концепты Г.Ф. Лавкрафта стали объектом глубокого изучения таких философов как Ник Ланд [Ланд 2018], Грэм Харман [Харман 2020] и Реза Негарестани [Негарестани 2019]. Интересно отметить, что Лавкрафт стал популярен среди философов левого толка, хотя сам, скорее всего, симпатизировал правому политическому курсу и был расистом (хотя короткое время был женат на еврейке)

[Скоркин 2016]. Публицист Керри Болтон посвятил ему главу в своей книге «Правые мыслители» [Болтон 2018].

Помимо Грэма Хармана, серьезно использует элементы лавкрафтианского дискурса в своей философии Донна Харауэй. Она ввела понятие «ктулуцен» – следующей масштабной эпохи в истории Земли, идущей за антропоценом и капиталоценом – сознательно изменив написание имени Ктулху, чтобы дистанцироваться от расистского наследия Лавкрафта: «Я также настаиваю, что нам нужно название для динамических постоянно действующих симхтонических сил, частью которых являются люди, и чье бытование находится под угрозой. <...> Я называю все это Ктулуценом – прошлым, настоящим и грядущим. Эти реальные и возможные временные пространства названы не в честь монстра-женоненавистника Ктулху из расовых кошмаров, вышедшего из-под пера писателя-фантаста Лавкрафта (обратите внимание на различие в написании), а скорее, в честь многообразных сил, обвивших своими щупальцами всю Землю и вобравших в себя такие имена как Нага, Гайя, Тангароа (проросший из покрытой водами Папа), Терра, Ханиясухимэ, Женщина-паук, Пачамама, Ойя, Горго, Равен, А'акулуююси и многие другие» [Харауэй 2016].

Несмотря на дистанцирование, Харауэй использует искаженное имя Ктулху, образ щупалец, а также перечисляет канувших в лету языческих богов. Известно, что Г.Ф. Лавкрафт вдохновлялся в создании своего сеттинга древними языческими божествами, прежде всего, с Ближнего Востока. В приложениях к «Некрономикону» упоминается аккадская богиня Аруру, а филистимлянское божество плодородия Дагон является одним из ключевых антагонистов. Харауэй проводит своеобразную эмансипацию образов лавкрафтианского универсума феминизмом.

Лавкрафтианские культы в своем развитии демонстрируют параллели с движением толкинистов в России. В определенный момент произведения Дж. Толкина также стали восприниматься особо активными поклонниками как откровения и пророчества. Так называемые «азеркины» стали реализовывать свои инкарнации в толкинистском универсуме, следуя определенной форме эскапизма при помощи ролевых игр. В России также зародилась темная форма толкинизма – ниеннизм, основанной на созданном фанатами толкинистском апокрифе, «Черной книге Арды». Ниеннизм стал причиной некоторого раскола в среде толкинистов, поскольку часть сообщества восприняла его как «ересь». Связь с толкинистской вселенной происходит посредством откровения, которое именуется в среде фанатов «мироглядством» [Михельсон, Поляков 2023].

Заключение

Таким образом, культы лавкрафтианской магии можно считать необычным примером «новых религиозных движений» или «вымышленных религий». Идеи Лавкрафта прошли сложный путь: он имел некоторые представления о колдовстве и темных богах, которые выражал в своих произведениях, но по большей части был равнодушен к оккультизму и религии в целом; после его смерти эти образы были переосмыслены и переконвертированы в магические практики, реализуемые в соединении с Каббалой, сатанизмом* и различными неоязыческими учениями. В наше время лавкрафтианская магия объединяется с лайф-коучингом и учениями, посвященными успешной жизни, а также с интернет-фольклором. Следует заметить, что в рамках оккультной литературы, анализируемой в данной статье, распространяется также интервью основателя сообщества в социальной сети «ВКонтакте» «Ктулху зохаваит фсех» Романа Андрианова, изначально создававшееся в юмористических целях. На основании этих фактов можно прийти к выводу, что лавкрафтианская магия как пространство смыслов существует на стыке фантастического, религиозного/магического и иронического. Помимо этого, сюда примешивается еще и маркетинговая стратегия – желание продать духовный продукт с ориентацией на определенную аудиторию поклонников произведений Говарда Лавкрафта.

На сегодняшний день известно, что религия в постсекулярисском дискурсе может принимать форму развлечения, что в историческом плане ей было несвойственно. Однако развлечением, судя по всему, данная проблема не ограничивается. То, что изначально было игрой с так называемыми «Древними», превратилось в заигрывание, а затем и в прямое почитание, совмещенное с прозелитизмом. Обитатель современного «расколдованного» мира в поисках способа описания необъятного бытия и взаимодействия с ним обращается к образам, знакомым со времен детства и юности, в том числе, судя по всему, к фантастическому «лору» Г.Ф. Лавкрафта; миры традиционных религий для него априори устаревшие и скучные. Подобно тому, как скандинавские сатанисты* и одинисты начала 1990-х гг. вдохновлялись миром настольной игры «Dungeon & Dragons» и произведениями Дж. Толкина, современные оккультисты вдохновляются литературой Лавкрафта. Существующее лавкрафтианство демонстрирует интересную в дальнейшей перспективе практику конструирования религии, причем с возможностью анонсирования элементов Предания через обращение к литературному наследию.

Литература

Болтон 2020 – *Болтон К.* Правые мыслители: Вызов материализму / пер. с англ. В. Каратаева. Белгород: Тотенбург, 2020. 388 с.

Головин 2018 – *Головин Е.В.* Приближение к Снежной Королеве. М.: Клуб Касталия, 2018. 392 с.

Ланд 2018 – *Ланд Н.* Киберготика / пер. с англ. Д.Я. Хамис и др. Пермь: Hyle Press. 208 с.

Михельсон, Поляков – *Михельсон О.К., Поляков Н.С.* Популярная культура и постсекулярная религиозность. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2023. 278 с.

Негарестани 2019 – *Негарестани Р.* Циклонопедия: соучастие с анонимными материалами / пер. с англ. П. Хановой. М.: Носорог, 2019. 272 с.

Скоркин 2016 – *Скоркин К.* Ктулху наш: Необыкновенные приключения Говарда Лавкрафта в России. 2016. URL: https://gorky.media/context/ktulhu-nash/ (дата обращения: 31.10.2024).

Уэльбек 2006 – *Уэльбек М.* Против человечества, против прогресса / пер. с фр. И. Вайсбура. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. 144 с.

Фон Юнтц 2013 – *Фон Юнтц Э.* Сокровенные культы. Пермь: Кадат+, 2013. 308 с.

Харман 2020 – *Харман Г.* Weird-реализм: Лавкрафт и философия / пер. с англ. П. Хановой, Г. Коломийца. Пермь: HulePress, 2020. 258 с.

Харауэй 2016 – *Харауэй Д.* Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулуцен: создание племени: Пер. с англ. 2016. URL: https://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771 (дата обращения: 31.10.2024).

Харауэй 2017 – *Харауэй Д.* Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х / пер с англ. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2017. 128 с.

Cusack 2010 – *Cusack C.M.* Invented religions imagination, fiction and faith. URL: https://www.routledge.com/Invented-Religions-Imagination-Fiction-and-Faith/Cusack/p/book/9781032099361?srsltid=AfmBOooZ0CSTNUNYtvZgiTsMoz-EOyxN11O1KXlu8vVu7cRvRvK2KSML (дата обращения: 17.01.2025).

Davidsen 2013 – *Davidsen M.A.* Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom. URL: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14755610.2013.838798 (дата обращения: 17.01.2025).

Engle 2014 – *Engle J.* Cults of Lovecraft: The impact of H.P. Lovecraft's fiction on contemporary occult practices. 2014. URL: https://www.academia.edu/79004809/Cults_of_Lovecraft_The_Impact_of_H_P_Lovecrafts_Fiction_on_Contemporary_Occult_Practices (дата обращения: 24.12.2024).

Hanegraaff 2007 – *Hanegraaff W. J.* Fiction in the desert of the real: Lovecraft's Cthulhu mythos. URL: https://www.academia.edu/1170524/Fiction_in_the_Desert_of_the_Real_Lovecrafts_Cthulhu_Mythos_2007_ (дата обращения: 23.12.2024).

Kaczynski 2013 – *Kaczynski P.* Peter Levenda. “The Dark Lord: H.P. Lovecraft, Kenneth Grant, and the Typhonian tradition in magic”. In: Henrik Bogdan, ed. Servants of the star & the snake: Essays in honour of Kenneth and Steffi Grant // Pomegranate. Vol. 22. No. 2. P. 253–258.

References

Ben Qayin, S. (2023), *Chernaya kniga Azatotkha* [The Black book of Azatoth], Klub Kastaliya, Moscow, Russia.

Berger, J., Pauwels, L. (2008). *Utro magov. Posvjashhenie v fantasticheskij realizm* [Le matin des magiciens: Introduction au réalisme fantastique]. Samoteka, Moscow, Russia.

Bolton, K.R. (2020). *Pravye mysliteli: Vyzov materializmu* [Thinkers of the right: Fascism, Nationalism & Elitism amongst the literati], Totenburg, Belgorod, Russia.

Cusack, C.M. (2010), *Invented religions imagination, fiction and faith*, available at: https://www.routledge.com/Invented-Religions-Imagination-Fiction-and-Faith/Cusack/p/book/9781032099361?srsltid=AfmBOooZ0CSTNUNYtvZgiTsMoz-EOyxN11O1KXlu8vVu7cRvRvK2KSML (Accessed 17 Jan. 2025).

Davidsen, M.A. (2013), *Fiction-based religion: Conceptualising a new category against history-based religion and fandom*, available at: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14755610.2013.838798 (Accessed 17 Jan. 2025).

Elias Otis (2016), *Razgrebaya Khaos, ili Lavkraftiana i kak v nei ne zaputat’sya* [Unraveling Chaos, or Lovecraftianism, and how not to get confused in it], available at: https://thelema.su/razgrebaya-xaos-ili-lavkraftiana-i-kak-v-nej-ne-zaputatsya/ (Accessed Oct. 31, 2024).

Engle, J. (2014), Cults of Lovecraft: The impact of H.P. Lovecraft’s fiction on contemporary occult practices, available at: https://www.academia.edu/79004809/Cults_of_Lovecraft_The_Impact_of_H_P_Lovecrafts_Fiction_on_Contemporary_Occult_Practices (Accessed 24 Dec. 2024).

Von Junzt, E. (2013), *Sokrovennye kul’ty* [Hidden cults] (2013), Kadat+, Perm, Russia.

Golovin, E.V. (2018), *Priblizhenie k Snezhnoi Koroleve* [Approaching the Snow Queen], Klub Kastaliya, Moscow, Russia.

Hanegraaff, W.J. (2007), *Fiction in the desert of the real: Lovecraft’s Cthulhu mythos,* available at: https://www.academia.edu/1170524/Fiction_in_the_Desert_of_the_Real_Lovecrafts_Cthulhu_Mythos_2007_ (Accessed 23 Dec. 2024).

Haraway, D.A. (2016), *Antropocen, Kapitalocen, Plantaciocen, Ktulucen: sozdanie plemeni* [Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Cthulucene: the creation of a tribe], available at: https://moscowartmagazine.com/issue/39/article/771 (Accessed 31 Oct. 2024).

Haraway, D.A. (2017), *Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiya i sotsialisticheskii feminizm 1980-kh* [Cyborg Manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late 20th century], Ad Marginem, Moscow, Russia.

Harman, G. (2020), *Weird-realizm: Lavkraft i filosofiya* [Weird realism: Lovecraft and philosophy], HulePress, Perm, Russia.

Houellebecq, M. (2006), *Protiv chelovechestva, protiv progressa* [H.P. Lovecraft: Contre le monde, contre la vie], U-Faktoriya, Ekaterinburg, Russia.

Kaczynski, P. (2013), Peter Levenda. "The Dark Lord: H.P. Lovecraft, Kenneth Grant, and the Typhonian tradition in magic". In: Henrik Bogdan, ed. Servants of the star & the snake: Essays in honour of Kenneth and Steffi Grant, *Pomegranate*, vol. 22, no. 2, pp. 253–258.

Land, N. (2016), *Kibergotika* [Cybergothic], Hyle Press, Perm, Russia.

Negarestani, R. (2019), *Tsiklonopediya: souchastie s anonimnymi materialami* [Cyclonopedia: complicity with anonymous materials], Nosorog, Moscow, Russia.

Skorkin, K. (2016), *Ktulkhu nash: Neobyknovennye priklyucheniya Govarda Lavkrafta v Rossii* [Cthulhu is ours. The extraordinary adventures of Howard Lovecraft in Russia], available at: https://gorky.media/context/ktulhu-nash/ (Accessed Oct. 31, 2024).

Mikhel'son, O.K. and Polyakov, N.S. (2023), *Populyarnaya kul'tura i postsekulyarnaya religioznost'* [Popular culture and postsecular religiosity], Izdatel'stvo SPbGU, Saint Petersburg, Russia.

Информация об авторе

Алексей В. Камалдинов, кандидат теологии, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия; 191186, Россия, Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48;
Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; *aleksej.kamaldinov.93@mail.ru*

Information about the author

Aleksei V. Kamaldinov, Cand. of Sci. (Theology), Herzen University, Saint Petersburg, Russia; 48, Moika Emb., Saint Petersburg, Russia, 191186;
St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; 7–9, Universitetskaya Emb., Saint Petersburg, Russia, 199034; *aleksej.kamaldinov.93@mail.ru*

In memory

В 2025 г. российское религиоведение понесло две тяжелые утраты, а мы лишились друзей и единомышленников.

В начале года скончался Михаил Юрьевич Смирнов (24.06.1955 – 24.01.2025), заведующий кафедрой философии Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина, доктор социологических наук, профессор.

Он был энтузиастом науки и борцом за религиоведение как уникальную область знания, не сводимую ни к философии, ни к теологии, ни к какой-либо еще дисциплине. Он сочетал любовь к конкретике, будь то факты истории религии, будь то глубокие исследования современной религиозной ситуации, с пониманием важности методологии и теории религиоведения. Его труды – монографии «Мифология и религия в российском сознании», «Российское общество между мифом и религией», «Религия и религиоведение в России», «Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии», учебные пособия «Очерк истории российской социологии религии», «Религии стран Северной Европы», «Философия религии в современном

обществе», антология «Протестантизм: pro et contra», словарь «Реформация и протестантизм» будут изучаться и следующими поколениями религиоведов.

Особо надо отметить opus magnum М.Ю. Смирнова «Энциклопедический словарь социологии религии», над которым он работал много лет и который является выдающимся вкладом в науку.

М.Ю. Смирнов был выдающимся преподавателем и организатором науки. Мы тесно и плодотворно сотрудничали. Он навсегда останется в нашей памяти.

В конце прошлого года не стало заведующей кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, доктора философских наук, профессора Марианны Михайловны Шахнович (23.07.1957 – 11.11.2025).

М.М. Шахнович была признанным лидером петербургского религиоведения воспитала множество учеников, создала школу в области изучения религии и философии религии. Круг ее интересов был чрезвычайно широк – от античной философии и специально эпикуреизма и его влияния на европейскую мысль до истории советского религиоведения и «научного атеизма».

Труды М.М. Шахнович – «Парадоксы теологии Эпикура», «Сад Эпикура: Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция

в истории европейской культуры», «Очерки по истории религиоведения», «Музей истории религии Академии Наук СССР и российское религиоведение (1932–1961)», «Идеология и наука: Изучение религии в эпоху культурной революции в СССР», «Научный атеизм: от науки к утопии» (последние три в соавторстве), многочисленные статьи не только являются замечательными памятниками религиоведческой и философской мысли, но и заставляют пересмотреть многие устойчивые представления.

Уход М.М. Шахнович стал огромной потерей и для нашего журнала: Марианна Михайловна была членом нашей редакционной коллегии и автором статей. Мы будем помнить Марианну Михайловну и с благодарностью обращаться к ее наследию.

Научный журнал
Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии
№ 1 • 2026

Оформление обложки
М.Е. Заболотникова

Корректор
П.М. Смоктунова

Компьютерная верстка
М.Е. Заболотникова

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, г. Москва, вн. тер. г. муниципальный округ Тверской,
Миусская пл., д. 6, стр. 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-72793 от 17 мая 2018 г.
Периодическое печатное издание

Подписано в печать 23.03.2025
Выход в свет 27.03.2025
Формат 60×90 1/16
Уч.-изд. л. 8,0. Усл. печ. л. 8,8
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 2331

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Миусская пл., д. 6, стр. 6
www.rsuh.ru

Редакция приносит извинения за допущенные неточности в атрибутировании иллюстраций в статье: Боровик Ю.В., Воронцова Е.В. Старообрядческий переплет на рубеже XIX–XX в.: опыт типологии новин // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2025. № 2. С. 85–111. DOI: https://doi.org/10.28995/2658-4158-2025-2-85-111. Предлагаем использовать корректные изобразительные материалы, размещенные на сайте Межкафедральной археографической лаборатории исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова по адресу: https://archlab-msu.ru/?read=info_cover1