

ISSN 2313-061X

Научно-методический журнал

---

# ВЕСТНИК

*Издается с 2014 года*

**3 (7)  
2015**

ВЛАДИМИРСКОГО  
ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА  
ИМЕНИ АЛЕКСАНДРА ГРИГОРЬЕВИЧА  
И НИКОЛАЯ ГРИГОРЬЕВИЧА СТОЛЕТОВЫХ

---

## Социальные и гуманитарные науки

---

---

*Учредитель*

Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«Владимирский государственный университет  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

*Издатель*

Владимирский государственный университет  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

*Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
(Роскомнадзор)*

**ПИ № ФС77-56199 от 28 ноября 2013**

Журнал входит в систему РИНЦ  
(Российский индекс научного цитирования) на платформе elibrary.ru

Вестник ВлГУ является рецензируемым и подписным изданием

***Подписной индекс: 93515 в Объединенном каталоге «Пресса России»***

ISSN 2313-061X

© ВлГУ, 2015

*Редактор:*

*А. П. Володина*

*Корректор*

*Е. С. Глазкова*

*Технический редактор*

*С. Ш. Абдуллаева*

*Верстка оригинал-макета*

*Е. А. Балясовой*

*Автор перевода*

*А. В. Борзов, кандидат  
ист. наук, доцент*

*За точность и добросовест-  
ность сведений, изложенных  
в статьях, ответственность  
несут авторы*

*Адрес учредителя:*

*600000, Владимир,  
ул. Горького, 87.*

*Владимирский государственный  
университет имени  
Александра Григорьевича  
и Николая Григорьевича  
Столетовых*

*Адрес редакции:*

*600014, г. Владимир,  
пр-т Строителей, д. 3/7,  
ауд. 231<sup>а</sup>*

*Подписано в печать 30.06.15  
Заказ №*

*Формат 60×84/8*

*Усл. печ. л. 12,09*

*Тираж 500 экз.*

*Отпечатано в отделе*

*оперативной полиграфии  
Издательства*

*Владимирского государственного  
университета имени  
Александра Григорьевича  
и Николая Григорьевича  
Столетовых  
600000, Владимир,  
ул. Белоконской, 3Б*

## **Редакционная коллегия серии**

### **«Социальные и гуманитарные науки»**

- |                          |  |
|--------------------------|--|
| <i>Е. М. Петровичева</i> | доктор ист. наук, профессор<br>директор Гуманитарного института<br>(главный редактор серии)  |
| <i>Е. И. Аринин</i>      | доктор филос. наук, профессор<br>зав. кафедрой философии и религиоведения<br>(зам. главного редактора серии)                             |
| <i>М. В. Артамонова</i>  | кандидат филол. наук, доцент<br>директор Педагогического института   |
| <i>И. Й. Деретич</i>     | доктор филос. наук, профессор<br>руководитель проекта «История<br>сербской философии», Философский<br>факультет, Белградский университет |
| <i>В. В. Жданов</i>      | доктор филос. наук университета<br>Фридрих-Александра, Эрланген –<br>Нюрнберг (Германия)   |
| <i>С. И. Реснянский</i>  | доктор ист. наук, профессор<br>академик РАН  |
| <i>И. Я. Кантеров</i>    | доктор филос. наук, заслуженный<br>профессор МГУ им. М. В. Ломоносова  |
| <i>К. А. Аверьянов</i>   | доктор ист. наук, профессор<br>ведущий научный сотрудник ИРИ РАН   |
| <i>Ю. В. Кривошеев</i>   | доктор ист. наук, профессор<br>зав. кафедрой исторического регионове-<br>дения Исторического факультета СПбГУ                            |
| <i>Т. Л. Лабутина</i>    | доктор ист. наук, профессор<br>ведущий научный сотрудник<br>Института всеобщей истории РАН   |
| <i>И. К. Лапина</i>      | доктор ист. наук, профессор<br>зав. кафедрой всеобщей истории  |
| <i>А. В. Лубков</i>      | доктор ист. наук, профессор<br>проректор Московского педагогического<br>государственного университета                                    |
| <i>С. А. Мартынова</i>   | кандидат филол. наук, доцент<br>зав. кафедрой русской и зарубежной<br>филологии  |
| <i>М. В. Пименова</i>    | доктор филол. наук, профессор<br>зав. кафедрой русского языка  |
| <i>Г. С. Егорова</i>     | кандидат ист. наук, доцент<br>кафедры истории России (отв. секретарь<br>редакционной коллегии)   |

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### ИСТОРИЯ

<b>А. В. Маковецкий</b> Новейшая история Русской Православной Церкви Заграницей в материалах архива Владимирской епархии. Одесско-Курская епархия Православной Церкви Заграницей .....	5
<b>О. А. Никонов, Ф. И. Алиева</b> Цивилизационный конфликт в Афганистане .....	20
<b>Н. С. Скоробогатых</b> Австралийские джихадисты – кто они? (исламский экстремизм в Австралийском Союзе) .....	26
<b>А. А. Ищенко</b> Особенности развития взаимоотношений между Россией и США к началу XXI века: тенденции и перспективы .....	42

### ФИЛОЛОГИЯ

<b>А. А. Гладкова, Я. А. Гурская</b> Типология образа русского человека в чужой культурной среде на примере героев произведений Владимира Набокова и Нины Берберовой .....	50
<b>И. С. Юхнова</b> Толмач и переводчик в современной литературе .....	57
<b>О. Н. Скляр</b> «Пустынное место» В. Маканина: притчевые стратегии в нарративной структуре произведения .....	65

### ФИЛОСОФИЯ

<b>П. Е. Матвеев</b> О реализации святости как религиозной и нравственной ценности .....	79
<b>А. В. Даведьянов, Е. И. Аринин</b> Принципы решения проблем глобальной миграции в социальном служении Веслианской церкви .....	89
<b>О. Б. Буксикова, А. Л. Марченков</b> Языческие корни русского женского танца .....	95
<b>Сведения об авторах</b> .....	102

**CONTENTS**

**HISTORY**

**A. V. Makovetskii**

Recent History of the Russian Orthodox Church Outside of Russia  
(Based on the Archives of Vladimir Diocese of the Moscow Patriarchate).  
Odessa-Kursk Diocese of the Russian Orthodox Church Outside of Russia ..... 5

**O. A. Nikonov, F. I. Aliyeva**

Civilization Conflict in Afghanistan ..... 20

**N. S. Skorobogatykh**

The Australian Jihadists – Who Are They?  
(Islamic Extremism in the Commonwealth of Australia) ..... 26

**A. A. Ishchenko**

Peculiarities of the Relations between Russia and the USA  
by the Early 21<sup>st</sup> Century: Trends and Perspectives ..... 42

**PHILOLOGY**

**A. A. Gladkova, Y. A. Gyrskaya**

The Typology of the Image of Russian People in a Foreign Cultural  
Environment (Case-Study: Characters of the Novels by Vladimir  
Nabokov and Nina Berberova) ..... 50

**I. S. Yuhnova**

Metaphrast and Translator in Modern Literature ..... 57

**O. N. Sklyarov**

"The Desert" by V. Makanin: Parable Strategy in the Narrative  
Structure of the Work ..... 65

**PHILOSOPHY**

**P. E. Matveev**

Realization of Holiness as a Religious and Moral Value ..... 79

**A. V. Davedianov**

Principles of Solving of the Global Migration Problem  
in the Social Ministry of the Wesleyan Church ..... 89

**A. L. Marchenkov**

Pagan Roots of the Russian Female Dance ..... 95

**Contributors** ..... 102

## НОВЕЙШАЯ ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ В МАТЕРИАЛАХ АРХИВА ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ. ОДЕССКО-КУРСКАЯ ЕПАРХИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ

Объектом настоящего исследования является этап возникновения и организационного оформления приходов Русской Православной Церкви Заграницей (далее РПЦЗ) на канонической территории Русской Православной Церкви Московского Патриархата, на постсоветском пространстве в начале 1990-х гг. XX столетия. Предмет исследования – организационные, политические и религиоведческие тенденции развития основных российских епархиальных центров РПЦЗ и анализ их деятельности, в том числе и Одесско-Тамбовской епархии РПЦЗ. В результате исследования выявлены причины, объясняющие отказ части российских приходов РПЦЗ, в том числе участников катакомбного движения, от участия в установлении канонического общения между Московским Патриархатом и Архиерейским Синодом РПЦЗ 17 мая 2007 г.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), Архиерейский Синод РПЦЗ, каноническая территория, Первоиерарх РПЦЗ, архиепископ Лазарь (Журбенко), Суздальско-Владимирская епархия РПЦЗ, Одесско-Тамбовская епархия РПЦЗ, Ишимско-Сибирская епархия РПЦЗ, административно-каноническое подчинение, церковно-государственные отношения, истинно-православные христиане, катакомбная Церковь, свобода совести.

### **Представители катакомбного движения в составе Зарубежной Церкви**

Второй по численности приходов и священнослужителей епархией РПЦЗ [13, с. 1 – 2] (первой по численности и известности в историографии постсоветского периода принято считать Суздальско-Владимирскую епархию РПЦЗ [9, с. 42]) на канонической территории Московского Патриархата явилась Одесско-Курская епархия. Официальное название этой епархии, в отличие от

Суздальской епархии РПЦЗ, несколько раз менялось в связи с изменением местопребывания возглавлявшего ее иерарха РПЦЗ епископа (впоследствии архиепископа) Лазаря (Журбенко). Так, в период с 1981 по 1995 г. кафедра именовалась Тамбовской и Моршанской, Тамбовской и Обоянской, позже Одесской и Обоянской.

Подавляющее большинство верующих и священнослужителей этой структуры РПЦЗ в России составляли представители катакомбного движения, то есть тех течений внутри Русского

православия, которые после 1927 г. (год издания печально известной «Декларации» митрополита Сергия (Страгородского) о лояльности большевистской власти) отказывались иметь литургическое или административное общение с Московским Патриархатом.

Катакомбный феномен известен также под именем «Истинно-православная церковь» (ИПЦ), или «Истинно-православные христиане» (ИПХ). Очевидно, что это два термина, обозначающие одно явление, но наименование «Истинно-православные христиане» употребляется по отношению к тем общинам, которые не имеют священников [14, с. 314 – 331].

В период с 1927 по 1975 г. многие катакомбные священнослужители поминали за богослужением первоиерархов РПЦЗ митрополитов Антония (Храповицкого), Анастасия (Грибановского) и Филарета (Вознесенского).

Несколько священников и иеромонахов окормляли «галынцев» Вятской области, Татарстана, Мордовии и Чувашии. Глава их «ветви» архиепископ Антоний (Галынский-Михайловский) умер в Киеве в 1976 г., оставив после себя небольшое количество духовенства и многочисленную паству.

В 1977 г. эта большая по численности группа катакомбных верующих СССР, в том числе 14 священников и иеромонахов, обратилась к Первоиерарху РПЦЗ митрополиту Филарету (Вознесенскому) с просьбой принять их в состав Зарубежной Церкви и разрешить помянуть его за богослужениями. Святитель Филарет принял их под свой омофор, и этот процесс продолжался вплоть до 1985 г. [12, с. 54].

Несмотря на то что принятие в состав РПЦЗ давало верующим катакомбного движения некоторое каноническое обоснование их независимого от Московского Патриархата существования, главная проблема так и не была решена – на территории СССР отсутствовал епископ РПЦЗ, способный восполнять священников. Ввиду того что выезд за границу для посвящения в степени священнослужения для большинства «катакомбников» был практически неосуществим, а священнослужители дореволюционного поставления к концу 70-х гг. XX столетия практически все умерли, в начале 1980-х гг. крайне актуальным стал вопрос о епископе, постоянно действующем на территории СССР.

#### **Посвящение епископа РПЦЗ для катакомбных общин в СССР**

В 1982 г. Архиерейский Синод РПЦЗ [5, с. 6] принял решение о тайном рукоположении епископа РПЦЗ, который будет послан в СССР тайно, единолично, в то время как согласно Канонам Православной Церкви архиерейскую хиротонию должны совершить не менее двух епископов. Однако в этом случае допущена единоличная хиротония ввиду беспрецедентности ситуации – одновременное посещение СССР двумя епископами РПЦЗ было невозможно – совершит епископскую хиротонию архиерея для верующих катакомбного движения. В том же 1982 г. по решению Архиерейского Синода РПЦЗ в Москве состоялась тайная хиротония архимандрита Лазаря (Журбенко) для общин катакомбных верующих.

На момент совершения архиерейской хиротонии архимандрит Лазарь был хорошо известен как среди архиереев РПЦЗ, так и среди духовенства и верующих катакомбного движения. В то же время кандидатура архимандрита Лазаря вызвала множество противоречивых мнений в среде катакомбных верующих, недоверие к нему объяснялось в первую очередь фактом получения священного сана в Московском Патриархате. Наиболее радикальные верующие, которые в начале 1980-х гг. составляли большинство в катакомбном движении, не признали над собой власти епископа Лазаря и как следствие того – Архиерейского Синода РПЦЗ. Возникли новые разветвления и толки в среде катакомбных православных христиан СССР.

Оставшиеся в подчинении епископа Лазаря общины представляли собой группы верующих различной численности, большинство из которых обслуживались разъезжими священниками по установленному графику. С появлением епископа во многих общинах были рукоположены новые священники, как правило, из среды самих верующих. На момент принятия Архиерейским Синодом РПЦЗ в мае 1990 г. решения об открытии в СССР своих легальных приходов [13, с. 1 – 2] паства епископа Лазаря представляла из себя около 70 организованных приходов и гораздо большее количество групп верующих, относящих себя к катакомбной пастве РПЦЗ.

В мае 1990 г. епископ Лазарь впервые принял участие в работе Архиерейского Собора РПЦЗ в Канаде как управляющий Тамбовской и Моршанской

епархией в России. На заседаниях Собора епископ Лазарь сделал доклад о положении дел в подведомственных ему приходах и общинах Российской Православной Свободной Церкви (далее РПСЦ). Содержание доклада убедило членов Архиерейского Собора РПЦЗ в правильности принятого ими решения [4, с. 3].

Появление в СССР епископа Зарубежной Церкви явилось мощным импульсом для увеличения численности православных верующих этой юрисдикции. Несмотря на то что епископ РПЦЗ Лазарь (Журбенко) находился на полулегальном положении, информация о его наличии быстро распространилась среди представителей катакомбного движения и послужила резкому росту численности новых общин.

### **Увеличение епископата РПЦЗ в России**

В 1991 г. Архиерейский Синод РПЦЗ рукоположил еще одного иерарха в помощь епископу Лазарю, священника Вениамина (Русаленко) с титулом епископа Гомельского. В скором времени епископ Вениамин стал управлять частью приходов епархии епископа Лазаря и именоваться Черноморским и Кубанским [2, с. 11 – 14].

Идею открытия в СССР легальных приходов РПЦЗ большинство верующих, подчинявшихся епископу Лазарю, встретили с настороженностью, такой же позиции придерживался и сам архиерей. По законодательству о религиозных культах начала 1990-х гг. в СССР официальная религиозная деятельность местных религиозных организаций или

религиозных групп подразумевала под собой обязательную регистрацию в местных (областных или краевых) органах Министерства Юстиции СССР и получение соответствующего пакета документов в аппарате уполномоченного по делам религий при областной или краевом исполнительном комитете народных депутатов. Этим фактом объясняется нежелание епископа Лазаря регистрировать общины и епархиальное управление в органах Министерства Юстиции.

Несмотря на эти субъективные настроения духовенства и верующих, после мая 1990 г. в епархию епископа Лазаря начался приток общин со всей территории СССР, желавших войти в каноническое общение с Архиерейским Синодом РПЦЗ и ее Первоиерархом митрополитом Виталием (Устиновым). Для нас важно не то, чтобы иметь в России свои приходы, а то, чтобы Московская Патриархия отказалась от «сергианства» [7, с. 1 – 2].

### **Духовенство РПЦЗ в событиях августовского путча**

Заметным явлением в политической жизни России явилось участие священнослужителей РПЦЗ в Белом Доме в дни августовского путча 1991 г. В Доме советов находился священник Московского Патриархата Валерий Суслин, чтобы исповедовать и причастить тех, кто мог погибнуть при штурме. В это время рядом служили молебен святым Новомученикам Российским священники РПЦЗ: о. Николай Артемов из Мюнхена и о. Виктор Усачев из Москвы. В день переворота о.

Николай Артемов обратился к россиянам с призывом молиться Новомученикам и Исповедникам [16, с. 1 – 18].

Участие священнослужителей РПЦЗ в событиях августовского путча 1991 г. содействовало росту популярности приходов зарубежной юрисдикции и привлекло в их состав православных граждан, сочувствующих демократическим преобразованиям в российском обществе.

### **Структура Тамбовско-Моршанской епархии РПЦЗ**

В докладе Архиерейскому Синоду РПЦЗ, говоря о результатах работы первого епархиального съезда Тамбовско-Моршанской епархии РПЦЗ, епископ Лазарь в первую очередь отмечает факт учреждения шести благочиний с целью упорядочения деятельности приходов, которые часто очень удалены от епархиального центра. Съезды установлено проводить раз в полгода. Северо-Западное благочиние окормляет иерей Сергей Перекрестов, настоятель Казанского храма в Петрограде. Игумен Евтихий назначен благочинным для Западной Сибири, о. Иоаким Лапкин для Алтая и о. Андроник Кохно на Украине, протоиерей Сергей Костарев на Урале [3, с. 7].

В официальных отчетах Архиерейскому Синоду РПЦЗ зафиксированы прежде всего приходы, перешедшие в епархию епископа Лазаря из епархий Московского Патриархата и располагающие открытыми для доступа молитвенными зданиями. Большая часть приходов епархии предпочитала по-прежнему вести полулегальную религиозную



деятельность, не привлекая к себе внимания непосвященных случайных посетителей.

**Особенности чиноприема в епархию  
РПЦ священнослужителей,  
переходящих из Московского  
Патриархата**

Особого внимания религиоведов заслуживает чинопоследование приема в состав Зарубежной Церкви, которое практиковалось в епархии епископа Лазаря: «Когда присоединяется диакон или священник (миряне и клирики нижних степеней принимаются через исповедь), то прежде всего я прошу его подать прошение, затем перед престолом провожу исповедь, потом до начала всенощного бдения или на часах перед божественной литургией выхожу на кафедру. Кающийся священник выходит на амвон без креста, в подряснике, и архиерей задает ему вопросы. Ответив на них, священник кланяется народу, просит прощения у него и идет к архиерею, полагает перед ним земной поклон, становится на колени, и архиерей, наложив на него омофор, читает над ним разрешительную молитву, которая находится в большом требнике митрополита Петра Могилы. После чего священнику возвращается право ношения креста» [3, с. 7].

По форме и содержанию чин присоединения в точности соответствует тексту, опубликованному в Положении о приходах Свободной Российской Православной Церкви, принятому Архиерейским Собором РПЦ 15 мая 1990 г. [13, с. 2], но епископ Лазарь проводит аналогию с чином присоединения,

написанным епископом Тихвинским Мануилом (Лямишевским) в 1923 г. для чиноприема раскаявшихся обновленцев.

Число приходов РПЦЗ (или РПСЦ) в России постоянно росло, но оставался нерешенным вопрос о практическом управлении ими. Пожилой епископ Лазарь, с недоверием относившийся к новой российской власти, не был настроен на легализацию катакомбных приходов, составлявших большинство и основу его паствы. Весьма скептически епископ Лазарь относился и к возможности массового перехода духовенства из Московского Патриархата в новые епархии РПЦЗ. Сами условия чиноприема в его епархию являлись для многих священнослужителей непреодолимым психологическим препятствием.

Принципиально противоположную позицию занимал экзарх РПЦЗ в России архимандрит Валентин (Русанцов). После принятия архимандрита Валентина (Русанцова) и поддержавших его прихожан г. Суздаля, в апреле 1990 г., община Цареконстантиновского прихода г. Суздаля номинально входила в состав епархии РПЦЗ, возглавляемой епископом Лазарем, и его имя возносились за богослужениями после имени Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия. Он стремился как можно более активно популяризировать РПЦЗ в рядах священнослужителей Московского Патриархата и пополнять состав Суздальской епархии РПЦЗ за счет недовольных и запрещенных в Московском Патриархате клириков. На почве разности подходов к формам церковного служения РПЦЗ в России между епископом Лазарем и архимандритом Валентином возникли серьезные разногласия.

Епископ стал избегать поездок в Суздаль и совместного служения с архимандритом.

### **Экклезиологические причины разделения российских епархий РПЦЗ**

Постепенно выявились четкие принципы, разделявшие российские приходы РПЦЗ на «валентиновскую» и «лазаревскую» части (к последней относились и приходы епископа Вениамина). К епископу Валентину переходили, как правило, легальные приходы из епархий Московского Патриархата (в большинстве случаев с собственными храмами). Архиепископ Лазарь окормлял общины, остававшиеся на нелегальном или полунелегальном (имели регистрацию, но служили в привычных домашних условиях) положении.

Архиерейский Синод РПЦЗ предпринимал некоторые попытки к примирению своих российских архиереев, пытался заниматься распределением «спорных» приходов, но размежевание «лазаревцев» и «валентиновцев» в большинстве случаев только усугублялось.

Осознавая, что разногласия между «старыми» – катакомбными – и «новыми», перешедшими из епархий Московского Патриархата последовательно РПЦЗ в России, угрожают развитию процесса церковного строительства, Архиерейский Синод РПЦЗ назначил архимандрита Валентина экзархом Российской Православной Свободной Церкви с правом самостоятельного принятия духовенства и общин из Московского Патриархата [17, с. 10]. Это

назначение вопреки ожиданиям еще больше усугубило противоречия между экзархом РПЦЗ архимандритом Валентином и епископом РПЦЗ на территории СССР Лазарем и сделало практически невозможным осуществление архипастырского окормления «валентиновских» приходов.

Принципиальная разница в подходах к устройению епархиальных структур РПЦЗ объясняется в первую очередь субъективными причинами личного характера российских архиереев РПЦЗ.

Епископ Лазарь в административных вопросах руководствовался традициями общин катакомбного движения, характерной особенностью которого являлось недоверие ко всему внешнему миру, в том числе и православному. Епископ Валентин, наоборот, в устройении своей Суздальской епархии руководствовался традициями Московского Патриархата, в епархиях которого он прослужил на момент перехода в РПЦЗ более двадцати пяти лет.

### **Рукоположение третьего епископа РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата**

В этих условиях Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение рукоположить архимандрита Валентина в сан епископа, а епископа Лазаря возвести в сан архиепископа и придать ему статус своего рода Первоиерарха Российской Свободной Церкви. Епископская хиротония архимандрита Валентина состоялась менее чем через год после его присоединения к РПЦЗ 10 февраля 1991 г. в храме святого праведного Иова

Многострадального в Брюсселе. Убежденным сторонником этой хиротонии выступил видный деятель РПЦЗ, которого многие считают ее идеологом, епископ Флоридский и Вашингтонский Григорий (Граббе). Кроме него в хиротонии участвовали архиепископ Женевский и Западноевропейский Антоний (Бартошевич), архиепископ Берлинский и Германский Марк (Ардт) и епископ Каннский Варнава (Прокофьев) [6, с. 11 – 12]. Первоначально епископ Валентин именовался Суздальским и имел статус викария в епархии архиепископа Тамбовского и Моршанского Лазаря. И эта инициатива Архиерейского Синода РПЦЗ не дала желаемых результатов. Фактически размежевание между приходами, подчиненными епископу Валентину и архиепископу Лазарю, только усилились. К середине 1991 г. почти прекратилось евхаристическое общение между двумя иерархами РПЦЗ, которые встречались только на Архиерейских Соборах за границей.

### **Назначение в Россию синодального представителя**

Создавшаяся в российских приходах РПЦЗ нездоровая ситуация побудила Архиерейский Синод РПЦЗ создать в России каноническую структуру, которая по самому своему положению находилась бы над конфликтом. В январе 1992 г. Архиерейский Синод РПЦЗ направил в Россию викария Западно-Европейской епархии РПЦЗ, епископа Каннского Варнаву (Прокофьева) с поручением организовать постоянно действующее Синодальное подворье в Москве. В задачи синодального

представителя входило осуществление контроля за всеми российскими приходами РПЦЗ и обеспечение их взаимодействия с зарубежным Синодом. Синодальное подворье разместилось в одном из полузаброшенных корпусов Марфо-Мариинской обители на Большой Ордынке в центре Москвы.

С первых дней существования Синодального подворья РПЦЗ там же фактически разместился неофициальный штаб Национально-патриотического фронта «Память». Сближение епископа Варнавы с «Памятью» нанесло непоправимый урон репутации Зарубежной Церкви в России. Демократическая пресса, ранее поддерживающая идею возвращения дореволюционной Церкви в Россию, теперь писала о РПЦЗ только в негативных тонах.

Российские архиереи, духовенство и общины РПЦЗ в 1992 и в начале 1993 г. неоднократно обращались в Зарубежный Синод с просьбами приостановить разрушительную для российских епархий РПЦЗ деятельность, осуществляемую под прикрытием Синодального подворья.

### **Экстренный съезд духовенства Одесско-Тамбовской епархии РПЦЗ**

Наиболее предметно претензии духовенства и мирян Одесско-Тамбовской епархии РПЦЗ к ее Архиерейскому Собору и Первоиерарху отражены в «Обращении к Всезарубежному Собору Русской Православной Церкви Заграницей духовенства Русской Истинно-Православной Церкви» от имени делегатов съезда, состоявшегося в Одессе 17 июля 1993 г., отправленное в адрес Собора:

«Пребывая в общении с РПЦЗ, мы столкнулись с целым рядом нарушений, которые приводят нас в смущение и заставляют открыто обратиться к Все-зарубежному Собору РПЦЗ в надежде услышать ясные ответы на поставленные вопросы:

1. О покаянии перед Господом за непродуманные заявления Зарубежной Церкви, в результате которых православный народ, находившийся в плену у безбожников, понес бесчисленные жертвы и скорби (послание Карловацкого Собора, Обращение к Генуэзской конференции и другие заявления, продолжающиеся вплоть до сегодняшнего времени).

2. Об экуменических контактах (евхаристическое общение с Иерусалимской Церковью, которая, в свою очередь, пребывает в общении с Церквями, впадшими в экуменическую ересь). Многочисленные частные экуменические нарушения: в Ивано-Франковске, где Владыка Варнава благословил общину РПЦЗ окормляться в Московской Патриархии.

3. Поминание на проскомидии и во время евхаристического канона властей (даже Московская Патриархия, которую РПЦЗ обвиняет в служении безбожным властям, не вынимает за них частичку на проскомидии, как это делает Зарубежная Церковь в отношении неправославных правителей).

4. В связи с предыдущим вопросом ждем расследования и убедительного заверения, что руководство РПЦЗ свободно от внешних сил и не находится под контролем и управлением масонских лож или иных внецерковных организаций.

5. Как относится РПЦЗ к учению митрополита Антония (Храповицкого) об искуплении [8, с. 12 – 16].

6. На каких основаниях произошла подмена, начиная с 1956 г., Соборного управления Церковью Синодальным, что является грубым нарушением постановлений Поместного Собора 1917 – 1918 гг.

7. Ждем признания ошибочным решение об открытии на территории России приходов юрисдикции РПЦЗ. Считаем, что Собор превысил свои полномочия. Принимая такое решение:

1. Предлагаем ограничить деятельность Собора, Синода и Первоиерарха зарубежьем.

2. Предлагаем упразднить искусственно созданную Российскую Православную Свободную Церковь, существование которой лишь вносит путаницу в церковные дела.

8. Ждем подтверждения словом и делом решения Всероссийского Поместного Собора от 2/15 августа 1918 г. об отказе Всероссийской Православной Церкви вести церковную политику в нашей стране и оставить политику частным занятием членов Церкви.

9. Просим ответить ясно на вопрос, исповедует ли РПЦЗ Катакомбную Церковь своей сестрой, как она ранее неоднократно заявляла и если исповедует, то на каком основании вмешивается во внутренние дела Катакомбной Церкви.

10. Считает ли РПЦЗ Московскую Патриархию впавшей в ересь, и если считает, то почему в таком случае не объявляет себя Поместной церковью, а если не считает, то почему не находится с ней в евхаристическом общении.

11. Ждем осуждения многочисленных поправок Канонов и Правил Православной Церкви, наказания виновных и принятия мер для предотвращения впредь подобных нарушений:

а) ждем осуждения действия Митрополита Виталия в Петербурге и Одессе, где он, превышая свои полномочия, вмешивался во внутренние дела чужой ему Епархии, чем нанес вред Епархии (2 Всел. 2; 3-го Всел. 8; Ап. 35);

б) ждем осуждения действия Владыки Варнавы и запрещения ему заниматься церковной деятельностью в России (принимал запрещенных клириков, служил и хиротонисал в чужой Епархии без ведома Правящего Архиерея, принимает участие в деятельности политических группировок и прочее);

в) ждем извинений от Владыки Марка за оскорбительные высказывания о русском народе и Церкви Христовой в России (получившее огласку письмо, личные высказывания);

г) ждем осуждения незаконного и бесосновательного снятия Собором РПЦЗ запрета в священнослужении иерея Сергия Перекрестова его законным священноначалием. Требуем внимательного и документального разбирательства по этому вопросу;

д) ждем отмены назначенной хиротонии во Епископа архимандрита Иоасафа (Шибяева) как человека, недостойного этого сана. Требуем принять во внимание свидетельства о нем священнослужителей, долгое время с ним общавшихся;

ж) просим объяснить причину запрещения священнослужителей, вышедших из подчинения РПЦЗ в 1986 г. (так называемый Бостонский раскол) и причину запрещения Игумена Германа

(Подмошенского). Какие отступления от Православного вероучения имеются в действиях протоиерея Виктора Потапова.

Русская Истинно-Православная Церковь ждет от Всезарубежного Собора РПЦЗ ясных и четких ответов на поставленные вопросы» [10, с. 132 – 135]. Из текста обращения следует, что представители российской части РПЦЗ предъявили руководству Зарубежной Церкви претензии не только административного, но и догматического характера.

Только после этого обращения Синод вынужден был отреагировать, епископ Варнава был освобожден от должности и отозван из России.

Деятельность Синодального представителя нанесла миссии РПЦЗ в России гораздо больший вред, чем споры «лазаревцев» и «валентиновцев». Вступив в конфликт с архиепископом Лазарем и епископом Валентином, епископ Варнава добился в Архиерейском Синоде вначале их подчинения себе, а затем – увольнения на покой без права управления епархиями. Необходимо отметить, что к концу 1992 г. епархии архиепископа Лазаря и особенно епископа Валентина были уже достаточно обширными. Суздальской епархии РПЦЗ подчинялось не менее ста приходов в самых разных регионах России и «ближнего зарубежья». В Одесско-Тамбовской епархии состояло около семидесяти легальных общин.

Увольнение правящих епископов, взамен которых назначить было некого, грозило полным параличом церковной жизни. Исходя из этих соображений, «уволненные архиереи» продолжали управлять своими епархиями. Сложилось

положение, при котором Архиерейский Синод РПЦЗ, номинально осудив действия епископа Варнавы, фактически его поддержал, чем полностью дестабилизировал ситуацию в своих российских епархиях.

### **Образование Временного Высшего Церковного Управления**

В июне 1993 г., после многократных обращений в Архиерейский Синод РПЦЗ с просьбой разобрать спорные вопросы, связанные с вмешательством епископа Варнавы в дела своей епархии, архиепископ Лазарь заявил об административном отделении от Архиерейского Синода и самостоятельном управлении епархией на началах Указа Патриарха Тихона № 362. В ответ Синод окончательно увольняет мятежного епископа «на покой», лишая его права самостоятельного служения и управления приходами, многие из которых подчинялись ему уже десяток лет.

В марте 1994 г. в Суздале произошло совершенно неожиданное для многих последователей РПЦЗ событие. Казавшиеся непримиримыми антагонистами архиепископ Лазарь и епископ Валентин заявили об образовании совместного Временного Высшего Церковного Управления (ВВЦУ) Российской Православной Свободной Церкви. Председателем ВВЦУ избрали архиепископа Лазаря, а его заместителем, который и стал фактически руководить новым органом церковной власти, епископа Валентина, возведенного архиепископом Лазарем в сан архиепископа. Первым деянием ВВЦУ стало

рукоположение новых епископов из числа ближайших сотрудников основателей ВВЦУ: со стороны архиепископа Лазаря – архимандрита Агафангела (Пашковского) (являющегося в настоящее время митрополитом Одесским и Таврическим, возглавляющего епархию, в состав которой входят бывшие приходы РПЦЗ как на Украине, так и в других частях света, которые не пожелали принимать участие в объединении с Русской Православной Церковью Московского Патриархата 17 мая 2007 г.), со стороны епископа Валентина – архимандритов Феодора (Гинеевского) (возглавляет централизованную религиозную организацию Российская Православная Автономная Церковь (РПАЦ) с центром в Суздале, именуется митрополитом Суздальским и Владимирским, в состав этой епархии входят бывшие приходы РПЦЗ, не пожелавшие участвовать в объединении с Московским Патриархатом), и Серафима (Зинченко) (руководит общинами РПАЦ, преимущественно представителями катакомбного движения, среди верующих этой юрисдикции именуется архиепископом Сухумским и Абхазским).

Архиерейский Синод, а затем и Собор РПЦЗ отнеслись крайне негативно к этому событию, запретив в священнослужении архиепископов Лазаря и Валентина и не признав хиротоний новых епископов, равно как и всех остальных решений ВВЦУ. Летом 1994 г. был рукоположен во епископа Ишимского и Сибирского [18, с. 6 – 7] архимандрит Евтихий (Курочкин), которого РПЦЗ противопоставила новым суздальским архиереям.

Образование ВВЦУ и выход части российских приходов РПЦЗ из административного подчинения Архиерейскому Синоду свидетельствовали о глубоком кризисе, парализовавшем проект миссии Зарубежной Церкви на российской территории, проявившийся в частности в неадекватности при подборе руководящих кадров для ее осуществления.

### **Примирение на Леснинском Архиерейском Соборе РПЦЗ**

Пагубность возникшего разделения в равной степени осознавалась обеими сторонами конфликта, в результате чего делались попытки примирения. Это примирение осуществилось на Архиерейском Соборе РПЦЗ в Леснинском монастыре во Франции в декабре 1994 г. Зарубежные и российские архиереи подписали Акт о примирении, в котором каждая из сторон признавала свою долю ответственности за разделение [15, с. 13 – 14]. Согласно соборному определению ВВЦУ упразднялось, и его решения признавались не имеющими силы (так, епископ Валентин отказался от своего «архиепископства», подписавшись под Актом как епископ). Новорукоположенные епископы обязывались принести присягу Архиерейскому Синоду РПЦЗ, после чего могли быть признаны законными архиереями. Вместо упраздненного ВВЦУ Леснинский Собор учредил новый орган самоуправления российскими епархиями РПЦЗ – Архиерейское Собрание, подотчетное Синоду.

Состоявшееся примирение продлилось недолго, после того как на первом

заседании Архиерейского Собрания в Суздале возник конфликт между епископами Валентином и Евтихием, последний в знак протеста покинул Собрание. Через день на рассмотрение Архиерейского Синода РПЦЗ была представлена докладная записка, в которой епископ Евтихий обвинил епископа Валентина и в меньшей мере других членов Собрания в невыполнении решений Леснинского Акта о примирении и нелояльности Синоду.

В очередной раз Архиерейский Синод РПЦЗ, состоявшийся в конце февраля 1995 г., принял решение в отношении архиепископа Лазаря и епископа Валентина: оба за «непризнание» Леснинского Акта были запрещены в священнослужении «вплоть до покаяния». Временное административное управление Одесской и Суздальской епархий РПЦЗ Синод поручил епископу Евтихию, еще на Леснинском Соборе назначенному временно управляющим всеми российскими приходами РПЦЗ.

Примирение российских преосвященных РПЦЗ и их зарубежных собратьев оказалось крайне недолгим. При малейшем применении по всей строгости канонов в их отношении епископы Лазарь и Валентин предпочли окончательно выйти как из административного, так и канонического подчинения и создать никому не подконтрольные религиозные организации. Тем самым бывшие российские архиереи нарушили архиерейскую присягу и ввели в многолетнее заблуждение тысячи православных верующих, продолжая позиционировать свои епархии как филиалы Зарубежной Церкви.

**Очередное покаяние архиепископа  
Лазаря и стабилизация  
деятельности епархии**

В 1995 г. архиепископ Лазарь не совершал по крайней мере публичных богослужений, что свидетельствовало о формальном подчинении указу Архиерейского Синода РПЦЗ о запрещении его в священнослужении. В конце 1995 г. архиепископ Лазарь принес покаяние, и Архиерейский Синод РПЦЗ назначил его председателем возобновившего свою деятельность Российского Архиерейского Совещания. В новый состав Совещания вошли епископ Черноморский и Кубанский Вениамин, епископ Ишимский и Сибирский Евтихий, епископ Крымский и Симферопольский Агафангел и викарий Канадской епархии РПЦЗ епископ Торонтский Михаил (Донсков). В обязанности епископа Михаила входило осуществление связи между Архиерейским Синодом и Совещанием, которое по сравнению с первым составом было значительно ограничено в правах. Никто из российских преосвященных более не состоял членом Синода, все решения Совещания вступали в силу только после утверждения их Синодом и Первоиерархом.

С 1996 по 2001 гг. Одесско-Курская епархия динамично развивалась, на протяжении этого периода открывались новые приходы, кадровый состав епархии пополнялся за счет вновь рукоположенных клириков.

Важная роль в стабилизации епархиальной жизни принадлежит специальному Обращению к катакомбным православным христианам России Архиерейского Синода РПЦЗ, изданному

в 1995 г.: «Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей обращается к катакомбным христианам России с предложением оказания помощи в нормализации церковно-канонического положения. Какую форму приходской жизни вы при этом изберете – то ли открыто исповедовать свою веру в легальных приходах, то ли втайне от мира совершать дело спасения – зависит от вас. Мы желаем единственного, чтобы была действительно православная жизнь и церковная молитва, без изъятий и без новшеств, согласно канонам единой, соборной и апостольской Церкви. Конечно же, враги Христа знают – какую непобедимую силу являет Зарубежная Церковь, стоящая в Истине, и стараются отогнать от нее людей, жаждущих спасения. Удивительно ли, что злостный поток клеветы и нападок на нашу Церковь не ослабевает, а увеличивается. К нему присоединяются и те, кто недавно были с нами, но не нашли в себе силы или желания до конца стоять в Истине» [11, с. 3].

После дестабилизации епархиальной жизни, вызванной вмешательством епископа Варнавы и в меньшей мере епископа Марка и архиепископа Антония, в управлении российскими приходами РПЦЗ Одесско-Курской епархии наступил относительно устойчивый период церковного строительства.

С 1998 г. Одесская епархия РПЦЗ стала именоваться Одесско-Тамбовской [1, с. 8], в связи с тем, что храм в городе Обоянь Курской области, бывший несколько лет кафедральным собором архиепископа Лазаря, отошел к Курской епархии Московского Патриархата, а его настоятель архимандрит



Иоасаф (Шибяев) со своими единомышленниками перешел в неканоническую религиозную организацию Киевский Патриархат.

### **Окончательное отмежевание от Архиерейского Синода РПЦЗ**

С 10 июня 2001 г. определением Архиерейского Собора РПЦЗ митрополит Виталий был отправлен на покой, как было указано в официальных документах – по состоянию здоровья (на момент проведения Собора ему было более 90 лет). Обязанности первоиерарха РПЦЗ были возложены на архиепископа Сиракузского и Троицкого Лавра.

Отстранение митрополита Виталия вызвало резонанс в среде духовенства РПЦЗ. Митрополит, вначале согласившийся с постановлениями Собора РПЦЗ, позже заявил о непризнании своего отстранения.

В возникшей ситуации архиепископ Лазарь и епископ Вениамин приняли решение не подчиняться Архиерейскому Синоду РПЦЗ и ее первоиерарху митрополиту Лавру. Через непродолжительное время архиепископ Лазарь и епископ Вениамин вошли в общение с архиереями РПЦЗ, поддерживавшими митрополита Виталия в его претензиях на возвращение ему высшей власти в Зарубежной Церкви. В результате возник параллельный Синод, было совершено несколько епископских хиротоний. Сторонники престарелого митрополита, отрицательно настроенные на возможность объединения с Московским Патриархатом, организовали отдельные церковные структуры: Архиерейский Собор, являющийся

высшим органом управления, Архиерейский Синод, решающий текущие церковные вопросы, и Совещание Российских Преосвященных как орган управления российскими приходами, подотчетный митрополиту Виталию.

### **Противоканоническая реорганизация бывшей Одесско-Тамбовской епархии РПЦЗ**

Новая церковная структура получила название «Российская Православная Церковь в изгнании» (РПЦИ или РПЦЗ/И/). В нее вошли митрополит Восточно-Американский и Нью-Йоркский Виталий, архиепископ Каннский и Европейский Варнава, архиепископ Одесский и Тамбовский Лазарь, епископ Черноморский и Кубанский Вениамин, епископ Мансовильский Сергей, епископ Сакраментский Владимир и епископ Гренадский Варфаломей. Эти архиереи были рукоположены в РПЦЗ до раскола 2001 г.

После возникновения параллельной официальной РПЦЗ структуры вышеназванные архиереи совершили епископские хиротонии. В составе Архиерейского Собора РПЦЗ/И/ появились епископ Боровический Дионисий, епископ Бурненский Ириной, епископ Жлобинский Гермоген, епископ Шадринский Тихон, в настоящее время является руководителем централизованной религиозной организации Русская Православная Церковь (РИПЦ) с центром в г. Омске. В состав новой структуры, претендующей руководить всеми наличными российскими приходами РПЦЗ в 2001 г., вошли в основном архиереи, находящиеся на территории России.

В 2001 г. Одесско-Тамбовская епархия РПЦЗ прекратила свое существование в составе Зарубежной Церкви. Дальнейшая деятельность архиепископа Лазаря и его сотрудников расценивается как неканоническая и раскольническая по отношению к Архиерейскому Синоду РПЦЗ и ее легитимному первоиерарху – митрополиту Лавру.

Основная масса священнослужителей и верующих, образовавших епархию РПЦЗ под руководством епископа Лазаря в начале 1990-х гг., были представителями катакомбного движения. Процессу их интеграции в РПЦЗ способствовал факт многолетнего номинального подчинения большинства катакомбных общин на территории СССР первоиерарху РПЦЗ митрополиту Филарету (Вознесенскому) и общности учения о Церкви.

Отделение епархии от Архиерейского Синода РПЦЗ в 2001 г. вызвано не административными причинами, а нежеланием участвовать в объединительном процессе с Московским Патриархатом, тенденции к которому уже четко просматривались в заявлениях митрополита Лавра и оставшихся в его Синоде архиереев.

В отличие от руководителя Суздальско-Владимирской епархии РПЦЗ епископа Валентина, к архиепископу Лазарю и последовавшим за ним в раскол архиереям со стороны Архиерей-

ского Синода РПЦЗ не были применены столь жесткие прещения, после 2001 г. они считались за штатом без права совершения богослужений, но лишению архиерейского сана не подвергались.

После смерти архиепископа Лазаря 30 июня 2005 г. бывшая Одесско-Тамбовская епархия РПЦЗ продолжила свою деятельность на территории России и Украины в качестве централизованной религиозной организации Русская Истинно Православная Церковь (РИПЦ). В настоящее время ее центр находится в городе Омске.

Наиболее дисциплинированная часть духовенства Одесско-Тамбовской епархии под руководством архимандрита (впоследствии епископа) Евтихия (Курочкина) выделилась в отдельную Ишимско-Сибирскую епархию РПЦЗ, которая после раскола в РПЦЗ в 2001 г. осталась в составе РПЦЗ и в дальнейшем приняла участие в установлении канонического общения с Московским Патриархатом 17 мая 2007 г.

Изучение истории российских епархий РПЦЗ в конце XX и начале XXI столетий может быть востребовано для анализа аналогичных процессов, происходящих сегодня в виде неканонических структур так называемой Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата (УПЦ КП) на канонической территории Русской Православной Церкви в Украине.

### **Библиографические ссылки**

1. Вести из России. Церковная жизнь Одесско-Тамбовской епархии // Православная Русь. 1998. № 20. С. 8.
2. Встречи на страницах Православной Руси. Беседа с епископом Черноморским и Кубанским Вениамином // Православная Русь. 1992. № 21. С. 11 – 14.

3. Встречи на страницах Православной Руси. Владыка Лазарь отвечает на вопросы редакции // Православная Русь. 1991. № 22. С. 7.
4. Зарубежная Церковь в России // Православная Русь. 1990. № 25. С. 3.
5. Заявление Канцелярии Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей 1/14 августа 1990 г. // Православная Русь. 1990. № 15. С. 6.
6. Из жизни нашей Церкви // Вестник Германской епархии Русской Православной Церкви Заграницей. 1991. № 2. С. 11 – 12.
7. Интервью с Первоиерархом Русской Православной Церкви Зарубежом митрополитом Виталием для радиостанции «Голос Америки» // Православная Русь. 1990. № 7. С. 1 – 2.
8. «Крестоборческая ересь»? О сотериологии митрополита Антония (Храповицкого) // Вестник Германской епархии Русской Православной Церкви Заграницей. 1996. № 5. С. 12 – 16.
9. Маковецкий А. В. Новейшая история Русской Православной Церкви Заграницей на материалах архива Владимирской епархии Московского Патриархата // Вестник Владимирского государственного университета имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых. Социальные и гуманитарные науки. 2015. № 1(5). С. 42.
10. Обращение к Всезарубежному Собору Русской Православной Церкви Заграницей духовенства Русской Истинно Православной Церкви от 6/19 июля 1993 г. // Суздальский паломник. 1994. № 18, 19, 20. Спец. вып. С. 132 – 135.
11. Обращение к катакомбным христианам России Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей // Православная Русь. 1995. № 18. С. 3.
12. Отношения с Катакомбной Церковью и старостильниками // Столп Огненный Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь. СПб., 2007. С. 54.
13. Положение о приходах Свободной Российской Православной Церкви, принятое Архиерейским Собором РПЦЗ 2/15 мая 1990 г. // Православная Русь. 1990. № 12 (1417). С. 1 – 2.
14. Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 314 – 331.
15. Постановления второй сессии Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей от 9/22 – 16/29 ноября 1994 г. // Церковная жизнь. Изд. при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви Заграницей. 1994. № 5 – 6. С. 13 – 14.
16. Священник Николай Артемов. О Православной Российской Церкви за рубежом и на родине // Православный Церковный Календарь Германской епархии РПЦЗ. Мюнхен, 1991. С. 1 – 18.
17. Указ архимандриту Валентину (Русанцову) // Суздальский паломник. 1994. № 18, 19, 20. С. 10.
18. Хиротония епископа Евтихия // Православная Русь. 1994. № 17. С. 6 – 7.

**RECENT HISTORY OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH  
OUTSIDE OF RUSSIA (BASED ON THE ARCHIVES  
OF VLADIMIR DIOCESE OF THE MOSCOW PATRIARCHATE).  
ODESSA-KURSK DIOCESE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH  
OUTSIDE OF RUSSIA**

The object of this study is the stage of the emergence and institutionalization of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (hereinafter ROCOR) on the canonical territory of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, the former Soviet Union in the early 1990s. The subject of the study is organizational, political, and religious trends of the development of ROCOR diocesan centers in Russia and the analysis of their activities, including Odessa and Tambov Diocese of ROCOR. The study identified the causes that explain the failure of the Russian ROCOR parishes, including participants in the catacomb movement, to participate in the establishment of Canonical Communion between the Moscow Patriarchate and the ROCOR Synod on May 17th, 2007.

*Keywords:* Russian Orthodox Church Abroad (ROCA), Bishopric ROCOR Synod, canonical territory, the First Hierarchy of ROCOR, Archbishop Lazar (Jurbenko), Suzdal, Vladimir Diocese of ROCOR, Odessa and Tambov Diocese of ROCOR, Ishim Siberian Diocese of ROCOR, administrative and canonical subordination, church-state relations, the True Orthodox Christians, Catacomb Church, freedom of conscience.

УДК 94 (581)

**О. А. Никонов, Ф. И. Алиева**

**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ КОНФЛИКТ В АФГАНИСТАНЕ**

В статье отражены попытки установления централизованного государства в Афганистане. Отмечены столкновения интересов западной (христианской) и восточной (исламской) цивилизаций, подтверждавших бесперспективность возникновения западной формы государственного устройства в этой мусульманской стране.

*Ключевые слова:* Афганистан, ислам, общественные отношения, централизованное государство, межкультурные противоречия.

В современном глобализированном и экономически интегрированном мире одной из ключевых проблем развития остальных государств является поиск путей сохранения этнокультурной идентичности. Наиболее яркий пример неприятия западных ценностей демонстрирует Афганистан, что было легко прогнозируемо исходя из культурных традиций афганского общества и

исторического опыта становления афганской государственности. Сегодня афганская проблема становится все более актуальной в связи с растущей дестабилизацией в стране и активизацией исламского радикализма. При этом нельзя сказать, что Афганистан является исключением. Разворачивающиеся события на Ближнем Востоке, рост влияния различных религиозных, а зачастую и экстремистских организаций в исламских обществах – закономерный итог взаимодействия двух цивилизаций. Справедливо утверждение историка-востоковеда В. В. Наумкина, что водоразделом между цивилизациями Запада и исламским миром стала «роль религии в обществе и государстве и отношение людей к этой роли» [7, с. 9].

Современный Афганистан изрядно «демонизирован» средствами массовой информации. Навязанный ассоциативный ряд – традиционное исламское общество; низкий уровень развития во всех сферах общественной жизни; все мужское население – радикальные исламисты; женщины лишены всяких прав, и главная их функция заключается в воспроизводстве потомства; государство – «чемпион» по наркопроизводству; государство – оплот мирового терроризма – формирует стойкий образ «другого», чуждого мировому прогрессу и стабильности. При этом нет объективных ответов на вопросы: почему это государство не пошло по пути развивающихся исламских государств? Откуда такая агрессия к западным странам и стойкое неприятие европейских ценностей? (Здесь уместно отметить, что под понятие «Запад» подпадают не только США и отчасти страны старого света, но и СССР). В данной статье

предпринята попытка рассмотреть основные причины цивилизационного конфликта и последствия западного влияния для Афганистана.

Прежде всего следует отметить специфический путь становления государственности. Афганистан – одна из немногих стран восточного мира, не подвергшаяся иностранной колонизации. Даже включение Афганистана в «сферы интересов» великих держав никогда не приводило к установлению контроля над всеми сторонами социокультурной и политической жизни афганского общества, отчего не произошло аккультурации, неизбежной в таких обстоятельствах. Напротив, комплекс традиционных ценностей только окреп, чему свидетельствует сохранение кодекса «пуштунвали» как одного из регуляторов общественных отношений, кодекса традиционных правовых установок, своеобразного «кодекса чести». Укоренился он в афганском обществе задолго до проникновения ислама, и между этими правовыми системами есть немало противоречий. Так, например, кровная месть занимает в пуштунвали одно из главных мест (любой обидчик должен понести наказание, а если не он, то его ближайшие родственники по мужской линии, а затем и потомки, что может привести к вражде, растянувшейся на несколько поколений), в исламе же кровная месть запрещена. Если пуштунвали запрещает женщинам наследовать собственность, то в исламе она имеет право на часть. В отличие от ислама, где в теории все являются мусульманами вне зависимости от национальной принадлежности, у пуштунов данное положение играет первостепенную роль, необходимо сохранять чистоту

крови, и поэтому браки должны заключаться только между представителями пуштунов.

Несмотря на тот факт, что ислам достаточно почитаем в афганском обществе, кодекс чести все же стоит выше. Это повлияло и на специфику религиозной организации общества. В афганских племенах отсутствует организованное духовенство, между Богом и человеком не должно существовать посредника. Еще одним важнейшим положением пуштунвали является необходимость защиты своей родины, сохранение своей нации, культуры, чести, ценностей и своих соотечественников от вторжения интервентов и попыток уничтожения. Этим объясняется воинственность афганского народа, попытки подчинить или изменить который всегда оказывались провальными. Тут можно отметить, что те же талибы делали упор не на религиозную составляющую, а прежде всего племенную. Подтверждение этому служит тот факт, что большую часть талибов составляют не пуштуны в целом, а гильзаи.

Большая роль ряда племенных образований в формировании государственно-административного аппарата позволила американскому политологу Френсису Фукуяма утверждать, что «в Афганистане никогда не было государства в современном понимании». В частности, он писал: «При монархии, существовавшей до 1970-х гг., когда начались политические беспорядки, страна представляла собой конфедерацию племен с минимальным распространением государственных учреждений за пределами Кабула» [8]. В определенной степени с этим можно согласиться. Действительно, до сегодняшнего

дня афганское население делится на племена, количество которых достигает 400. Племя, оставаясь военно-политическим объединением, регулирует все стороны общественной жизни и способно легко адаптироваться в новых для него условиях [5]. С XVI в. среди этнического большинства – пуштунов – сложились привилегированные кланы, которые в дальнейшем способствовали формированию афганской государственности. Данная политическая традиция была сохранена на протяжении всего существования государства Афганистан, начиная от Ахмад шаха Дуррани и до 1978 г., когда власть принадлежала объединению племен дуррани. После власть перешла к гильзаем в лице М. Тараки и Х. Амина, а затем талибам. После падения талибского режима власть вновь перешла к дуррани в лице главы племени поползаев Х. Карзая, новоизбранный же президент Ашраф Гани Ахмадзай относится к племени гильзаев. Этот факт сокращает круг лиц, имеющих право претендовать на пост президента государства, а также на другие посты в системе государственного управления. Помимо этого сохранен такой племенной институт как Лоя-Джирга, представлявший из себя всеафганский совет старейшин от этноплеменных групп, цель которого – разрешение кризисных ситуаций. Закрепить централизованное государство, где все племена подчинены одному правителю, не получилось до сих пор, образовалась некая система двоевластия в лице племен и центра. Таким образом, Афганистан стал своего рода союзом племен, где каждое племя сохраняет свою автономность. Причиной незавершенности разложения

племен изначально послужили наличие кочевого скотоводства, медленное оседание кочевников, патриархальность рядовых скотоводов с политическим преобладанием племенной знати, естественная изолированность (горные долины, пустыни) [5]. Все вышеперечисленное дает основание с точки зрения современной науки называть Афганистан «несостоявшимся государством» [2].

Второй блок противоречий цивилизационного развития Афганистана связан с политическими играми второй половины XX в. После обретения независимости Афганистаном в 1920-е гг. эмир Аманулла-хан попытался поставить свое государство на путь преобразований, медленными шагами, постепенно искореняя из афганского общества пережитки прошлого [3]. При помощи западных государств в Афганистане были построены дороги, аэропорты, промышленные предприятия, учебные заведения, афганские студенты направлялись за границу для обучения, велась активная торговля с другими государствами и т. д. Со временем Афганистан становится конституционной монархией, расширялись права женщин, вводилась свобода слова, собраний и политических партий [3].

Однако попытки Афганистана придерживаться нейтралитета во внешней политике на фоне активно разгорающейся Холодной войны не увенчались успехом. Став ареной противоборства двух сверхдержав, Афганистан двигался к упадку. Первым ударом, прервавшим пусть медленный, но неуклонный путь эволюции афганского общества, стал демократический эксперимент в духе советского интернационализма. Появившаяся в период политической свободы

коммунистическая партия при поддержке КПСС произвела в стране государственный переворот, провозгласив Демократическую Республику Афганистан, взяла курс на сближение с СССР. Афганское общество раскололось на множество противоборствующих сторон: одни были поддержаны Москвой, другие – Вашингтоном. Итогом всего противоборства стало разрушение практически всей созданной инфраструктуры, огромный поток беженцев в соседние страны и на Запад, спонсирование радикально настроенных частей общества, расцвет наркобизнеса, разжигание гражданской войны.

После развала СССР и провозглашения победы над «империей зла» США встали на путь мирового гегемонизма, утверждения повсеместно европейских «демократических» ценностей. Необходимый образ врага был найден в лице мирового терроризма, который в большинстве случаев приписывался мусульманскому миру. При этом следует учитывать, что именно ислам для многих стал, по определению ливанского интеллектуала Амина Маалуфа, «пристанищем как для этничности, так и для достоинства» [7, с. 13]. Афганские борцы за веру, так активно спонсируемые и всячески поддерживаемые, постепенно стали обретать образ исламских террористов. Изменилось и отношение афганцев к бывшим союзникам, основным спонсорам – США, которые бросили Афганистан на полпути и оставили один на один с массой накопившихся проблем, а также стали теперь противником мусульман из-за начавшейся войны в Персидском заливе. Пришедшая к власти в Афганистане новая политическая сила «Движение

Талибан» отбросила афганское общество еще на несколько десятилетий назад: запрет на СМИ, полное угнетение женского населения, в общем, возврат к основам шариата.

Если взглянуть на итоги 13-летней войны в Афганистане с мировым терроризмом, то складывается следующая неутешительная картина. Свержение режима талибов привело к установлению нового правительства, более лояльного к западному миру, которому по факту подконтролен Кабул и несколько ближайших провинций. При непосредственном участии внешних сил была создана нежизнеспособная государственная инфраструктура, которая, начиная с самых высших ее эшелонов, полностью коррумпирована, напрямую связана с наркобизнесом и не способна решить существующие проблемы [1]. Вопреки заявлению президента США о том, что главная задача по обезвреживанию «Аль-Каиды» достигнута, проблема не решена (удалось лишь ликвидировать бен Ладена и некоторых боевиков), а их количество с каждым годом растет [10]. Для этого есть объективные причины. Проводимая Западом на протяжении десятилетий политика воспринималась исламским миром как политика пренебрежения и неравенства стран Востока. На фоне возросшего в целом культурного уровня и осознания собственной исторической и национальной идентичности неприятие исламским миром ценностей Запада заметно выросло к концу XX в. Около трети мусульман от запада Африки до Юго-Восточной Азии было готово поддержать исламских радикалов. Это прямое следствие и обратная сторона глобализации в ее западном восприятии – глобализационный коммуитаризм.

По словам упомянутого А. Маалуфа, создание «глобальных племен» означало, что «алжирец добровольно идет воевать и умирать в Афганистане, тунисец в Боснии, египтянин в Пакистане, иорданец в Чечне, индонезиец в Сомали» [7, с. 14]. К этому надо добавить тот факт, что Афганистан относится к той части исламского мира, который не может воспользоваться преимуществами нефтедобывающих монархий Персидского залива. Мировые экономические (финансовые, энергетические) кризисы бьют по ослабленной экономике особенно чувствительно. По статистике, в начале XXI в. в таких странах, как Афганистан и Палестина уровень безработицы охватывал не менее трети всего трудоспособного населения [6, с. 56]. Нет ничего удивительного, что в таких условиях Афганистан превратился в главного наркопроизводителя (90 % от мирового производства). Для простых крестьян выращивание опиума является единственным способом выживания. Большая часть денег, полученных от продажи опиума, поступает полевым командирам, что провоцирует дальнейшее распространение экстремизма. Спустя год после прибытия в Афганистан войск США, рост производства опиума-сырца составил 1400 %, запасов героина, произведенного за все эти годы, хватит на 100 лет [8, с. 339].

«Демократизация» Афганистана дорого обходится не только инициаторам этого процесса, но и местным жителям. Так, с 2001 г. на войну в Афганистане потрачено около 720 млрд дол. [9], число погибших среди мирного афганского населения составило до 35 тыс. человек, потери западных стран – 5813 чел. [4]. Критическая ситуация сложилась



почти во всех сферах жизни: экономике, здравоохранении, образовании. Средний возраст женщин, по некоторым подсчетам, не достигает и 40 лет. Ухудшение гуманитарной обстановки ведет к росту общественного недовольства и новому витку противостояния.

Таким образом, можно сделать вывод, что любые попытки привести западные устои в афганское общество обречены не только на провал, но и

приводят к дестабилизации обстановки в стране. Демократия, свобода – все эти понятия, как доказано на практике, слабо применимы к восточному (мусульманскому), а тем более афганскому обществу, которое пока не готово к их восприятию. Успешность применения западной формы правления изначально была маловероятной, как было доказано выше, в силу иного пути общественного развития.

### **Библиографические ссылки**

1. EXCLUSIVE. Confidential U.S. assessments show Afghanistan not ready to govern on own // The Washington Times 15.04.2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.washington's.cjm/ntws/2014/app/2014/art/15/secret-us-assessments-show-afghanistan-not-ready-g/> (дата обращения: 05.10.2014).
2. Запад в афганской ловушке // Новый день 20.12.2006 [Электронный ресурс]. URL: <http://newdayntws.ru/would-9741.them/print/> (дата обращения: 09.10.2014).
3. Коргун В. Г. История Афганистана. XX век. Гл. 2. М., 2014.
4. Крупнейшие террористические операции США // ИТАР-ТАСС [Электронный ресурс]. URL: <http://itar-tass/cjm/wezhdumarodnaya-panorama/1415977> (дата обращения: 09.10.2014).
5. Лалетин Ю. П. Племя и государство в Афганистане: идеальный тип (модель) политсистемы ряда стран Западной Азии. М., 2008.
6. Ланда Р. Г. Исламизм и арабская «политическая весна» // Восток (Oriens). 2014. № 1.
7. Наумкин В. В. Цивилизационная идентификация и кризис наций-государств // Восток (Oriens). 2014. № 4.
8. От войны антитеррористической – к войне гражданской // Независимое военное обозрение 02.11.2006 [Электронный ресурс]. URL: <http://novo.ng.ru/wars/2006.11.03/2afghan.html> (дата обращения: 09.10.2014).
9. СМИ: покидая Афганистан, США оставляют нежизнеспособную страну // РИА Новости 16.04.2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://ria.ru/world/20140416/1004205604.html> (дата обращения: 09.10.2014).
10. Цена войны в Афганистане: миллиарды долларов и десятки тысяч жизней // RT Russian 05.04.2014 [Электронный ресурс]. URL: <http://russian.it.cjm/article/26584#ixzz33TnnciqH> (дата обращения: 09.10.2014).

## **CIVILIZATION CONFLICT IN AFGHANISTAN**

Attempts of establishment of the centralized state in Afghanistan are addressed in the article. The author pays attention to collisions of interests of the Western (Christian) and Eastern (Islamic) civilizations that confirm hopelessness of emergence of the Western form of government in this Muslim country.

*Keywords:* Afghanistan, Islam, public relations, centralized state, inter-civilization contradictions.

УДК 94 (94)

**Н. С. Скоробогатых**

## **АВСТРАЛИЙСКИЕ ДЖИХАДИСТЫ – КТО ОНИ? (ИСЛАМСКИЙ ЭКСТРЕМИЗМ В АВСТРАЛИЙСКОМ СОЮЗЕ)**

В статье рассматриваются основные аспекты проблемы исламского экстремизма в Австралийском Союзе: причины возникновения и основные источники пополнения террористических организаций, их лидеры, процесс вербовки новичков. Приводится обстоятельный анализ разных подходов в политике правительства по урегулированию конфликтов и ликвидации исламского джихадизма в АС.

*Ключевые слова:* Австралийский Союз, джихадизм, исламский экстремизм, терроризм.

Начало нынешнего столетия не принесло желанной гармонии полиэтничному обществу Австралийского Союза (АС): наибольшее напряжение и беспокойство все чаще стали вызывать поселившиеся и вроде бы адаптировавшиеся здесь представители мусульманской общности. Ныне в стране проживают около 500 тыс. мусульман, приехавших сюда со всего мира. Они – одно из наиболее быстро растущих религиозных меньшинств, сложившихся в ходе проведения политики мультикультурализма [см. подробнее: 3, с. 241 – 261]. И как, на первый взгляд, не парадоксально, именно из среды этих людей, добровольно покинувших мусульманские

страны, и вышли все попавшие в поле зрения австралийских спецслужб радикалы. В 2010 г. тогдашний премьер-министр АСК. Радд предупредил сограждан, что «угроза австралийской безопасности исходит от людей, родившихся или выросших в Австралии, а впоследствии ставших зависимыми от Аль-Каиды, теракты могут произойти в любое время» [цит. по: 2, с. 338].

Экстремисты в АС особенно активизировались в 2014 г. после решения правительства страны принять участие в борьбе против Исламского государства (ИГИЛ). На призыв его «халифа» Абу Бакр Аль-Багдади присоединиться к его борьбе откликнулись, по данным

ЦРУ, около 30 тыс. иностранцев. Эта группировка «стала магнитом для разочарованных мусульман со всего мира» [5]. Австралия не осталась в стороне: уже в июне 2014 г. на рекламных роликах ИГИЛ появились молодые австралийцы – бойцы джихада. Один из них – выходец из семьи Раад, члены которой еще в 2008 г. были признаны виновными в финансировании террористической организации [6]. В феврале 2015 г. министр иностранных дел Австралии Дж. Бишоп признала, что более 250 австралийских граждан принимают участие в боевых операциях на Ближнем Востоке, среди которых и около 40 женщин, включая так называемых «невест джихадистов» [7].

Отклик на отправку австралийских военных на Ближний Восток последовал незамедлительно: в октябре 2014 г. 17-летний житель Сиднея Абдулла Эльмир появился на видео, адресованном непосредственно премьер-министру страны Тони Эбботту, с заявлением, что Исламское Государство «не прекратит борьбу», пока не установит свой контроль «над каждой страной». Мусульманские общины тут же официально осудили его поступок, но австралийские приятели юного террориста взяли его под свою защиту [8]. Несмотря на все усилия властей по поддержанию в стране спокойствия и их попытки представить участие австралийцев в терроризме как единичное явление, факты свидетельствуют об обратном. В сентябре 2014 г. в Сиднее и Брисбене и в феврале – мае 2015 г. в Сиднее и Мельбурне в ходе проводившихся объединенными силами спецслужб и полиции массовых антитеррористических рейдов были задержаны

десятки человек, связанных с подготовкой нападений, задуманных с целью «шокировать, запугать и терроризировать общество». Кроме того, стало известно и то, что ряд австралийских граждан, заняв ведущие позиции в ИГИЛ, собирают «армию» из своих единомышленников [9]. Все это быстро обернулось действиями. В декабре 2014 г. в центре Сиднея вооруженный террорист Ман Харон Монис взял в заложники более 17 посетителей и персонал популярного кафе «Линдт». Через 17 часов полиция начала штурм заведения, в ходе которого он был убит [10]. В начале мая 2015 г. в Мельбурне 17-летний подросток угрожал использовать взрывные устройства в ходе теракта. Он был арестован, боеприпасы изъяты, а полицейские чиновники вновь просили «всех жителей Виктории сохранять спокойствие и культурное разнообразие штата», поскольку случившееся – «это изолированные случаи, готовящиеся изолированными людьми» [11]. Но даже беглый обзор блогов в соцсетях показывает, что активные сторонники ИГИЛ живут и действуют практически во всех штатах и крупных городах АС: от Перта до Брисбена. Они обычно группируются вокруг общественных организаций, создаваемых мусульманскими общинами, и не особо скрывают свои намерения. Так, среди задержанных в Исламском центре на юге Брисбена оказались Агим Круези и Оман Суккариех, которым предъявили обвинения в вербовке людей в боевую группу ИГИЛ и сборе средств на эти нужды в 2013 – 2014 гг. [12].

В таком контексте актуальным становится создание социального портрета австралийца-джихадиста.

Экстремисты – это главным образом молодые мужчины в возрасте от 17 до 50 лет, выходцы из мусульманских стран от Сомали до Афганистана, попавшие в АС, как правило, в рамках иммиграционных программ вполне легальным путем и пользовавшиеся всеми положенными им по законам благами. Благами столь желанными, что некоторые ради достижения этого прибегали к обману, как, например, упоминавшийся Монис. Ещё в 1990-х гг., живя в Иране, этот человек, которого звали тогда Мохаммад Хасан Мантехи, похитил крупную сумму денег своего работодателя, после чего бежал в АС. За прошедшие годы власти Ирана дважды требовали экстрадиции преступника, однако Австралия отказала, поскольку между странами нет соглашения о выдаче. [13]. Он прибыл в АС в 1996 г. по бизнес-визе с ложными данными, которые никто серьезно не проверял; вскоре объявил себя политическим беженцем и в 2000 г. на этническом радио (фарси) выражал свое недовольство длительностью процедуры рассмотрения требования о смене его статуса. В 2004 г. получил гражданство и с 2006 г. стал зваться Ман Харон Монис – все в строгом соответствии с законами страны. Он в течение семи лет получал правительственные пособия, много путешествовал по Австралии и миру и не раз даже обращался в Австралийскую службу безопасности и разведки с предложениями о сотрудничестве и с просьбой разрешить ему как проповеднику обучать исламскую молодежь, что-бы не дать им попасть под влияние террористов. Затем стал называть себя Шейх Харон и попал под суд за рассылку писем-угроз семьям австралийских

солдат, погибших в Афганистане, а в 2013 г. – за соучастие в убийстве своей бывшей жены, а также за целый ряд сексуальных преступлений. В 2008 г. Монис на своем веб-сайте уже сообщал о своей «готовности к джихаду» и рассылал письма во все инстанции, вплоть до королевы Елизаветы II и Б. Обамы, с угрозами, что в АС мусульманами будут совершены нападения и убийства австралийцев. После лечения от психического расстройства в 2014 г. он постоянно размещал на своей странице в Фейсбуке материалы агрессивного характера и открыто провозгласил себя проповедником ИГИЛ, которое, кстати, поддержало его теракт в Сиднее в своих СМИ. Он давно попал в поле зрения австралийских спецслужб, но в 2009 г. те пришли к заключению, что он не связан с террористами и «не является угрозой для национальной безопасности», а законы АС по борьбе с терроризмом в первую очередь «должны сбалансировать (гарантии – *Н.С.*) свободы личности и риска террористического акта» [4, р. 3, 7 – 9, 16, 62, 63].

Примеры прямого обмана властей и игры на полученных гражданских правах можно продолжить. Участник группы австралийских джихадистов в Ираке и Сирии Халед Шаруф стал известен благодаря фото его 7-летнего сына с отрубленной головой казненного в руках. По официальным данным, Шаруф – наркозависимый мелкий уголовник, деклассированная личность, связанная с радикалами от ислама. В 2005 г. вместе с еще семью жителями Сиднея участвовал в самом крупном в австралийской истории террористическом заговоре. В ходе следствия врачи диагностировали у него тяжелую форму шизофрении,

усугубленную приемом наркотиков. Правда, потом Шаруф утверждал, что ловко надул медиков и судей; и один из юристов, присутствовавших на суде, свидетельствовал: «Единственная характерная черта, какую я видел, было то, что он классный клоун. Многие из его позиции и тактики в группе было нацелено на то, чтобы вызвать смех». Он часто посещал молельню в Лакемба – юго-восточном пригороде Сиднея, с середины 1990-х гг. ставшем центром сосредоточения мусульман из Ливана. В августе 2005 г. появилась аудиозапись, в которой Шаруф говорил о своей ненависти к Австралии. Вот самое безобидное из сказанного им: «Клянусь Аллахом, что буду первый, кто уедет из этой сопливой страны». К слову, духовным лидером этой группы был шейх из Мельбурна Абдул Насер Бенбрика, которого в 2009 г. посадили на 15 лет за подготовку терактов в Сиднее и Мельбурне. Шаруфа приговорили к трем годам, но выпустили через три недели, так как его участие признано было несущественным. После освобождения он принялся за старое, посещал Аль Рисалях – религиозный центр на западе Сиднея, а потом уехал по паспорту своего брата в Сирию. Будучи радикальным исламистом, всегда хотел отправиться воевать за свою веру – и осуществил эту мечту [14].

Следует подчеркнуть: для того чтобы беспрепятственно попасть в АС, эти люди использовали все возможные каналы, в том числе предоставление Австралией убежища для политических беженцев. Поводом к рейдам спецназа в Сиднее и Брисбене в сентябре 2014 г. стала деятельность одного из лидеров Исламского Государства –

33-летнего жителя Сиднея Мохаммада Али Бариалеи, в частности его разговор с единомышленником, в ходе которого тому предлагалось захватить «выбранного наугад куфира (неверного)» и казнить его, записав процесс на камеру. Именно такие кадры мир лицезрел на переданных в эфир записях с Ближнего Востока. Бариалеи родился в аристократической и умеренной суфийской семье в Кабуле; его дед – поэт и кузен последнего короля Афганистана Захир Шаха. Семья уехала из страны в 1981 г., когда Бариалеи было всего 40 дней от роду. После семи лет, проведенных в Пакистане и Индии, они поселились в Сиднее. Образ жизни Бариалеи там был далек от шариатских норм: он стал завсегдатаем борделей, пил, играл на деньги, употреблял наркотики. Работал охранником, актером на телевидении. В 2009 г. он оказался безработным, в глубокой депрессии; от суицида спасла вера: по совету друга изучал Коран и выработал презрение к западной культуре с ее «порнографией, алкоголем, наркотиками, проституцией, борделями, девками ... насилием и преступностью». Особенно его увлекали проповеди, где АС объявлялся врагом мусульман и раздавались призывы к «длительной войне, ... которая закончится тем, что мусульмане будут править миром». В апреле 2013 г. Бариалеи отправился на Средний Восток и, используя свои связи с Аль-Каидой и ИГИЛ, создал базу на границе Турции и Сирии, куда переправлялись завербованные в АС молодые люди: он лично содействовал отправке на Ближний Восток по меньшей мере 60 австралийцев [15].

Факты свидетельствуют, что среди экстремистов – уроженцев АС немало

выходцев из вполне благополучных семей. Вот история 22-летней Амиры Карроум и ее мужа Тайлера Кейси, погибших в Алеппо в январе 2014 г. Амира выросла в богатой семье, училась в англиканской школе. По словам ее отца, приглашала к себе на барбекю подруг, любила плавать, танцевать, ходила с сестрой в ночные клубы. Но в 2011 г. она переехала в Сидней поближе к своим мусульманским родственникам, надела хиджаб, стала соблюдать законы шариата. Один из ее двоюродных братьев Фадл Сайади получил пять лет тюрьмы за подготовку самого крупного террористического заговора в австралийской истории. Другой – Билал Сайади – с подросткового возраста обзавелся богатой криминальной биографией, где фигурировали и наркотики, и избиения, и бессмысленная стрельба. Именно Билал организовал свадьбу Карроум и Кейси, хотя ее отец был против этого брака. Может быть, и потому, что жених, выросший в христианской семье близ Брибена, ко времени встречи с Амирой уже был «ветераном глобального джихада». В ислам Кейси обратился в США, куда его в 13-летнем возрасте увезла мать. По возвращении в АС он сохранил связь с одним из главных вербовщиков Аль-Каиды Анваром аль Авлаки, с которым познакомился в Колорадо Спрингс. Тогда же он принял имя Юсуф Али и стал работать международным эмиссаром Аль-Каиды. С 2008 г. он находился под наблюдением ФБР и ЦРУ, они знали, что он проходил военную подготовку в Йемене. В Сиднее он познакомился с группой проповедников Движения Стрит Давах, чья задача – обратить австралийцев в ислам (в числе ее участников был и Билал

Сайади, а их лидером – уже упоминавшийся Бариадеи). В июне 2013 г. Карроум в сети писала о том, что «загробная жизнь наступает» и «рай – моя цель», «демократия – это раковая опухоль, халифат – ответ». Затем Кейси уехал в Сирию, откуда регулярно писал своим братьями, не скрывая, чем он занят (они, в свою очередь, были «горды им»). Амира последовала за мужем позже через Данию в Сирию и была в конечном счете убита вместе с ним в перестрелке между ИГИЛ и группой Джабат Аль Нусра [16].

Среди экстремистов есть и австралийцы европейского происхождения, принявшие ислам. В 2014 г. в АС беспрепятственно вернулся депортированный властями Филиппин уроженец Мельбурна, известный исламский проповедник Муса Серантонио. Представители Австралийской федеральной полиции (АФП) предупредили, что он будет находиться под ее наблюдением – и только. Его публичные высказывания были признаны «агрессивными и вызывающими беспокойство, но ...не нарушающими австралийских законов». Родившийся в итальянской семье и воспитанный в католичестве, в 17 лет этот человек принял ислам и стал «одним из самых влиятельных проповедников джихада»: каждый четвертый из завербованных последовал указаниям его страницы в Твиттере [17]. В начале июля 2014 г. Серантонио, живший в последние годы в Филиппинах, отправился в Сирию помогать ИГИЛ. Он поддерживал тесные связи с лидерами Аль-Каиды, активно и успешно выступал в поддержку джихада на Ближнем Востоке, стал «важным духовным авторитетом» для новообращенных [18].

Еще один пример: 18-летний юноша из Квинсленда Оливер Бриджмен перешел в ислам и уехал помогать индонезийцам, примкнув к одной из ячеек Аль-Каиды. Он посещал мечеть в Гарден – Сити, но руководители мечети утверждали, что «он был по большей части сам по себе», а его радикализация стала для них «полным сюрпризом». В декабре 2014 г. на своей странице в Фейсбуке под ником Юсуф Оли он объявил, что радикализм не соотносится с Кораном. Тем не менее, он уехал из Индонезии в Турцию, оттуда в Сирию. Видимо, порвать с радикализмом дело трудное [19].

Я подробно остановилась на биографиях экстремистов с единственной целью: показать, что они независимо от своего достатка и статуса (новопоселенец/уроженец) представляют особую группу людей. Людей, с одной стороны, социально адаптированных, умеющих пользоваться правами и привилегиями австралийского гражданства, поднаторевших в правозащитной демагогии, а с другой стороны – отвергающих культурологические базовые ценности принимающего общества. Причины такого отторжения многочисленны и с трудом поддаются систематизации. Все же, если говорить о путях в терроризм, то большинство экспертов указывает, прежде всего, на мощную пропагандистскую машину ИГИЛ и организованную вербовку людей в Интернете. По мнению директора Международного центра по изучению радикализации и политического насилия профессора П. Ньюмена, для западных мусульман призыв прост: помочь своим единоверцам «защитить своих братьев и сестер», отстоять веру в борьбе с

Западом, восхищение перспективой создания халифата. Роль Интернета в вербовке новичков значительна, но увеличивать его влияние не нужно: главное – персональная обработка в соответствующих центрах [20]. Конкретные истории большинства террористов также показывают, что более действенны личные контакты, которые завязываются в мусульманских общинах. Но эти каналы воздействия вряд ли были бы эффективны, если бы не более глубокие причины гиперкритицизма относительно современного западного общества.

Одна из них – та, что либеральная демократия во многих своих нынешних проявлениях малопривлекательна для думающих людей. И разочарование в «ценностях» западной толерантности, порой граничащей с вседозволенностью, под видом прав человека назойливо защищающей гомосексуализм, проституцию и наркоманию, – неизбежно. Очень показателен появившийся в январе 2015 г. в Интернете блог «Из Мельбурна в Рамади: мое путешествие», написанный 18-летним австралийцем Джейком Биларди, он же Абу Абдулла Аль-Острали, о том, как он уехал в Ирак воевать на стороне ИГИЛ. Его жизнь в АС была обычная и «очень удобная»: он хорошо учился, мечтал о путешествиях в страны Востока. Правда, его одноклассники вспоминали, что держался он обособленно и был «отверженным», ни с кем не был близко знаком. Вторжение США в Ирак и Афганистан после 2001 г. повернуло его сознание от атеизма к исламу. Особенно его привлекали идеи Аль-Каиды и Талибана. То, что он читал об этих организациях в СМИ, совпадало с его

собственными представлениями. В Талибанах он видел «просто группу гордых людей, стремящихся защитить свою землю и свой народ от вторгающихся сил», и оправдывал действия его членов. Он обвинял западные демократии в искаженном понимании свободы, уличая их жителей в «широко распространенном политическом невежестве». Это и стало поворотным пунктом в его «идеологическом развитии, сигналом к началу ненависти и оппозиции ко всей системе, на которой основана Австралия и большинство стран мира». Отсюда и вытекала мысль о необходимости «насильственной глобальной революции» и желании даже ценой собственной жизни «искоренить эту систему правления» [21]. Вскоре после смерти матери в 2012 г. Биларди принял ислам и стал встречаться с единомышленниками в Центре исламской молодежи Хьюма в Кулару в Мельбурне. В онлайн режиме познакомился с американским журналистом, который оказался вербовщиком ИГИЛ. Биларди заявил дома, что получил работу журналиста в Стамбуле; это и стало поводом к отъезду [22]. На случай, если бы его не выпустили из АС, он приготовил план Б: «проведение цепочки бомбометаний по всему Мельбурну, нацеленных на иностранные консульства и военные цели, а также организацию нападений с гранатами и ножом в торговых центрах и кафе с кульминацией самоподжигания с помощью пояса со взрывчаткой посреди неверных». В его доме в АС нашли все необходимое для изготовления взрывных устройств – это была не пустая угроза [23].

Британским журналистам, удалось выяснить, что Биларди отправлял сообщения федеральной полиции, «тайно злорадуя по поводу будущих террористических атак на Австралию». В прессе были опубликованы копии этих заявлений и сообщения о его намерениях вернуться в АС и продолжить свою борьбу с неверными на его территории в соответствии с призывами лидеров ИГИЛ. В марте 2015 г. было официально объявлено, что «белый джихадист» погиб при взрыве, осуществленном смертником, а его блог вскоре был удален из сети. По словам министра иностранных дел АС Дж. Бишоп, власти АС были осведомлены об отъезде Биларди из страны в августе 2014 г., его паспорт был аннулирован в октябре. По ее сведениям, около 20 австралийцев уже погибли в ИГИЛ и более 100 паспортов были аннулированы властями на основании соображений национальной безопасности [24].

Зачастую ненависть к Австралии превалирует, несмотря на то, что правительство страны по отношению к этим людям, как к остальным своим гражданам, выполняло все обязательства. Так, вопреки официальным заявлениям правительства Западной Австралии, что угрозы терактов в их штате нет, в 2014 г. в Фейсбуке появились проповеди жителя Перта Джунаида Торна. Он обвинял правительство АС в том, что оно «явно атакует ислам и мусульман»; что АС и Запад «стали хуже, чем большинство арабских стран в средние века»; что «они используют повод "терроризма" для проведения бредового, не проводящего различия нападения на безобидных юношей, которые не сделали ничего плохого. Не имея возможности



просто избавиться от мусульман, они используют обходные пути для их дискриминации» [25].

Чтобы понять лживость этих утверждений, достаточно вспомнить историю этого человека и его семьи, которая наделала много шума в АС несколько лет тому назад. Два австралийца – братья Торны, проживавшие более 10 лет в Саудовской Аравии, но сохранившие при этом свое австралийское гражданство, были задержаны властями Саудовской Аравии в 2011 г. Шейден Торн, 25 лет от роду, был приговорен к четырем годам заключения за поддержку терроризма. Его брат Джунаид, которому было 23 года, встал на его защиту, заявив, что тот признания давал под пыткой. В дело вмешалось министерство иностранных дел АС, оказавшее помощь как Джунаиду, так и его семье в АС; представители партии Австралийских Зеленых (АЗ) охарактеризовали арест старшего Торна как «возмутительное поругание его прав», ужаснувшись пыткам и потребовав защитить человеческие права обоих братьев. В итоге в 2013 г. младший Торн был депортирован саудовскими властями обратно в АС. По возвращении в Перт он и его семья продолжали поддерживать брата. Их мать обратилась к правительству АС с просьбой освободить старшего сына, заявив, что ее дети не представляли ни для кого никакой угрозы [26]. Однако уже через год Джунаид был обвинен в АС в поддержке террористов из ИГИЛ: он был тесно связан с группой Миллату Ибрахим Перт. Торн-младший, отрицая свои связи с экстремистами, обвинил власти США и АС в том, что как раз они-то и «практикуют легализованный терроризм путем

подавления, бомбежек и убийства нашего мусульманского народа и невинных гражданских лиц за границей, а также подавляя ... коренных австралийцев /аборигенов – *Н.С./* дома». Этим молодой человек продемонстрировал редкостный дар демагогии и спекуляции на тему прав меньшинств, особенно мусульман: его страница в Фейсбуке полностью поддерживает ИГИЛ и критикует умеренных мусульман, не говоря о правительстве АС. Министр иностранных дел Дж. Бишоп в этой связи напомнила, что согласно законам АС ИГИЛ – террористическая организация, поддержка которой грозит 25 годами тюрьмы [27].

Причины, приводящие людей в ряды ИГИЛ, неоднократно становились предметом внимания исследователей. Подытоживая их, В. Ньюби из университета Гриффита считает, что помимо соображений местной политики и социальных аспектов в странах арабского Востока многим импонирует сама идея исламского государства под знаменами их религии; сопротивление вмешательству западных держав – чужаков по культуре и религии – в дела региона толкает многих на поддержку ИГИЛ [28]. Известный арабист В. В. Наумкин отмечает, что главное – «неравенство, безработица, бедность» в странах Востока, где ИГИЛ выступает как «альтернатива тому обществу, в котором живет» мусульманин. К этому примешивается «ненависть к «чужой цивилизации», которая, по их представлению, угрожает собственности мусульман, их праву на собственный образ жизни». Банальный авантюризм накладывается и на европейский «секуляризм – грубый, агрессивный, направленный на

подавление всяческих религий» [1, с. 11]. С этим трудно не согласиться; но из этого перечня следует полное отрицание самой нынешней системы западной демократии и ее ценностей в глазах приверженцев ислама.

Однако большинство австралийских мусульман, по-видимому, не собираются покидать АС. В сентябре 2014 г. после того, как поступила «специфическая и детальная» информация об угрозе общественному порядку, тогдашний глава правительства АС Т. Эбботт вынужден был ввести режим высокого уровня террористической угрозы. Вскоре его кабинет приступил к проведению в жизнь постепенной и широкомасштабной программы борьбы с терроризмом, включавшей не только аресты уже известных участников экстремистских организаций, но и ревизию законов о гражданстве, иммиграции, деятельности спецслужб и контроля над Интернетом. Все эти мероприятия сопровождались тщательным отбором информации для СМИ, чтобы «обеспечить вновь обретенную уверенность в обществе и внушить доверие к властям». Главным было стремление «сохранить порядок в период кризиса» и опасения, что неосторожные шаги «подтолкнут мусульман к дальнейшей террористической деятельности или вызовут ответные действия против австралийских мусульман» [4, Р. 69 – 70]. Тем не менее, реакция в обществе была неоднозначной – и в мусульманских общинах в первую очередь.

В начале июля 2015 г. генеральный атторней Дж. Брэндис встретился с лидерами мусульман АС, которые пообещали помочь приостановить вербовку молодых людей в ряды террористов. По

его сведениям, в этот период около 60 австралийцев сражались на Ближнем Востоке и порядка 150 человек находились под контролем спецслужб АС. Представители мусульманского духовенства были «поражены» этими цифрами и подчеркнули, что сами они всегда были «инструментом, который поощрял молодежь вписываться в Австралии позитивно, а не негативно» [29].

Еще одна угроза – возвращение молодых джихадистов, повоевавших на Ближнем Востоке, в АС. По сведениям Международного центра по изучению радикализации и политического насилия, около трети (7 тыс.) иностранных бойцов уже вернулись обратно в свои страны. У многих из тех, кто поехал помогать своим «сирийским братьям», наступает отрезвление, когда они узнают на практике, что «братьям» они вовсе не нужны; когда осознается степень риска для себя лично; когда становится очевидным, что борьба идет между отдельными группами мусульман без всякого исламского братства, а роль европейских военных второстепенна. Вместе с тем исследования показывают, что 1/4 возвратившихся домой впоследствии участвуют в террористических актах в своих странах, 1/9 ведет себя агрессивно, неся потенциальную угрозу обществу [30].

В связи с этим правительство пыталось привлечь на свою сторону мусульманскую общественность АС. Общее в реакции австралийских мусульман на проявления экстремизма в их среде – стремление всячески отвести от себя ответственность за действия террористов. Что касается выхода из создавшейся ситуации, тут наблюдается явный раскол между умеренными и радикально

настроенными лидерами Австралийской Федерации Исламских Советов (АФИС). В поддержку мер правительства выступают, главным образом, представители исламской интеллигенции. Так, профессор международных отношений Тахмина Рашид из университета Канберры заявила, что шаги правительства призваны обеспечить безопасность всего общества: «Доморощенный терроризм является реальной угрозой не только здесь, но и во многих других частях мира. Следовательно, нам нужно действительно предпринять ряд мер, чтобы предотвратить проникновение сюда этого типа радикализма». Она призвала мусульманские общины АС к сотрудничеству с властями в этой области [31]. В свою очередь, президент АФИС Хасет Сали заявил, что возможности умеренных мусульман ограничиваются исламским руководством, содействующим распространению более фундаменталистских взглядов. Опасаясь такого поворота дел, умеренные мусульмане просили правительство ужесточить иммиграционную политику. Сали заявил: «Нам надо быть более внимательным к тем, кому мы разрешаем въезд в эту страну и кому мы предоставляем статус политического беженца». Ему вторил профессор Халим Рани из университета Гриффита: «Достаточно любопытно то, что мусульмане прежних поколений лучше интегрировались в австралийское общество, чем сейчас ... В попытках достичь недискриминационной миграционной политики мы разрешили въезд в страну многим людям, чьи ценности и нормы совершенно несовместимы с австралийскими ценностями и нормами, поэтому им объективно трудно

интегрироваться в австралийское общество» [32]. Многие руководители общин подчеркивали, что надо предоставить большую роль именно умеренным, которые пока еще составляют до 60 % членов сообществ и советов. Некоторые подчеркивали, что сам консерватизм ислама способствует вербовке молодежи: «Мы продолжаем двигаться по траектории, которая ведет к увеличению разрыва между мусульманскими общинами здесь в Австралии и австралийским обществом в целом» [33].

Отсюда возникает проблема, как совместить нормы ислама с ценностями АС. Некоторые мусульманские центры по работе с молодежью пытаются работать в этом направлении. По словам сотрудника Фитья Молодежного центра, расположенного на юго-западе Сиднея, руководство которого выступало за умеренный ислам без экстремизма, Муазы Аль Хаи, «подростки и молодежь тянутся к плохому – наркотикам, алкоголю, насилию, скверному поведению в школе – поэтому мы хотим помочь... и свести это к минимуму». Шейх Мохаммад Трэд открыто говорит об ИГИЛ в своих проповедях: «Мы смотрим на действия, которые приписываются этим группам, и мы говорим, что они не мусульманские. Мы стараемся дойти до них посредством здравого смысла, посредством логики» [34].

Но имеется и иная позиция. Против жестких мер Эбботта в августе 2014 г. категорически выступил великий муфтий, профессор Ибрагим Абу Мохаммед. Он и Австралийский национальный совет имамов заявили протест в связи с мерами правительства по противодействию терроризму. Особенно их возмутило ограничение гражданских

свобод, в частности права поездок в зоны действий террористических группировок: «Люди имеют право передвигаться свободно везде. Эти законы вторгаются в сферу личной жизни». Нельзя также закрывать пути к возвращению разочаровавшихся в терроризме в АС: «Мы должны абсорбировать, реабилитировать и перевоспитывать их». Духовный лидер мусульман АС утверждал, что без усилий местных имамов ситуация была бы еще хуже: «Если бы не наши усилия, их (террористов – Н.С.) было бы не 150, а 1500. Этим людям надо перевоспитывать. У нас есть методы, которые работают для коррекции их идей. Мы стараемся исцелить их» [35]. Представитель Исламского Совета Квинсленда Али Кадри также считает: многие молодые мусульмане чувствуют, что «их лишили гражданских прав», и правительство должно работать по вовлечению их в общество, а «атаки премьер-министра и кабинета на мусульман заставляют их чувствовать себя более маргинализированными и отверженными». Он заявил: «Я бы предложил политикам следить, что они говорят, быть взвешенными в их заявлениях, не дразнить собак своими политическими заявлениями, но обращаться к проблеме по существу» [36].

Не следует, впрочем, думать, будто австралийские власти стремятся каким-то образом изолировать мусульман, ограничить их права и т. п. Напротив, в качестве выхода из сложившейся ситуации предлагается работа по дерадикализации настроений исламской молодежи. Для этого следует преодолеть социальную изоляцию членов мусульманских общин: решить проблему их занятости, преодолеть отчуждение и

маргинализацию. Многие делают главный акцент на работе по предупреждению правонарушений и радикальной пропаганды: опора на семьи, контроль над Интернетом и удаление оттуда экстремистских контентов, а также создание здоровой альтернативы пропаганде радикалов. Интеграция общества – еще одно средство борьбы с радикалами: «Они иногда чувствуют, что из-за того, кто они, как они выглядят и откуда они приехали, они никогда не были частью нас, а потому они никогда не достигнут успеха». Надо предоставить им возможность «быть европейцем и мусульманином одновременно» [37]. К такой работе в начале 2015 г. присоединился университет Западного Сиднея, где прошел форум по вопросам радикализации исламской молодежи в АС. Все участники сошлись на том, что молодежь надо активно привлекать к интересной для нее работе и пропагандировать общегосударственные ценности, в том числе апеллируя к арабским авторам [38]. При Австралийском национальном университете создана неправительственная организация по противоборству терроризму и подрыву основ воинствующего ислама – Организация противодействия экстремизму. Один из ее организаторов – доктор Кларк Джонс, 17 лет работавший в области национальной безопасности, настаивал на сугубо индивидуальной работе с каждым из экстремистов с учетом его личных особенностей [39].

Правозащитники, признавая, что «мягкие решения относительно терроризма не популярны», настаивают на том, что «отвлекающие программы – лучшее средство для сохранения безопасности общества», а молодым

людям, обвиненным «в террористических преступлениях, должен быть предоставлен шанс на реабилитацию». На деле подобный подход оборачивается недопустимой снисходительностью к экстремистам. Когда в апреле 2015 г. два молодых человека Харун Козевиц и Селдет Рамадан Бесим и три их сообщника-подростка были арестованы по обвинению в подготовке террористического акта в канун Дня АНЗАК – национального праздника АС – упомянутого К. Джоунса более всего заботило, что «арестованным в тюрьме придется столкнуться с суровыми условиями содержания», изоляция лишит их «возможностей для развития, а это может иметь деструктивные последствия». Они могут впасть в глубокую депрессию, что поведет к укреплению их «идеологических убеждений и дальнейшей радикализации» [40].

Есть и еще более «толерантная» концепция, согласно которой в самой идее халифата нет ничего плохого, если халиф будет просто духовным лидером наподобие папы римского: «К примеру, если халифат будет основан и будет халиф с соответствующим мандатом, и он скажет мусульманам всего мира, что ИГ не соответствует исламу, держитесь от него подальше, любой, кто решит присоединиться к нему, впадет в очень, очень серьезный грех» [41]. Картина поистине благостная, но сожалению, детализация лишает ее подобного флера. Вот как видит это выходец из Ливана Заки Маллах, в 2003 г. осужденный за терроризм, а теперь считающийся одним из громогласных критиков ИГИЛ [42]. По его мнению, халифат по версии ИГИЛ «нелегитимный», однако ислам учит, что «халифат должен быть основан», и нет

оснований отказываться от этой идеи. Поэтому нужен некий компромисс, который он связывает с группировкой Хизб ут-Тахрир, признанной многими экспертами экстремистской. Правительство АС, осудившее деятельность этой исламской политической партии, выступающей за создание халифата, по его мнению, этим лишь вредит самому себе: «Множество этих молодых людей смотрят на Хизб ут-Тахрир и говорят «смотри, нам не надо ехать за моря и присоединяться к ИГИЛ, мы можем призывать к созданию халифата из Австралии»,... живя мирно в Австралии». Запрет этой партии «порабощает, изолирует, сегрегирует многих из нас в мусульманском сообществе». Вывод: «Я полагаю, Хизб ут-Тахрир – это последняя линия обороны, чтобы остановить многих из тех молодых людей, кто хочет уехать за рубеж и присоединиться к ИГИЛ» [43]. Фактически это плохо скрытая попытка защитить экстремистов и их идеи.

Подводя итоги, можно сказать, что раскол в исламском сообществе и мощное влияние в нем радикалов не дают возможности надеяться на быстрое решение проблемы экстремизма в АС. Существующие самые тесные связи австралийских террористов с их единомышленниками за рубежом означают сохранение реальной угрозы для национальной безопасности страны. Однако попытки правительства Тони Эбботта проводить жесткие меры против террористов на территории АС не встретили единодушной поддержки не только среди мусульман, но и его сторонников по партии, не говоря уже об оппозиции и АЗ. Как на одну из причин его снятия с поста лидера Либеральной партии

Австралии и премьер-министра АС в жесткий курс во внутренней политике. сентябре 2015 г. обозреватели указы- Остается только ждать, как поведет вали именно на слишком пессимисти- себя его преемник М. Тернбулл и мно- ческое освещение событий в стране и гонациональное население АС.

### **Библиографические ссылки**

1. Цепляев В., Наумкин В. Угроза терактов ИГИЛ в России вполне реальна // *АиФ*. № 25. 2015. С. 16 – 19.
2. Милославская Т. П. Ислам в Австралии // *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Идеология, история, культура, политика, экономика. Вып. XVII. Юго-Восточная Азия 2010 – 2011. М., 2011.*
3. Скоробогатых Н. С. Мультикультурализм в Австралийском Союзе: новый XXI век, старые проблемы // *Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Идеология, история, культура, политика, экономика. Вып. XVI. Юго-Восточная Азия 2010 – 2011. М., 2011.*
4. Commonwealth of Australia 2015, *Martin Place Siege: Joint Commonwealth – New South Wales Review*, Canberra, 2015. January.
5. *The Straits Times*, 2015, 27 February.
6. Australian militants Abu Yahya ash Shami and Abu Nour al-Iraqi identified in ISIS recruitment video. By Peter Lloyd. 21 Jun 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-06-20/isis-fighter-identified-as-an-australian-in-recruitment-video/5540116> (дата обращения: 07.12.2015).
7. Islamic State: Up to 40 Australian women, including 'jihadi brides', supporting terrorist activity in Syria and Iraq, Julie Bishop says. By political reporter Susan McDonald. 25 Feb 2015. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-02-25/40-australian-women-supported-terrorists-iraq-syria-bishop-says/6262452> (дата обращения: 07.12.2015).
8. Islamic State: Australian 17 yo Abdullah Elmir's friends defend his decision to join jihadists. By Philippa McDonald and Lindy Kerin. 22 Oct 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-10-22/abdullah-elmir-friends-defend-sydney-teens-decision-to-join-is/5834172> (дата обращения: 07.12.2015).
9. Anti-terror raids: Fears of community unrest after officers swoop on alleged beheading plot. By the National Reporting Team's Mark Solomons, Alison McClymont and Alex McDonald. 18 Sep 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-09-18/fears-of-community-unrest-in-wake-of-terror-raids/5753012>; Live blog: Senior Australian in Islamic State 'ordered kidnappings and beheadings in Sydney and Brisbane'. 18 Sep 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-09-18/live-blog3a-anti-terrorism-raids-in-sydney-and-brisbane/5752074>); *The Straits Times*, 12 February, 2015 (дата обращения: 07.12.2015).
10. Sydney siege live: Police identify Lindt cafe gunman as Iranian cleric Man Haron Monis. 15 Dec 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-12-15/sydney-siege-hostages-cafe-martin-place-police-operation/5967232> (дата обращения: 16.12.2015).

11. Greenvale terrorism raid: Police call for calm after teenager charged over terror plot. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-10/greenvale-terrorism-raid3a/6458724> (дата обращения: 16.12.2015).
12. Commonwealth drops charge against Queensland man arrested in counterterrorism raids. By John Taylor. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-14/charge-dropped-against-robert-louis-maestracci-terror-raid/6469052> (дата обращения: 16.12.2015).
13. Sydney siege: What we do and don't know about hostage situation in Martin Place. 15 Dec 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-12-15/sydney-siege-what-we-know/5967610> (дата обращения: 16.12.2015).
14. Khaled Sharrouf: The Australian radical fighting for Islamic State in Iraq and Syria. By Sean Rubinsztein-Dunlop. 29 Jun 2015. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-08-14/khaled-sharrouf-the-australian-radical-fighting-in-iraq/5671974> (дата обращения: 16.12.2015).
15. Mohammad Ali Baryalei: Australia's most senior Islamic State member 'loved cocaine', found Islam after history of abuse, mental illness. Sean Rubinsztein-Dunlop. 25 Sep 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-09-22/senior-australian-is-militant-had-history-of-abuse/5761588> (дата обращения: 16.12.2015).
16. Mohammad Ali Baryalei: Australia's most senior member of Islamic State funnelled fighters onto the frontline of Syria, Iraq wars. By Sean Rubinsztein-Dunlop with additional research by Jacquelyn Hole, Suzanne Dredge and Jeanavive McGregor. 9 Sep 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-09-08/australias-most-senior-is-member-funnels-fighters-onto-frontline/5728734>; Amira Karroum and Tyler Casey: How a young Australian couple came to die in Syria. By Sean Rubinsztein-Dunlop with additional research by Jacquelyn Hole, Suzanne Dredge and Jeanavive McGregor. 9 Sep 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-09-09/amira-karroum-tyler-casey-syria/5729764> (дата обращения: 16.12.2015).
17. Australian preacher and Islamic State supporter Musa Cerantonio arrives in Australia. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-07-23/deported-australian-preacher-musa-cerantonio-home/5616490> (дата обращения: 16.12.2015).
18. Australian preacher Musa Cerantonio claims to be heading to Syria in support of ISIS. By the National Reporting Team's Dan Oakes. 2 Jul 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-07-02/musa-cerantonio-travelling-to-syria-in-support-of-isis/5566208> (дата обращения: 23.12.2015).
19. Queensland teenager who fled to join Al Qaeda affiliate became radicalised over the internet, an Islamic leader says. By Кум Agius. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-16/queensland-teenager-radicalised-over-the-internet/6474790> (дата обращения: 23.12.2015).
20. Explained: Where do foreign fighters in Iraq and Syria come from? By Matthew Liddy & Colin Gourlay. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-02-06/map-foreign-fighters-iraq-syria/6052544> (дата обращения: 23.12.2015).
21. Jake Bilardi: Blog believed to belong to Australian teenager details journey behind radicalization. 12 Mar 2015. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-03-12/jake-bilardi-islamic-state-alleged-blog-radicalisation-journey/6306844> (дата обращения: 23.12.2015).

22. Revealed: Baby-faced jihadi Jake Bilardi left CHEMICALS in his Melbourne home before fleeing to Iraq and he 'wanted to carry out attacks on shopping centers and cafes'. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2990651/How-Jake-Bilardi-went-bullied-awkward-teen-posturing-jihadi-social-media-fleeing-Iraq-chasing-death.html> (дата обращения: 23.12.2015).
23. Jake Bilardi: Blog believed to belong to Australian teenager details journey behind radicalization. 12 Mar 2015. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-03-12/jake-bilardi-islamic-state-alleged-blog-radicalisation-journey/6306844>) (дата обращения: 23.12.2015).
24. Revealed: Baby-faced jihadi Jake Bilardi left CHEMICALS in his Melbourne home before fleeing to Iraq and he 'wanted to carry out attacks on shopping centers and cafes'. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2990651/How-Jake-Bilardi-went-bullied-awkward-teen-posturing-jihadi-social-media-fleeing-Iraq-chasing-death.html> (дата обращения: 23.12.2015).
25. WA Premier says no evidence terrorism threat applies to WA, urges calm. By Rebecca Trigger and Courtney Bembridge. 18 Sep 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-09-18/wa-premier-colin-barnett-says-no-evidence-terror-threat/5753206> (дата обращения: 23.12.2015).
26. Australian on trial for terrorism in Saudi Arabia. 1 May 2013. URL: <http://www.abc.net.au/news/2013-05-01/australian-on-trial-for-terrorism-in-saudi-arabia/4663718>; Saudi terrorism case: Junaid Thorne back in Perth after being deported. 12 Jul 2013. URL: <http://www.abc.net.au/news/2013-07-12/aussie-deported-from-saudi-arabia-arrives-back-in-perth/4815548> (дата обращения: 26.12.2015).
27. Perth man Junaid Thorne investigated over alleged support for terrorist organisation ISIS. By Rebecca Trigger. 28 Jun 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-06-28/perth-man-junaid-thorne-probed-over-alleged-support-for-isis/5557290> (дата обращения: 26.12.2015).
28. How does the Arab world view Islamic State? OPINION. By Vanessa Newby. 9 Mar 2015. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-03-09/newby-how-does-the-arab-world-view-is/6290242> (дата обращения: 26.12.2015).
29. Islamic leaders vow to combat home-grown terrorism as they meet with George Brandis. The World Today. By James Glenday. 2 Jul 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-07-02/australian-islamic-leaders-vow-to-combat-home-grown-terrorism/5566268> (дата обращения: 26.12.2015).
30. Explained: Where do foreign fighters in Iraq and Syria come from? By Matthew Liddy & Colin Gourlay. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-02-06/map-for-foreign-fighters-iraq-syria/6052544> (дата обращения: 26.12.2015).
31. Muslim community should not feel targeted by Government's counterterrorism laws, academic says. By Lexi Metherell. 9 Aug 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-08-09/muslims-should-not-feel-targeted-by-security-laws-academic/5660046> (дата обращения: 26.12.2015).
32. Muslim integration: Australian immigration policies need tightening, Islamic Council founding president says. By Sharnie Kim. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-19/tighter-australian-immigration-policies-needed-islamic-council/6479942> (дата обращения: 26.12.2015).



33. Muslim integration: Australian immigration policies need tightening, Islamic Council founding president says. By Sharnie Kim. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-19/tighter-australian-immigration-policies-needed-islamic-council/6479942> (дата обращения: 26.12.2015).
34. Muslim community leaders and parents in Sydney speak out about tackling Islamic extremism. By Jason Om. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-19/muslim-parents-speak-out-about-tackling-islamic-extremism/6481960> (дата обращения: 26.12.2015).
35. Grand Mufti Professor Ibrahim Abu Mohamed defends Muslim community's handling of radical fighters, flags concerns over anti-terror laws. By Jason Om. 14 Aug 2014. URL: <http://www.abc.net.au/news/2014-08-14/grand-mufti-muslim-community-radical-fighters-anti-terror-laws/5669526> (дата обращения: 26.12.2015).
36. Queensland teenager flees country, joins Al Qaeda affiliate in Syria. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-15/qld-darling-downs-teenager-joins-al-qaeda/6471748> (дата обращения: 26.12.2015).
37. Why are young Australians being drawn to Islamic State? The causes and ways of combating the threat of radicalization. By Paul Donoughue and Lucy Fahey. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-03-13/islamic-state-radicalisation-extremism-young-australian-muslims/6307880> (дата обращения: 26.12.2015).
38. Muslim youth pushed to 'the margins of society', Islamic spokesman Keysar Trad tells forum on radicalisation. By Thomas Oriti. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-04-09/muslim-forum-told-australia-alot-learn-understand-radicalisation/6379384> (дата обращения: 26.12.2015).
39. Islamic State militants returning to Australia targeted in new campaign to undo radical ideology. 10 Mar 2015. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-03-10/anu-group-to-combat-australians-involvement-in-islamic-state/6296254> (дата обращения: 26.12.2015).
40. Anzac Day terrorism plot: why Harun Causevic should get bail. OPINION. By Clarke Jones. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-08/jones-why-harun-causevic-should-get-bail/6454478> (дата обращения: 26.12.2015).
41. Muslim integration: Australian immigration policies need tightening, Islamic Council founding president says. By Sharnie Kim. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-05-19/tighter-australian-immigration-policies-needed-islamic-council/6479942> (дата обращения: 26.12.2015).
42. 'Keep going, Martin Place was just the beginning for you dogs': Melbourne extremist taunts police with vile tweets and claims to have joined ISIS in Iraq. URL: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2888191/Keep-going-Martin-Place-just-beginning-dogs-Melbourne-ISIS-volunteer-threatens-Australian-Federal-Police-vows-fight-on.html> (дата обращения: 26.12.2015).
43. Why are young Australians being drawn to Islamic State? The causes and ways of combating the threat of radicalization. By Paul Donoughue and Lucy Fahey. URL: <http://www.abc.net.au/news/2015-03-13/islamic-state-radicalisation-extremism-young-australian-muslims/6307880> (дата обращения: 26.12.2015).

**THE AUSTRALIAN JIHADISTS – WHO ARE THEY?  
(ISLAMIC EXTREMISM IN THE COMMONWEALTH OF AUSTRALIA)**

In the article the main aspects of the Islamic extremism issue in the Commonwealth of Australia are considered: reasons for emergence and main sources of replenishment of the terrorist organizations, their leaders, process of recruitment of beginners. The article gives a detailed analysis of different approaches of the government policy regarding settlement of the conflicts and elimination of Islamic jihadism.

*Keywords:* the Commonwealth of Australia, jihadism, Islamic extremism, terrorism.

УДК 94(47), 94(73)

**А. А. Ищенко**

**ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ  
РОССИЕЙ И США К НАЧАЛУ XXI ВЕКА:  
ТЕНДЕНЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

В статье исследуются факторы, повлиявшие на развитие российско-американских отношений и взаимовосприятие странами друг друга к началу XXI века.

*Ключевые слова:* восприятие, стереотип, российско-американские отношения, расширение НАТО, постсоветское пространство, война в Чечне.

В контексте развития современной международной ситуации проблематика взаимоотношений и взаимовосприятия двух держав – России и США – приобрела особую актуальность. Геополитическая обстановка в мире, культурные особенности страны-реципиента, исторически сложившиеся стереотипы и установки выступают определяющими факторами восприятия «Другого». Опыт развития российско-американских отношений показывает, что стереотипы восприятия часто ведут не только к созданию искаженного образа другой страны, но и выступают инструментом оправдания внешнеполитических амбиций. Как справедливо подчеркивает

В. И. Журавлева, «причины трансформации образа России следует искать в изменениях, происходивших в «повестке дня» самого американского общества, в его идеологии» [3, с. 61].

Период 1990-х гг. стал своеобразным индикатором, проверкой российско-американских отношений, определивших их развитие в начале XXI в. Исследователи отмечают, что в это время «ни государственное руководство, ни тем более российское общество не имели полного представления о дальнейших путях развития страны, в том числе и об ее внешнеполитических приоритетах» [4, с. 207].

В начале 1990-х гг. было провозглашено «стратегическое партнерство с Россией» [12, с. 10], которое подкреплялось декларациями и устными обещаниями сотрудничества и должно было стать основой дружеских и по-настоящему равноправных отношений двух стран. Принципы качественно новых отношений между Россией и США отражены в Концепции внешней политики Российской Федерации (1992 г.), Кэмп-Дэвидской декларации (1992 г.), Хартии российско-американского партнерства и дружбы (1992 г.), Ванкуверской декларации (1993 г.).

В Концепции внешней политики Российской Федерации подчёркивалось, что «отношения с Соединенными Штатами Америки будут сохранять в шкале приоритетов внешней политики России одно из первых мест, соответствующее положению и весу США в мировых делах» [5, с. 31]. В Кэмп-Дэвидской декларации официально провозглашалось об окончании «холодной войны» – о том, что отныне отношения между Россией и США характеризуются «дружбой и партнерством, основанными на взаимном доверии, уважении и общей приверженности демократии и экономической свободе» [6, с. 442]. В Хартии российско-американского партнерства подчеркивалось, что «Соединенные Штаты Америки полностью поддерживают усилия Российской Федерации по созданию демократического государства и общества...» [13, с. 444]. Очень ярко высказывалась идея о том, что именно США могут помочь России стать по-настоящему «цивилизованной» страной.

Впоследствии было признано, что именно в начале 1990-х гг. «была создана та система мифов» [1, с. 137], в которой позже пришлось глубоко разочароваться.

Анализ документов, отражающих позицию как американских, так и российских представителей власти по поводу расширения НАТО, позволяет выявить динамику изменений внешнеполитического курса как США, так и России в 1990-е гг. На совместной конференции президентов двух стран в 1994 г., когда Б. Н. Ельцину был задан вопрос о возможном членстве России в НАТО, его ответ был утвердительным и никакой озабоченности по поводу приближения организации к границам России Президент не выразил. Б. Н. Ельцин очень высоко оценил помощь Америки России, отметив, что «Президент США проделал большую работу по интеграции России в международные финансовые и экономические организации» [20]. Также он положительно воспринял предложение Б. Клинтона о присоединении России к программе «Партнерство во имя мира». Как следует из обсуждения проекта по расширению НАТО в Конгрессе США в 1997 г., данная программа не оставляла никаких сомнений в том, что «расширение НАТО – это всего лишь вопрос времени» [21].

Таким образом, в начале 1990 г. восприятие США и России было позитивным. Политика «потакания» Америке вызывала положительные оценки России. В 1992 г. положительное отношение к нашей стране констатировало

57 % опрошенных американцев и негативное – 33 % [17]. В России 49 % [2] респондентов одобрили вступление страны в программу «Партнёрство ради мира», и 76 % считали, что это полезный шаг на пути сближения с западными странами, и он не вредит военным и национальным интересам России [11].

Несмотря на положительную динамику в восприятии странами друг друга, стереотипы, определяющие отношение США к России не были забыты. Показательно, что в 1995 г. одним из обсуждавшихся вопросов в Конгрессе США стала возможная поездка Б. Клинтона в Россию, которая совпала с празднованием 50-летия Великой Победы. Одной из причин, почему Президенту следует воздержаться от встречи с Б. Н. Ельциным, была следующая: «Этот праздник вызывает ностальгию по советскому прошлому и возрождает имперские амбиции. Присутствие Президента Америки еще больше укрепит ностальгию, и русские будут уверены, что Россия снова обретает статус великой державы, в то время как страна должна заниматься решением своих внутренних проблем: проведением демократических и рыночных реформ» [18]. Данная позиция показывает, что восприятие России в США даже в 1990-х гг., когда страны позиционировали себя как партнеры, осуществлялось через призму ее советского прошлого. Образ России как великой державы глубоко укоренен в представлениях американской политической элиты о нашей стране.

В 1997 г. между РФ и США был подписан «Основополагающий акт о взаимных отношениях, сотрудничестве и безопасности между Российской Федерацией и Организацией Североатлантического договора», где декларировалось, что «исходя из принципа неделимости безопасности всех государств евроатлантического сообщества, Россия и НАТО будут совместно работать с тем, чтобы внести вклад в создание в Европе общей и всеобъемлющей безопасности, основанной на приверженности общим ценностям, обязательствам и нормам поведения в интересах всех государств» [7, с. 260]. Подчеркивалось, что «в случае возникновения разногласий Россия и НАТО будут прилагать усилия к их урегулированию в духе доброй воли и взаимного уважения в рамках политических консультаций» [7, с. 261].

Подписание данного соглашения с Россией вызвало неоднозначную реакцию представителей Конгресса США. Несмотря на признание заключения данного договора как важного шага на пути сотрудничества между НАТО и Россией, многие были обеспокоены тем, что Россия получила право голоса. Разъяснения по данному вопросу, представленные секретарем США М. Олбрайт заключались в том, что Основополагающий акт не дает России никакой возможности оказывать влияние на решения, принятые НАТО [21], что свидетельствовало о его неэффективности для Российской Федерации.

Восприятие США политики России во многом проясняет вопрос о том, как

Америка относилась к нам и насколько ожидания российского общества не были оправданы. Д. Тризман реакцию США на негативное отношение России к расширению НАТО описывает как проявление психопатологии со стороны России: «Когда в Будапеште в 1994 г. Ельцин напомнил Клинтону, что „НАТО было создано во времена холодной войны” и что его расширение „посеет семена недоверия”, делегация США была „ошеломлена” и пришла к выводу, что Ельцин стал „странным”. Клинтон начал беспокоиться по поводу „эмоциональной устойчивости” своего коллеги» [12].

Таким образом, противодействие России планам расширения НАТО и более уверенная внешняя политика страны стали факторами, обострившими отношения между двумя странами.

Нападение США на Югославию показало, что строительство нового международного порядка, в основе которого будут лежать принципы многополярности, уважение международного права и закона, вряд ли будет возможно в новой системе международных отношений после окончания «холодной войны».

Позиция США по проблеме сокращения ядерных вооружений и неоднозначное отношение к действиям руководства России в Чечне также внесло ясность в отношения Москвы и Вашингтона. Подчеркивалось, что «во внешней политике российские чиновники говорят одно, а делают другое, касается ли это новой военной операции в

Чечне или продолжения распространения оружейных технологий в Иране» [23]. Для Америки действия российских вооруженных сил стали свидетельством усиления авторитарных тенденций в развитии России. Подход администрации Клинтона к проблеме Чечни и критика в адрес России свидетельствовали о том, что с мнением России не считались.

Одной из целей США было расширение своего влияния в бывших советских республиках, где у России, безусловно, были свои интересы. Американский исследователь А. Ливен признал, что «в 1990-х годах, хотя Клинтон несколько сократил военный бюджет, целью его политики было добиться еще большего расширения военного присутствия США в мире и проводить геополитические кампании с целью ослабить влияние России на постсоветской территории» [16], что способствовало восприятию США как страны, политика которой была направлена на ослабление России.

По оценке американских авторов доклада «Путь России к коррупции», Клинтон допустил много ошибок в политике на постсоветском пространстве. Так, одним из дестабилизирующих последствий его действий признается тот факт, что он не предпринимал должных действий по усмирению амбиций России в отношении бывших советских республик, тем самым «придавая смелости Москве и подрывая способность новых независимых государств отстаивать свой суверенитет» [19]. Данная оценка доказывает претензию США на

единоличное господство в мире и готовность сотрудничать с Россией только как со своим младшим партнером.

Оценивая ситуацию в России в конце 1990-х гг., как следует из слушаний в Комитете по международным отношениям, в США пришли к выводу о том, что, предоставляя все большие займы России, Америка рискует столкнуться с необходимостью их увеличения в будущем. В контексте данного заявления ситуация в России характеризовалась «бедностью, приводящей к смертности населения, распространением инфекционных заболеваний, увеличением уровня смертности, хищением государственных пенсий и зарплат, возобновлением антисемитизма, вероятностью проявления новых форм фашизма» [22]. Таким образом, отмечалось, что экономическая помощь России оказалась безрезультатной. В представлении американцев о России существует склонность к гипертрофированию. Действительно, как следует из воспоминаний Е. М. Примакова, в конце 1990-х гг. «в России в полную силу развились процессы, толкающие страну в пропасть. Падало производство, росла безработица, месяц от месяца накапливались долги по заработной плате бюджетников, денежному довольствию военнослужащих, пенсиям. Забастовки не только захлестнули страну, но принимали все более опасный характер» [9, с. 16]. Но постановка вопроса о проявлении антисемитизма и фашизма в российском обществе как одной из самых острых проблем не соответствовала действительности. Как

следует из данных социологических опросов в 1998 г. лишь 1,5 % респондентам были свойственны антисемитские высказывания [8].

Нельзя игнорировать тот факт, что США не признавали изменений в России. Например, заместитель госсекретаря США Тэлботт отмечал, что «Россия перешла от диктатуры к открытому обществу, от командной экономической системы к рыночной, от тоталитарной системы и идеологической конфронтации к «нормальному современному государству», интегрированному в международное сообщество, к которому принадлежит и наша страна» [15]. Таким образом, понимание того, что Россия развивается по пути демократизации и норм международного права, было. Но США оказались не готовы и не стремились к тому, чтобы воспринимать и развивать отношения с Россией как с равноправным партнером. Идея о том, что США будут выстраивать внешнеполитический курс страны с учетом реалий многополярного мира, в котором Россия будет их важным и равноправным партнером, осталась нереализованной. Внешняя политика, проводимая США при Клинтоне, имела главную и определяющую тенденцию: «сохранение за собой роли лидера и архитектора международных отношений» [14, с. 78].

Итак, к началу президентства В. В. Путина и Дж. Буша-младшего между Россией и США в международных делах обозначились основные противоречия. Соединенные Штаты Америки умело использовали свой военный и

экономический потенциал, идею о процветающем демократическом обществе для достижения только своих целей. Как в российском обществе, так и на государственном уровне сложилось понимание того, что Америка не была готова рассматривать Россию как равноправного партнера.

Таким образом, именно опыт развития взаимоотношений России и США на международной арене в 1990-х гг. обусловил появление «нового уровня» понимания механизмов, тенденций, реалий и перспектив во внешней политике двух стран, которые оказали влияние на будущую политику РФ. Россия не получила статуса страны, с мнением которой считаются, уважают и учитывают при

принятии внешнеполитических решений. Произошла трансформация самовосприятия страны в системе международных отношений. Изменения приоритетов внешней политики России были связаны, прежде всего, с необходимостью определения самостоятельного положения страны на международной арене. Уверенность и надежда на США как «ориентира», способного в одиночку определить правильное решение проблем, спровоцированные ситуацией 1990-х гг., оказались заблуждением. Демонстрация Америкой своей приверженности курсу на однополярный мир способствовала пониманию Россией приоритетности национальных интересов и избавлению от нереалистичных иллюзий.

### **Библиографические ссылки**

1. Богатуров А. Д., Кременюк В. А. Российско-американские отношения: между конфронтацией и партнёрством // США и внешний мир : материалы IV Науч. конф. Ассоциации изучения США. М. : МГУ, 1997. С. 134 – 145.
2. Вы одобряете или нет присоединение России к программе НАТО «Партнерство во имя мира»? [Электронный ресурс]. URL: [http://wciom.ru/zh/print\\_q.php?s\\_id=484&q\\_id=36150&date=15.04.1994](http://wciom.ru/zh/print_q.php?s_id=484&q_id=36150&date=15.04.1994) (дата обращения: 15.01.2015).
3. Журавлева В. И. Понимание России в США: образы и мифы. 1881 – 1914. М. : Изд-во РГГУ, 2012. 1136 с.
4. Иванов И. С. Внешняя политика России на рубеже XXI века // Внешняя политика и безопасность современной России. 1991 – 2002 : хрестоматия. В 4 т. Т. 1. Исследования / Т. А. Шаклеина. М. : Изд-во Моск. гос. ин-та междунар. отношений, 2002. С. 204 – 232.
5. Концепция внешней политики Российской Федерации. Декабрь 1992 г. // Внешняя политика и безопасность современной России. 1991 – 2002 : хрестоматия. В 4 т. Т. 4. Документы / Т. А. Шаклеина. С. 19 – 50.
6. Кэмп-Дэвидская декларация Президента Буша и Президента Ельцина о новых отношениях. 1 февраля 1992 г. // Внешняя политика и безопасность современной России. 1991 – 2002 : хрестоматия. В 4 т. Т. 4. Документы / Т. А. Шаклеина. С. 442 – 443.

7. Основополагающий акт о взаимных отношениях, сотрудничестве и безопасности между Российской Федерацией и Организацией Североатлантического договора. Париж, 27 мая 1997 г. // Внешняя политика и безопасность современной России. 1991 – 2002 : хрестоматия. В 4 т. Т. 4. Документы / Т. А. Шаклеина. С. 258 – 268.
8. Петров А. С. Как россияне понимают слово антисемитизм [Электронный ресурс]. URL: <http://bd.fom.ru/report/map/o843420> (дата обращения: 03.02.2015).
9. Примаков Е. М. Восемь месяцев плюс... М. : Мысль, 2001. 271 с.
10. Рогов С. М. Администрация Клинтона: подводить итоги еще рано // США и Канада: экономика, политика, культура. 2000. № 2. С. 3 – 15.
11. Россия присоединилась к программе «Партнёрство во имя мира». Как Вы полагаете, это полезный шаг на пути сближения России с демократическими странами Запада или это вредит национальным и военным интересам России? [Электронный ресурс]. URL: [http://wciom.ru/zh/print\\_q.php?s\\_id=517&q\\_id=37243&date=06.09.1994](http://wciom.ru/zh/print_q.php?s_id=517&q_id=37243&date=06.09.1994) (дата обращения: 03.02.2015).
12. Тризман Д. История России. От Горбачева до Путина и Медведева. [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/385114/read#r165> (дата обращения: 18.02.2015).
13. Хартия российско-американского партнерства и дружбы. 17 июля 1992 г. // Внешняя политика и безопасность современной России. 1991 – 2002 : хрестоматия. В 4 т. Т. 4. Документы / Т. А. Шаклеина. С. 443 – 449.
14. Хозин Г. С. Глобализация международных отношений: объективная тенденция // США и Канада: экономика, политика, культура. 2000. № 1. С. 65 – 72.
15. Hearing before the Committee on Foreign Relations. United States Senate. One hundred sixth Congress. First session. September 23 and 30, 1999 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/CHRG-106shrg61362/pdf/CHRG-106shrg61362.pdf> (дата обращения: 15.03.2015).
16. Lieven A. America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism. New York : Oxford University Press, 2004. 272 p.
17. Lydia Saad Russia Faces Image Problem in U. S. as Yeltsin Resigns January 6, 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gallup.com/poll/3355/Russia-Faces-Image-Problem-US-Yeltsin-Resigns.aspx> (дата обращения: 15.03.2015).
18. President Clinton's acceptance of Yeltsin invitation. Congressional Record-Senate. March, 22, 1995 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/CREC-1995-03-22/pdf/CREC-1995-03-22-pt1-PgS4327.pdf> (дата обращения: 15.03.2015).



19. Russia's road to corruption. How the Clinton Administration Exported Government Instead of Free Enterprise and Failed the Russian People. September, 2000 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.globalsecurity.org/wmd/library/news/russia/2000/russia/part10.htm> (дата обращения: 06.04.2015).
20. The President's News Conference with President Boris Yeltsin of Russia in Moscow. January 14, 1994 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/WCPD-1994-01-24/pdf/WCPD-1994-01-24-Pg58.pdf> (дата обращения: 06.04.2015).
21. The Debate on NATO Enlargement. Hearing before the Committee on Foreign Relations. United States Senate. One hundred fifth Congress. First Session. October 7, 22, 28, 30 and November 5, 1997 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/CHRG-105shrg46832/pdf/CHRG105shrg46832.pdf> (дата обращения: 06.04.2015).
22. U. S. policy toward Russia, Part I: warnings and dissent. Hearing before the Committee on International Relations. House of Representatives. One hundred sixth Congress. First Session. Wednesday, October 6, 1999 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/CHRG-106hrg62933/pdf/CHRG-106hrg62933.pdf> (дата обращения: 20.02.2015).
23. United States-European Union Summit Statement on Chechnya. December 17, 1999 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PPP-1999-book2/pdf/PPP-1999-book2-doc-pg2312-2.pdf> (дата обращения: 20.05.2015).

**A. A. Ishchenko**

**PECULIARITIES OF THE RELATIONS BETWEEN RUSSIA AND THE USA  
BY THE EARLY 21<sup>ST</sup> CENTURY: TRENDS AND PERSPECTIVES**

The article deals with the factors affecting Russia-US relations and mutual perception of the countries by the early 21<sup>st</sup> century.

*Keywords:* perception, stereotype, Russia-US relations, NATO enlargement, the post-Soviet space, the War in Chechnya.

УДК 821.161.1

А. А. Гладкова, Я. А. Гурская

### ТИПОЛОГИЯ ОБРАЗА РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА В ЧУЖОЙ КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ НА ПРИМЕРЕ ГЕРОЕВ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ВЛАДИМИРА НАБΟКОВА И НИНЫ БЕРБЕРОВОЙ

В данной статье представлена типология русского характера, изображаемого прозаиками русского зарубежья (младшее поколение первой волны эмиграции) и основывающегося на реальных исторических прототипах эмигрантской среды в Европе 20 – 30-х гг. XX в.

*Ключевые слова:* типология образов, национальный характер, первая волна эмиграции, русское зарубежье, В. В. Набоков, Н. Н. Берберова.

Литературное наследие первой волны эмиграции является ключевым звеном в формировании литературы русского зарубежья как таковой. Поднятые в произведениях писателей-эмигрантов темы и показанные ими образы не просто стали отражением эмигрантской действительности в Европе начала XX в., но и заложили основы восприятия русского человека в прямом соприкосновении с западной культурой. Ведущую роль в этом сыграли писатели младшего поколения, произведения которых представляют собой симбиоз внешней адаптации к новым жизненным реалиям и сохранённой внутренней национальной самобытности. Данный дуализм имеет как социальное, так и духовное начало, и лег в основу изображения русского характера в заведомо чуждой культурной среде.

Так, «...настороженное отношение к слишком большой массе русских беженцев, нежелание последних ассимилироваться...» в романе Нины Берберовой

«Последние и первые» [3, с. 8] показано на примере сговора свадьбы эмигрантки Марьяны Горбатовой и сына французского купца Габриеля Жолифлера, отец которого, равно как и старший брат Марьяны, изначально не мог принять смешанного брака: «Раньше я этого боялся, я боролся с этим: ассимиляция – страшный вред...» [1]. Несмотря на то что брак состоялся, обе стороны остались при твёрдом убеждении, что данное исключение ни в коем случае не должно стать правилом и способствовать повсеместному смешению национальностей и культур.

В соответствии с этим, желая отразить различные сферы деятельности эмигрантов, показать выживание разных слоёв общества, авторы независимо друг от друга изображали типологически единых героев, так как видели их прообразы в реальной действительности. Таким образом, взяв за основу произведения ключевых писателей младшего поколения литературы русского

зарубежья первой волны, мы составили классификационное соотношение персонажей, выявив основные образы и характеры, наиболее достоверно отражающие реалии эмигрантской жизни. Галерею этих характеров можно разделить на две основные группы:

### 1. Герой-идеалист

Персонажи, входящие в данную группу, наиболее полно отражают отношение писателей старшего поколения как к революции 1917-го года, так и к эмигрантской жизни. Как правило, эти герои немолодые, состоявшиеся, и исторические перипетии настигли их уже на склоне лет. Однако желаемый покой сменился эмиграцией, к условиям которой им было невозможно подстроиться ввиду закоренелости взглядов и жизненных устоев.

Одним из ярких представителей героев-идеалистов является «старый российский поэт» **Антон Сергеевич Подтягин** из романа «Машенька» Владимира Набокова. Автор позиционирует данного персонажа как добродушного, умудрённого житейским опытом старика, давно оставившего какую-либо деятельность, в том числе и творчество. Одновременно с этим Подтягин предстаёт перед читателями полностью статичным персонажем, лишённым действия, хотя первоначально и он пытался найти своё место в эмигрантской действительности: «*Вот я тоже работал, журнал тут затеял... А теперь сижу на бобах*» [4, с. 63]. Издавал ли он журнал самостоятельно или с друзьями-коллегами, сколько номеров вышло, каким тиражом и почему дело в конечном итоге прогорело, остаётся несказанным, однако Подтягин не был оригинален в своей задумке, что доказывает обилие

русских литературных изданий в 20-х гг. в Германии, и, вероятно, будучи не столь выдающимся поэтом, он и журнал выпускал соответствующий. Лишившись возможности делать единственное, что он умеет, Подтягин остался наедине со своей мучительной старостью. В конечном итоге он превратился в угасающего старика, говорящего лишь «*о своей стариковской, мучительной болезни и о том, что он уже давно, полгода, хлопочет о визе в Париж, где живёт его племянница и где очень дешёвы длинные хрустящие булки и красное вино*» [4, с. 28].

Образ Парижа является ключевым в линии повествования о Подтягине, и неоднократно речь о Франции заходит вслед за разговорами о России, к которой Подтягин также питает нежные чувства: защищает Родину в спорах с прагматиком Алфёровым, заводит о ней разговоры с Ганиным и наставляет Клару:

«— ...*Вы, как, – любите Россию?*

– *Очень.*

– *То-то же. Россию надо любить. Без нашей эмигрантской любви России – крышка*» [4, с. 63].

Здесь представления о России и Париже как земле обетованной переплетаются в сознании Подтягина в некий единый образ: первоначально он бежал из России в Германию с твёрдой уверенностью, что через пару лет вернётся, и жизнь продолжит течь в правильном, в его представлении, русле. А теперь, когда Россия оказалась закрытой навсегда, он стремится бежать из Германии в Париж, где не только «булки дешёвые», но и собрался цвет русской интеллигенции, там говорят на родном языке, там церкви, там новая Россия, и если нельзя

вернуться в старую, то уж до новой он точно доберётся. Это преломление образов способствует поддержанию иллюзии, что эмиграция – временное явление, что приспособливаться к окружающей (в данном случае немецкой) действительности вовсе не нужно, потому что всё ещё есть шанс вернуться «домой».

Таким образом, отказываясь от объективности и поддерживая эту иллюзию, Подтягин способствует идеализации более не существующего государства, страны, которая для него не перерождалась, а продолжала существовать вне времени и развития, что сказывалось на собственной личности героя, лишая его основных качеств, необходимых для выживания. В результате гостей он «потчует бульоном магги», поездку на автобусе может позволить себе лишь в качестве исключения, празднуя получение визы, и, глотая стыд, принимает деньги от неприятного ему Куницына, открыто насмеявшегося над образом жизни старика: «...вы, говорит, стихи свои пописывали, а я не читал. А если бы читал, терял бы то время, что отдавал работе» [4, с. 52].

В конечном итоге Париж для Подтягина остался также недостижим, как и Россия. Автор отказал своему герою в достижении мечты, и ответ заключается в самой «мечте». Ведь если бы Подтягин стремился в Париж, чтобы быть рядом с племянницей, чтобы найти прежних знакомых и рискнуть с ещё одним литературным журналом, возможно, он получил бы этот шанс, но для Антона Сергеевича попасть в Париж и есть мечта, сама иллюзия деятельности, желания, порыва, которые доказывали окружающим, что этот

человек не мёртв внутренне, что он всё ещё стремится познавать мир. Но в действительности единственное, чего желал Подтягин – вернуться в рамки России, в тот уютный мир, который он знал и где не нужно было бороться изо дня в день, считать копейки и экономить на комфорте и удовольствиях. Ведь даже окажись он в Париже, ничего этого бы он не получил, и тогда, повторно столкнувшись с эмигрантской действительностью, его ожидало бы глубокое разочарование, тоска и, вероятнее всего, помешательство.

Герой романа Н. Берберовой Илья Горбатов, говоря о подобном типе людей, заявляет: «Вы как бы пятками упираетесь в довоенное время... <...> И вы, со всем своим упором – от упорато вам ведь в общем радость? – не прочь и погибнуть, не так ли?» [1].

Так же и для Антона Сергеевича Подтягина, не имевшего возможности заполучить желаемое и приспособиться, не было иного выхода найти покой, как полностью окунуться в прошлое через болезнь разума или смерть.

Таким образом, В. Набоков представил в своём романе классический пример героя-идеалиста, полностью погружённого в жизнь вне окружающей его действительности, не умеющего приспособиться к новым жизненным реалиям. Создавая иллюзию деятельности и показывая окружающим людям, что и для него есть место в зарубежной России, такой герой не сумел на практике соответствовать требованиям новой иностранной среды, сохраняя внешнее и внутреннее подтверждение своей идентификации с Российской Империей. В соответствии с чем единственным выходом, своего рода

освобождением, для данного героя является смерть, через которую он способен воссоединиться с той эпохой, в рамках которой способен существовать.

## 2. Герой-борец

Данная типология находит отражение и в романе Нины Берберовой «Последние и первые», где согласно теории главных героев Ильи Горбатова и Алексея Ивановича Шайбина соответственно последние – это представители старшего поколения, не способные даже при должном финансовом обеспечении «выжить» в эмиграции, а первые – поколение эмигрантов, у которых достаточно сил и выдержки, чтобы приспособиться к новой, отличной от России, действительности. Однако это вовсе не говорит о безоговорочном отречении от Родины. Подавляющее большинство героев данной категории не осознают себя в отрыве от национальных корней, они следуют традициям, перенося их на европейский уклад жизни, что позволяет подстраивать окружающий мир под свою систему ценностей.

Тем не менее повсеместное причисление героев из категории «борцов» к рядам «радеющих за правое дело» также не будет соответствовать истине. Во все времена человек приспособлялся к условиям, диктуемым окружающей действительностью, при этом выбранные методы не всегда соотносились с понятием чести и достоинства. То есть авторы предлагают нам, в том числе и героя-борца, который борется только для себя, видя единственной целью желание выжить. И здесь эгоистические стремления мы не воспринимаем как показатель «отрицательности» персонажа, а лишь как один из

способов приспособиться, устоять и в конечном итоге выжить.

Таким образом, данная категория включает в себя следующие типы персонажей:

а) **герои-деятели:** отражают группу героев, которым удалось найти своё призвание. Их путь к успеху заключён в кропотливом труде, как это показано в романе Н. Берберовой «Последние и первые», где **Илья Горбатов**, двадцатилетний юноша из ранее обеспеченной семьи Петербурга, эмигрировав в начале 20-х гг., по прибытии во Францию вначале *«работал батраком на ферме, научился кое-чему»* [1], после чего выписал из Парижа мать и брата с сестрой, арендовал на последние деньги двадцать пять гектаров земли, обзавёлся птицей и свиньями, облагородил сад и в течение трёх лет упорно трудился, позволяя себе летом нанимать работника. Образ его жизни мало чем отличается от жизни обычного крестьянина: он встаёт на рассвете, работает в поле до позднего вечера, одевается *«в холщовую рубашку и широкие штаны, засучённые, как и рукава. На ногах он носил зелёные парусиновые туфли»* [1]. В это время его мать Вера Кирилловна занимается огородом, сестра Марьяна следит за коровой, кормит свиней и кур. Из дня в день всё повторяется, работы меньше не становится, однако это обеспечивает героев крышей над головой и «мясным супом и хлебом» на обед.

Успешность предприятия, затеянного Ильёй, подтверждается созданием русской общины, сотрудничающей с консервной фабрикой, и арендой поля под пшеницу. Но, несмотря на сопутствующий успех, ни Илья, ни его родные не

видят во Франции свою новую родину. Они приспособились к новым реалиям, но отказываться ради них от России не собираются. В то же время Илья смотрит на вещи здраво, он в отличие от Подтягина не будет намеренно идеализировать вещи, чтобы приблизить этот момент. Его скромная жизнь не является примером осуществления эмигрантской мечты, однако упорство и трудолюбие позволяют ему влиться в новое общество;

б) Иное отношение к действительности мы видим у **героев-дельцов**: изначально они были поставлены в равные условия с героями-деятелями, однако их хватка и способность отказаться от прошлого ради обеспеченного будущего стали ключевыми в формировании их отношения к эмигрантской действительности: *«Напрасно хааете, Антон Сергеевич, – говорит Алфёров о Германии. – Культурнейшая страна. Не чета нашей сторонуйке. <...> Я советую вам здесь остаться. Чем тут плохо? Это, так сказать, прямая линия... Мне очень нравится здесь: и работать можно, и по улицам ходить приятно»* [4, с. 33].

Литературная критика отводит **Алексею Ивановичу Алфёрову** незавидную роль полушута-полузлodeя, называя «тусклым и антипатичным» и противопоставляя Ганину. С первой главы автор предлагает нам «противостояние» Ганина, всю неделю мечтавшего о «России», но испугавшегося в итоге посмотреть на то, какой его «Россия» стала, и обыденного, приземлённого, возможно, духовно менее интересного Алфёрова, бывшего учителя математики, который четыре года назад бежал из России и понимает, что уже

никогда туда не вернётся, тем самым откинув лишние воспоминания, мешавшие настоящему делу. Сейчас он живёт в бедном русском пансионе, ходит в *«старом, балахонистом, песочного цвета пальто, – как говорится, демисезонном – и в руке... котелок»* и в *«пёстреньком шарфе»* [4, с. 25], однако с практической точки зрения он у Ганина всё же выигрывает. Не терзая себя сентиментальными воспоминаниями, Алфёров читает газеты, для развлечения делает *«карандашные чертежи, колёса, квадраты»* пусть и *«без всякой технической точности, <...> отправляется к знакомому, с которым затевал конторское дело»* [4, с. 41 – 42], и в конечном итоге *«денежные дела его как будто поправились. Перед обедом он сидел в кафе с мрачным бритым господином, который предлагал ему несомненно выгодную комбинацию»* [4, с. 85].

Сцены «ожидания» Машеньки наполнены анекдотичностью через комментарии других постояльцев пансиона, в то время как попытки Подтягина получить визу столь же комичны, сколь естественно желание мужа как можно скорее встретиться с женой. Тем более что оно не ограничивается одними мечтами, а имеет вполне конкретное воплощение: *«квартирку наймём, дешёвенькую. Она уж решит. А пока здесь поживём»* [4, с. 72] – и, не откладывая в долгий ящик, Алфёров договаривается снять комнату Ганина, как только тот съедет.

Таким образом, внешне непривлекательный Алфёров на практике оказывается более приспособленным к реалиям эмигрантской жизни: он воссоединяется с семьёй, занимается выгодным делом и в скором времени распрощается с пансионом госпожи Дорн как

с последним отголоском Российской Империи, который продолжает существовать вне времени и вне Берлина.

Отметим, что герои-дельцы в своей сущности весьма чёрствы люди, они не лишены здравого смысла, их поступки и решения продиктованы желанием оказаться в выигрыше, даже в случае, когда ситуация кажется изначально бесперспективной. Внешняя прагматичность подтверждается внутренней отрешённостью от всего, что не имеет для них значения, а также способностью разграничивать Россию старую и Россию новую, в которой для эмигрантов места нет;

в) **монпарнасские герои, или герои Монпарнаса:** самые противоречивые персонажи. С одной стороны, это одарённые герои, которые не способны жить без искусства, и как были востребованы художники и музыканты в реальной действительности, так и они в конечном итоге находят своё место, реализуются как артисты, но с другой – это герои, существующие в призме идеалистических идей либо пропадающие в праздном веселье, и даже при осознании своего положения они не хотят или не способны из него вырваться. Для них не важно, Россия вокруг или Франция, в театре Петрограда они выступают или в театре Берлина, главное, что они способны к самовыражению, их идеи и талант не скованы рамками их личности, не спрятаны от глаз остального мира, доступны всем желающим.

Именно такова главная цель **Марии Николаевны Травиной** из повести Н. Берберовой «Аккомпаниаторша». Она сделала себе имя ещё в Российской Империи, сумела пробиться на сцену и после революции 1917 г., поэтому,

принимая решение об эмиграции, единственное, что беспокоило героиню – возможность выходить на сцену в Европе, а в дальнейшем и в Соединённых Штатах.

«Жизнь Марии Николаевны была заполнена пением, развлечениями, женскими заботами о своей внешности» [2, с. 34], ничто другое её не интересовало, она словно обитала в своём собственном мире, рьяно оберегаемом от посягательств посторонних (сперва её мужа-дельца, а затем и любовника-деятели). Так что ни мысли о России, о тяготах эмигрантской доли не посещали её красивую головку, позволяя полностью посвящать себя искусству.

По тому же принципу живут **Колин** и **Горноцветов** в романе «Машенька». Известно, что они «танцевали в русском кабаре где-то на Балканах и месяца два тому назад приехали в Берлин в поисках театральной фортуны» [4, с. 71]. То есть в пансионе они живут не так давно (в сравнении с тем же Подтягиным), при этом в средствах стеснены не были (это подтверждается и костюмами, и столом, который они организовали в последний вечер), и в довершении всего после первой попытки оба «получили в сем городе ангажемент» [4, с. 81].

И никто из них не страдает болезненными воспоминаниями о России, эмигрантская чужбина им вовсе не в тягость, так что мы видим героев абсолютно европеизированных, гибких, способных с лёгкостью ужиться в тех реалиях, которые предлагает жизнь.

Вместе с тем, если монпарнасские герои не находят выхода своему творческому потенциалу, они посвящают жизнь ежедневной праздности, разрабатывая утопические теории или гиперболизируя

уверенность, что жизнь вполне удалась, ведь никто из них не голодает, а порой способен откладывать «на будущее». Опираясь на подобные рассуждения, живут Ньюша, Берта, Наташа и Лёша («Последние и первые»), Людмила («Машенька»). Это героини, которые внешне европеизированы, а внутренне статичны, лишены тоски по родине и привязанности к чужбине. Они живут, имитируя вечный праздник, не думая о смерти, но втайне поджидая её.

Таким образом, В. Набоков и Н. Берберова широко представили в своих произведениях образы героев-борцов,

характерной чертой которых является способность вливаться в новые окружающие их реалии, и героев-идеалистов, которые на это были не способны. Изображая их в реалиях европейской действительности, авторы сумели охватить наиболее яркие характеры, отразив не только тяготы повседневной жизни, но и продемонстрировав эволюцию восприятия персонажем как исторической эпохи, так и собственного места в новых социальных реалиях, что соответствовало эмигрантской действительности начала XX века.

#### **Библиографические ссылки**

1. Берберова Н. Н. Последние и первые. Дело Крачевского // Электронная библиотека Александра Белоусенко [Электронный ресурс]. URL: [http://www.imwerden.info/belousenko/books/Berberova/berberova\\_poslednie.htm](http://www.imwerden.info/belousenko/books/Berberova/berberova_poslednie.htm) (дата обращения: 20.05.2015).
2. Берберова Н. Рассказы в изгнании. М., 1994.
3. Литература русского зарубежья («первая волна» эмиграции: 1920 – 1940 годы) : учеб. пособие. В 2 ч. Ч. 1. Волгоград, 2003.
4. Набоков В. В. Романы. Рассказы. М., 2005.

**A. A. Gladkova, Y. A. Gyrskaya**

#### **THE TYPOLOGY OF THE IMAGE OF RUSSIAN PEOPLE IN A FOREIGN CULTURAL ENVIRONMENT (CASE-STUDY: CHARACTERS OF THE NOVELS BY VLADIMIR NABOKOV AND NINA BERBEROVA)**

The article presents a typology of the Russian character which Russian expatriate writers (the young generation of the first wave of emigration) portrayed and which is based on real historical prototypes of the emigrant environment in Europe in the 1920 – 30s.

*Keywords:* typology of images, national character, the first wave of emigration, Russian expatriate community, V. V. Nabokov, N. N. Berberova.



## ТОЛМАЧ И ПЕРЕВОДЧИК В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В статье рассматривается образ переводчика в современной русской прозе. Предметом исследования стали романы М. Шишкина, М. Гиголашвили, И. Ефимова. Выявлено, какие смыслы закрепляются за словами «переводчик» и «толмач» в их произведениях. Рассмотрено, как осуществляется коммуникация героев с теми, кого они переводят, самим собой, обществом и миром.

*Ключевые слова:* переводчик, толмач, М. Гиголашвили, М. Шишкин, И. Ефимов, межкультурный диалог, коммуникативная проблематика.

Переводчик – одна из самых частотных профессий, которыми современные авторы наделяют своих героев. Обусловлено это не только изменившейся социокультурной ситуацией (сформировалось новое информационное пространство, человек стал более мобильным, а границы открытыми и пр.), но и внутренними потребностями самопознания, выстраивания более глубоких и многовекторных отношений с миром. Как правило, такой герой – творческая рефлексирующая личность, интеллеktуал-гуманитарий, волею обстоятельств занесенный в чужую страну<sup>1</sup>. Изображая переводчика, современные авторы активно используют слово «толмач», которое в словарях сопровождается пометой «старин.», «истор.». Конечно, прежде всего оно характерно для произведений на исторические темы. Так, Игорь Ефимов выносит его в заглавие романа «Новгородский толмач», действие которого происходит в XV в. (с августа 1467 до лета 1496 г.). Так же именуется герой и в рассказе А. Чернобровкина – в нем события отнесены к эпохе Древней Руси. Но это же слово

<sup>1</sup> Образ переводчика подробно раскрывается в статьях [9; 13].

как самообозначение появляется и в произведениях о современной жизни. Так, например, герой-повествователь романа М. Шишкина «Венерин волос» называет себя Толмачом. И это не случайно. Для прозы писателя характерна «принципиальная проницаемость времени и пространства» [2, с. 1409], а потому повествование в его произведениях многопланово, в них «пространство собственной жизни сопрягается с пространством всей мировой культуры» [2, с. 1410]. Так и в романе «Венерин волос», с одной стороны, занятие переводом – это биографическая реальность: герой работает переводчиком в центре для беженцев в Швейцарии. Вместе с тем эпиграф<sup>2</sup>, система культурных и литературных цитат, отсылок, деталей (руководитель центра носит говорящее имя – Петер, в его кабинете висят фотографии, изображающие этого «вершителя судеб» на рыбалке) формируют библейский контекст и ассоциативное поле ситуации «человек у ворот

<sup>2</sup> «И прах будет призван, и ему будет сказано: «Верни то, что тебе не принадлежит; яви то, что ты сохранял до времени». Ибо словом был создан мир, и словом воскреснем». (Откровение Варуха, сына Нерии. 4, XLII) [12].

рая». А герой воспринимает себя переводчиком при апостоле Петре: «Я перевожу вопросы и ответы, а Петр записывает, кивает головой, мол, ну-ну, так я вам и поверил. Он никому не верит» [12]. В результате «жизнь человека интерпретируется как суд, для которого необходимо не выделение главного, а повторение прожитого секунда в секунду: «На суде этом никто не торопится, ведь надо во всем тщательно разобраться, и поэтому вечер надо показывать целый вечер, а жизнь – целую жизнь» [2, с. 1409].

И то, каким должен быть в этих условиях переводчик, формулирует героиня, так и не сумевшая дистанцироваться от чужой боли, воспринять перевод только как работу: «Здесь нельзя никого жалеть <...> Надо просто уметь отключиться, стать роботом, вопрос – ответ, вопрос – ответ, заполнил формуляр, подписал протокол, отправил в Берн. Пусть они там решают» [12].

Так выявляется, что в интерпретации М. Шишкина переводчик – это социальная роль, профессия, механистическая работа ради заработка, когда чужие судьбы проходят мимо, не становясь твоим личным опытом. А главной стратегией в профессиональной коммуникации становится вопрос – ответ, когда движутся от одного обязательного пункта анкеты к другому, если же к сказанному и возвращаются, то только с одной целью – выявить нестыковки, неточности. По сути, это не интервью, а допрос, цель которого – разоблачить, уличить интервьюируемого, не дать ему возможности переступить ворота рая.

Толмач же – это человеческая сущность, находящаяся в диалоге с собой. Стремление понять собственную жизнь,

эмоции, чувства определяет и тип автокоммуникации. Это размышления, воспоминания, внутренние монологи, обусловленные событиями личной жизни, тревожными ожиданиями будущего. И в автокоммуникации нет однозначности и определенности.

Таким образом, словами «переводчик» и «толмач» М. Шишкин обозначает два способа взаимодействия со словом. В одном случае оно лишь фиксирует факт, в другом выстрадано и мотивировано жизненным опытом человека.

В слове «переводчик» реализуется его прямое значение, зафиксированное во всех толковых словарях, – «специалист по переводам с одного языка на другой», а сам переводчик является посредником в коммуникации между иноязычными собеседниками. Во втором, скорее, символический смысл, так как толмач реализует себя не в условиях иноязычия, а в условиях «разноязычия», когда люди говорят на одном языке, но при этом осознают, что абсолютное понимание между ними невозможно.

Слово «толмач» появляется и у М. Гиголашвили, роман которого вышел в свет раньше, чем «Венерин волос» М. Шишкина, в 2003 г., но не получил такого широкого признания [5].

Толмач Гиголашвили принципиально иначе выстраивает свое общение с людьми и миром. Художник по профессии, переводчиком в центре для беженцев он становится случайно. Это единственный вид заработка, позволяющий ему легально оставаться в Германии. Так же, как и его интервьюеры, сам он в любой момент может стать человеком вне закона, вероятно, поэтому

иначе относится к ним и их историям. Толмач не просто переводит ответы своих «клиентов» на вопросы чиновников, а старается угадать тип личности и то, что человек скрывает, недоговаривает (ни в одну из переводимых историй он не верит). В письмах другу Толмач создает психологические портреты своих подопечных, и всех их объединяет то, что они «скитальцы, бродяги, перекати-поле. Блудные дети...» [3, с. 276]. Толмач такой же «блудный сын», как и его «клиенты»; в центре для беженцев он видит перед собой людей с несложившейся жизнью, переживших свои катастрофы. Каждый новый человек для него – загадка, которую он разгадывает насколько это возможно, и одновременно объект иронического наблюдения.

Герой Гиголашвили ориентирован на общение, контакт, выступает не как часть чиновничье-бюрократической машины, а скорее, как помощник беженца. Нарушая правила, советует, что и как тот должен сказать, чтобы остаться в «немецком» раю. А переводя, иногда корректирует сказанное. Так в строго регламентированном диалоге-допросе чиновника и беженца, в котором переводчику отведена функция посредника, вопреки правилам начинает возникать другой тип контакта – переводчика с его клиентом. Поэтому и называет он их «мои подопечные», а в эпилоге упоминает, чем закончились скитания некоторых из них.

Толмач Гиголашвили воспринимает мир как распадающийся. Таковым его делают политики, потому в романе постоянно упоминаются их имена (Буш, Клинтон, Саддам Хусейн и пр.). Об этом же – о бедах, катастрофах, эсхатологических ужасах – и разговоры

героя с соседом, которого он иронично именуется Монстрадамусом. Это голос современного обывателя-немца, который ретранслирует то, что несут в общество средства массовой информации.

Однако Толмач – все же исключение среди переводчиков. В романе устами одного из его коллег выражено прямо противоположное восприятие перевода как рода деятельности: чужая боль легко конвертируется в деньги, а потому он ждет новых войн и конфликтов, ведь чем их больше, тем выше поток мигрантов, а значит, у него есть работа, приносящая доход. Именно так рассуждает переводчик. Герой Гиголашвили – толмач. И свою роль он видит в том, чтобы «склеивать осколки Вавилонской башни»<sup>3</sup>, возвращать миру утраченную целостность.

Герои Гиголашвили и Шишкина, по сути, – люди вне национальности и вне родины. Утратив свою страну, они не стали «своими» в новой. Владея языком, они не ощущают себя носителями той же культуры и ментальности, что и их новые соотечественники. У героя Гиголашвили эта особенность представлена обостренно. Он находится в иных отношениях со страной проживания, чем герой Шишкина: воспринимает ее иронично; осознавая национальные комплексы немцев (прежде всего нацистское прошлое), постоянно напоминает своим собеседникам-немцам о постыдных моментах их истории, играет на чувстве вины.

---

<sup>3</sup> Вот одно из рассуждений Толмача: «Может быть, и правильно сделал бог, что развалил Вавилонскую башню: меньше понимания – меньше контактов – меньше ссор – меньше крови, пота, слез. И нечего, и незачем толмачам эти осколки склеивать» [3, с. 387].

О прорастании в чужую культуру, вовлеченности в ее историю с разными акцентами и интонациями говорят И. Ефимов («Новгородский толмач») и Евг. Чижов («Перевод с подстрочника»).

Два чужестранца-переводчика с разными целями и разным знанием языка оказываются в чужой стране. И это определяет их судьбу – остаться вне событий не удастся ни Стефану Златобрату, ни Олегу Печигину. Они вовлечены в чужую историю, растворяются в ней.

Интересен в этом отношении роман Игоря Ефимова. В одном из интервью писатель так рассказал о своем произведении: «Это исторический роман, действие которого разворачивается в конце 15-го в., во времена древнего Новгорода и Пскова. Он охватывает примерно двадцать пять лет русской истории и отражает процесс крушения двух русских республик и начала российской монархии при Иване III. Мне всегда казалось, что этот период истории окрашен каким-то сгущенным драматизмом. <...> главный нерв – это искания христианской души, искания веры, борьба с сомнениями. Герой – приезжий, по происхождению чех. Он приезжает молодым человеком из Германии работать в ганзейской купеческой конторе в Новгороде переводчиком, но с тайным заданием: информировать католическую церковь обо всем происходящем в России. Так что он отчасти и шпион» [6].

Почему, погружаясь в драматическую эпоху XV в., героем своего романа И. Ефимов делает переводчика-иностранца? Что это ему дает?

Прежде всего, особый взгляд на события прошлого, а также возможность мотивировать многочисленные описания,

включение разного рода географических, этнографических, исторических, бытовых подробностей и деталей, при этом подать их не как сухой и бесстрастный факт, а как пережитое событие. Именно поэтому о жизни в России, ее традициях, исторических событиях рассказывается заинтересованно и вместе с тем опосредованно. Адресаты узнавали о чужой стране «из первых уст», от человека, которого хорошо знают и которому доверяют, а потому у них не возникает сомнений в достоверности сообщаемых сведений. Содержание писем обусловлено интересами и кругозором адресата. Так, в письмах к фрау Урсуле Стефан Златобрат описывает дом Алольцевых, рассказывает, как отапливается жилище, как ходят в баню, как ведут хозяйственные дела, знакомит с обрядами: свадебными традициями, праздником поминовения усопших, «опахиванием» и др. Епископу он сообщает о городских порядках, устройстве и обороне Кремля, о политической обстановке в Новгороде, но также делится своими страхами, связанными с возможным разоблачением его шпионской деятельности.

И если поначалу в письмах герой дистанцирован от русских, смотрит на них с этнографическим интересом (они для него чужие), то постепенно характер посланий меняется. Златобрат не утрачивает своей национальной идентичности, однако личные контакты (прежде всего, с семьей Алольцевых и отцом Денисом) и проживание с Новгородом его самых трагических моментов рождает иное чувство – чувство сопричастности. Так, оставаясь иностранцем, он становится и новгородцем (не

случайно во время московского периода жизни героя будут воспринимать как выходца из Новгорода, в том числе из-за особенностей речи). И эти перемены очевидны не Стефану, а его адресатам. Так, в одном из писем фрау Урсуле герой недоумевает: «Неужели это правда? Живя за сотни миль от меня, только по моим письмам Вы почувствовали такие глубокие перемены во мне? Неужели у Вас действительно порой мелькает ощущение, будто Вы читаете письмо иностранца, очень хорошо выучившего немецкий язык, но не имеющего настоящего интереса к жизни в Германии?» [4]. А в другом появляется подпись, фиксирующая формирование у героя второго – русского – имени: «Ваш Стефан, или, как дразнят меня местные, Степа Многоязыкий» [4]. Сам факт крайне характерный, ведь обретение нового имени свидетельствует о рождении новой человеческой сущности [1; 10; 11].

С точки зрения формы роман представляет собой сочетание эпистолярных жанров (письма разным адресатам, донесения, обращение к сыну) и дневника героя. Так в романе наряду с магистральным сюжетом, связанным с историей Новгорода, намечается еще и другой – «эпистолярный сюжет» [8, с. 12].

Адресаты посланий и их цель определяют не только темы, которых касается Златобрат, но и язык, на котором они пишутся. В частной переписке (с фрау Урсулой, воспитавшей Стефана Златобрата) используется немецкий язык, в донесениях епископу Любекскому – латынь. В «ночном» дневнике,

которому доверяются самые тайные и трагические размышления, готский язык, который постепенно заменяется эстонским<sup>4</sup>.

Разные языки закрепляются за разными сферами жизни героя, и оказывается, что их явно недостаточно. Как признается сам Златобрат, «мне давно хотелось овладеть языком, который был бы недоступен окружающим меня людям. Есть мысли, которые тревожат, жгут, мучают меня. Если бы их можно было изложить на бумаге, мне кажется, я смог бы легче совладать с ними, укротить, прояснить для самого себя. Но они полны таких кощунств, что записывать их латынью, или немецким, или другим широко распространенным языком – слишком рискованно» [4]. С этой целью он изучает эстонский язык, но тут же сталкивается с двумя трудностями: необходимостью найти графическую форму для языка, который еще не обрел своей письменности, но главное – его лексической несформированностью: в этом языке нет слов, которые необходимы, чтобы разобраться в себе, своих сомнениях, внутренних исканиях (таких, как «дьявол», «грех» и др.).

Во-вторых, профессия героя мотивирует множественность контактов с представителями разных социальных слоев и национальностей, позволяет изобразить реальные исторические события глазами их непосредственного участника. Стефан Златобрат переводит не только торговые споры купцов, но и тайную переписку Марфы Борецкой, тем самым становится свидетелем

<sup>4</sup> Подробнее о функции дневникового фрагмента в литературном произведении [7].

ожесточенной, но скрытой политической борьбы в Новгороде. Благодаря своему происхождению и знанию языков, участвует во встрече свадебного поезда будущей царицы Софьи Палеолог, во время которой знакомится с архитектором Аристотелем Фиораванти, и пр.

В-третьих, Златобрат – книжный человек. Он не только много читает и переводит, но и занимается распространением книг. Это позволяет И. Ефимову актуализировать в романе обширный литературный контекст и обозначить проблему языка и перевода как таковой. Он показывает, насколько отличается отношение к языку среди представителей разных социальных слоев. Матрос-эстонец, обучающий Златобрата своему родному языку, «страшно удивился тому, что можно получить деньги за слова, слетающие с его губ так бездумно» [4]. Язык для простолюдина не становится объектом осмысления. Он им пользуется, как чем-то изначально данным. Иначе относятся к языку купцы, священники, посадские люди. Они знают чужие наречия, обучают им своих детей и руководствуются при этом не только практическими целями. Для них владение языками – условие активной и деятельной жизни, так как позволяет осуществлять торговлю, вести дела с другими народами. А рассказ Алольцева показывает, что он вникает и в чужие традиции, жизненный уклад – так устанавливаются не просто деловые, а межкультурные контакты, что позволяет говорить о диалоге с представителями других народов.

Литературные упоминания и отсылки в романе многочисленны: это и

«Логика» Аристотеля, и «Хождение за три моря» Афанасия Никитина, и «Божественная комедия» Данте, и труды Гиппократата, и сонеты Петрарки. Стефан в письмах размышляет над прочитанным, передает содержание книг своим адресатам. Но главной книгой, к которой постоянно обращаются герои, становится Священное писание. Его сюжеты – предмет для размышлений и споров, изречения используются как аргументы. Эта книга объединяет людей разных вероисповеданий, но она же порождает дискуссии.

Вот один из характерных диалогов Стефана с Марфой Борецкой: «Она взяла в руки перо, обмакнула его в чернильницу, но вдруг передумала.

– Ты ведь католик?

– Да.

– И знаешь множество языков?

– Не так уж много. Не больше дюжины.

– А когда ты молишься в душе – на каком языке?

– Пожалуй, чаще всего – на латыни.

– Я молюсь по-русски. Но как подумает: сколько же языков нужно знать Господу и ангелам его, чтобы выслушивать наши молитвы. Или молитвы, обращенные к святым. Покровителем моего покойного мужа был Святой Исаак. Что ж, выходит, ему нужно было выучить арамейский, чтобы молиться своему святому?

– ”Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык”, сказано у пророка Исайи.

– На вече перед Святой Софией мы все говорим на одном языке – но как часто не можем понять друг друга! И тогда

хватаемся за дубины и мечи. Язык меча – единственный язык, который не нуждается в переводе» [4]. Конфликты вырастают не из-за языковых барьеров – это следствие различий во взглядах, несовпадения позиций, нежелания понять другого.

Непонимание возникает также из-за различий в переводе. Разделение религий происходит во многом из-за разного толкования одних и тех же мест Священного писания. Чаще всего это отдельные слова, частности, детали, понимаемые диаметрально противоположно<sup>5</sup>.

Но есть и более глубокий – онтологический – смысл того, что составляет сущность перевода. Он связан с самопознанием, идеей жизнестроительства. Герой И. Ефимова высказывает мысль, вероятно, близкую самому автору: суть перевода – понять замысел Бога и попытаться в соответствии с этим выстроить свой путь, найти свое предназначение. Именно такое значение и закрепляется в настоящее время за словом «толмач». Он не просто переводит с одного языка на другой, но стремится выявить утаиваемое, разгадать сокрытое.

### **Библиографические ссылки**

1. Афанасьева Э. М. Онтология имен в творчестве русских писателей начала XIX века: Литературное общество «Арзамас», А. С. Пушкин, М. Ю. Лермонтов. М. : ЛЕНАНД, 2013. 264 с.
2. Безрукавая М. В. Романы М. Шишкина: авторская модель мира // Фундаментальные исследования. 2014. № 11. С. 1408 – 1411.
3. Гиголашвили М. Толмач : роман. СПб. : Лимбус Пресс, 2003. 448 с.
4. Ефимов И. Новгородский толмач // Звезда. 2003. № 10 – 11 [Электронный ресурс]. № 10. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/10/efim.html> ; № 11. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2003/11/efim.html> (дата обращения: 05.03.2015).
5. Елисеев Н. Тертуллиан и грешники // Новый мир. 2005. № 9 ; Шишкин М. Венерин волос : роман // Знамя. 2005. № 4 – 6 [Электронный ресурс]. – Режим

---

<sup>5</sup> Вот как об одном из подобных дискуссионных мест пишет Златобрат фрау Урсуле: «Но помните тот случай, когда Вы, по поручению нашего священника, готовили тесто для церковных облаток, а я, играя на столе, опрокинул солонку? И как Вы испугались, что соль попадет в тесто, и огорчились? Так вот русская женщина испугалась бы обратного – если бы у нее не оказалось соли для теста. И этот вопрос – каким хлебом причащаться, пресным или соленым – разделяет две церкви вот уже пять веков.

Православные указывают на то, что в Евангелии употреблено слово «хлеб», а не «опресноки». Что опресноки – это еврейский пасхальный обычай, от которого Христос отступил. Я указал отцу Денису на то, что это может быть ошибкой перевода с оригинала. Что в их тексте, совсем рядом, есть уж точная ошибка: сказано, что Христос обмакнул опреснок в «блюдо», когда во всех старинных рукописях говорится в «солило». Он же привел такой аргумент: евреи едят пасху стоя, а Христос с учениками во время Тайной вечери «возлежали». Что, по его мнению, подтверждает желание Спасителя нашего отказаться от еврейских обычаев и обрядов. И тут я не знал, что возразить».

- доступа: [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2005/9/elis13.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2005/9/elis13.html) (дата обращения: 20.02.2015).
6. Митаев А. Интервью с Игорем Ефимовым (Женева, 23 апр. 2003 г.) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.igor-efimov.com/interview/index.html> (дата обращения: 20.02.2015).
  7. Николаичева С. С. «Дневниковый фрагмент» в структуре художественного произведения (на материале русской литературы 30 – 70-х гг. XIX века) : автореф. дис. ... канд. филол. наук. Н. Новгород, 2014. 23 с.
  8. Рогинская О. О. Эпистолярный роман, поэтика жанра и его трансформация в русской литературе : дис. ... канд. филол. наук. М., 2002.
  9. Серго Ю. Н. О некоторых аспектах темы перевода в современной русской литературе // Вестник Удмуртского университета. 2008. Вып. 1. С. 73 – 80. (Серия «История и филология»).
  10. Терешкина Д. Б. «Четьи-Минеи» и русская словесность Нового времени. Великий Новгород : Изд-во НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2015. 332 с.
  11. Флоренский П. А. Имена. М. : АСТ ; Харьков : Фолио, 2006. 332 с.
  12. Шишкин М. Венерин волос // Знамя. 2005. № 4 – 6 [Электронный ресурс]. № 4. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/znamia/2005/4/shi2.html> ; № 5. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/znamia/2005/5/sh22.html> ; № 6. Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/znamia/2005/6/shi2.html> (дата обращения: 20.02.2015).
  13. Юхнова И. С. Образ переводчика и проблема межкультурной коммуникации в современной отечественной литературе // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2015. № 2 – 2. С. 309 – 313.

**I. S. Yuhnova**

### **METAPHRAST AND TRANSLATOR IN MODERN LITERATURE**

The image of translator in modern Russian prose is analyzed in the article. The subject of the study is the novels by M. Shishkin, M. Gigolashvili, I. Efimov. The article reveals the meaning of the words «translator» и «metaphrast» in their works and reviews how they communicate with those whom they translate, with themselves, society and the world.

*Keywords:* translator, metaphrast, M. Gigolashvili, M. Shishkin, I. Efimov, cross-cultural dialogue, communication problems.



**«ПУСТЫННОЕ МЕСТО» В. МАКАНИНА: ПРИТЧЕВЫЕ СТРАТЕГИИ  
В НАРРАТИВНОЙ СТРУКТУРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ**

В статье рассматриваются жанровые и нарративные стратегии одного из интереснейших образцов «промежуточной» прозы В. Маканина. В центре внимания главным образом находятся притчевый и анекдотический типы наррации. Подробно анализируются вошедшие в состав произведения мини-нарративы, определяемые самим повествователем как «истории». Делаются выводы об их принципиальном отличии от сжатых притч-формул в аспекте художественной развернутости сюжета и потенциальной, имплицитной устремленности к символическому сгущению действительности, характерному для притчевого дискурса. Попутно рассматривается семантика «притч» и «историй» в контексте смыслового целого.

*Ключевые слова:* В. Маканин, «Пустынное место», жанр, «промежуточная» литература, нарратив, притча, символика, семантика, интерпретация.

При описании творческой эволюции В. Маканина принято указывать на повесть-эссе «Голоса» (1982) как на своего рода этапную, программную вещь, ознаменовавшую отход писателя от принципов традиционной повествовательной поэтики<sup>1</sup>. Между тем у Маканина имеются куда более ранние тексты, нарративная специфика которых во многом предвосхищает «Голоса»<sup>2</sup>. Предметом нашего анализа станет один из них. Это «Пустынное место» (1976) – вещь, жанровую принадлежность кото-

рой с ходу определить достаточно сложно. В отличие от «Голосов», неоднократно подвергавшихся обстоятельному критическому и эстетико-филологическому разбору, «Пустынное место»<sup>3</sup> до сих пор оставалось в тени и если упоминалось, то преимущественно в контексте общих исследований о творчестве писателя либо в контексте рассмотрения других его произведений. Это несколько удивительно и не совсем справедливо, поскольку в прозе Маканина 70-х гг. «Пустынное место» – весьма существенное забегание вперед, крайне любопытный опыт освоения стратегий внежанрового, «гибридного» повествования, заставляющего вспомнить не только термин Л. Я. Гинзбург «промежуточная литература», но и её

<sup>1</sup> «...после "Голосов", рядом с "Голосами", Маканин пишет повести и рассказы, в которых он открывает для себя... принципиально новые законы соотношения искусства и действительности, подрывающие... претензии традиционного жанра сущностно оформлять и завершать художественное целое» [12, С. 41].

<sup>2</sup> Прежде всего – опубликованные в 1976 г. «Рассказ о рассказе» и «Пустынное место».

<sup>3</sup> Далее в тексте сокращенно – ПМ.

собственные опыты в сфере пограничной прозы прустинского типа<sup>4</sup>.

Как и «Голоса», *ПМ* – прихотливая мозаика из медитативных (философско-эссеистических) и чисто повествовательных фрагментов, не связанных единой фабулой, но объединенных общей темой. Формулируя несколько упрощенно, можно сказать, что это тема побега от суеты, поиск духовного покоя, свободы и внутренней гармонии среди одуряющей круговерти будней. В ходе рефлексии названное тематическое «задание» выливается в осознание повествователем недостижимости искомого идеала, точнее, в осознание мимолетности соприкосновений «усталого раба» суеты с миром «покоя и воли»<sup>5</sup>, в постижение невозможности для человека надежно и прочно утвердить их в своей душе, внутренне *переродиться*<sup>6</sup>. Несколько цитат: «Человек хочет побыть один, как хотят воды и хотят хлеба. И вот – хватаешься обеими

руками за возможность уехать хоть на день. Или шляешься по незнакомым улицам. <...> И мерещится, и мнится, что сейчас... ты что-то поймешь, постигнешь и что-то с чем-то увяжешь и уложишь, пусть только осядут дневные мелочи, как оседает дневная пыль. И ничто, конечно же, не увяжется и не уложится... <...> Но очищенным, чистым одну-две минуты ты побудешь... для того и бежал» (С. 419 – 420); «...само состояние смены и есть суть этой смены. Как мгновение между вдохом и выдохом. <...> Это как таинство секунды, магия краткого тик-так, у которого не было прошлого и не будет будущего. Лишь оно само. Настоящее» (С. 422).

Чисто пространственный, физический *побег* (и его аналог – уединение) изображается здесь как квази-событие, мнимость, иллюзия перемены («очищения в побеге нет» (С. 421)). Практический результат побега равен нулю, так как в конечном счете ничего не меняется, все возвращается на круги своя; но само мгновение смены, как бы щель, зазор, просвет, пограничная область между стабильными бытийными состояниями, даёт (да и то не всегда, а лишь изредка, чудом) пережить миг мимолетного освобождения, «пустынное место»<sup>7</sup> – момент выпадения из потока времени, из паралича обыденной бессознательности, своего рода момент прикосновения к Вечности. (Это поразительным образом перекликается с известным философским рассуждением

<sup>4</sup> См., например, такие тексты Л. Я. Гинзбург, как «Мысль, описавшая круг» или «Заблуждение воли», включенные ею в раздел «Четыре повествования» (*Гинзбург Л. Я.* Человек за письменным столом. Л., 1989. С. 402 – 606). О жанровой и нарративной специфике «промежуточной» прозы писательницы см.: *Скляр О. Н.* «Мысль, описавшая круг» Лидии Гинзбург как художественно-философское исследование // Вестник ПСТГУ: Филология. 2014. № 4 (39). С. 46 – 67.

<sup>5</sup> В *ПМ* можно усмотреть своеобразную вариацию на тему пушкинского «Пора, мой друг, пора. Покоя сердце просит...», где обретение «покоя и воли» тоже, как мы помним, требует «побега» («Давно, усталый раб, замыслил я побег...»).

<sup>6</sup> Этот мотив чаемого перерождения и одновременно догадка о неизбывной утопичности подобной мечты иронически обыгрываются в *ПМ* в микросюжете о «сильно облысевшем человеке»: «Хочу уйти. А потом вернуться. Хочу вернуться гармоничным. Хочу вернуться несуетным» [10, С. 421]. Далее везде текст *ПМ* цитируется по этому изданию с указанием страницы в скобках после цитаты.

<sup>7</sup> «Пустынное место – это такое место и такие минуты, которые ёмки, и выпуклы... Подчас минуты и место оказываются совсем не там, где ждешь. Нельзя предугадать, нельзя запрограммировать» (С. 426 – 427).

В. Библихина: «Опыт трансценденции доступен в посюстороннем только как встреча с границей. *Безусловно другое* в облике черты... <...> Ведь за любой чертой и границей, по ту сторону их... имеет место примерно то же, что и по сю сторону. <...> Вся трансценденция в своей сути есть черта, чье передвижное присутствие в нашем мире придает земному существованию остроту»<sup>8</sup> [2, С. 150 – 151, 154]. В связи с этим можно вспомнить множество примеров из других произведений Маканина, где герои переживают аналогичные состояния. Так, приговоренный к казни в «Голосах» чувствует, что «воздушное пространство вдруг как бы расширилось, минута сделалась огромной, значительной, и на душе... стало легко и освобожденно» [9, С. 324]<sup>9</sup>. (Ср. в *ПМ*: «Пустынное место... – это такое место и такие минуты, которые емки, и выпуклы, и запоминаются, будто в них и есть твоя жизнь...» (С. 426).) «"Огромная" минута и "вдруг расширившееся" пространство... – замечают авторы одной из наиболее основательных работ о писателе, – вот то истинное, к чему устремлен человек у Маканина. Однако путь к ним

прегражден глухой, непроницаемой толщей "бытия-времени", которое нужно очистить... сделать прозрачным...» [12, С. 53].

Интересно, что одновременно с философским осмыслением «ситуации человека», его экзистенциального «ощущения-себя-в-мире», в *ПМ* предпринимается осмысление эстетико-поэтологической проблематики творчества, устанавливается некая связь-соотнесенность между «как жить» и «как мыслить/говорить о жизни», между прямым переживанием бытия и литературно-жанровой, «риторической» моделью миропонимания, между «поведением» и «нарративом»: «Можно, к примеру, уйти в горы на месяц. <...> Можно уехать куда-нибудь на Север. Можно уйти с работы. Можно уйти из жизни. Очищает ли это? <...> Не очищает. А притча – да. Притча очищает – такая вот ее служба и такой вот старый фокус. Искусство» (С. 420). И, кажется, здесь читателя вплотную подводят к мысли о «катарсисе» (греч. *katharsis* – очищение) в его аристотелианской трактовке, что существенно смещает значение всего комплекса использованных в *ПМ* понятий с корнем «чист/чищ» из сферы психологии и морали в сторону философской эстетики. А за счет того, что очистительная сила притчи ассоциируется у повествователя с «вакуумной пустотой»<sup>10</sup>, мотив *чистоты* сопрягается с мотивом *пустынности* и заглавие текста (оно же – центральный концепт

<sup>8</sup> Ср. также: «Граница не занимает места в пространстве. Она не существует... Однако... черта присутствует в мире сущего определеннее, чем любое сущее. <...> ...черта для нас – самое интересное из существующего. <...> Безусловное другое трансценденции следовало бы представлять — если представление тут вообще возможно — не как беспредельное пространство за пределами земных границ, а как саму черту, непостижимым образом расщепившуюся и впустившую нас в себя, в свое пространственное ничто» [2, С. 151 – 153].

<sup>9</sup> Ср. с аналогичными переживаниями рассказчика под впечатлением Желтых гор [9, С. 279 – 280].

<sup>10</sup> «В притче... важно пустынное место и некая расстановка сил и чувств в вакуумной той пустоте» (С. 420).

всего произведения) приобретает очевидные эстетические коннотации<sup>11</sup>.

Тем самым определенный «жанр», «дискурс», модус мироописания осмысливается как онтологический коррелят (и в каком-то смысле бытийная альтернатива) известных способов человеческого существования. «Побывать очищенным – для этого и пишутся притчи» (С. 420). Но опять же: не *очиститься* навсегда, не *стать чистым*, а «*побывать очищенным*», – принцип зыбкой мимолетности, «промежуточности», «обратимости» и здесь остается в силе (ср.: «Побывать одному. Побывать без» (С. 420)).

Итак, «пустынное место» – не пространственная характеристика, а своего рода состояние души, имеющее свои соответствия в жанровом мышлении художника. Это моментальная вспышка ясного («чистого») сознания или, говоря точнее, некий ракурс созерцания *реальности*, позволяющий бросить мгновенный взгляд из «мусической вечности», из «причастной венаходимости» (М. Бахтин), краткий блаженный момент духовного покоя (катарсиса) и свободы, когда ты ощущаешь себя как бы в единстве со всем мирозданием и в то же время – автономно, отдельно от громадного, непрестанно вращающегося маховика будней, обыденной

---

<sup>11</sup> «Пустота» и «пустынность» тем самым утрачивают негативные обертоны, становятся эквивалентом очищенности, первозданного покоя, «первоначальной немоты» нерастрченного бытия (Ср. у О. Мандельштама в «Silentium»: «Да обретут мои уста / Первоначальную немоту, / Как кристаллическую ногу, / Что от рождения чиста». Интересно, что картина-притча, которая служит зачином *ПМ*, подобно процитированному стихотворению Мандельштама, содержит в себе образ моря как рождающего лона, первоистока жизни (упоминаются «водоросли», «йодистый запах» (С. 419)) и как вечного, неизменного фона преходящих судеб и событий.

жизни, и тебя не зацепляют, не тащат, не крутят с неумолимой силой стальные зубцы этого всесокрушающего колеса. Такое состояние в логике авторской мысли соответствует переживанию *притчи*. О том, какой расширительный смысл автор придает данному понятию, мы еще скажем (катарсис, «старый фокус искусства» (С. 420), – слишком универсальное явление, чтобы быть ограниченным рамками только одного жанра, будь то притча или трагедия). А пока обратимся к рассмотрению жанровых и нарративных особенностей маканинского текста.

Соблазнительнее всего принять *ПМ* за эссе с вкраплениями коротких повествовательных «примеров» – микросюжетов, наглядно иллюстрирующих те или иные мысли, высказываемые рассуждающим автором. Но думается, что подобная жанровая идентификация только сбивала бы интерпретатора с толку. Внимательное соотнесение между собою всех сегментов маканинского текста убеждает в том, что перед нами особого рода целостный нарратив под видом философского размышления. Именованые повествовательные фрагменты *ПМ* «вставками» было бы не совсем верно по той же самой причине, по которой не вполне корректным является привычное школьное словечко «отступления», когда оно применяется к лирическим фрагментам в лиро-эпических произведениях<sup>12</sup>. Медитативные и

---

<sup>12</sup> «Нет ничего более ложного, – говорит Л. С. Выготский, – чем такое понимание... <...> ...признать их (лирические фрагменты в «Онегине» – *О.С.*) за отступления так же нелепо, как принять за отступления повышения и понижения в музыкальной мелодии... для мелодии эти отступления – всё» [3, С. 300].

фабульные фрагменты не расслаиваются в *ПМ* на два самостоятельных пласта, но образуют единый структурно-композиционный сплав, единый *сюжет* (в том значении, которое придавали этому термину В. Шкловский, Б. Томашевский и Л. Выготский<sup>13</sup>).

Повествователь дает понять, что использует мини-нарративы двух видов – «притчи» и «истории» (С. 422). Самые элементарные маркеры притчевости, исходя из её репрезентации в *ПМ*, – это сжатость и концентрированная обобщенность жизненного примера<sup>14</sup> («...живет человек Н. ...» (С. 421); «Некто Назаров... возжаждал пустынного места...» (С. 426)» и т. п.). В свою очередь, «истории»<sup>15</sup> – это своеобразные аналоги анекдота или новеллы со сравнительно развернутым сюжетом и детализированной образностью (история о беглом «офицерике», история о мячике и испорченной раскладушке). Впрочем, четкое разграничение одних и других не представляется возможным. Так, пересказываемый по ходу дела роман Кобо Абэ «Женщина в песках» квалифицируется нарратором как «притча» (С. 419)<sup>16</sup>. В притчу из анекдота малопомалу превращается и сюжет об «офицерике» («Жили они долго и счастливо (это уже притчевый привкус<sup>17</sup>) и умерли с разницей в один год») (С. 426). А некоторые описанные «случаи», как, скажем,

эпизод с «бегством» за картошкой (С. 419 – 420), являют собой своего рода промежуточный вариант. Таким образом, правильнее будет говорить здесь об анекдотичности и притчевости не как о сменяющих друг друга и взаимно альтернативных стратегиях, а как о двух нарратологических полюсах, между которыми колеблется фабульное повествование в *ПМ*, в ощутимой мере тяготея ко второму.

Центральная роль притчевого начала у Маканина неоднократно отмечалась исследователями<sup>18</sup>. По наблюдению Н. Ивановой, притчей писатель «прослаивает... всю свою прозу» [6, С. 122]. Но если Н. Иванова склонна к сближению притчи с анекдотом<sup>19</sup>, то мы вслед за В. Тюпой и рядом других специалистов в области типологии жанров<sup>20</sup> считаем принципиальным различие нарративных «векторов» того и другого<sup>21</sup>, хотя, как уже было сказано, признаем до известной степени взаимообратимость анекдотического и притчевого дискурсов, их способность взаимно «перетекать» друг в друга<sup>22</sup>.

Стоит особо указать весьма существенный критерий размежевания жанровых стратегий в *ПМ*. Мы имеем в

<sup>13</sup> См. работу В. Шкловского «Развертывание сюжета» (1921) и главу «Легкое дыхание» в книге Л. Выготского «Психология искусства».

<sup>14</sup> Нарратор характеризует один из таких примеров словами «известная... модель» (С. 421).

<sup>15</sup> «...история, однако же, не притча!» – вскользь уточняет повествователь (С. 422).

<sup>16</sup> «Хорошо известна притча японца Абэ» (С. 419). По-видимому, нарратор имеет в виду притчевый характер фабулы романа.

<sup>17</sup> Уточнение повествователя.

<sup>18</sup> Т. Ю. Климова называет притчу «метажанром всей маканинской прозы» [7, С. 147]. Сходные позиции занимают также А. Бочаров, Н. Иванова, С. Пискунова и В. Пискунов и др.

<sup>19</sup> Н. Иванова говорит об анекдоте как «городском варианте притчи» [6, С. 123].

<sup>20</sup> С. С. Аверинцевым, Н. Д. Тмарченко и др. См. также: Курганов Е. Анекдот как жанр. СПб., 1997.

<sup>21</sup> Сравнительный анализ нарративных стратегий анекдота и притчи см. в кн.: Тюпа В. И. Дискурс / Жанр. М., 2013. С. 63 – 79.

<sup>22</sup> В *ПМ* эта взаимообратимость чаще реализуется в стремлении «истории» кристаллизоваться в притчу, нежели наоборот. Причем такое превращение отнюдь не означает, что граница между названными типами наррации стирается.

виду, с одной стороны, подчеркнута дедуктивный, откровенно схематический характер мини-нарративов, позиционируемых как «притчи», а с другой – индуктивную открытость, смысловую непредрежденность сюжетов, квалифицируемых повествователем как «истории», хотя известная нацеленность последних на обретение притчевого статуса ощутимо дает о себе знать. Функция «притчи» в ПМ (в наиболее упрощенном ее виде, как в примерах с «человеком Н.» и «неким Назаровым» (С. 421, 426)) – иллюстрировать или наглядно предвосхищать те или иные философские умозаключения, звучащие из уст нарратора. Тогда как «истории» (своего рода псевдо-анекдоты<sup>23</sup>) явственно раздвигают рамки заданной логической схемы, усложняют авторскую мысль и придают ей семантический объем и многомерность.

История об «офицерике» (нарратор предупреждает, что она здесь тоже «приложима»<sup>24</sup>, то есть должна вписаться в некое заданное русло) продолжает и развивает тему экзистенциального бегства, *побега*, с примыкающими к ней мотивами поиска обновления, перерождения, спасения от морока загубленной, омертвевшей жизни. Бегство

«вздорного офицерика» (с явно хлестаковскими задатками<sup>25</sup>) от полиции и властей художественно трансформируется в метафору бегства *от себя* и от своей судьбы<sup>26</sup>. И здесь новыми гранями поворачивается к читателю весь уже обозначенный до этого комплекс мыслеобразов «пустота – пустыня – пустынное место», тесно связанный с переживанием границы, разделительной черты между постылым прошлым и *заранее известным* будущим. Прежде чем бросить героя из одной несвободы в другую, нарратор создает своего рода стоп-кадр, фиксирующий бесконечно длящуюся «огромную минуту» *предчувствия счастья*<sup>27</sup>, блаженный зазор среди плотно стиснутых глыб обыденного механического существования: «Вдруг – и он вышел на ровную площадь полыни... И домик. <...> И тропинка туда. И офицерик вдруг поверил, что ему повезло. Заплакал. <...> И шёл по этой тропинке. Стоял июньский

<sup>23</sup> В стилистике историй об офицерике и о раскладушке сильно ощутимо анекдотическое начало (окказиональность, обилие просторечной, бытовой и экспрессивной лексики), но в конечном счете (и в контексте целого) оба сюжета воспринимаются как своеобразные притчи, замаскированные под анекдот.

<sup>24</sup> «Приложима, хотя бы и отчасти, история, рассказанная бабкой...» (С. 422).

<sup>25</sup> Видимые знаки принадлежности к хлестаковскому «архетипу»: герой – «из мелких», «пустой», «вздорный», «навертел долгов», «ничего преднамеренно не делал, не умел» и в конце концов «бежал» (С. 422). В оттененный Гоголем трагедийный (и отчасти пародийный) подтекст маканинского образа входит и то, что, подобно нечаянно оказавшемуся в небывало новой для себя ситуации и примеривающему чужие роли Хлестакову, «офицерик» внезапно попадает в совершенно новые для себя обстоятельства и вынужден принимать роли помощника по хозяйству, «акушера», а впоследствии – сожителя роженицы (здесь подспудно дублируется упомянутый в зачине сюжет Кобо Абэ).

<sup>26</sup> «Грозил суд. И каторга. Он бежал. Он чуял, что Романовы на волоске... год-другой как-нибудь просуществовать, а там... а там всё спишется» (С. 422 – 423).

<sup>27</sup> «...предчувствовал свое счастье. Он его почувствовал наперед, едва только вышел на то пустынное место...» (С. 426).

вечер, на закате, – тропа вела и вела» и т. д. (С. 423). Далее следует образно-символически, почти ритуально оформленная картина *рождения заново*, чудесного перевоплощения, буквального совлечения героем с себя всех следов прошлой жизни: «Стал срывать с себя всё, что было... Он остался в одной натальной рубаше и подштанниках. Бос. И простоволос»<sup>28</sup>. Осязаемо передано головокружительное чувство минутного выпадения из проложенного «желобка» судьбы, из «коридора дней сомкнутых»<sup>29</sup>. Освобождение от прежней ответственности, от всех обязательств и «долгов»<sup>30</sup>, от всякой преемственности по отношению к минувшему (тут «хлестаковский» и, так сказать, «дезертирский» аспект переживания) и, что гораздо важнее, освобождение от тяжкого гнета предначертанной роли, мирского «статуса», раз и навсегда установленной «социальной функции». «Теперь он уже не хотел быть никем»<sup>31</sup> (С. 423). Он сам становится (но лишь на миг!) подобен *пустыне*, чистой доске (*tabula rasa*), *пустынному месту*. Он готов стать кем угодно, лишь бы начать с нуля. Символическая насыщенность эпизода усиливается за счет описания родильных мук незнакомой женщины (семантический параллелизм, реализующий мотив рождения нового человека)

<sup>28</sup> В воспоминаниях состарившегося героя («уже не офицера», как пронизательно замечает повествователь) этот момент дается еще более рельефно: «стал срывать золотые погоны...» (С. 426).

<sup>29</sup> Из стихотворения Н. Гумилева «Вечное» («Я в коридоре дней сомкнутых, / Где даже небо – тяжкий гнет, / Смотрю в века, живу в минутах, / Но жду Субботы из Суббот»).

<sup>30</sup> «Офицерик» «навертел долгов», «подделал... бумагу» и «убил приятеля» (С. 422).

<sup>31</sup> Символично, что на вопрос старика «Кто такой?» он отвечает: «Никто» (С. 424).

и сцены исправления формы головы у новорожденного младенца («косточки черепа были мягкие – как глина под рукой»<sup>32</sup> (С. 425)).

Однако уже в момент вхождения героя под облюбованный им кров ослепительно сверкнувшая свобода снова исчезает. Ради приюта он обещает выполнять все поручения старика («буду жить смиренно», – обещает он хозяину (С. 424)), по сути нанимается в работники. Сцена с младенцем уже несет в себе зерно двойственности, амбивалентности. Мужчине и старику, принимающим роды, дан краткий миг на то, чтобы «выправить голову ребенка» (С. 425), потому что потом «косточки черепа» отвердеют и уже *навсегда*. Удастся ли им это, было ли вообще это возможно в тех условиях – повествователь не сообщает. Очень скоро им станет не до того, потому что «пошел второй ребенок» (С. 425) – единственность и неповторимость момента как бы стирается введением мотива повторности, повторяемости событий. А потом герой «стал жить с ними, стал жить с этой женщиной. Она родила ему сына. А потом еще сына» (С. 426) – здесь мотив «тавтологического» дублирования происходящего подчеркивается с помощью лексических повторов. Воссоздается «модель», обозначенная в начале повествования на примере романа Кобо Абэ «Женщина в песках» («...его заставляют... отгребать и отгребать песок...», а потом «он уже не страдает и бежать не хочет. Оказывается, смысл жизни в отгребании песка» (С. 419).

<sup>32</sup> Образ *мягкой глины* перекликается здесь с фигурирующими в зачине образами моря и вязкого песка, которые становятся символами вечно-текущего, изменчиво-бессмертного начала.

Ср. с ироническим: «Жили они долго и счастливо... и умерли с разницей в один год» (С. 426)). Отсюда отчасти понятной становится «мефистофельская» символика дважды упомянутого *смеха* всадников, которые разыскивали беглого офицера и проскакали совсем рядом с его убежищем, так и не обнаружив беглеца (в их лице как будто сама судьба смеется над доверчивым героем, поторопившимся поверить, что ему «повезло»). Знаменательно, что «много-много лет спустя» состарившийся беглец вспоминает не эти «счастливые» годы семейной жизни, а свое «предчувствие счастья», «землю, белую от травы» и «алую от солнца», увиденную им в момент, когда он стал «срывать золотые погоны» (С. 426). Блаженный миг, когда мир, словно в свете зарницы, предстал *непочатым*, нерастраченным, новым, как в первый день творенья.

Пересказанная попутно история о «веселом казаке», который «в прошлом году... спал с этой женщиной», доводит до абсурда восходящую к Аристотелю и профанированную в обыденном житейском сознании аксиому о *природе, не терпящей пустоты*. Казак-сожигатель «неделю не отпускал от себя» свою жертву, а потом «дал пинка» со словами: «Ступай теперь. Даст бог – будешь покрытая», – и «пояснил... не без серьезности»: «Чего ж ей пустой по жизни ходить – зачем живет?» (С. 423). Назидательное «пояснение» казака с отвлеченно-формальной точки зрения могло бы показаться житейски резонным, но с учетом контекста и некоторых пикантных деталей выглядит как махровая пошлость, циничная и кощунственная насмешка над ценностями бытийной *полноты, наполненности,*

*содержательности* и над самой идеей смысла жизни («зачем живет»).

Завершающая *ПМ* история о дачнике, испортившем раскладушку (здесь главный герой и повествователь соединяются в одно лицо), имеет гораздо больше анекдотических черт, чем история об офицере, пародийно отвечающая повестью и жизнеописанием. Здесь перед нами житейский казус, курьезный инцидент, почти бытовая хохма. Но и в ней ощутимо реализуются притчевые потенции. У героя, снимающего на лето жилье в деревне и лелеющего надежду испытать где-нибудь на лоне природы долгожданное «пустынное место», неожиданно образуется временная лакуна, ничем не заполненные полчаса, оставшиеся до приезда семьи с домашним скарбом. Он в некотором роде бездельничает («...попаштал там и тут. Поймал муху. Отпустил» (С. 428)). Залезает на чердак, «слоняется» там, зачем-то натягивает на себя попавшийся под руку чужой старый плащ (снова мотив переодевания – перевоплощения – превращения в другого), после чего просто так, от нечего делать, принимается сбивать пружинками от раскладушки мячик, невдомо когда застрявший на скате крыши. По-детски увлекшись этой игрой, он забывает обо всем на свете и одну за другой откручивает и выбрасывает в чердачное окно все пружинки, соединяющие полотно с каркасом. За этим странным занятием его застают недоумевающая хозяйка, которая сообщает, что раскладушка предназначалась как раз для него. Герой спохватывается, смущается, привычно иронизирует над собой. И тут подъезжает машина с «родными людьми», которые выскакивают,



«как пожарники», и принимаются разгружать вещи. Последние слова *ПМ*: «...все забежали, и я забежал, – и меня больше не было» (С. 430). Здесь, в отличие от истории о преступнике-беглеце, напроць отсутствует патетика, точнее – она глубоко спрятана в подтекст. Рассказанный случай в сущности воспринимается как задрапированный в комизм *плач* об утраченной детской беспечности, плач о том забытом, блаженно-беззаботном, райском состоянии души, когда кажется, что времени не существует либо его так много и оно такое просторное, что можно успеть всё, а потому можно позволить себе роскошь не думать о «необходимом» и «неотложном». Сцена сбивания мячика<sup>33</sup> – развернутая метафора, едва ли не аллегория процесса, который можно назвать процессом оживления омертвевшей души, выведения её из состояния обыденного паралича. Причем процесс этот с прагматической точки зрения почти бесцельный, «бесполезный». Герой-рассказчик не собирается никак использовать застрявший мячик, он ему ни для чего не нужен. Человек, жаждущий очнуться от обморока обыденности<sup>34</sup>, – по логике маканинского сюжета – не знает, как он употребит свое пробуждение. Скорее всего – никак. Сброшенный с крыши мячик скорее всего закатится куда-нибудь еще и пролежит там в неподвижности неведь сколько времени. Единственный практически осязаемый результат затеянной

игры – испорченная раскладушка, превращающаяся в метафору неминуемых издержек, «убытков» (говоря словами чеховского гробовщика<sup>35</sup>), ущерба, наносимого взрослому миру игровой беззаботностью, будь то не предусмотренная обстоятельствами беспечная веселость бытового труженика или творческий экстаз художника, забывшего на миг о себе, о земных нуждах, о своих близких и о самой смерти<sup>36</sup>.

Мы видим, что отграниченные нарратором от притч-схем развернутые «истории» оказываются семантически богаче сопровождающих их умозаключений. Эта коллизия заставляет вспомнить отмеченное Л. Выготским различие между прозаической и поэтической басней<sup>37</sup>. В помещенных в контекст *ПМ* «историях», в отличие от сжатых притч-формул, угадывается «противочувствие», контрапункт, разнонаправленное движение эмоционально-смысловых потоков («вектора» тщеты/бессмысленности – и лирически-пронзительно сопротивляющегося ему «вектора» *живой жизни*, которая упорно, неотступно напоминает о себе и зовет человека очнуться от житейской спячки). В силу своей распахнутой, «играющей» поэтичности «истории» задним числом вносят смысловой корректив в безотрадно-категоричный, подчеркнуто скептический контекст как дедуктивных примеров-иллюстраций, так и всей

<sup>35</sup> Из рассказа «Скрипка Ротшильда».

<sup>36</sup> Так у О. Мандельштама в стихотворении «На бледно-голубой эмали...» художник «выводит» свой «узор отточенный» «в сознании минутной силы, / в забвении печальной смерти».

<sup>37</sup> В 5-й главе «Психологии искусства» проводится мысль о том, что поэтическая басня потенциально полисемантична и основана на «противочувствии» [3, С. 243 – 250].

<sup>33</sup> Здесь видится переключка с сюжетом о потерянном мячике в первом поэтическом сборнике Федора Годунова-Чердынцева, героя романа В. Набокова «Дар» («Мяч закатился мой под нянин...» и т. д.).

<sup>34</sup> В условиях торопливой повседневности такое пробуждение со стороны больше напоминает забыть.

медитативно-философской части повествования. Благодаря этому «пустынный берег» с «йодистым запахом» и «водорослями», «вязкий песок», безлюдье пустыни, «оторванность», пугающая огромность стихии, бесстрастное море, смывающее все следы (С. 419), воспринимаются уже не только как символическая картина *равнодушной природы*<sup>38</sup>, ввергающей человека в переживание брэнности и ничтожества всех дел его<sup>39</sup>, но и как образы, передающие чувство вечного возвращения к *Началу Начал*, к бытийному первоисточку, к первозданной, присно рождающей стихии, таинственной, как мгла материнской утробы; волнующее ощущение *непочатости*, нерастраченности, неисчерпаемости и вечной Тайны мира. И разумеется, нельзя не заметить, что если краткие притчи-схемы в *ПМ* акцентируют внимание почти исключительно на мотивах безысходности, повторяемости, запрограммированной цикличности существования<sup>40</sup> (человек Н., как мы помним, «видит жесткий каркас окружавшей его... конструкции» (С. 422)), то «истории» заостряют внимание читателя на ослепительных мгновениях счастья, покоя, свободного,

*распрявленного* дыхания, на «огромных минутах» внутренней очищенности, позволяют прикоснуться к самой ткани и атмосфере «пустынного места».

Суммируя наблюдения, можно сделать вывод, что если зерно, ядро (и в то же время идеальная цель) любого нарратива – в логике автора *ПМ* – есть символическое обобщение, «сгущение» реальности, то любое повествовательно-художественное высказывание, в том числе и лишенная прямой назидательности «история» (анекдот, новелла), стремится у Маканина стать притчей, потенциально тяготеет и влечется к притче как к своей *энтелехии*, не теряя при этом важных преимуществ подлинно художественного дискурса – поэтической осязаемости, конкретности чувства, семантической открытости и многозначности.

Можно сказать, что шкала, на которой располагаются все фабульные фрагменты (мини-нарративы) в *ПМ*, имеет своими крайними пределами форму простейшей притчи-схемы и форму имплицитной притчи, в которую исподволь превращается у Маканина развернутая, детализированная «история». Расподобляясь с притчей-схемой по признаку «голая обобщенность/образная развернутость», нарративы анекдотического типа сами, в свою очередь, обнаруживают в себе притчевые потенции, как бы стремятся уподобиться притче, но уже в новейшем, усложненном и модифицированном понимании данного жанра. Мышление нарратора диалектически движется от

---

<sup>38</sup> Образ из стихотворения Пушкина «Брожу ли я вдоль улиц шумных...», перекликающийся с мотивами Книги Екклесиаста (Ср.: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки. <...> Все реки текут в море, но море не переполняется...» и т. д. (Еккл. 1; 3 – 7)).

<sup>39</sup> Мотив песка в *ПМ* не может не вызывать ассоциаций с евангельским образом «дома на песке», символизирующим непрочность и зыбкость дел человеческих, совершаемых для себя, а не для Бога.

<sup>40</sup> Ср. у Л. Гинзбург: «Фатум человека, как точка пересечения всеобщих тенденций» [4, С. 60].

завершенного, откристаллизовавшегося, «готового» знания о жизни к новому экзистенциальному «материалу», а от него – к новым обобщениям, не отменяющим прежние, но существенно углубляющим и уточняющим их; от дедуктивной притчи-формулы<sup>41</sup> через непредрешенную открытость анекдота – к индуктивной (искомой, потенциальной) притчевости, выявляемой в любом жизненном сюжете.

Говоря о притче и притчевом начале в контексте *ПМ*, необходимо учитывать специфическое значение этих терминов в маканинском жанровом тезаурусе. Классические признаки притчи – иносказательность и дидактизм<sup>42</sup> – здесь как будто устранены, отброшены, во всяком случае очень трансформированы. Вместо иносказательности (в узком смысле), возводящей конкретный феномен к некоему морально-философскому эйдосу, мы имеем дело с универсальностью, смысловой поливалентностью, в такой же мере позволяющей отвлечься от конкретики единичного «случая». С «назидательностью» дело обстоит еще сложнее. Наверно, можно говорить о том, что, утратив традиционные признаки классического нравоучения, притчевая «императивность» (В. Тюпа) латентно и в редуцированном

виде сохранилась у Маканина в виде непрерываемости, подчеркнутой самоочевидности жизненных уроков, транслируемых посредством схематических примеров-«формул» («И, ясное дело, они окажутся милыми», – иронически замечает рассказчик о новых соседях «человека Н.» (С. 422)). В узком, ближайшем и самом тесном смысле притча здесь – это экзистенциальный сюжет в его «чистом», предельно обобщенном виде, очищенный от мелочей, от обыденно-предметного «сора», от пестрого массива деталей («жесткий каркас... конструкции» всеобщего существования (С. 422)). Сюжет, сжатый до универсальной формулы, микромоделю бытия. (Здесь устремленность Маканина совпадает с устремленностью Л. Я. Гинзбург, стремившейся отразить в своей художественно-философской прозе «пафос закономерной человеческой судьбы» и считавшей, что литературного запечатления достойно лишь «психофизиологически и исторически закономерное» [4, С. 60]). Но отмеченная «непререкаемость» маканинской жизненной философии в *ПМ* только кажется таковой. Повествователя интересуют не столько психологические стереотипы, ограничивающие духовную свободу человека, сколько антропологические архетипы<sup>43</sup>, всегда оставляющие простор для индивидуального многообразия, расширяющие внутреннее

<sup>41</sup> Ср. у Л. Гинзбург: «...формула внутреннего опыта является выжимкой из большой массы недифференцированных... впечатлений»; «Необходимо в каждом данном случае выдумать формулу, маленькую структуру, микрокосм сюжета, со своим собственным разрешением» [4, С. 84 – 85].

<sup>42</sup> См. энциклопедическую статью С. Аверинцева «Притча» (*Аверинцев С.С.* София. Логос : Словарь. Киев, 2001. С. 147 – 148).

<sup>43</sup> «Коронная область писателя – не психология, а социальная антропология, "социальное человековедение"», – пишет о Макаanine И. Роднянская [13, С. 235].

пространство души для всечеловеческого опыта<sup>44</sup>.

За всеми примерами-формулами в *ПМ*, не говоря уже об «историях», просматривается как бы несколько уровней возможного их истолкования. На поверхности – принимаемое многими за конечную истину впечатление «ожидаемости... предсказанности... убийственной вычисленности наперед» (Л. Аннинский) [1, С. 219]. Чуть глубже располагается грустноватая *истина о том, что истина вечно ускользает* («И мерещится, и мнится...». «И ничто, конечно же, не увяжется и не уложится... только видимость, флер, только игра и ходы фигурами» (С. 420)). Но и этот постулат не становится в *ПМ* последней правдой. Оба названных уровня «правды» не устраивают нарратора в качестве окончательных. Нет, уж точно не прямолинейная, резонерская однозначность привлекает Маканина в притчевой поэтике («В притче..., – неспроста уточняет повествователь, – удивляет не финал, не вывод, всегда лишний, и не мораль. Важно пустынное место и некая расстановка сил и чувств в вакуумной той пустоте» (С. 420)). Но при этом и голое недоумение, растерянность, безнадежность, безразличие, унылый релятивизм скепсиса сами по себе нарратору

не интересны и не имеют для него никакой ценности. «Сильно облысевший человек» из притчи, пожелавший «уйти и вернуться несуетным», – совсем не скептик и не релятивист. На пилатовский вопрос рассказчика «Гармоничным – зачем?» он «даже не ответил, только усмехнулся – дескать, неужели не ясно? – дурак же ты, братец» (С. 421). Притча в самом широком понимании привлекает Маканина не как удобный способ «закрыть вопрос» и «снять тему», а как сюжетная конструкция, в которой фундаментальные бытийные смыслы не исчерпаны и не закрыты для дальнейшего обдумывания, а приведены в отчетливое, динамически-живое и животрепещуще актуальное соотношение. («Пустынное место» притчи и свойственная ей «некая расстановка сил и чувств в вакуумной... пустоте» метафорически символизируются открывающей *ПМ* зарисовкой, где на «неменяющемся фоне» «пустынного берега» проносятся «в разных направлениях» «три метеорита» (С. 419)). За этим стоит не только характерное для зрелого Маканина (начиная с середины 70-х гг.) стремление обнажить «жесткий каркас» реальности, «сдернуть с окружающего покровы всего поверхностно-видимого, чувственно-иллюзорного...» [12, С. 68], но и свойственная писателю интенция принципиального отказа от роли «судии», от «собственной авторитарности» [12, С. 70], интенция равноправного, непредвзятого, эвристического диалога с читателем.

---

<sup>44</sup> Важные мысли о доминировании архетипов над стереотипами у Маканина содержатся в работе С. и В. Пискуновых: «Она (проза Маканина. – *О.С.*) ведет писателя от стереотипа, от безличностного к межличностному, к междомью, где встречаются... автор – читатель – герой, объединенные общей человеческой участью»; «он (Маканин – *О.С.*) устремляется не к индивидуальности, характеру, но... к архетипу...» [12, С. 72].

Отказ судить и оценивать (столько раз ставившийся Маканину в вину) – не означает ли он, что для повествователя нет границы между добром и злом? И. Б. Роднянская в статье «Незнакомые знакомцы» убедительно показывает, что такая граница у Маканина существует, но провести ее писатель предлагает самому читателю [13, С. 236 – 238]. По мнению Г. и В. Пискуновых, в «Пустынном месте» автор как бы «выворачивает притчу наизнанку... <...> все, что в ней происходит, ”узнаваемо” по ощущению — ”знакомо и сродни”. А вот мысль, урок, извлекаемый из этой ”сродственности”, может быть каким угодно – в зависимости от воли и духовного опыта читателя» [12, С. 74]<sup>45</sup>. Тем самым реципиенты маканинского текста (и шире – реципиенты притчи вообще) с их активным, индивидуальным со-творческим сознанием как бы становятся теми самыми «метеоритами», движущимися, «прочерчивая тьму», «в разных направлениях» (С. 419) в смысловом пространстве прочитанного (в еще большей степени такими разнонаправленными «метеоритами» оказываются герои притч и «историй» *ПМ*, непохожие судьбы и жизненные «случаи» которых «встречаются», пересекаются в одном-единственном локусе – в зоне поиска и чудесной встречи с *пустынным местом*).

<sup>45</sup> Устремляясь к своему идеалу, полагают С. и В. Пискуновы, Маканин выходит «к воссозданию образа незавершенной жизни. Он... занимает позицию ”несудейства”» [12, С. 71].

«...На читателя, – резюмируют Г. и В. Пискуновы, – как раз и возлагается миссия осознать, отрефлексировать все, что не всегда осознает герой и что демонстративно не желает отрефлексировать автор» [12, С. 76]. Соглашаясь с этим выводом, приходишь к необходимости возразить на до сих пор распространенное в маканиноведческой литературе мнение, что творчество автора «Голосов» и «Отдушины» автопсихологично и замкнуто в кругу субъективной мыслительной «инженерии» (Н. Иванова как-то назвала опыты писателя «компьютерной прозой» и сравнила их с решением «шахматных задач» [5, С. 216]. «Сегодня, пожалуй, можно утверждать, – полагает автор замечательных исследований о маканинских притчевых стратегиях Т. Ю. Климова, – что если проза Маканина – это шахматная задача, то она решается в партии с самим собой, где победитель и проигравший – одно лицо» [8, С. 15]. Предпринятый в настоящей статье анализ одного из любопытнейших в нарратологическом плане произведений писателя заставляет признать, что это не совсем так. Если принять шахматную метафору в качестве релевантной, то есть все основания думать, что «Пустынное место» (как и ряд других известных текстов Маканина) – это напряженная и увлекательная «партия» с читателем, в которой нет проигравших и в которой читатель имеет шанс стать не только адресатом «готовых» смыслов, но и активным участником художественного смыслообразования.

**Библиографические ссылки**

1. Аннинский Л. Структура лабиринта: Владимир Маканин и литература «среднего человека» // Знамя. 1986. № 12. С. 230 – 247.
2. Бибахин В. В. Язык философии. М., 2002.
3. Выготский Л. С. Анализ эстетической реакции. М., 2001.
4. Гинзбург Л. Записные книжки. Воспоминания. Эссе. СПб. : Искусство-СПБ, 2002.
5. Иванова Н. Случай Маканина // Знамя. 1997. № 4. С. 215 – 220.
6. *Она же*. Очень предварительные итоги: Владимир Маканин // Литературная учеба. 1981. № 1. С. 118 – 125.
7. Климова Т. Ю. Притча в системе художественного мышления В. Маканина : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01. Иркутск, 1999. 241 с.
8. *Она же*. Метанарративные стратегии прозы В. Маканина // Вестник Томского государственного университета. Вып. 340. 2010. С. 12 – 16.
9. Маканин В. Голоса. М., 1982.
10. *Он же*. Пойте им тихо. М., 2009.
11. Маркова Т. Н. Современная проза: конструкция и смысл (В. Маканин, Л. Петрушевская, В. Пелевин). М., 2003.
12. Пискунова С., Пискунов В. Всё прочее литература // Вопросы литературы. 1988. № 2. С. 38 – 77.
13. Роднянская И. Б. Незнакомые знакомцы // Новый мир. 1986. № 8. С. 236 – 238.

**O. N. Sklyarov**

**"THE DESERT" BY V. MAKANIN:  
PARABLE STRATEGY IN THE NARRATIVE STRUCTURE OF THE WORK**

In article genre and narrative strategy of one of the most interesting samples of "intermediate" prose of V. Makanin are considered. In the center of attention there are mainly parable and comical types of narration. The mini-narratives defined by the storyteller as "stories" are analyzed in detail. The author draws the conclusion about their fundamental difference from the squeezed parable formulas in the perspective of the art rationality of a plot and, at the same time, about their potential, implicit tendency to symbolical condensation of reality which is characteristic of a parable discourse. The article also analyzes semantics of "parables" and "stories" in the context of the semantic whole.

*Keywords:* V. Makanin, "The Desert", genre, "intermediate" literature, narrative, parable, symbolics, semantics, interpretation.

### О РЕАЛИЗАЦИИ СВЯТОСТИ КАК РЕЛИГИОЗНОЙ И НРАВСТВЕННОЙ ЦЕННОСТИ

Статья посвящена анализу проблем реализации святости как духовной ценности. Проводится различие святости как религиозной ценности и как нравственной. В исследовании используется конкретный духовный опыт жизни русских святых.

*Ключевые слова:* религия, мораль, этика, ценности, религиозные ценности, нравственные ценности, святость, святой.

Религиозную святость мы можем определить как религиозную ценность, характеризующую высший уровень развития священного. Нравственная святость есть моральная ценность, характеризующая высший уровень добра у субъекта и высшую нравственно-положительную значимость объекта для субъекта. Или же нравственная святость есть моральная ценность, характеризующая определенное качество субъектов и объектов, которое предстает как предельное нравственное совершенство и предельная нравственная значимость. Как и в случае с другими нравственными ценностями, дать адекватное определение святости невозможно как относительно автономному феномену, не сводимому до конца к иным феноменам.

Моральная святость реально существует лишь в интенциональной связи со своими предметными носителями. Мы проанализируем некоторые ее виды реализаций. Начнем с природных явлений и с артефактов. «Святой» может называться определенная местность,

святым может быть определенный предмет и т. п. И здесь явно проявляется различие между религиозной и нравственной святостью. В религиозной контекст/правде «святая земля» есть место, которое не только связано с определенными знаковыми религиозными событиями, но и несет в себе нечто нуминозное, сопровождаемое чудесными событиями, например, исцелениями больных и т. п. Так же и «святые иконы», «святые мощи» должны обладать свойствами чудесными, творящими нечто сверхъестественное. В религиозной контекст/правде верят, что подобное имеет объективные основания, а именно некие идеальные свойства, присущие самой местности, иконе и т. д.

В нравственной контекст/правде «святая земля», «святая икона» означают особое нравственное значение их для какого-то субъекта. Оно может быть действительно осознанным или оставаться возможным, потенциальным феноменом. Основанием святости здесь является объективная способность данных феноменов вызывать светлые

или печальные чувства, мысли у конкретных индивидов. Необходимо также отметить, что всякое бытие есть благо, что отмечали еще средневековые схоласты, и в качестве блага всякое бытие свято. Таким образом, мы встречаемся с явлением интерференции конкретных ценностей. Возникает вопрос, обладает ли данное место, вещь святостью для «другого» конкретного индивида, а также святостью «в-себе», или святостью как таковой. Другими словами, есть ли что-то объективно святое в местности, вещах, кроме бытия, что осознается индивидом как святое? Или же в данном случае нравственная святость предстает как объектно-субъектное отношение? Казалось бы, мы встречаемся с ярким примером объектно-субъектной природы ценностей, что подвергалось критике с нашей стороны [11].

В самом деле определенное место, конкретная вещь могут быть святыми для индивида в силу общения с ними таких, например, святых для него людей, как отец, мать, братья, сестры. Но они не являются родственниками для многих других лиц, и потому данные места, вещи не предстают для других святыми. Есть ли здесь нечто объективное? Здесь мы вновь встречаемся с ситуацией разных ценностных контекстов/правд. Однако определенная объективность все же здесь присутствует, ибо не всякое место, не всякая вещь предстают святыми для данного «Я» или «Другого». И неважно, осознаются ли данными индивидами святость конкретных партикулярий, лиц. Она, святость, однажды возникнув, присутствует там потенциально. Превращается же она в действительность в отношениях *соответствующих* объектов и

субъектов, и если даже у субъектов нет нужных чувств, она остается там в возможности. Следовательно, возникает проблема развития субъекта до определенного уровня объекта. Оценка же всех подобных актов, в том числе только что отмеченных, производится в общечеловеческом ценностном контексте/правде.

Интересно проследить, как нравственная святость связана не с местом или вещью, а с индивидом. В качестве объекта исследования мы возьмем конкретных персонажей, а именно православных святых Бориса и Глеба. Их святость уже проанализирована в разных работах, в том числе в книге В. Н. Топорова «Святость и святые в русской духовной культуре» [14], в работе Г. П. Федотова «Святые Древней Руси» [10]. Исследование Топорова можно отнести к филологическим, а Федотова – к историко-культурологическим. Мы проанализируем святость первых русских святых с нравственно-аксиологической точки зрения.

Каждый из участников той давней трагической истории имел свою ценностную контекст/правду. Среди наиболее значимых можно выделить контекст/правду Бориса и Глеба, контекст/правду рядового дружинника из войска Бориса, контекст/правду убийцы Святополка, контекст/правду Ярослава, отомстившего за гибель братьев, контекст/правду народную, освятившую русских страстотерпцев еще до их канонизации Церковью. Мы остановимся на анализе лишь контекст/правды Бориса и Глеба.

Чем руководствовался Борис, идя на добровольную смерть? Досконально мы уже никогда этого не узнаем. Мы



можем лишь строить идеальные конструкции поведения Бориса, опираясь при этом на сохранившиеся первоисточники, которые также предстают определенными конструкциями их авторов. В краткой, но блестящей по содержанию главе в книге Г. П. Федотова «Святые Древней Руси», посвященной Борису и Глебу, которая называется «Борис и Глеб – святые страстотерпцы», отмечено три основных первоисточника по акту их смерти, на которых основывается вся последующая посвященная им литература [10, с. 41]. Это «Летописная повесть под 1015 г.», далее – «Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба», принадлежащее Нестору Летописцу и датированное концом XI в., а также «Сказание, страсть и похвала святых мучеников Бориса и Глеба», написанное неизвестным автором XI в. И в каждом из этих произведений представлены свои конструкции поступков самопожертвования русских князей, в которых есть и единство, и различие.

Какими принципами нам самим руководствоваться в данной ситуации? Сейчас мы можем отметить по крайней мере три методологических принципа. Первый известен как максима английского историка Квентина Скиннера: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или делал» [19, с. 28]. Другой принцип можно сформулировать как «принцип идеализации», когда мы исследуем акт в его сильнейшем ценностном варианте, ибо полученный в данном случае отрицательный результат будет таковым и в любых других вариантах. Третий принцип – это «принцип

феноменологически-аксиологический». Он означает, что мы можем и должны совершить эпоху, редукцию и освободиться от психологических, идеологических, социальных и прочих установок, и остановиться только на нравственном смысле, сущности исследуемого. И тогда в сфере имманентной или трансцендентальной мы можем выделить соответствующие ноэсы и ноэмы [12]. Ноэса предстает как определенный нравственный смысл той или иной ценности, а ноэма – как определенное значение восприятия или как «интенциональная предметность» [16, с. 284]. В основании содержания ноэс лежат определенные эйдосы, аподиктические истины, фундирующие моральный выбор поступка.

Итак, чем мог руководствоваться князь Борис при добровольном принятии смерти от руки старшего брата Ярополка? Мы отбрасываем мотив трусости, протрации, хотя боязнь смерти у Бориса и Глеба присутствовала. Об этом сообщают все три первоисточника, и особенно ярко «Сказание». «Идя же путем своим, думал Борис о красоте и молодости своей и весь обливался слезами, – повествует «Сказание» о переживаниях Бориса перед смертью. – И хотел сдержаться, но не мог. И все видевшие его тоже оплакивали юность его и красоту телесную и духовную». Еще горше прощался с жизнью юный Глеб: «Увидев это, блаженный понял, что хотят убить его. И, глядя на убийц кротким взором, омывая лицо свое слезами, смирившись, в сердечном сокрушении, трепетно вздыхая, стал жалостно умолять». Но это естественная психологическая реакция юных, здоровых юношей на близкую смерть.

С нравственно-ценностной точки зрения здесь нет ничего предосудительного, это адиафора. Кажется более ценным мужественное стоическое поведение и перед лицом смерти. По словам стоика Марка Аврелия, смерть всем нам улыбается в лицо, и от нас зависит, улыбнуться ли ей в ответ.

При чтении описаний смерти Бориса и Глеба создается впечатление, что авторы специально обращали внимание на их слезы перед лицом смерти и не видели в этом чего-то уничижительного. Это не поведение «белокурых бестий», «сильных людей» Ницше. Не каждый человек может сдержать свои естественные реакции в состоянии аффекта, но многие могут проявить высокую нравственность при кажущейся слабости их физиологии. Еще Аристотель отмечал, что «нас не хвалят и не порицают за наши аффекты, ведь не хвалят же человека, испытывающего страх и не безусловно порицают гневающегося, а лишь известным образом гневающегося, а за добродетели нас хвалят или порицают» [2, с. 84]. Борис и Глеб были правы, оплакивая свою не вовремя прерванную юную жизнь, хотя плач этот мог быть и внутренним. Они хорошо понимали всю несправедливость, низость действий Ярополка. А их духовное величие проявилось в героическом акте добровольного самопожертвования, свободного принятия смерти от руки убийц. Здесь важен и их социальный статус князей, который давал несравненно больше возможностей в применении силы, чем иным людям. Подобный добровольный отказ от сопротивления злу, добровольно принятая личная смерть ради спасения иных жизней, ради исполнения долга перед

старшим братом – действительно свято, богоподобно, ибо тождественно (включая и различие) жертвоприношению Иисуса Христа.

В «Сказании о Борисе и Глебе» приведены последние слова Бориса, обращенные к его убийцам: «Братья, приступивши, заканчивайте порученное вам. И да будет мир брату моему и всем, братья». Глеб же, окруженный врагами, сказал согласно «Сказанию»: «Раз уж начали, приступивши, свершите то, на что посланы». И хотя в летописи «Повесть временных лет» от 1015 г. нет таких слов, по принципу идеализации мы можем приписать их Борису и Глебу, конструируя сильнейший вариант их поведения. Но во всех трех первоисточниках отмечена исключительная религиозность братьев, их обращение к словам и примерам Библии, к христианскому идеалу религиозной и нравственной святости – Иисусу Христу. На основании сохранившихся текстов можно предположить, какими же внутренними установками, ноэсами руководствовались Борис и Глеб. И более точно можно сказать, какие внутренние духовные установки желали видеть последующие поколения русских людей у страстотерпцев, которых они возвели в чин первых национальных святых.

Исследование поступков Бориса и Глеба интересно для светской этики и в том значении, что здесь ярко проявляется процесс формирования новых, уже христианских ноэм и ноэс на почве языческой культуры. Ведь со времен крещения Руси прошло чуть более пятидесяти лет. Борис и Глеб были представителями первого поколения русских людей, уже родившихся в христианской

среде. А отец их, киевский князь Владимир, был «крестным отцом» всех русских людей как правитель, который узаконил христианство как государственную религию Руси.

В число таких имманентных духовных установок следует отнести почитание старшинства (старших) и братства. Подобная нозса формировалась еще традиционным патриархальным воспитанием, основы которого закладывались в языческую эпоху. Об этом пишет историк С. М. Соловьев: «С другой стороны, Борис пал жертвою уважения к родовым понятиям, погиб оттого, что не хотел поднять руку на старшего брата, и своею смертью освятил эти родовые понятия» [17, с. 198 – 199]. И данная нозса была принята христианством и освящена сыновним почитанием со стороны самого Господа Иисуса Христа своего Бога Отца, послушным воли которого Он оставался до самой смерти. В первоисточниках неоднократно отмечен факт почитания старшего брата со стороны Бориса и Глеба. Вот что говорится в «Сказании» о Борисе: «Блаженный же Борис возвратился и раскинул свой стан на Альте. И сказала ему дружина: ”Пойди, сядь в Киеве на отчий княжеский стол – ведь все воины в твоих руках”. Он же им отвечал: ”Не могу я поднять руку на брата своего, к тому же еще и старшего, которого я чту как отца”. Услышав это, воины разошлись, и остался он только с отроками своими». И такое отношение к братству и старшинству свято и с нравственной точки зрения.

Интересно сравнить поведение христиан Бориса и Глеба и индуиста Арджуны, героя всемирно известного произведения «Бхагават-Гиты». Ситуация

в данных случаях была во многом схожая: противостояние родственников, сомнения по крайней мере со стороны одной из противоборствующих сторон в нравственной правомерности братоубийственного сражения. Но как различные решения! Почему? И кто прав?! Если для Арджуны примером и наставником был один из главных богов индуизма Кришна в образе возничего его колесницы, то для Бориса и Глеба – Иисус Христос. Кришна, убеждая Арджуну вступить в бой, напоминает о святости долга варны кшатриев, призванные защищать и военными средствами отечество, других людей, и о временности земной телесной жизни и вечности жизни Духа. Так Кришна увещевал Арджуну:

«Исполни свой долг, назиданья усвоя:  
Воитель рожден ради правого боя.  
Воитель в сраженьи вступает, считая,  
Что это – ворота отверстые рая.  
А если от битвы откажется правой,  
Ты, грешный, расстанешься с честью и  
славой.  
Ты будешь позором покрыт, а бесчестье  
Для воина горше, чем гибель в безвестье» [7, с. 202].

А вот слова Кришны о времени и вечности:

«Мудрец, исходя из законов всеобщих,  
Не должен жалеть ни живых, ни усопших.  
Мы были всегда – я и ты, и, всем людям  
Подобно, вовеки и впредь мы пребудем.  
Как в теле, что нам в сей юдоли досталось,  
Сменяются детство, и зрелость, и старость, -  
Сменяются наши тела, и смущенья  
Не ведает мудрый в ином воплощенье.

Есть в чувствах телесных и радость, и горе;  
Есть холод и жар; но пройдут они  
вскоре;  
Мгновенны они... О, не будь с ними  
связан,  
О Арджуна, ты обуздать их обязан!  
Лишь тот, ставший мудрым, бес-  
смертья достоин,  
Кто стоек в несчастье, кто в счастье  
спокоен.  
Скажи, – где начала и где основанья  
Несуществованья и существованья?  
Лишь тот, кому правды открылась ос-  
нова,  
Увидел границу того и другого.  
Где есть бесконечное, нет прекраще-  
нья,  
Не знает извечное уничтоженья.  
Тела преходящи; мертва их отдель-  
ность;  
Лишь вечного Духа жива беспредель-  
ность» [7, с. 200].

И Арджуна внял советам Кришны, и вступил в сражение с армией, кото-  
рую возглавляли его родственники, и  
победил, и заслужил славу и достойную  
жизнь.

Борис и Глеб пошли на самопо-  
жертвование, но не начали битву с бра-  
том. Они погибли, но также заслужили  
славу и чин святости. При этом христи-  
анство, христианская нравственность  
не считают поступок Бориса и Глеба  
единственно правильным. Это пример  
сверхдолжного поступка, который пред-  
стает идеалом, но не обязательным для  
исполнения всеми. Святым может быть  
и воин, вступивший в сражение ради  
Отечества, веры, других людей. Такими  
святыми стали и Александр Невский, и  
Федор Ушаков и др. Не проклял народ

и не прокляла церковь Ярослава, ото-  
мстившего Святополку за гибель бра-  
тьев Бориса и Глеба. Так где же  
правда?! Она многозначна в христиан-  
ской и общечеловеческой культуре.  
Выбор же конкретного варианта по-  
ступка есть тайна, не поддающаяся од-  
нозначному рациональному решению,  
в нем определяющей является воля са-  
мого субъекта. Здесь мы встречаемся с  
«абсолютным себя-исключением», о  
котором писал М. М. Бахтин. И можно  
согласиться со словами М. М. Бахтина,  
что в нем, в «абсолютном себя-исключе-  
нии», «смысл всей христианской  
нравственности, из него исходит и аль-  
труистическая мораль; но адекватного  
научного выражения и полной принци-  
пиальной продуманности этот принцип  
нравственности до сих пор не получил»  
[3, с. 68]. «Абсолютное себя-исключе-  
ние» есть, с нашей точки зрения, *посту-  
пок самопожертвования*, вплоть до по-  
жертвования собственной жизнью.

Несомненно, что одной из внутрен-  
них установок Бориса и Глеба было  
осознание ими святости религиозного и  
нравственного акта самопожертвова-  
ния. «Нет больше той любви, как если  
кто положит душу свою за друзей  
своих», – говорится в Библии, в Еванге-  
лии от Иоанна [6]. В «Сказании» при-  
писываются такие слова Борису: «Гос-  
поди Иисусе Христе! Как ты, в этом об-  
разе явившийся на землю и собствен-  
ною волею давший пригвоздить себя к  
кресту и принять страдание за грехи  
наши, сподобь и меня так принять стра-  
дание!» Буквально эти же слова Бориса  
приведены и в «Летописи».

Автор «Сказания», стараясь объяс-  
нить подвиг Бориса, особо отмечает  
ценность любви. Это была любовь

Бориса к своему отцу Владимиру (Василию), к своим братьям, в том числе к брату-убийце Святополку, к людям, в том числе к своим дружинникам. Сказитель приписывает Борису и любовь к заповедям Христа, к той же великой христианской заповеди любви. «И когда услышал он зловещий шепот около шатра, то затрепетал, и потекли слезы из глаз его, и промолвил: "Слава тебе, Господи, за все, ибо удостоил меня зависти ради принять сию горькую смерть и претерпеть все ради любви к заповедям твоим [выделено нами – М.П.Е]. Не захотели мы сами избегнуть мук, ничего не пожелали себе, последуя заповедям апостола: "Любовь долготерпелива, всему верит, не завидует и не превозносится". И еще: "В любви нет страха, ибо истинная любовь изгоняет страх". Поэтому, Владыка, душа моя в руках твоих всегда, ибо не забыл я твоей заповеди. Как Господу угодно – так и будет». В «Летописи» такие слова отсутствуют.

Фундирование поступка заповедями является существенным свойством нормативной этики или, говоря языком Н. Бердяева, «законнической этики», «этики закона». Н. Бердяев во многом справедливо подверг критике законническую этику. «Ужас законнического морализма в том, что он стремится сделать человека автоматом добродетелей» [4, с. 150]. Н. Бердяев также отмечал, что этика закона может в действительности сосуществовать и с этикой искупления, и с этикой творчества. «Этику закона нельзя понимать исключительно хронологически, она сосуществует с этикой искупления и этикой творчества» [4, с. 137]. По Н. Бердяеву, законническая этика является этикой

дохристианской, языческой [4, с. 137], где большую роль играет долг, месть. «Этика закона в сознании первобытном прежде всего выражается в мести, – писал русский философ, – и это проливает свет на генезис добра и зла. Древний ужас, страх в значительной степени определяли нравственную жизнь. Месть связана с этим ужасом» [4, с. 140].

Об ужасе в первобытном религиозном сознании писал замечательный немецкий теолог, основоположник феноменологии религии Р. Отто [13]. Мораль же зиждется на долженствовании, любви и других подобных феноменах. «"Долженствование", однако, есть некоторое совершенно своеобразное и изначальное содержание представления, – отмечал Р. Отто, – которое так же мало выводимо из какого-то другого, как голубое из кислого» [8, с. 83]. Религия и мораль имеют разные основания, хотя и сосуществуют вместе, и оказывают влияние друг на друга. И его позиция по этому вопросу с нашей точки зрения является правильной. – Сметана кислая имеет тот же белый цвет, что и свежая, но кислота не получается из белизны.

Возвращаясь к этанализу поступка самопожертвования Бориса отметим еще тот факт, что согласно «Сказанию» Борис руководствовался не долгом, который является существенным свойством нравственной нормы, а любовью к этой норме. Если не Борис, то сам автор «Сказания», очевидно, испытывал подобное чувство. Данный безымянный автор был практически современником Бориса, он жил в том же XI в. на Руси, и потому по принципу идеализации мы приписываем подобное чувство, подобную мотивацию и самому Борису.

Мы должны также приписать Борису ощущение ценности самой любви, ее святости. Также несомненным мотивом для его выбора служили и образ, и жизнь самого Иисуса Христа, включая его «любовь к врагам своим», его добровольную крестную смерть, его свободное самопожертвование. Все это действительно свято и с общечеловеческой нравственной точки зрения. А. А. Гусейнов в своей книге «Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней» в главе, посвященной Иисусу Христу, привел следующую справедливую характеристику учения Христа: «Подлинное испытание любви человека – его отношение к врагам. В этом вопросе Иисус Христос совершил настоящую революцию. Нельзя понять и принять этику Христа без понимания и принятия его заповеди: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк. 6: 27 – 28)» [5, с. 125]. В конце данной главы сказаны замечательные слова: «Подводя итог своей жизни, Иисус говорит: "Я победил мир" (Ин. 16: 33). Тем победил, что, став на путь любви, милосердия, не свернул с него ...» И далее: «Даже распятый, он просит простить своих палачей и думает о душе висящего рядом разбойника. В этом заключается его победа над миром. В этом заключается его свобода» [5, с. 136].

Только ли нравственными мотивами руководствовался Борис при своем выборе? Уже автор «Чтения» Нестор видел здесь и политические мотивы. В частности, чтобы ценой собственной жизни спасти войско, дружину, необходимые для защиты княжества. Это может соответствовать религиозной

святости, ведь в числе православных святых много князей, военачальников, заслуживших святость не за подвиги самопожертвования, а за заслуги перед верой и отечеством, как, например, отмеченные выше Александр Невский, Федор Ушаков. Но это не в дискурсе нравственной святости, что получило отражение в «Сказании». Поэтому Г. Федотов справедливо заметил: «Между этими двумя оттенками в понимании подвига страстотерпцев древняя Русь сделала свой выбор. «Сказание» заслонило «Чтение» в любви народной» [18, с. 49]. Он приводит как доказательство следующий социологический факт: «На сто пятьдесят известных списков «Сказания» приходится всего тридцать рукописей «Чтения»» [18, с. 42].

Несомненно, что не все в жизни Бориса и Глеба было свято, как и в жизни иных святых, ведь согласно христианскому учению сама смерть есть наказание за определенную неправду жизни, за совершенный грех. Совершенно безгрешный человек был бы бессмертным. Даже в самом поступке самопожертвования Бориса есть не только святость, добро, но и зло. Зло его в том, что таким образом он оставил свою вотчину, свое войско на произвол судьбы, Святополку. И не случайно его покинула рать, и у ратников Бориса была своя правда. Смерть Бориса стала косвенной причиной и смерти его младшего брата Глеба. Да и в самой смерти идущего на самопожертвование есть зло, как в любой смерти [12]. Не случайно Ницше назвал принесение себя в жертву «отвратительным способом гибели».

В самом деле, самопожертвование жизнью, как её насильственное добровольное пресечение, как свободно

принятая смерть не может быть всецело морально оправдано. Самопожертвование как факт действительности сопричастно и добру и злу, но в сознании воспринимается под модусом добра. Само добро здесь проявляется в антинормичной форме: добро есть жизнь, жертвование своей жизнью совершается ради иной жизни, и добром оказывается смерть. С нравственной точки зрения необъяснимо предпочтение какой-то жизни, ибо всякая жизнь, в том числе жизнь героя, самоценна, равновелика той или тем жизням, ради которых совершается подвиг. Почему же тогда жертва одной жизни ради другой оценивается как добро? Разрешить данное противоречие можно, приняв гипотезу *бессмертия души*. Но, вероятно, существуют и иные решения.

Но зло, которое есть в поступке самопожертвования, не устраняет присутствующее здесь добро. И добро самопожертвования является добром самой высокой пробы, оно свято. Добро, совершенное поступком самопожертвования Бориса и Глеба, не осталось бесплодным в русской истории. Самый знаменитый, и по заслугам, русский историк С. М. Соловьев в своем главном труде «История России с древнейших времен» в главе седьмой первого тома, посвященной времени Владимира Святого и Ярослава I, напишет: «Можно думать, что святость Бориса и Глеба и проклятие, тяготевшее над Святополком, не раз удерживали впоследствии братоубийственные руки; мы увидим, как после стесненный князь останавливал притеснителя напоминанием, что он может быть вторым Святополком. Святые Борис и Глеб и проклятый убийца их были беспрестанно в памяти

князей, и, разумеется, духовенство не пропускало случая напомнить им о них» [17, с. 198].

Парадокс народной памяти, связанный с Борисом и Глебом, состоит в том, что эти непротивленцы насилию стали небесными покровителями русской армии. На это обратил внимание Г. П. Федотов: «Последний парадокс культа страстотерпцев – святые «непротивленцы» по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю русскую от врагов» [18, с. 51]. В «Житии святых» святителя Дмитрия Ростовского есть глава «Страдание и чудеса мучеников Бориса и Глеба», где собраны чудеса, отмеченные к XVIII в., когда писались «Жития», приписываемые русским князьям-страстотерпцам. В их числе и видение Бориса и Глеба воеводе Александра Невского перед сражением со шведами на Неве. Также приведено и другое видение одному из воинов Дмитрия Донского, в котором Борис и Глеб были во главе небесного воинства, напавшего на татар. – «И сказали они воеводам татарским: ”Кто вам велел истреблять отечество наше, от Господа нам дарованное?” И стали они сечь врагов, так что никто из них не уцелел» [9, с. 111].

Г. П. Федотов считал, что этот парадокс выражает основной парадокс христианства, связанный с крестом, когда «крест – символ всех страстотерпцев, из орудия позорной смерти становится знаменем победы, непобедимым апотропеем против врагов» [18, с. 51]. Христианский крест, действительно, является носителем и нравственной, и религиозной святости как сопричастный святым подвигам. И здесь зло не устраняет добра.

Снова на примере уже этанализа поступка самопожертвования мы убеждаемся, что религиозная и нравственная святость различны по своей природе, – «голубое не выводимо из кислого». Почему же при слове «святость» мы чаще всего обращаем внимание на религию? Потому что здесь, в религии, много примеров святости как религиозной, так и нравственной. Многие акты «религиозно священного» мораль также оценивает как «морально священное». Но, повторимся, это по сущности разные ценности. И христианская церковь в определенной степени подтверждает это различие через акт канонизации святых. Согласно православным церковным правилам для канонизации нужны следующие признаки: 1) по-христиански праведная (нравственная) жизнь; 2) наличие чудес, связанных с именем, останками умершего; 3) нетление мощей, всецелое или отчасти [15, с. 677]. Только один из этих признаков связан с нравственностью, а остальные предполагают нечто нуминозное, религиозно священное.

Показательно и то, что есть священнослужители самого высокого ранга, которые не строго догматически подходят к критериям канонизации святых и

обращают больше внимания именно на нравственную ценность святости, – на праведную жизнь. Так, уважаемый многими православными людьми, в том числе и автором этих строк, митрополит Антоний Сурожский писал: «И я думаю, что многие святые никаких чудес не творили, но сами были чудом» [1, с. 368]. И еще там же: «Я думаю, в том только дело в святости, чтобы человек был свидетелем о вечных ценностях, о вечной жизни, о Боге». И митрополит Антоний заключает в данном эссе: «Но я бы сказал (может быть, кто-то воспримет и «не так»), что не в канонизации дело. Миллионы людей Бог принял в Свои объятия с любовью, с благоговением за то, чем они были на земле, они и неканонизованные могут нам служить примером на земле, тогда как канонизованные святые, которые принадлежат к эпохе, нам чуждой, перестали быть для нас маяками в жизни» [1, с. 369].

Таковы некоторые проблемы, связанные с реализацией святости как духовной ценности. Дальнейшее исследование этих проблем будет полезным для решения вопросов о специфике религии и морали, а также для выявления нравственных аспектов самой религии и др.

### **Библиографические ссылки**

1. Антоний Митрополит Сурожский. Святость // Митрополит Сурожский Антоний. Труды. М., 2002.
2. Аристотель. Никомахова этика // Соч. В 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 1976.
3. Бахтин М. М. К философии поступка // Собр. соч. В 7 т. Т. 1. М., 2003.
4. Бердяев Н. Опыт парадоксальной этики. М., 2003.
5. Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009.
6. Ин. 15: 13.
7. Махабхарата. Рамаяна. М., 2004.
8. Отто Р. Священное. СПб., 2008.
9. Святитель Дмитрий Ростовский. Житие святых. Кн. 9. Май. Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1992.



10. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.
11. Матвеев П. Е. Моральные ценности. Владимир, 2004 ; *Его же*. Ценностный подход в этике. Владимир, 2009.
12. *Он же*. Поступок самопожертвования // *Этическая мысль*. Вып. 13. М., 2013.
13. Отто Р. Священное. СПб., 2008.
14. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1 – 2.
15. Христианство : энцикл. слов. Т. 1. М., 1993. С. 677.
16. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 2009. С. 284.
17. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 1. Т. 1 – 2. М., 1988.
18. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990.
19. Skinner Q. Meaning and understanding in History of Ideas // *History and Theory*. 1969. V 8. P. 28 [5, 28].

**P. E. Matveev**

### **REALIZATION OF HOLINESS AS A RELIGIOUS AND MORAL VALUE**

The article is devoted to the issues of Holiness as a spiritual value and draws distinction of Holiness as a religious value and as a moral one. The study employs a particular spiritual experience of Russian Saints' life.

*Keywords:* religion, morality, ethics, values, religious values, moral values, Holiness, Holy.

УДК 2-12.675

**А. В. Даведьянов, Е. И. Аринин**

### **ПРИНЦИПЫ РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМ ГЛОБАЛЬНОЙ МИГРАЦИИ В СОЦИАЛЬНОМ СЛУЖЕНИИ ВЕСЛИАНСКОЙ ЦЕРКВИ**

Богословские учения Веслианской церкви о святости и благодати, основанные на ортодоксальных библейских доктринах, формируют не только основы для религиозной деятельности этой протестантской деноминации, но и находят своё отражение в её гуманитарном служении в мире. Одним из важнейших аспектов социального служения Веслианской церкви является её активная вовлечённость в процессы глобальной миграции. Для решения подобных гуманитарных задач разработаны ключевые принципы поддержки и заботы о мигрантах.

*Ключевые слова:* христианство, протестантизм, Джон Весли, Веслианская церковь, библейское богословие, глобальная миграция, социальное служение.

Веслианская церковь – протестантская, евангельская деноминация, развивающаяся в рамках ортодоксального богословия святости. Веслианская церковь названа в честь англиканского проповедника, профессора Оксфордского университета Джона Весли (1703 – 1791), основателя и подвижника методистского

движения. Его теологические труды, в том числе по вопросам личной святости христианина, и социальное служение обществу привели к величайшему духовному возрождению в Англии XVIII в. [2, с. 28]. Единомышленники Весли были особенно успешны в организации школ для сирот, в обеспечении бедняков рабочими местами, в предоставлении медицинской помощи больным, в опеке над заключёнными в тюрьмах и в борьбе за освобождение рабов в британских колониях.

Сейчас одной из фундаментальных задач Веслианской церкви является подготовка и всесторонняя поддержка верующих, руководителей и в целом поместных церквей в сфере выполнения Великого Поручения Христа в духе важнейших заповедей христианства: «Ступайте и сделайте все народы моими учениками. Крестите их во имя Отца, Сына и Святого Духа и научите все соблюдать, что Я вам повелел» (Евангелие от Матфея 28:19, 20) [4, с. 76]. В центре этой миссии оказываются такие цели, как благовестие неверующим, обучение верующих, подготовка поместных церквей и социальное служение на благо всего общества. Подобные представления о своей социальной роли уже долгое время являются духовным генотипом Веслианской церкви и естественно вытекают из её методистского происхождения и глубокой связи с международным движением святости. Последователи методизма Джона Весли всегда ставили своей первоочередной задачей ученичество на благо проповеди спасения по благодати через веру в Иисуса Христа всей личности человека – его тела, души и духа.

На рубеже XX – XXI вв. с ростом международной активности Веслианской церкви, в особенности в труднодоступных, малонаселённых и беднейших регионах Азии и Африки, возникла острая необходимость в балансе благовестия и наставничества с социальным реформированием. В фокусе оказались вопросы не только личной, но и социальной святости. Важнейшими критериями для оценки такого рода деятельности становятся справедливость, сострадание, деятельность на благо нуждающихся. Одной из проблем, требующих скорейшего решения, стала глобальная миграция – переселение людей с одних территорий на другие.

Процессы глобальной миграции в современном мире приводят Веслианскую церковь к пониманию важности быстрых и эффективных действий. В первую очередь для разработки решений необходима адекватная оценка причин и закономерностей процессов миграции. Лидеры Веслианской церкви согласны, что поводов для переселения людей в современных условиях множество: стремление к использованию новых экономических возможностей для трудоустройства, бегство от природных катаклизмов и военных конфликтов, работорговля, религиозное или политическое преследование, брачные отношения и воссоединение семей и прочее. Все эти причины приводят к массовым миграционным движениям в мире, которые, в свою очередь, становятся одновременно и угрозой для общества, и призывом к действию для представителей всех христианских конфессий и деноминаций, в том числе и для Веслианской церкви. В соответствии с библейским учением Христа

его последователи призваны помочь переселенцам, в особенности, если требуется преодоление языковых, культурных, экономических, социальных, политических и этнических барьеров.

С 1999 г. в соответствии с решением Генеральной ассамблеи ООН мигрантом, или переселенцем, признаётся любой человек, добровольно или вынужденно покидающий свою страну постоянного проживания на срок более 1 года. По данным Департамента экономики и социальных отношений ООН на 2010 г. общее количество международных мигрантов составило более 214 млн человек, то есть более 3 % всего населения Земли. Если предположить, что все мигранты смогли бы поселиться на территории одной страны, то сформированное ими государство стало бы пятым в мире по численности населения после Китая, Индии, США и Индонезии.

Потоки мигрантов прибывают в сравнительно небольшое количество стран. Известно, что примерно 75 % всех переселенцев иммигрируют в 29 из 230 стран мира: 25 % – в США и Канаду, 30 % – в европейские страны. Таким образом, 60 % мигрантов находят возможность постоянного проживания в экономически развитых регионах, составляя более 10 % населения 39 стран мира.

Все эти статистические данные стимулировали руководство Веслианской церкви к решительным действиям, в результате чего были разработаны Положения о миграции, представленные на Международной конференции Веслианской церкви в 2012 г. [1]. В веслианской среде утвердилось мнение о том, что Бог материально и духовно обогащает поместные веслианские церкви по

всему миру, а потому у них, в свою очередь, есть возможность и призвание протянуть руку помощи мигрантам ради Евангелия Христа, который сам утверждал принцип добродетели: «Кому много Бог дал, с того много и спросит, кому много доверил, с того ещё больше потребует» (Евангелие от Луки 3:48) [4, с. 154]. К 2015 г. более 500 тыс. человек регулярно посещают воскресные богослужения 5 тыс. поместных веслианских церквей в более чем 90 стран мира, в том числе и в России. Культурное и этническое многообразие веслианских общин позитивно сказывается на достижении целей благовестия, роста поместных церквей и их преумножения, а также целей социального служения, в том числе практики христианского гостеприимства в отношении мигрантов. Большинство из переселенцев сталкивается с разрывом семейных связей, одиночеством, финансовыми бедствиями, языковыми барьерами, рабством, расизмом, преступностью, социальной отчуждённостью, голодом, отсутствием жилья, культурной неприспособленностью, страхом перед правоохранительной системой, особенно в случае нелегального пребывания в стране. Веслианская церковь ставит своей задачей воплощение любви и заботы Христа о нуждающихся мигрантах, предлагая им разного рода помощь. Веслиане высоко ценят способности, навыки и труд переселенцев, которые могут внести большой позитивный вклад в будущее своей новой страны проживания, несмотря на трудности адаптации в изучении нового языка, развитие добрососедских отношений, медицинского обеспечения, вхождения в новые экономические и юридические реалии.

Законопослушная гражданская позиция является важным элементом веслианского богословия и учения о социальной справедливости, а уважение к властям, политические решения которых не противоречат учению Христа, признано неотъемлемой чертой характера христианина. В вопросах глобальной миграции Веслианская церковь считает своим долгом противостоять различным формам дискриминации и злоупотребления в отношении мигрантов. Для этих целей в 2012 году Международным советом Веслианской церкви были разработаны и утверждены принципы социального служения мигрантам во всём мире.

**Принцип творения.** Все люди созданы равными и всегда являются таковыми в глазах своего Творца. Каждый человек наделён неотъемлемыми правами на жизнь и достоинство, вытекающими из его природы – сотворения по образу и подобию Бога – и всеобъемлющей жертвы Христа ради человечества: «Нет уже ни еврея, ни язычника; ни раба, ни свободного; ни мужчины, ни женщины – вы все одно существо в единении с Христом Иисусом» (Послание к Галатам 3:28) [4, с. 387]. Поэтому Веслианская церковь относится ко всем людям с уважением, независимо от расы, положения в обществе, национальности или легального статуса.

**Принцип Великой заповеди.** Христос учил своих последователей любить Бога всем сердцем, душой и разумом, а также любить своих ближних, как самих себя, таким образом сведя весь ветхозаветный закон и учения пророков к двум заповедям [4, с. 58]. В богословии Веслианской церкви эти доктрины нашли отражение, в первую

очередь, в учении о святости. Безусловная любовь к ближним является отличительной чертой служения веслиан в мире. Нетерпимость, осуждение, неуважение, двойные стандарты в отношении ближних, в том числе мигрантов, неприемлемы для христиан Веслианской церкви.

**Принцип суверенитета.** Веслиане убеждены, что Бог устанавливает своё царство на земле так же, как оно установлено на небесах, то есть во власти Бога находятся все глобальные процессы, в том числе и миграционные: «От одного-единственного человека Он произвел все народы, чтобы они населили всю землю, заранее определив для них и точные времена, и границы их обитания. Он сделал это, чтобы люди искали Бога, чувствуя, что Он совсем недалеко от каждого из нас, и могли Его найти» (Деяния апостолов, 17:26, 27) [4, с. 277]. Таким образом, даже из самых сложных, драматичных обстоятельств, в которых оказываются мигранты, может быть извлечена польза для всего человечества. Веслианская церковь осознаёт, что миграционные процессы могут способствовать распространению христианской веры в среде тех переселенцев, которые в силу объективных причин были лишены возможности изучить библейские взгляды Христа.

**Принцип подчинения.** В соответствии с христианским богословием законы страны проживания являются для веслиан предметом уважения и подчинения, за исключением тех случаев, когда они прямо противоречат учению Христа: «Пусть все подчиняются властям, потому что всякая власть от Бога, и все существующие власти поставлены

Богом. Поэтому тот, кто противится власти, противится тому, что повелел Бог, а всякий, кто противится, навлекает на себя Его суд» (Послание к Римлянам 13: 1, 2) [4, с. 327]. Веслиане убеждены, что в случае конфликта между религиозными нормами и светскими законами они имеют полное право и даже обязанность искать все возможности для легитимного изменения законов. В отношении регулирования легального положения мигрантов Веслианская церковь настаивает на необходимости адекватного применения миграционного законодательства до тех пор, пока оно не противоречит неоспоримым Божиим предписаниям, недвусмысленно утверждённым в Библии. В этом вопросе защита прав мигрантов может приводить к мирному неповиновению властям и выражению своей гражданской позиции для осуждения несправедливых законов и мер их применения.

**Принцип гостеприимства.** Любовь, являющаяся главной моральной ценностью христианского богословия, обязывает веслиан сострадать и гостеприимно принимать всех нуждающихся в помощи мигрантов независимо от их личного, социального или политического статуса. Веслианская церковь ставит своей задачей обеспечение переселенцев едой, кровом, одеждой и другими средствами для существования, таким образом выражая свою поддержку всем нуждающимся.

**Принцип Великого поручения.** Фундаментальное учение Христа, кардинально трансформирующее социальные устои, воспринято Веслианской церковью как призыв к действию: «Он послал Меня бедным возвестить

Радостную Весть, пленным объявить о свободе, слепым о прозрении. Он послал Меня освободить угнетенных, возвестить, что настало время милости Господней» (Евангелие от Луки 4:18, 19) [4, с. 129]. Поместные веслианские церкви призваны быть открытыми для новых членов из числа мигрантов, поддерживая и обучая их без малейших проявлений дискриминации или пренебрежения.

**Принцип благодати.** В соответствии с библейскими учениями все люди согрешили и лишены славы Божьей, однако милостивый Творец ищет возможности для примирения с грешниками через жертву Христа: «Бог так полюбил мир, что отдал Своего единственного Сына, чтобы тот, кто верит в Него, не погиб, но обрел вечную жизнь» (Евангелие от Иоанна 3:16) [4, с. 192]. Подобный мотив формирует у веслиан особую модель поведения, включающую в себя благодать по отношению ко всем людям, в том числе и к мигрантам. Веслианская церковь занимает твёрдую позицию против чрезмерно жестоких и несправедливых мер со стороны властей и общества в отношении мигрантов, а также своими социально значимыми действиями и гостеприимством способствует налаживанию добрососедских отношений с мигрантами, росту понимания среди местного населения особенностей их культуры.

**Принцип справедливости.** Христианское сообщество в мире призвано активно искать справедливости для всех людей через правоприменительную практику на основе разумных и гуманных юридических норм, а также выступая в защиту обездоленных, беззащитных, маргинальных слоёв общества,

в том числе и переселенцев. Особое внимание должно уделяться обеспечению безопасности малолетних мигрантов. Веслианская церковь категорически осуждает применение несправедливых, негуманных норм права, используемых для ущемления прав и свобод мигрантов, и готова выступать в их защиту на всех уровнях власти.

Вышеизложенные принципы решения проблем глобальной миграции используются не только в социальном служении поместных веслианских церквей во всём мире, но и в работе некоммерческого гуманитарного фонда World Hope International, учредителем которого с 1995 г. выступает Веслианская церковь. Работа фонда осуществляется в 15 странах мира и поддержана

многочисленными правительственными и неправительственными институтами, а также частными благотворителями. Наряду со всесторонней поддержкой мигрантов во всём мире World Hope International также проводит программы по реабилитации жертв работорговли, обеспечению экономически неразвитых регионов чистой водой, микрофинансированию малых предприятий, сельскохозяйственному обмену и прочее [3]. Таким образом, снова и снова духовная идентичность Веслианской церкви проявляется не только в её религиозной деятельности, но и в гуманитарной. Учение о личной святости органично реализовано не только в духовной жизни поместной веслианской церкви, но и в её социальном служении обществу.

#### **Библиографические ссылки**

1. A Wesleyan View of Immigration [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.wesleyan.org/237/a-wesleyan-view-of-immigration> (дата обращения: 20.12.2014).
2. Haines, Lee & Thomas, Paul. An out line history of the Wesleyan church – Wesley Press : Indianapolis, Indiana, 1990. 198 p.
3. World Hope International [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.worldhope.org> (дата обращения: 20.12.2014).
4. Радостная весть. Новый Завет. Современный русский перевод. 2-е изд., перераб. и испр. М. : Рос. Библ. о-во, 2012. 560 с.

**A. V. Davedianov, E. I. Arinin**

#### **PRINCIPLES OF SOLVING OF THE GLOBAL MIGRATION PROBLEM IN THE SOCIAL MINISTRY OF THE WESLEYAN CHURCH**

Holiness and grace theology of the Wesleyan church based on the orthodox Bible doctrines forms the foundation of the religious activity of this protestant denomination and is embodied in its humanitarian ministry in the world. One of the most important aspects of the Wesleyan social ministry is active participation in the processes of global migration. The key principles of support and care for migrants are developed for this purpose.

*Keywords:* Christianity, Protestantism, John Wesley, The Wesleyan church, biblical theology, global migration, social ministry.

## ЯЗЫЧЕСКИЕ КОРНИ РУССКОГО ЖЕНСКОГО ТАНЦА

В данной статье поднимается вопрос о возникновении двух популярных и широко распространённых женских танцевальных образов в русской культуре – образов берёзки и лебедя. Рассматриваются языческие корни их происхождения через призму магического соединения человека с природой.

*Ключевые слова:* русская танцевальная культура, пластические формы, обряд, игра, тотемизм, завивание берёзы, русалка, девушка-лебедь.

Сценический русский танец вобрал в себя самое возвышенное и поэтичное из сокровищ народного творчества. На протяжении полутора столетий гастрольные русские артисты во всех уголках мира притягивают внимание большого количества зрителей своим неповторимым колоритом национального танца, где главным действующим персонажем является русская душа. Русская исполнительская школа с момента своего становления отличалась особой выразительностью. В большей степени это можно проследить по развитию женского танца. Ю. А. Бахрушин в своей книге «История русского балета» ставит акцент на исконно народных корнях нашего балетного искусства. Уже в начале XIX в. «русские в полной мере сравнялись с иностранцами в танцевальной технике и превзошли их в отношении выразительности», а великий мастер танца Ш. Дидло писал о воспитанной им русской балерине М. И. Даниловой: «...душа, игра, понимание». [2, с. 87] В те времена «плясать по-русски» было любимым зрелищем для зрителя. Евгения Ивановна Колосова плясала «русскую» с Огюстом Пуаро и была вся исполнена одушевлённой грации. Чуть позже выдающаяся европейская

характерная балерина Фанни Эльслер, интуитивно почувствовав пленяющую красоту и заразительность русской пляски, тщательно изучив ее, с успехом танцевала в России, и критики признали в ней настоящую нашу душу-девицу, у которой «и плечи говорили, и плыла она, точно лебедь белая, а глаза смотрели с поволокою...» [2, с. 115]. В следующем источнике Л. Д. Блок «Классический танец. История и современность» мы можем найти приведённые автором воспоминания танцовщика и балетмейстера первой половины XIX в. А. П. Глушковского о русской пляске: «И действительно, с каким танцем может сравниться русская пляска, если видишь в ней молодую девушку, полную, румяную, со стройной талией, с хорошо выправленным корпусом и руками, с выражением в лице, плывущую, как лебедь по озеру. Сколько неги, чувства, движения, благородства в этом танце!» [3, с. 279]. Традиции русской пляски можно проследить и на протяжении XVIII в., начиная с Петровских ассамблей и заканчивая при дворе императрицы Елизаветы. И опять пример, приведённый Л. Д. Блок из сочинения Г. Р. Державина, говорит нам об особенной манере

исполнения русского танца и о его метафорической образности:

«...Как с протяжным, тихим тоном  
Важно павами плывут;  
Как с весёлым быстрым звоном  
Голубками воздух вьют;  
Как вокруг оне спокойно  
Величавый мещут взгляд;  
Как их все движенья стройно  
Взору, сердцу говорят?..» [3, с. 268].

В чём же секрет русского танца, его привораживающей ауры, его магического воздействия на зрителя, его метафорической образности? В поисках ответов на все эти вопросы, скорее всего, нам необходимо погрузиться в глубь веков.

Танцевальное искусство берёт своё начало в далёких доисторических временах, о чём свидетельствуют открытия археологов, антропологов, культурологов, историков, искусствоведов и многих других учёных. По мнению дансолога В. В. Ромма, зачатки танца как вида искусства лежат в ритуальных действиях палеолита [11]. Исследователь танцевального фольклора Ю. М. Чурко считает, что насколько бы давно ни зародился танец, его появление связано с жизненно необходимыми для человека процессами: охотой, войнами, работой в поле, заключением семейных уз, рождением человека и его смертью. Поэтому для верного и полного представления о хореографии прошлого «необходимо рассматривать её в контексте всей духовной и бытовой культуры народа» [15].

Мы можем только догадываться об истинном смысле того или иного танца,

а уж тем более попробовать представить себе манеру исполнения. Но при более детальном изучении народной танцевальной культуры древности становится явным, что «многие движения в танце являются условными знаками, символами, за каждым из которых когда-то стояли определённые явления, чувства» [15, с. 13].

В силу слабой разработанности истории русского танца встаёт вопрос об изучении знаковой системы русской танцевальной культуры прошлого.

Для рассмотрения интересен период Средневековья на Руси в домонгольский период, когда влияние язычества ещё было настолько явным, что отражалось во всех сферах деятельности русских людей и во всех сословиях. Танец появлялся везде, где царили праздник и веселье, где проявлялись чувства народа. Исследователь культурного наследия этой эпохи В. П. Даркевич считает, что для русского праздновать – значило коллективно ощущать целостность мира. Древние песнепляски тоже были коллективными. Их построение было круговым, так как данное действие было связано с аграрной магией во время празднования значимых для крестьян календарных дат. «...Это мировоззрение низов, впитавшее элементы неопределённого прошлого – архаические дохристианские верования и мифы, элементы анимизма, хтонических и иных культов, было могучим и по-своему органичным...» [6, с. 96].

Б. А. Рыбаков в своём монументальном труде «Язычество древних славян» отмечает, что ещё в Киевской Руси образованные слои общества понимали взаимосвязь своего настоящего с языческим прошлым предков [12]. Поэтому



для того чтобы дотронуться до истоков русской танцевальной культуры, необходимо проникнуть в сознание народа, в его эмоциональный мир, детально изучить эстетику народного праздника через анализ произведений искусства прошлого, что поможет реконструировать народные верования и ритуалы в их пластической форме.

Отголоски этих пластических формы должны искать в древних обрядах и ритуалах. По мнению А. К. Байбурина, ритуал является высшей формой поведения и наиболее последовательным воплощением символичности в жизни человека. В нём конструируется новая реальность, которая переключается с обыденной жизни «на уровень актуальных ценностей» [1, с. 17]. Именно в ритуале распространяется человеческая сущность, мысли человека и его способности к творчеству, что даёт нам возможность считать ритуал первоисточником искусства.

Для нас наиболее интересна игровая сторона ритуала, так как игра, по Й. Хейзинге, «связывает и освобождает», «приковывает к себе», «пленяет и зачаровывает». Игра соединяет в себе два благороднейших качества: ритм и гармонию [14, с. 30]. То же самое можно сказать и о танцевальном действии. Разве увлечённо танцующий человек не пленяет и не зачаровывает смотрящего на него зрителя? Разве ритм и гармония не две первостепенные составляющие танца как такового?

Взаимосвязь танца и игры очевидна. «Танец – это особая и весьма совершенная форма самой игры как таковой» [14, с. 160], а значит, и ритуала. Сам же ритуал зачастую был частью большого праздника.

«Освящение, жертвоприношение, священные танцы, сакральные состязания, представления и мистерии – все они обрамляются праздником. И пусть даже обряды кровавы, испытания при инициации жестоки, маски вселяют ужас – все это разыгрывается как праздник. „Обычная жизнь” прекращается» [14, с. 39].

Так всё-таки откуда взялись женские образы русского танца? Каковы корни древних верований и обрядов, отложивших отпечаток на развитие женского пластического языка славянского народа? Для культурологии и искусствознания в первую очередь важно понять, что означают образные представления в духовной жизни народа, который их творит и почитает.

Начиная с земледельческого общества мы можем проследить, как религиозные идеи выражались в устойчивой символике, связанной с женским началом: «Земля – женщина, засеянная нива уподоблялась женщине, созревание зёрен – рождению ребёнка. Большое внимание уделялось теме дождя, необходимого полям» [12, с. 173]. Дождь олицетворялся с молоком богини, так как первыми почитались женские божества – роженицы. В дальнейшем с появлением бога-мужчины дождь ассоциируется с небесным семенем, оплодотворяющим землю.

Календарь, отштампованный на соуде IV в. н.э., разобранный Б. А. Рыбаковым в книге «Язычество Древней Руси», демонстрирует одиннадцать моментов празднования языческих аграрных молений о дожде в течение года. Этот календарь оказался устойчивым

до XIX в., хотя и подвергался некоторым изменениям под влиянием христианских церковных праздников.

С приходом весны ритуальные действия становились более наполненными магией плодородия. Примером тому служат празднества русальной недели, семика-троицы, Духова дня, дня Ивана Купалы, где очень большую роль играет плетение венков и завивание берёзки [16]. Образ берёзы, отражающей типичные черты национальной природы и связанный с прекрасным обликом русской девушки, широко освещён в фольклорной и сценической хореографии. Но понимание образа «девушка-берёзка» лежит глубже, в корнях древних верований и обычаев, в тотемическом культе деревьев славянского народа. Тотемное растение отсылает нас опять к периоду развития родового общества матриархата, когда дети причисляются к тотемному клану матери, а не отца. Не случайно обряд завивания берёзы на Руси, реконструированный Д. К. Зелениным, совершался девушками.

Обряд завивания берёзы изобилует пластическими формами и образами. Вокруг дерева совершался магический круг (форма хоровода) и пелись песни-заклинания, что являлось «оберегами-филактериями», предохранявшими человека, нарушившего жизнь природы. Из веток живой берёзы или из верхушек двух деревьев завязывали кольца в виде венков и арок, тем самым заставляя берёзу добровольно подчиниться воле человека «с целью магически передать дереву свои болезни и воспринять от распускающегося весной дерева его свежесть и физические силы» [7]. С той же целью в этом обряде проделывалось «пролезание» через венки и

прохождение в сплетённые арки. (Характерно, что ветки дерева сначала завязывались, а затем через несколько дней обязательно развязывались, дабы восстановить природную гармонию). Здесь мы напрямую сталкиваемся с широко распространённым композиционным приёмом русской хореографии, так называемыми «воротцами», «ручейками», которые можно встретить в большом количестве постановок русского традиционного танца. Достаточно вспомнить знаменитые хореографические полотна И. А. Моисеева, Т. А. Устиновой, М. С. Годенко и многих других выдающихся мастеров.

Интересен в этом обряде союз-договор девушки с деревом-тотемом, который «заключался через кормление его и через уподобление ему – ряженье в древесную зелень». Всем известна традиция украшать в праздник берёзу цветными лентами. Оказывается, у этой традиции глубокие обрядовые корни. В семицких русских обрядах с берёзой, которые изучал Д. К. Зеленин, цветные ленты и платки были обязательным украшением деревца. Девушки брали ленту из своей косы и завязывали её на дереве, что превращало берёзу в девицу. И наоборот, себе на голову девушки надевали венок из древесной зелени, что считалось уподоблением берёзе. «Таким образом, здесь мы имеем следы взаимного уподобления: люди рядились в берёзовую зелень, а обрядовую берёзу украшали человеческой одеждой...» [7].

Подобное маскирование имело глубокий магический смысл и послужило закреплением образа берёзы в сознании народа как символа величия русской женской красоты. Её художественный

образ прославляли поэты, художники, музыканты и конечно же хореографы. Пожалуй, самыми выдающимися остаются известные всему миру хоровод «Берёзка» и вальс «Берёзка» в исполнении одноимённого государственного академического хореографического ансамбля. Хотя нам неизвестно, использовала или нет основатель, художественный руководитель и балетмейстер данного коллектива Н. С. Надеждина ярко выраженную взаимосвязь с древними магическими верованиями, но в её композициях мы можем видеть развитие образа «девушки-берёзки» – образа, зародившегося в архаичных пластических формах языческого обряда.

Богатейший материал семицких русских обрядов натолкнул нас на ещё один культовый образ, с которым напрямую взаимодействует хореографическое искусство. Дело в том, что смысл тотемического обряда был со временем забыт. На смену ему приходит обряд кумовства с русалками при завивании всё той же берёзки, так как это дерево древние славяне почитали символом берегинь, то есть русалок. Считалось, что кольца – венки, заплетённые девушками на берёзах, служили качелями для этих мифических существ. Могущественные женские берегини (так как русалки благоволили именно к незамужним девицам), принимая подарок юных девушек, могли помочь не только в вызывании дождя для полива полей, но и для осуществления скорого брака. Пролившийся дождь с грозой знаменовал приближающуюся свадьбу.

Как пишет А. Е. Наговицин в книге «Славянская любовная магия», раз зашёл «разговор о магии женской, то не

обойтись нам без разговоров о русалочках» [4]. Будучи проводниками между водой, землёй и небом (а славяне называли небо «океаном небесным»), русалки по народным поверьям могли «плавать», «бегать» и даже «летать». И вот здесь особенно интересен тот момент, что русалки могли превращаться в лебедей. А образ этой птицы, да не просто птицы, а водоплавающей (то есть связующей «верх и низ», «небо и землю») является центральным женским образом для русского танца.

В семантике слова «лебедь» заложено много символов и смыслов. Слово «бля» означает «бела вода», отсюда же происходит слово «белый», поэтому присказка «лебедь белая» постоянно встречается в русском эпосе, а также многочисленные сравнения русской девушки и её походки с образом этой птицы [4]. К примеру в историческом предании «Гаральд храбрый и Елизавета Ярославна» мы можем прочесть: «...Когда увидел Гаральд молодую княжну, прекрасную Елизавету Ярославну, пленили его её ясные очи и соболиные брови, тонкий стан и лебедина походка...» [9].

Образ лебедя соединяет в себе некоторые черты образа аиста (журавля), а также есть стороны, объединяющие его с образом утки. Как и журавль, лебедь – это почитаемая и «святая птица», которую нельзя стрелять и употреблять в пищу. Лебедю приписываются некоторые человеческие особенности. «... по севернорусским представлениям, лебедь носит яйца девять месяцев... Семейная пара лебедей неразлучна и моногамна, каждый хранит верность другому даже в случае смерти одного из них ...» [5, с. 678]. С образом утки

лебедя связывают «общие демонологические представления: облик лебедя или утки может принимать водяной» [5, с. 679], что аналогично с превращением русалок в лебедей.

Девушки, производившие обряд вызывания дождя, снимали наручни, распускали свои длинные рукава, как описано в книге Б. А. Рыбакова «Язычество древней Руси», и танцевали магические танцы в образе «девушек-птиц». «... Изначально же длинные рукава ... являлись прообразом журавлиных (*лебединых*) крыльев» [8, с. 86]. Доказательство того, что длинные рукава у рубах девушек были связаны с водой, водоплавающими птицами, можно найти опять же у Рыбакова: «Известны «веснянки» – ритуальные песни встречи весны (с них, видимо, и начинались русалии), в которых наряду с жаворонками и *лебедями* были обращения и к журавлям» [13, с. 709].

Здесь мы вновь сталкиваемся с тотемизмом, но теперь связанным с животным миром. Участница обрядовой игры, танцуя с распущенными рукавами, уподоблялась токующему журавлю и грациозному плавающему лебедю. «...Инобытие и тайна игры вместе зримо выражаются в переодевании. «Необычность» игры достигает здесь своей наивысшей точки. Переодевшийся или надевший маску «играет»

иное существо. Но он и «есть» это иное существо!» [14, с. 32].

Вышеизложенное приоткрывает нам завесу появления одного из «птичьих» образов русской танцевальной культуры. «Утушка луговая», «Журавель», «Птичий двор», «Лебедушка», «Селезень», «Гусачок» и многие другие известные названия образцов русского танца говорят о большой популярности «птичьей» темы. Но наряду с таким разнообразием образов в отечественной хореографии лебедь стал одной из самых ярких женских символов русского хореографического искусства. И не случайно этот образ олицетворяется с самым возвышенным и чистым по своей форме искусством русского «белого» – «лебединого» балета.

Растительный и животный мир, окружающий древнего человека, приносил ему реальную помощь и пользу. Благодаря их магическому соединению животные и растения наделялись в воображении людей тождественными человеку качествами – добротой, благородством, умом и могуществом [10]. Это мистическое тождество, осуществляющееся в народном обряде, позволяло на некоторое время «одному стать другим» для поддержания естественного и гармоничного союза с языческим микрокосмосом.

### **Библиографические ссылки**

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. : Наука, 1993. 240 с.
2. Бахрушин Ю. А. История русского балета : учеб. пособие. 3-е изд., стер. М. : Просвещение, 1977. 287 с.
3. Блок Л. Д. Классический танец: История и современность / вступ. ст. В. М. Гаевского. М. : Искусство, 1987. 556 с.

4. Гаврилов Д. А., Наговицын А. Е. Боги славян. Язычество. Традиция. М. : Рефл-Бук, 2002. 464 с.
5. Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М. : Индрик, 1997. 909 с.
6. Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX – XVI вв. М. : Наука, 1988. 344 с.
7. Зеленин Д. К. Тотемический культ деревьев у русских и белорусов // Известия АН СССР. Отд-ние обществ. наук. 1933. № 6.
8. Коскина В. Н. Русская свадьба. По материалам, собранным во Владимирской области (губернии). Владимир : Калейдоскоп, 2014. 464 с.
9. Муравьёва Т. В. 100 великих мифов и легенд. М. : Вече, 2003. 146 с.
10. Плетнёва С. А. Животный мир в русских сказках // Древняя Русь и славяне : сб. ст. М. : Наука, 1978. С. 388 – 397.
11. Ромм В. В. Танец как фактор эволюции человеческой культуры : дис. ... д-ра культурологии. Барнаул, 2006. 403 с.
12. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М. : Наука, 1981. 604 с.
13. *Он же*. Язычество древней Руси. М. : Наука, 1987. 782 с.
14. Хейзинга Й. Homo Ludens : ст. по истории культуры. М. : Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
15. Чурко Ю. М. Белорусский хореографический фольклор. Минск : Вышэйш. шк., 1990. 415 с.
16. Шелов Д. Б., Златковская Т. Д. К вопросу происхождения восточнославянского обряда русалий // Древняя Русь и славяне : сб. ст. М. : Наука, 1978. С. 426 – 433.

**О. В. Buksikova, A. L. Marchenkov**

### **PAGAN ROOTS OF THE RUSSIAN FEMALE DANCE**

In this article the question of emergence of two popular and widespread female dancing images in the Russian culture – a birch and a swan – is raised. Pagan roots of their origin are analyzed through the prism of the person's magic connection with nature.

*Keywords:* Russian dancing culture, plastic forms, ceremony, game, totemizm, birch twisting, mermaid, girl–swan.

---

---

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**АЛИЕВА Фаргана Ильтифат-кызы** – магистрант кафедры новой и новейшей истории исторического факультета Московского педагогического государственного университета.

lapshina.nni2012@yandex.ru

**АРИНИН Евгений Игоревич** – доктор философских наук, профессор зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

eiarinin@mail.ru

**БУКСИКОВА Ольга Борисовна** – доктор искусствоведения, профессор зав. кафедрой теории и методики хореографического искусства Белгородского государственного института искусств и культуры.

o.buksik@mail.ru

**ГЛАДКОВА Анна Александровна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы Витебского государственного университета имени П. М. Машерова.

anngrin@mail.ru

**ГУРСКАЯ Яна Александровна** – магистрант кафедры литературы Витебского государственного университета имени П. М. Машерова.

mrtini@yandex.ru

**ДАВЕДЬЯНОВ Андрей Валерьевич** – старший преподаватель кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

davedianov@yandex.ru

**ИЩЕНКО Анна Андреевна** – старший преподаватель кафедры иностранных языков профессиональной коммуникации Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

anna-ischenko@mail.ru

**МАКОВЕЦКИЙ Аркадий Валентинович** – кандидат философских наук, доцент кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии настоятель храма св. Василия Великого г. Суздаля Владимирской епархии РПЦ МП.

avm12091963@mail.ru

## **СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

---

---

**МАРЧЕНКОВ Андрей Леонидович** – доцент кафедры хореографического и театрального искусства Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

marchenkov.a.l@mail.ru

**МАТВЕЕВ Павел Евлампиевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А. Г. и Н. Г. Столетовых.

mail@matvei.elcom.ru

**НИКОНОВ Олег Александрович** – доктор исторических наук, профессор кафедры новой и новейшей истории Исторического факультета Московского педагогического государственного университета.

lapshina.nni2012@yandex.ru

**СКЛЯРОВ Олег Николаевич** – доктор филологических наук, доцент кафедры истории и теории литературы Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

osklyarov@mail.ru

**СКОРОБОГАТЫХ Наталья Сергеевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва).

arhip2212@yandex.ru

**ЮХНОВА Ирина Сергеевна** – доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского.

yuhnova@yandex.ru