

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2022
З[40]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2022

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина, Сергей Горюнов (раздел «Рецензии»)*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Лариса Яркина*

Редактор-составитель главной темы номера
Иван Кривушин

Редакционная коллегия:

Аптолонов А. В., канд. филос. наук; *Беглов А. Л.*, канд. ист. наук;
Белякова Н. А., канд. ист. наук; *Бобровников В. О.*, д-р ист. наук;
Васильева О. Ю., д-р ист. наук; *Вдовина Г. В.*, д-р филос. наук;
Верховский А. М.; *Гараджа В. И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г. Ч.*,
д-р филолог. наук; *Давыдов И. П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В. В.*, канд.
филос. наук; *Лопаткин Р. А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р. Н.*, канд. филос.
наук; *Малявин В. В.*, д-р ист. наук; *Павлов А. В.*, д-р филос. наук;
Панченко А. А., д-р филолог. наук; *Пинкевич В. К.*, д-р исторических наук;
Рашковский Е. Б., д-р ист. наук; *Светлов Р. В.*, д-р филос. наук;
Смирнов М. Ю., д-р соц. наук; *Токарева Е. С.*, д-р ист. наук;
Шахнович М. М., д-р филос. наук; *Шабуров Н. В.*, канд. культурологии;
Юдин А. В., канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллэм (Франция); *В. Еленский* (Украина); *В. Макридес* (Германия);
А. Лабст (Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струп*
(США); *Е. Федякова* (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции.

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.
Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.
Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Главная тема: Религия в меняющейся Африке: история и современность

- Иван Кривушин. История исследований религий в Африке:
от колониальной науки к ее деколонизации 7
- Владимир Тюленев. «Две Африки»: отражение конфликта
идентичностей в текстах Аврелия Августина. 36
- Игорь Ковалев. Протестантские миссионеры
и британская колонизация Западной Африки
в конце XVIII — начале XIX в. 59
- Александр Воеводский. Повседневная жизнь
протестантских миссий в Южной Африке
в первой половине XIX в. 84
- Иван Кривушин. Христианский храм как место геноцида
(на примере Руанды) 108
- Марина Гласер, Марина Ивлева. Социетальная
безопасность и религия в постколониальной Африке136
- Ольга Христофорова. Ориша в кубинской сантерии:
от ритуальной площадки к музею и обратно 168
- Уильям Дюбуа. О вере отцов.212
- Молефи Кете Асанте, Ама Мазама. Энциклопедия
африканской религии: Введение 228

VARIA

- Илья Семеновко-Басин. Доктор Гааз и распространение
книг среди заключенных в Московской пересыльной
тюрьме (вторая четверть XIX в.) 246
- Сергей Князькин, Алексей Черный. Харизма
и институт: интеграция «Неокатехуменального пути»
в структуру Римско-католической церкви261

Рецензии

- НАТАЛЬЯ ВОРОНИНА. Тенденции в изучении африканского пятидесятничества 286
- ВЛАДИМИР ТЮЛЕНЕВ. Wilhite, D. E. (2017) *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*. London: Routledge. — 426 p. 293
- ИГОРЬ КОВАЛЕВ. Kolapo, F. J. (2019) *Christian Missionary Engagement in Central Nigeria, 1857–1891. The Church Missionary Society’s All-African Mission on the Upper Niger*. Cham: Palgrave Macmillan. — XVII, 301 p. 299
- МАРИНА ГЛАСЕР. Bongmba, E. K. (ed.) (2020) *The Routledge Handbook of African Theology*. Abingdon: Routledge. — 535 p. 305
- МАРИЯ КУРБАК. Shore, M. (2016) *Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa’s Truth and Reconciliation Commission*. Abingdon: Routledge. — 211 p. 313
- ХУССЕЙН СОЛОМОН. Hendricks, M. N. (2020) *Manufacturing Terrorism in Africa: The Securitisation of South African Muslims*. Singapore: Palgrave Macmillan. — 247 p. 322
- РОМАН САВИНОВ. McClendon, G. H., Riedl, R. B. (2019) *From Pews to Politics: Religious Sermons and Political Participation in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press. — 286 p. 327

Справочная информация

- Авторы 333
- Аннотации 336
- About the Journal 343

Table of Contents

The Theme of the Issue: Religion in Changing Africa: History and Current Developments

IVAN KRIVUSHIN. The History of Religious Studies in Africa: From Colonial Science to Its Decolonization	7
VLADIMIR TYULENEV. “Two Africas”: The Conflict of Identities in the Texts of Aurelius Augustine	36
IGOR KOVALEV. Protestant Missionaries and the British Colonization of West Africa in the Late 18th — Early 19th Centuries.	59
ALEXANDER VOEVODSKY. Everyday Life of Protestant Missions’ Communities in South Africa (First Half of the 19th Century)	84
IVAN KRIVUSHIN. The Christian Temple as a Place of Genocide: The Case of Rwanda	108
MARINA GLASER, MARINA IVLEVA. Societal Security and Religion in Post-Colonial Africa	136
OLGA KHRISTOFOROVA. Orisha in Cuban Santeria: From the Ritual Site to the Museum and Back Again	168
WILLIAM DU BOIS. On the Faith of the Fathers.	212
MOLEFI KETE ASANTE, AMA MAZAMA. Encyclopedia of African Religion: Introduction	228

VARIA

ILYA SEMENENKO-BASIN. Dr. Haass and the Distribution of Books to Prisoners in the Moscow Transit Prison (Second Quarter of the 19th Century)	246
SERGEY KNYAZKIN, ALEXEY CHERNYI. Charisma and Institution: Integrating the Neocatechumenal Way into the Structure of the Roman Catholic Church	261

Book Reviews

- NATALIA VORONINA. Trends in the Studies of African Pentecostalism 286
- VLADIMIR TYULENEV. Wilhite, D. E. (2017) *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*. London: Routledge. — 426 p. 293
- IGOR KOVALEV. Kolapo, F. J. (2019) *Christian Missionary Engagement in Central Nigeria, 1857–1891. The Church Missionary Society’s All-African Mission on the Upper Niger*. Cham: Palgrave Macmillan. — XVII, 301 p. 299
- MARINA GLASER. Bongmba, E. K. (ed.) (2020) *The Routledge Handbook of African Theology*. Abingdon: Routledge. — 535 p. 305
- MARIA KURBAK. Shore, M. (2016) *Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa’s Truth and Reconciliation Commission*. Abingdon: Routledge. — 211 p. 313
- HUSSEIN SOLOMON. Hendricks, M. N. (2020) *Manufacturing Terrorism in Africa: The Securitisation of South African Muslims*. Singapore: Palgrave Macmillan. — 247 p. 322
- ROMAN SAVINOV. McClendon, G. H., Riedl, R. B. (2019) *From Pews to Politics: Religious Sermons and Political Participation in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press. — 286 p. 327

Reference Information

- Authors 333
- Summaries 336
- About the Journal 343



ИВАН КРИВУШИН

История исследований религий в Африке: от колониальной науки к ее деколонизации

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-7-35>

Ivan Krivushin

The History of Religious Studies in Africa: From Colonial Science to Its Decolonization

Ivan Krivushin — HSE University; Centre of African Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
ivankrivushin@gmail.com

The article considers the main directions of studying the religious history of Africa from the end of the 18th to the beginning of the 21st century. It shows the stages of research and the major contributions. When analyzing the historiography of religions on the continent, the author focuses on the three groups of research: studies of traditional African religions, studies of Christianity and studies of Islam. This seemingly simplistic approach allows a relatively coherent description of the history of various denominations on the Black continent. The researchers were primarily interested in the history of Christianity, and it is in this area that the most significant progress has been made. In recent decades, notable advances have also been made in the study of traditional African religions. The studies in the history of Islam in Africa, however, have been less advanced, despite a number of important findings and new research directions. The author attempts to identify the contributions by both Western and African scholars, in the context of recently intensified debates about the need for “Africanization” of African religious studies. He points out the danger of politicization and ideologization of religious studies on the Black continent, turning them into an instrument of either national-

ism or religious fundamentalism. This makes the development of academic dialogue between African scholars and researchers from other countries especially relevant.

Keywords: history, religions, Africa, historiography, Christianity, Islam.

«**Д**ЛЯ африканцев она [религия], — утверждает “отец современной африканской теологии” кениец Джон Мбити, — онтологический феномен; он касается вопроса о существовании или бытии. <...> человек живет в религиозном универсуме. И этот мир, и практически все виды деятельности в нем рассматриваются сквозь призму религиозного восприятия и смысла. Имена людей имеют религиозное значение; скалы и валуны — не бессодержательные, но религиозные объекты; звук барабана говорит религиозным языком; заход солнца или луны — не просто безмолвное явление природы, но феномен, который сообщает нечто людям, наблюдающим за ним, часто предупреждая о надвигающейся катастрофе. Суть в том, что для африканцев все существование — это религиозный феномен; человек, живущий в религиозном универсуме, глубоко религиозен»¹. «Где бы ни был африканец, — суммирует он, — там и его религия»².

Когда мы говорим о религиях в Африке, использование формы множественного числа обретает особую коннотацию. С одной стороны, религиозная история континента на протяжении многих столетий представляла собой взаимодействие и борьбу традиционных верований с исламом и христианством, которые Мбити по причине давности их присутствия в Африке также определяет как «туземные» (*indigenous*)³. С другой, этот трехчастный подход — традиционная религия/христианство/ислам — является упрощенным, ибо, во-первых, «традиционная религия» предлагает нам множество различных локальных вариантов и, во-вторых, на континенте пустили корни так называемые «африканские независимые церкви», которые инкорпорировали африканские традиционные практики в христианский культ. Можно сказать, что применительно к Африке христианство теряет свои четкие очер-

1. Mbiti, J. S. (1999) *African Religions and Philosophy*, p. 15. 2nd ed. Oxford: Heinemann.

2. Ibid., p. 2.

3. Ibid., p. 223.

тания, и встает вопрос, где же проходит грань между христианством и нехристианством. Характерную для африканских обществ поликонфессиональность дополняет отсутствие четкой религиозной лояльности на индивидуальном уровне. По словам Мбити, «в действительности многие миллионы африканцев являются последователями более чем одной религии, даже если они регистрируются или учитываются при переписи как приверженцы только одной»⁴.

Изучение традиционных африканских религий

История изучения религий в Африке началась с описания и попыток интерпретации традиционных религий Черного континента европейскими философами эпохи Просвещения и учеными-антропологами XIX в.⁵ Этот период исследований подвергался порой жесткой критике со стороны африканских авторов второй половины XX — начала XXI в. «Спекуляции философов XVIII в. и антропологов XIX в., — по мнению Окота п'Битека, — не предназначались для того, чтобы дать правдивую картину африканских религий. Эти люди не были заинтересованы в корректном изучении африканских обществ, потому что, если бы они были в этом заинтересованы, они бы прибыли в Африку для проведения исследований. Их труды были “апологиями” колониальной системы; их задачей было продемонстрировать превосходство за-

4. Mbiti, J.S. (2015) *Introduction to African Religion*, p. 33. 2nd ed. Long Grove, IL: Waveland Press.
5. Об историографии африканских религий см.: Ludwig, F. and Adogame, A. (eds) (2004) *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; p'Bitek, O. (1971) *African Traditional Religion in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau; p'Bitek, O. (2011) *Decolonizing African Religions: A Short History of African Religions in Western Scholarship*. New York: Diasporic Africa Press; Onunwa, U. R. (1984) “The Study of West African Traditional Religion in Time-Perspective”. Ph.D. Thesis, Nsukka University; Platvoet, J. (1996) “From Object to Subject. A History of the Study of the Religions in Africa”, in J. Platvoet, J. Cox & J. K. Olupona (eds) *The study of religions in Africa: Past, Present and Prospects*, pp. 105–138. Cambridge: Roots and Branches; Westerlund, D. (1985) *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International; Westerlund, D. (1993) “The Study of African Religions in Retrospect from ‘Westernization’ to ‘Africanization’?”, in J. K. Olupona and S. S. Nyang (eds) *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, p. 43–66. Berlin and New York: Mouton de Gruyter; Wijzen, F. (2019) “From Objects to Subjects of Religious Studies in Africa: Methodological Agnosticism and Methodological Conversion”, in K. Lauterbach and M. Vähäkangas (eds) *Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*, pp. 38–51. Leiden: Brill.

падных культур над культурами колонизованных народов»⁶. Действительно, ряд мыслителей XVIII в., среди них И. Кант и Г. Гегель, оценивали религии африканцев весьма негативно, однако были и другие, которые признавали определенную ценность различных неевропейских культур (Н. де Кондорсе и И. Г. Гердер). Что же касается европейских ученых XIX в., то многие из них, в частности Огюст Конт, отталкивались от эволюционной модели истории религий (фетишизм — политеизм — монотеизм), помещая африканские верования на самую нижнюю ступень эволюционной лестницы.

Следующий этап исследования традиционных религий в Африке — вторая половина XIX и начало XX в., период описания и изучения местных культов христианскими миссионерами, путешественниками и учеными, которые проводили свои изыскания на африканской земле (Пьер Саворньян де Бразза, Лео Фробениус и др.). «Несмотря на интенсивность христианских миссионерских усилий и тысячу лет мусульманского прозелитизма, который наложил отпечаток на различные части Африки, — писали еще в конце 1950-х годов Баском и Херковиц, — африканские религии продолжали проявлять жизнеспособность повсюду. Это можно увидеть в поклонении африканским божествам, почитании предков и обращении к гаданию, магии и другим ритуалам»⁷. Особенность миссионерского подхода к африканским религиям заключалась в жестком противопоставлении их и ислама христианству. С точки зрения миссионеров, африканцы не поклонялись Богу; они поклонялись камням или в лучшем случае различным духам, включая духов предков. Некоторые считали, что основой традиционной религии у африканцев был именно культ предков⁸. Более мягкий подход можно обнаружить у некоторых путешественников, например, у немца Генриха Барта, который дал весьма позитивную оценку роли ислама в Западной Африке и не рекомендовал миссионерам осуществлять свою прозелитическую деятельность в отношении местного мусульманского населения.

6. p'Bitek, O. *Decolonizing African Religions: A Short History of African Religions in Western Scholarship*, p. 49.

7. Bascom, W. R. and Herskovits, M. J. (1959) "The Problem of Stability and Change in African Culture", in W. R. Bascom and M. J. Herskovits (eds) *Continuity and Change in African Cultures*, p. 3. Chicago, IL: University of Chicago Press.

8. См. критику этого представления у Мбити (Mbiti, J. *African Religions and Philosophy*, pp. 8–9).

Тем не менее общее признание превосходства западной культуры и христианства доминировало в раннеколониальный период, до Первой мировой войны, хотя исследования африканских религий приобрели большую основательность. Однако именно в этот период возникает противоположная тенденция, представленная первыми африканскими националистами, прежде всего Эдвардом Уилмотом Блайденом, который в своем главном труде «Христианство, ислам и черная раса» (1887) доказывал, что в отличие от христианства, которое способствует социальной и моральной деградации африканцев, ислам соответствует образу жизни и мысли африканцев и может стать их общей религией. Другой видный африканский политик и мыслитель Джозеф Данква в работе «Учение о Боге у акан» (1948) утверждал, что традиционная религия *акан*⁹ родственна древнемесопотамским религиозным системам и потому имеет более глубокие корни, чем христианство и ислам; он оспаривал широко распространенное мнение, что африканцы не были монотеистами, доказывая, что они признавали существование высшего Бога-Творца и одновременно своего первопредка. В свою очередь, нигерийский публицист Герберт Маколей в начале 1930-х годов попытался соединить африканскую традиционную религию, прежде всего культ предков, с рождающимся африканским национализмом.

После Первой мировой войны интерес европейцев к африканским традиционным религиям возрастает вместе с ростом общего интереса к Африке. Свидетельством этого стало создание в 1926 г. в Лондоне Международного института африканских языков и культур, в котором работали ученые из разных европейских стран. С 1928 г. они начали издавать существующий до сих пор ежеквартальный журнал «Африка». Работы представителей этого института (например, Эдварда Эванса-Притчарда), как и ряда других западных ученых (Марселя Гриоля, Пласида Тампеля и др.), ознаменовали собой отступление от эволюционистского подхода к изучению традиционных африканских религий и от восходящей к просветителям XVIII в. оценки их как «иррациональных». Теперь эти религии стали рассматривать не как «низшие» по отношению к христианской или монотеистическим в целом, но как отличные от них. Исследователи также перестали трактовать африканские традиционные верования

9. Этноса, обитающего на побережье Гвинейского залива, на территории современных Ганы и Кот-д'Ивуара.

как простое отражение социально-экономических условий существования африканцев и признали их автономной сферой мышления и деятельности со своими внутренними закономерностями и тенденциями.

В 1930-х — 1940-х годах западные ученые концентрировали свое внимание на религиях отдельных африканских этносов (Гриоль — у *догонов*¹⁰, Эванс-Притчард — у *азанде*¹¹ и *нуэр*¹², Тампель — у *балуба*¹³), и в этом им следовали немногочисленные африканские антропологи того времени, в том числе Джомо Кениата, изучавший религию *кикуйю*¹⁴, ученик известного антрополога Бронислава Малиновского и будущий «отец кенийской нации»¹⁵. С 1950-х годов, однако, начали появляться труды, авторы которых пытались выявлять общие черты «туземных» культов и верований Черного континента, стремясь доказать факт существования единой «традиционной африканской религии». Одной из первых таких работ стала «Традиционная африканская религия» британца Джеффри Парриндера¹⁶. Именно эта книга послужила импульсом для интеллектуальных поисков христианских теологов-африканцев, прежде всего кенийцев Джона Мбити и Болджи Идову. В своей первой книге «Африканские религии и философия» Мбити, знаток верований *игбо*¹⁷, оспаривал тезис, что традиционные африканские религии возникли из поклонения демонам. Идову в докторской диссертации 1962 г. отвергал возможность описания религии *йоруба*¹⁸ как «фетишизма»¹⁹ и рассматривал их представления о Высшем существе как «неявный» или «размытый монотеизм»²⁰; в монографии «Африканская традиционная религия: определение» (1973) он уже попытался выявить

10. Западноафриканский этнос, населяющий юго-восточную часть Мали.
11. Этнос убангийской группы, обитающий на юго-востоке ЦАР, на северо-востоке ДРК и на юго-западе Южного Судана.
12. Нилотическая этническая группа, населяющая северо-восток Южного Судана и крайнюю западную часть Эфиопии.
13. Этнос, обитающий в центральных и южных областях ДРК.
14. Этнос группы банту, населяющий центральную часть Кении.
15. Kenyatta, J. (1938) *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of Gikuyu*. London: Secker & Warburg.
16. Parrinder, G. (1954) *African Traditional Religion*. London: Hutchinson House.
17. Этнос, обитающий в юго-восточных районах Нигерии.
18. Этнос, населяющий Нигерию, Бенин и Того (Йорубаленд).
19. Idowu, E. B. (1962) *Oludumare, God in Yoruba Belief*, p. 64. London: Longman.
20. Ibid., p. 204.

характерные черты «традиционной религии» как общеафриканского феномена, доказывая некорректность использования для ее описания таких терминов, как «первобытная», «дикая», «туземная», «племенная», «язычество», «идолопоклонство», «фетишизм» или анимизм»²¹.

Подход Мбити и Идову оказался востребованным другими африканскими учеными — Годвином Таси, Джозефом Аволалу, Эмфи Икенгой Мету, Даниэлем Вамбутдой и другими. Эти авторы позиционируют себя как «инсайдеры», однако их нередко подвергают критике за то, что они пытаются рассматривать традиционные африканские религии исключительно с точки зрения христианства и через сравнение с ним. «Их работы, — возмущался п'Битек, — в основном обращены к неверующим европейцам, и они стремятся показать, что африканские народы были столь же цивилизованны, как и западные. Они облачают африканские божества в эллинистические одежды и выставляют их напоказ перед Западом»²².

Последние полвека *западных исследований* традиционных африканских религий оказались весьма плодотворны. Благодаря работам Теренса Рейнджера и Яна Шоффелера была признана важность источников устного происхождения для реконструкции недокументированной истории традиционных культов и верований африканцев. Шоффелер предложил даже особый метод интерпретации устного предания, поставляющего информацию об этих культах и верованиях. Робин Хортон выступил сторонником рационалистического понимания африканской традиционной религии (в противовес дюркгеймовскому символическому подходу), доказывая, что в основе традиционных верований лежали некие теоретические структуры, призванные объяснить окружающий мир, порядок его функционирования и нарушения этого порядка. Розалинда Шоу, критик концепции «мировых религий», поставила под сомнение уместность использования самого термина «традиционная африканская религия», в том числе и потому, что эпитет «традиционный» подразумевает некую неизменную сущность²³. Критику вызвал и тезис о наличии об-

21. Idowu, E. B. (1973) *African Traditional Religion: A Definition*, pp. 108–134. Maryknoll, NY: Orbis Books.

22. p'Bitek, O. *Decolonizing African Religions*, p. 19.

23. Shaw, R. (1990) "The Invention of 'African Traditional Religion'", *Religion* 20(4): 339–353.

щих черт традиционной африканской религии, свойственных всем африканским народам. Еще в 1975 г. Эйлвард Шортер выделил шесть различных типов африканских традиционных религий — «строгий теизм», «относительный теизм», «симметричное посредничество» (духи как посредники в процессе коммуникации с Верховным Существом), «асимметричная медиация», «строгий деизм» и «относительный деизм»²⁴. А четверть века спустя Эдриан Хастингс, издатель «Журнала религии в Африке» (1985–2000 гг.), критикуя подход Парриндера и его последователей, поставил вопрос так: «Могут ли африканские религии действительно быть описаны как “африканская религия” в единственном числе, то есть как “последовательная совокупность верований”, принадлежащих широкому кругу различных народов? Сама идея была любопытной, учитывая параллельное утверждение о том, что африканская религия является абсолютно неотъемлемой частью жизни африканцев и их социума. Тем не менее африканские общества чрезвычайно различались по своим семейным обычаям, экономической деятельности и политической структуре. Никто не стал бы пытаться описывать политическую организацию, скажем, у *нуэр* или *баганда*²⁵, как нечто общее, за исключением некоторых незначительных деталей или акцентов. Это было бы явным абсурдом. Тогда как же их религиозное измерение могло быть таким однородным?»²⁶

Была поставлена под сомнение и прежняя модель интерпретации религиозной истории Африки как процесса перехода от традиционных систем верований к «глобальным системам», за которой скрывается колониальный взгляд на Африку как на континент без истории и без религии. Так, Роберт Баум подчеркивает, что религии коренных народов Африки тоже имеют свою весьма динамичную историю и что роль катализатора в процессе религиозных изменений на континенте сыграла атлантическая работорговля — «не только в плане обращения в христианство или ислам, но и в создании различных типов религиозных движений сопротивления»²⁷. С другой стороны, он отмечает важную роль

24. Shorter, A. (1975) *Prayer in the Religious Traditions of Africa*, pp. 8–13. Nairobi: Oxford University Press.

25. Этнос группы банту, обитающий на юге Уганды.

26. Hastings, A. (2001) “Geoffrey Parrinder”, *Journal of Religion in Africa* 31(3): 358.

27. Baum, R. (2013) “Indigenous African Religions”, in J. Parker and R. Reid (eds) *The Oxford Handbook of Modern African History*, pp. 293–294. Oxford: Oxford University Press.

в трансформации традиционных африканских религий изменяющейся окружающей среды и климата, признавая, однако, что «история религиозных верований и обычаев коренных народов остается недостаточно разработанной областью в истории Африки»²⁸.

Что же касается научных исследований традиционных религий Черного континента африканскими историками, то их развитие тормозили прежде всего общая ориентация африканской исторической науки на изучение экономической истории и увлеченность социально-классовым подходом к анализу явлений культуры. Те же ученые, которые все же избирали предметом своих штудий африканские религии, обычно находились и до сих пор находятся в плену западных подходов и методов. Африканские религиоведы больше тяготеют к изучению современного состояния традиционных культов, чем их истории. Часто также отмечают гендерный дисбаланс в мире исследований традиционной африканской религии (и в целом религий в Африке), который остается преимущественно мужским. Элизабет Исичей в этом ряду является одним из редких исключений²⁹. Среди исследователей-мужчин особое место занимает Джейкоб Олупона, использовавший социологические методы в историческом исследовании религиозных ритуалов *йоруба-ондо* как традиционной государственной гражданской религии³⁰. Позже он обратится к изучению более общих проблем — многообразия религиозных традиций в Африке³¹ и в африканских общинах за ее пределами³².

О потенциале африканских ученых в изучении традиционных религий свидетельствует, например, сборник нигерийских авторов, изданный в честь Олупоны в 2015 г.³³, а также работы Та-

28. Ibid., p. 294.

29. См.: Isichei, E. (2004) *The Religious Traditions of Africa: A History*. Westport, CT and London: Praeger.

30. Olupona, J. K. (1991) *Kingship, Religion, and Rituals in a Nigerian Community: A Phenomenological Study of Ondo Yoruba Festivals*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.

31. Olupona, J. K. (2001) *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*. New York: Crossroad; Olupona, J. K. (ed.) (2004) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York: Routledge.

32. Olupona, J. K. (2007) “Communities of Believers: Exploring African Immigrant Religion in the United States”, in J. K. Olupona and R. Gemignani (eds) *African Emigrant Religions in Americas*, p. 27–46. New York: New York University Press.

33. Ogungbile, D. O. (ed.) (2015) *African Indigenous Religious Traditions in Local and Global Contexts: Perspectives on Nigeria. A Festschrift in Honour of Jacob K. Olupona*. Lagos: Malthouse Press.

боны Шоко и Афе Адогаме. В своей монографии 2007 г. Табона Шоко исследует особый зимбабвийский кейс, фокусируя особое внимание на восприятии *каранга*³⁴ болезней и недугов и на ритуальных практиках исцеления как в традиционной медицине, так и в местных христианских общинах, которые в значительной степени заимствуют традиционные представления о болезни, исцелении и здоровье; он использует при этом феноменологический подход к религии, рассматривая верующих как основной источник данных³⁵. Выводы Шоко подтверждают идею о том, что одной из характерных черт религий коренных народов Африки является забота об исцелении. Только что вышедшая книга Афе Адогаме представляет собой серьезное исследование истории, мировоззрения, космологии, ритуальной символики и практики народа *оза* в юго-западной Нигерии, использующее самые разнообразные источники (от архивных материалов до интервью) и анализирующее историю взаимодействий индигенной религии с христианством и исламом в контексте реализаций идентичности африканцев, их культуры, традиций и динамики властных отношений³⁶. Тем не менее приходится признать, что до сих пор африканские ученые проявляют гораздо больше интереса к африканскому христианству, чем к традиционным африканским верованиям и культам. Даже упомянутый выше Адогаме большую часть своей научной карьеры посвятил изучению истории христианства как на Черном континенте, так и в диаспоре.

Изучение истории христианства в Африке

Изучение истории христианства является важнейшим направлением исследований религиозной истории Африки, и интерес к нему не только не уменьшается, но и возрастает. Это связано прежде всего со значимостью африканского сегмента в рамках глобального христианства и с его необычайным разнообразием. В тематическом отношении историография африканского христианства фокусировала и фокусирует свое внимание пре-

34. *Каранга*, или *каланга*, или южные *шона* — этнос группы банту, населяющий юго-запад Зимбабве (Матабелеленд), северо-восточную часть Ботсваны и крайний северо-восток ЮАР (провинция Лимпопо).

35. Shoko, T. (2007) *Karanga Indigenous Religion in Zimbabwe: Health and Well-Being*. Aldershot: Ashgate.

36. Adogame, A. (2021) *Indigeneity in African Religions: Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*. York: Bloomsbury Academic.

имущественно на XIX в., на исследовании деятельности христианских миссий, на жизненном пути отдельных миссионеров и священников, в том числе и африканцев, хотя и тесно связанных с европейцами³⁷, и на связи христианства и колониальной экспансии. В то же время в последние десятилетия усиливается интерес к таким проблемам, как культурные последствия встречи миссионеров с африканцами³⁸, ментальные механизмы обращения в христианство³⁹, гендерный характер религиозного опыта⁴⁰, миссионерская медицина и этнографические штудии. Больше внимания начали уделять деятельности неанглоязычных миссий, например, норвежских в Южной Африке и на Мадагаскаре⁴¹, швейцарских в Мозамбике⁴² и даже моравских братьев в Западном Кейпе⁴³, а также так называемым «независимым церквям» и «независимым религиозным движениям»; с 1990-х годов особенно популярным предметом исследований стало пятидесятилетие, в первую очередь в его «городском» и современном варианте. Ученые обратились к изучению христианских диаспор

37. Ranger, T. O. (1993) "Thompson Samkange: Tambaram and Beyond", *Journal of Religion in Africa* 23(4): 318–346.
38. Начиная с работ Джейкоба Аджайи и Эманюэля Аянде: Ajayi, J. (1965) *Christian Missions in Nigeria 1841–1891: The Making of a New Elite*. London: Longman; Ayende, E. (1966) *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842–1914: A Political and Social Analysis*. London: Longman.
39. См., напр.: Maxwell, D. (1999) *Christians and Chiefs in Zimbabwe: A Social History of the Hwesa People, c.1870s–1990s*. Edinburgh: Edinburgh University Press; Meyer, B. (1999) *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe of Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
40. См., напр., работы Деборы Гейтскелл: Gaitskell, D. (2005) "Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa", in A. Cornwall (ed.) *Readings in Gender in Africa*, pp. 177–187. Bloomington, IN: Indiana University Press; Gaitskell, D. (1999) "Beyond 'Devout Domesticity': Five Female Mission Strategies in South Africa, 1907–1960", *Transformation* 16(4): 127–134; Gaitskell, D. (2000) "From Shaping Imperialism to Sharing Imprisonment: The Politics of the Personal in South African Female Missionary Biography", in A. Donnell and P. Polkey (eds) *Representing Lives: Women and Auto/biography*, pp. 174–186. Basingstoke: Macmillan Press. См. также: Montgomery, M. (2017) "Colonial Legacy of Gender Inequality: Christian Missionaries in German East Africa", *Politics & Society* 45(2): 225–268.
41. Simensen, J. (1986) *Norwegian Missions in African History. Vol. 1–2*. Oslo: Norwegian University Press; Jorgensen, T. (1990) *Contact and Conflict, Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel: 1850–1873*. Oslo: Solum Forlag.
42. van Butselaar, J. (1984) *Africans, Missionnaires et Colonialistes. Les Origines de l'Église Presbyterienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880–1896*. Leiden: Brill.
43. Bredekamp, H. C., Flegg, A. B. L. and Plüddemann, H. E. F. (eds) (1992) *The Genadendal Diaries: Diaries of the Herrnhut Missionaries*. Belville: University of the Western Cape.

и их влиянию на принимающие общества⁴⁴, роли церквей в осуществлении программ помощи развитию, в продвижении прав человека, в борьбе с пандемией СПИДа, а также последствий этой пандемии для африканского христианства. Религиоведы начали использовать постструктуральный и дискурсивный анализ, они стали проявлять гораздо большее внимание к религиозным текстам африканского происхождения, пытаясь выявить как формы репрезентации, так и особенности восприятия их африканской аудиторией⁴⁵. В целом со второй половины 1980-х годов интерес к религиозной тематике, связанной с Черным континентом, среди светских историков значительно вырос, хотя до сих пор на периферии исследований остаются такие темы, как миссионеры XX в. и их вклад в колониальную науку (в частности, в ботанику и картографию); миссионерские церкви, особенно в эпоху деколонизации; так называемая «обратная миссия», т. е. миссионерская деятельность африканцев-христиан на других континентах через африканскую диаспору; а также роль христианских церквей в сфере обеспечения социальной справедливости, политического образования и формирования демократической политической культуры в современной Африке. Не появилось и комплексного исследования отношений христианских церквей с африканским государством в последние 45 лет, сравнимого с работой Эдриана Хастингса⁴⁶. Значительная часть авторов в той или иной степени остается связанной с различными христианскими деноминациями, и их задача — не понять прошлое, а дать рекомендации по евангелизации и практической деятельности христиан в африканских условиях. В теологических и миссиологических журналах редко можно найти статьи, основанные на использовании первоисточников.

44. См., например, посвященный этой теме специальный номер «Журнала религии в Африке»: *Uncivic Religion: African Religious Communities and Their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora* (2004), *Journal of Religion in Africa* 34(4).

45. Hofmeyr, I. (1993) *We Spend our Years as a Tale that is Told?: Oral Historical Narrative in a South African Chieftdom*. Portsmouth, NH: Heinemann; Hofmeyr, I. (2004) *The Portable Bunyan: A Transnational History of The Pilgrim's Progress*. Princeton: Princeton University Press; Gunner, E. (2002) *The Man of Heaven and the Beautiful Ones of God: Writings from Ibandla lamaNazareth, a South African Church*. Leiden: Brill; Peterson, D. (2003) "The Rhetoric of the Word: Bible Translation and Mau Mau in Colonial Central Kenya", in B. Stanley (ed.) *Missions, Nationalism and the End of Empire*, pp. 165–182. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

46. Hastings, A. (1979) *A History of African Christianity, 1950–1975*. Cambridge: Cambridge University Press.

Тем не менее исследователи христианства в Африке достигли немалых успехов, и именно в этой сфере в последние десятилетия отмечаются наиболее серьезные достижения. Так, был опровергнут тезис о том, что религиозные изменения на континенте начались с прибытием европейских миссионеров и учреждением постоянных миссий. Было показано, что изменение религиозного универсума африканцев, по крайней мере, в прибрежных районах, началось гораздо раньше — с появлением первых европейских торговцев и колонизаторов: именно с этого времени он стал подвергаться воздействию новых религиозных идей и новой социокультурной реальности, ставшей результатом контактов с европейцами. В целом, ученые все больше и больше склонны рассматривать христианство и «традиционные религии» не как отдельные и изолированные миры, а как полюса притяжения, между которыми балансировали африканцы: тем самым была поставлена под сомнение старая миссионерская модель жесткого ментального разграничения между христианством и «язычеством». Исследователи постепенно отходят также от распространенного представления о христианских миссионерах как агентах европейского колониализма и о том, что «христианство в Африке к югу от Сахары было просто частью идеологической сверхструктуры западного капитализма»⁴⁷: «именно нонконформистская⁴⁸ миссия в Южной Африке, — пишет Жан Комарофф, — помогла посеять колониализм, на базе которого было основано колониальное государство. Но это еще не все: по удивительной иронии... <христианство> также обеспечило язык для оспаривания тех новых моделей господства, которые оно само помогло создать»⁴⁹. И, кроме того, проникновение христианства привело к возникновению новой синкретической культуры в Африке. При этом исследователи обнаружили, что основным инструментом его экспансии в Черной Африке были не белые миссионеры и не миссионерские станции, а черные евангелисты, тесно связанные с традиционными верованиями и местным социумом⁵⁰. Отсюда проистекала

47. Gray, R. (1990) *Black Christians and White Missionaries*, p. 61. New Haven, CT: Yale University Press.

48. Речь идет о так называемых нонконформистских протестантских церквях, таких как методисты и конгрегационисты.

49. Comaroff, J. (1991) "Missionaries and Mechanical Clocks: An Essay on Religion and History in South Africa", *Journal of Religion* 71(1): 7.

50. См., например: Ranger, T. O. (1986) "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa", *African Studies Review* 29(2): 1–69.

важная задача: выяснить, как взаимодействовали европейские миссионеры и африканцы в процессе создания новых культурных форм и новых типов знания.

В то же время Жан и Джон Комарофф⁵¹ доказывали, что христианские миссионеры навязали африканцам колониальное состояние прежде, чем колонизаторы — обеспечивая распространение христианских ценностей, технических и иных достижений западной цивилизации и европейского образа жизни, они подготовили культурную почву для колониализма. Иначе говоря, миссионеры осуществили колонизацию сознания африканцев. Некоторые исследователи, правда, считают, что начало этой колонизации, как уже было отмечено выше, восходит еще к первым контактам африканцев с европейскими путешественниками и торговцами⁵². Кроме того, ряд ученых-африканистов, в том числе Эндрю Портер⁵³, показали, что миссионеры различались по своему теологическому, культурному и социальному бэкграунду и что они действовали в очень различных и меняющихся политических и культурных контекстах, и это обусловило совершенно различные модели христианизации на Черном континенте.

Склонность к негативной оценке роли христианства в истории Африки, однако, сохраняется среди его исследователей. Ее живучести способствовали распространившиеся среди африканской интеллектуальной элиты, начиная с 1970-х — 1980-х годов, североамериканская «черная теология», латиноамериканская «теология освобождения» и неомарксистская историческая наука. Сторонники этого взгляда фокусируют свое внимание на соучастии миссионеров и церквей в навязывании африканцам колониальной системы и в поддержании системы апарtheid в ЮАР, противопоставляя им (в качестве исключений) те немногие фигуры, связанные с христианством, которые находились в той или иной степени оппозиции к колониальному режиму и расовой дискриминации. Тем не менее к 1980-м годам исследователи христианства в Африке в целом переориентировались с классового подхода на изучение воздействия христианских верований и религиозных практик на социальную среду, гендерные различия, домаш-

51. Comaroff, J. and Comaroff, J. (1991–1997) *Of Revelation and Revolution. Vol. 1–2*. Chicago: University of Chicago Press.

52. См., например: Landau, P. (1995) *The Realm of the Word: Language, Gender and Christianity in a Southern African Kingdom*. Portsmouth, NH: Heinemann.

53. Porter, A. (2004) *Religion Versus Empire: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*. Manchester: Manchester University Press.

нее хозяйство, медицину, психологическое и физическое состояние местного населения.

В то же время другое направление, связанное с формированием «африканской теологии», продемонстрировало стремление к «африканизации христианства», лишению его европейской или ближневосточной природы. Его приверженцы утверждают, что основополагающие понятия христианства, и прежде всего понятие о Высшем боге, приближающееся к монотеизму, присутствовали в религиозном сознании африканцев и в «традиционных» верованиях задолго до появления в Черной Африке европейских торговцев, колонистов и миссионеров. Между христианством и традиционной африканской религией нет никакой существенной разницы, доказывал Идову⁵⁴. «Традиционная африканская религия по большей части в действительности имеет двойственную природу, — писал Робин Хортон. — Во-первых, ее боги — теоретические сущности, а их ритуалы — набор практик, призванных применить теорию к управлению миром. Во-вторых, боги — это люди, и их ритуалы — это продолжение сферы чисто человеческих социальных отношений. Африканское христианство наследует значительную часть этой двойственной природы от своего традиционного предшественника. Раннее западное христианство (в отличие от более позднего, ставшего результатом трансформаций Нового времени. — И. К.) также имело двойственную природу, его Бог, его Христос и его святые все были и теоретически сущностями, и людьми»⁵⁵. «В действительности, — утверждал африканский философ Квази Виреду, — вера в различные виды духов сильнее укоренилась в христианстве, чем в традиционной африканской религии. Христианство верит в существование тех духов, о которых говорится в африканской культуре, и еще в <существование> других, таких как ангелы. Разница лишь в том, что если христианство негативно относится к африканским духам как таковым, то традиционные африканцы считают, что не все из них плохие»⁵⁶. Тот перевод христианства на местный культурный язык, о котором пишет Ламин Санне⁵⁷, был бы невозможен, если

54. Idowu, E. B. *African Traditional Religion*.

55. Horton, R. (1971) "African Conversion", *Africa: Journal of the International African Institute* 41(2): 95–96.

56. Wiredu, K. (2011) "An African Religions Perspectives", in Ch. Meister (ed.) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, p. 346. Oxford: Oxford University Press.

57. Sanneh, L. (1983) "The Horizontal and the Vertical in Mission: An African Perspective", *International Bulletin of Mission Research* 7(4): 165.

бы христианство и традиционные верования не обладали определенной степенью сходства. По крайней мере, считает Кристофер Байли, «христианская доктрина была наиболее успешной там, где она тонко приспособлялась к предпочтениям африканцев»⁵⁸.

С другой стороны, среди африканских ученых фиксируется очевидное стремление выявить специфику африканского христианства в религиозном, экклезиастическом, культурном и политическом отношении. Так, нигериец Огбу Калу, ссылаясь на работу Марка Уоррена⁵⁹, утверждает, что христианство в Африке основывалось на особом африканском типе религиозности, что обусловило его «харизматичность», и говорит о «скрытой, внутренней, первозданной духовности, которая подпитывала африканские реакции на воздействие Евангелия»⁶⁰. Провести грань между глобальными характеристиками христианства и его региональными и национальными особенностями остается серьезным вызовом, который все отчетливее осознают исследователи христианства на Черном континенте.

Создается впечатление, что в последние десятилетия ученые пришли к пониманию того, что проблема истории христианства в Африке слишком многопланова и сложна, чтобы ее можно было решить в рамках монографического синоптического исследования. Если в самом конце XX в. вышло в свет несколько историй христианства, написанных одним или в лучшем случае двумя авторами⁶¹, то в новом тысячелетии ученые при рассмотрении общих вопросов, связанных с религиями Черного континента, предпочитают объединять свои усилия посредством коллективных проектов⁶².

58. Bayly, Ch. (2004) *The Birth of the Modern World, 1780–1914*, p. 335. Oxford: Blackwell.

59. Warren, M. (1954) *Revival: An Inquiry*. London: SCM Press.

60. Kalu, O. U. (2005) “A Trail of Ferment in African Christianity. Ethiopianism, Prophetism and Pentecostalism”, in K. Koschorke and J. H. Schjørring (eds) *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century: Proceedings of the Third International Munich-Freising Conference on the History of Christianity in the Non-Western World (September 15–17, 2004)*, p. 19. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

61. Baur, J. (1994) *Two Thousand Years of Christianity in Africa: An African Church History*. Nairobi: Paulines Publications Africa; Hastings, A. (1994) *The Church in Africa, 1450–1950*. Oxford: Clarendon Press; Isichei, E. (1995) *A History of Christianity in Africa*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans; Sundkler, B. and Steed, Ch. (2000) *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.

62. Maxwell, D. (ed.) (2002) *Christianity and the African Imagination: Essays in Honour of Adrian Hastings*. Leiden: Brill; Cox, J. L. and ter Haar, G. (eds) (2003) *Uniquely African? African Christian Identities from Cultural and Historical Perspectives*. Tren-

Иногда исследователей религий в Африке упрекают за то, что они остаются в зависимости от трехчастной парадигмы, в рамках которой ислам, христианство и традиционные религии анализируются отдельно и представлены как изолированные и не контактирующие друг с другом традиции. Этот упрек не совсем справедлив, поскольку не в полной мере отражает ситуацию, сложившуюся в историографии африканских религий. На самом деле ученые нередко пытались понять сложную ткань отношений между христианством и традиционными религиями — не только как конфликт, как часто стремятся представить это африканские исследователи⁶³, но и как взаимодействие, в том числе в процессе обращения африканцев в христианскую веру, а также выявить особенности преломления христианства на африканской почве, в частности, в рамках «независимых церквей». По мнению южноафриканского исследователя Джоэла Мокоати, суть африканского христианства заключается в синтезе христианства и традиционной африканской религии; он называет его «плавильным котлом, в котором легко ассимилируются различные религиозные традиции»⁶⁴. На примере *коса* (один из этносов группы южных банту) Мокоати показал, что оно, с одной стороны, было формой сопротивления попыткам европейских миссионеров навязать африканцам «западную версию христианства», а с другой — способом утверждения своей особой идентичности и уникальности по отношению к африканскому религиозному наследию и традиционной культуре⁶⁵. Другой африканский ученый, Френсис Аква, в своей докторской диссертации исследовавший материал Ганы, пришел к выводу, что религиозные верования и куль-

ton, NJ: Africa World Press; Ludwig, F. and Adogame, A. (eds) (2004) *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; Kalu, O. U. (ed.) (2005) *African Christianity: An African Story*. Pretoria: University of Pretoria; Koschorke, K. and Schjørring, J. H. (eds) *African Identities and World Christianity in the Twentieth Century*; Metogo, E. M. (ed) (2006) *African Christianities* (Concilium 2006/4). London: SCM Press; Adogame, A., Gerloff, R. and Hock, K. (eds) (2008) *Christianity in Africa and the African Diaspora: The Appropriation of a Scattered Heritage*. London: Continuum; Bongmba, E. K. (ed) (2016) *Routledge Companion to Christianity in Africa*. New York: Routledge; Ross, K. R., Kwabena Asamoah-Gyadu, J. and Johnson, T. M. (eds) (2017) *Christianity in Sub-Saharan Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

63. См., например: Okeke, Ch.O., Ibenwa, Ch.N. and Okeke, G. T. (2017) “Conflicts Between African Traditional Religion and Christianity in Eastern Nigeria: The Igbo Example”, *SAGE Open* 7(2): 1–10.

64. Mokhoathi, J. (2021) “African Christianity: intersections between culture and identity among Amakhosa”, *Scriptura* 120(1): 2.

65. Ibid., pp. 1–11.

турные ценности коренных народов Африки служили не только «средством выражения» для местных христиан (а также мусульман), но также в значительной степени определили как процесс формирования и специфику местных форм христианства и ислама, которые постепенно эволюционировали, так и характер взаимоотношений между членами различных религиозных групп⁶⁶. Хотя процесс взаимодействия христианства и традиционных систем верования и продолжает изучаться преимущественно на примере «независимых церквей», некоторые исследователи ставили этот вопрос также применительно к «миссионерским церквам», в частности, камерунский иезуит Людовик Ладо, изучавший «африканизацию» католицизма в современном Камеруне⁶⁷. В целом, по словам Эндрю Уоллса, «опыт, традиции и проблемы Африки меняют христианство»⁶⁸. Это было результатом, говорит он, деятельности «тысяч людей, которые ... делали христианский выбор в отношении родовых обязательств, предков, святынь, традиционных обрядов, исцеления, одержимости, гадания, примирения. Их источниками были христианские Священные Писания, обычно на родном языке, христианская традиция, какой они ее знали, и их понимание местных моделей мышления, действий и взаимоотношений. Результат их работы уже означал существенное расширение христианского богословия; ибо, как мы видели, им пришлось связать историческую христианскую традицию с ранее существовавшими структурами африканских систем верований и религиозного сознания, подтверждая, отрицая, подавляя, изменяя, перенаправляя и переосмысливая различные элементы этого процесса»⁶⁹.

В то же время данный упрек можно признать справедливым по отношению к исследованиям истории ислама в Африке, которые в целом институционально, концептуально и методологически существуют отдельно от исследований традиционных религий и африканского христианства.

66. Acquah, F. (2011) *The Impact of African Traditional Religious Beliefs and Cultural Values on Christian-Muslim Relations in Ghana from 1920 through the Present: A Case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region*. Ph.D. thesis, University of Exeter.

67. Lado L. (2009) *Catholic Pentecostalism and the Paradoxes of Africanization: Processes of Localization in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon*. Leiden and Boston: Brill.

68. Walls, A. F. (1996) "African Christianity in the History of Religions", *Studies in World Christianity* 2(2): 201.

69. Ibid.

Изучение истории ислама в Африке

Изучение ислама в Африке, в первую очередь в Западной Африке, имело ряд важных особенностей. Во-первых, еще с колониальных времен в фокусе внимания ученых была «история джихада», прежде всего с конца XVIII до конца XIX в., и связанные с ней государственные образования (халифат Сокото, империя тукулеров, империя Вассулу) и религиозные и политические деятели (Осман дан Фодио, Омар ал-Хадж, Самори Туре). Джихад рассматривался как разновидность «революции», форма сопротивления колониализму, вид протонационализма или даже способ государственного строительства. Правда, в XX в. под влиянием марксизма возникла также тенденция видеть в исламе нечто второстепенное, явление, не отражающее фундаментальных тенденций развития западноафриканских обществ.

Другой темой, вызывавшей большой интерес у ученых (особенно французских) была история суфийских тарикатов (орденов) и суфийских религиозных лидеров, которую также нередко пытались подчинить антиколониальной и протонационалистической интерпретации истории африканского ислама, в значительной степени игнорируя мистические учения и духовные практики этих братств (в частности, Кадирии и Тиджании) и лидеров, в том числе Омара ал-Хаджа и Амаду Бамба. Третьей весьма популярной темой стала деятельность антисуфийских мусульманских реформаторов, прежде всего ваххабитов⁷⁰.

Интерес к джихаду, суфийским орденам и реформаторству в конечном итоге был вызван стремлением объяснить историю распространения ислама в Африке к югу от Сахары. Для интерпретации этой истории ученые разрабатывали различные теоретические конструкции. В 1962 г. Спенсер Тримингэм предложил модель эволюции ислама от религии меньшинства к религии элиты и затем к религии большинства⁷¹. В 1973 г. Хамфри Фишер представил иную схему: от «карантина» (Марджерри Хилл называет эту стадию «сдерживанием»), когда «африканские короли ограничивали мусульманское влияние, сегрегируя

70. См., напр.: Kaba, L. (1974) *The Wahhabiyya: Islamic reform and politics in French West Africa*. Evanston, IL: Northwestern University Press; Loimeier, R. (2016) *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

71. Trimmingham, S. (1962) *History of Islam in West Africa*. New York: Oxford University Press.

мусульманские общины»⁷²) к «смешению» с местными традициями и от него к «реформе», когда мусульмане, наоборот, попытались извлечь свои религиозные практики от «языческих» примесей⁷³.

Изучение ислама в Африке активизировалось с 1960-х годов, прежде всего благодаря западным (британским, французским и немецким) ученым, однако особенно бурный рост это направление переживает в последние два десятилетия в связи с общим ростом (в первую очередь по политическим причинам, но также и благодаря обнаружению новых рукописных источников) интереса к исламу. В 2000 г. был основан Институт исследований исламской мысли в Африке (Institute for the Study of Islamic Thought in Africa), первый научный центр в Северной Америке, специально посвященный изучению этой темы. В 2003 г. голландское издательство «Брилл» инициировало книжную серию «Ислам в Африке», а с 2010 г. оно стало выпускать научный журнал «Исламская Африка» (Islamic Africa). В целом значительно возросло число публикаций, конференций, симпозиумов и семинаров по этой проблематике.

В результате в изучении истории ислама в Черной Африке наметился определенный прогресс. Ряду исследователей удалось показать сложность и вариативность связанных с ней явлений и процессов, в том числе исламизации⁷⁴ и исламского реформаторского движения⁷⁵, а также поместить ее в контекст более широких межкультурных взаимодействий с христианством⁷⁶ и традиционными религиями⁷⁷. Ученые обнаружили, что распро-

72. Hill, M. (2009) "The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century", *Spice Digest*. January.

73. Fisher, H.J. (1973) "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa", *Africa* 43(1): 31.

74. См., напр.: Peterson, B.J. (2011) *Islamization from Below: The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880–1960*. New Haven, CT: Yale University Press.

75. См., напр.: Hanretta, S. (2009) *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge: Cambridge University Press; Kobo, O. (2012) *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*. Leiden: Brill.

76. См., напр.: Shankar, S. (2006) "A Fifty-Year Muslim Conversion to Christianity: Religious Ambiguities and Colonial Boundaries in Northern Nigeria, c. 1906–1963", in B. F. Soares (ed.) *Muslim-Christian Encounters in Africa*, pp. 89–114. Leiden: Brill.

77. См., напр.: Soares, B. (2020) *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

странение ислама в Африке шло не из одного, а из нескольких центров, по разным направлениям и самыми различными способами в процессе взаимодействия с местными культурами, обществами и политическими системами, что не было единого языка ислама и что трансляция доктрины и религиозных практик осуществлялась посредством нескольких языков, что нет и не было единой мусульманской общины, а существовала группа общин, каждая со своим историческим опытом, своими традициями, своей «траекторией выживания» и особыми формами выражения своей идентичности и своей религиозности.

Тем не менее прогресс в изучении истории ислама в Африке приходится признать довольно скромным. Основное внимание историки-религиоведы продолжают уделять позднеколониальному периоду и первым десятилетиям после обретения африканскими странами независимости, в то время как история ислама в доколониальной Африке остается на периферии исследований⁷⁸. Задача анализа различных исторических адаптаций ислама в различных социальных, культурных, лингвистических и политических контекстах не решена в полной мере. Сохраняется стремление отделять историю ислама в Северной Африке от его истории к югу от Сахары и противопоставить «чистый ислам» арабов «искаженному исламу» чернокожих народов, хотя в последние годы все чаще признается факт устойчивых культурных, образовательных и религиозных связей между этими регионами. Препятствует прогрессу и преимущественная опора исследователей на арабские письменные источники (в ущерб текстам на *аджами* или на африканских языках, в частности, *кикакуи* или *нко*) и на устную африканскую традицию.

«Африканизация» исследований религий в Африке

Среди африканских ученых все громче звучат призывы «африканизировать» изучение религий Черного континента и сбросить бремя «интеллектуального рабства», концептуальной и методологической зависимости от Запада. За этой тенденцией скрывается убеждение, что только африканцы могут адекватно оценить значение своего многовекового религиозного опыта. Дискуссия

78. Редким исключением является монография Рудольфа Вэра, охватывающая тысячелетие религиозной истории Сенегала: Ware, R. T. (2014) *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

о том, способны ли неафриканцы постичь характер и особенности традиционных африканских религий, по сути дела, началась еще с выхода «Африканских религий и философии» Мбити в 1969 г. Ключевым в этой дискуссии оказался вопрос, насколько точными являлись западные представления о верховном боге в африканских религиях. «Неспособность понять и оценить тот исходный пункт, <что для африканцев все существование — это религиозный феномен>, — писал Мбити, — привела миссионеров, антропологов, колониальных администраторов и других зарубежных писателей, <занимавшихся> африканскими религиями, к неправильному пониманию не только религий как таковых, но и народов Африки»⁷⁹. За Мбити последовали п'Битек, раскритиковавший самого Мбити за то, что он остается в плену христианских категорий, и Идову, который так отчаянно отвергал использовавшиеся западными учеными определения традиционной африканской религии, что один рецензент заметил, что он «воевал с мертвыми», в том числе с Шарлем де Броссом, который в 1757 г. придумал термин «фетишизм». Позже в споре приняли участие другие африканские авторы, такие как Икенга Мету и Удобата Онунва. Было продемонстрировано, что возникновение доминантных представлений о традиционных африканских религиях было обязано различным сомнительным источникам информации — либо поверхностным (капитаны кораблей, торговцы, офицеры-любители), либо незнакомым с Африкой (европейские мыслители и кабинетные теоретики), либо предвзятым (официальные ученые-антропологи, миссионеры, колониальные чиновники); в конечном итоге такие представления формировались политической и культурной средой европейских стран.

В середине 1990-х гг. Ян Платфут разделил всю историю исследований Африки на два периода: «аутсайдерский», то есть изучение Африки «как объекта», «когда ее религии исследовались практически исключительно неафриканскими учеными и писателями», и «инсайдерский», то есть ее изучение «как субъекта», «когда религии Африки начали исследоваться также и все больше и больше в основном африканскими учеными»⁸⁰. Однако действительно ли этот второй период принципиально отличается от первого? «Если сравнительная религия XIX в. была созда-

79. Mbiti, J. *African Religions and Philosophy*, p. 15.

80. Platvoet, J. "From Object to Subject", p. 105.

на на стыке академического дискурса и империализма, — задает вопрос Дэвид Чидестер, — подверглось ли впоследствии изучение религии процессу интеллектуальной деколонизации?»⁸¹. «В большинстве случаев африканские ученые, — признают редакторы сборника «Африканская традиция в изучении религии в Африке» (2016), — использовали методы и теории, ставшие популярными в других странах, не имея смелости внести новые перспективы в изучение религии»⁸². «Постколониальные времена требуют, — заявляют они, — чтобы африканские ученые бросили вызов их полной зависимости от методов и теорий, разработанных в других странах»⁸³.

Процесс «африканизации» затронул первоначально исследования традиционных африканских религий, а позже распространился и на исследования африканского христианства⁸⁴. Тем не менее, с точки зрения своих апологетов эта «африканизация» явно недостаточна. Для ее успешного осуществления, по их мнению, необходимо: 1) допускать к изучению и преподаванию религий в Африке только африканцев; 2) активизировать усилия африканских ученых по «африканизации» данной дисциплины; 3) привязать исследования религии в Африке к решению актуальных проблем развития континента; 4) выработать особые «африканские» подходы к изучению религии, отличные от европейских⁸⁵. Однако если три первые задачи тем или иным образом решаются, то в достижении последней, самой амбициозной цели до сих пор не заметно особого прогресса.

Историография религий в Африке отражает общие черты историографии Африки в целом, трудный процесс ее исторического становления. В то же время она обладает определенной спецификой, обусловленной конкуренцией идей в западном религиоведении, влиянием на африканских религиоведов раз-

81. Chidester, D. (2004) “Classify and Conquer’: Friedrich Max Müller, Indigenous Religious Traditions, and Imperial Comparative Religion”, in J. K. Olupona (ed.) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, p. 86. New York: Routledge.

82. Chitando, E., Adogame, A. and Bateye, B. (2016) “Introduction: African Traditions in the Study of Religion in Africa”, in E. Chitando, A. Adogame and B. Bateye (eds) *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with other World Religions. Essays in Honour of Jacob Kehinde Olupona*, p. 3. Abingdon: Routledge.

83. *Ibid.*, p. 2.

84. См., прежде всего: Kalu, O. U. *African Christianity*.

85. Chitando, E., Adogame, A. and Bateye, B. “Introduction”, pp. 8–9.

личных философских и теологических учений и воздействием политических условий (колониальное государство, антиколониальная борьба, нацистроительство, внешняя и внутренняя политика правящих африканских элит). Важность изучения религий Африки возрастает в связи с расширением влияния в ней как ислама, так и христианства и, особенно, в свете того, что Черный континент начинает играть центральную роль в изменении глобального религиозного ландшафта. Несомненная актуальность, с одной стороны, привлекает к этой сфере все большее и большее внимание ученых, особенно африканских, однако в то же самое время несет опасность ее политизации и идеологизации, превращения в инструмент либо национализма, либо религиозного фундаментализма. И эта опасность вполне реальна, поскольку афроцентристские идеологемы все больше проникают в академическую среду как в самих африканских странах, так и за пределами континента, прежде всего среди афроамериканских ученых. Благодаря этому грань между публичным и академическим дискурсом начинает стираться, и последний превращается в псевдоакадемический, когда базовые принципы научной объективности и беспристрастности, необходимость учета всей имеющейся в распоряжении исследователей информации, основные процедуры источниковедческого и историографического анализа игнорируются или извращаются, а академический диалог деградирует в схватку идеологий, пропитанную конфессионализмом и сильными этнополитическими мотивами. Такую опасность осознает и ряд африканских религиоведов, которые считают, что «африканизация» означает «снижение стандартов» и что само это понятие «перегружено идеологическими предубеждениями и ведет к тому, чтобы мириться с посредственным уровнем <исследований> во имя африканизации»⁸⁶. Однако многие другие готовы бороться за то, чтобы избавить исследования религий в Африке от «внешнего влияния» и от «наследия европейского колониализма». Только в таком случае, уверены они, эти исследования смогут оказать позитивное воздействие на социальный и духовный прогресс Черного континента.

86. Chitando, E. (2012) "Religion and masculinities in Africa: The impact on HIV infection and gender-based violence", in J. Hendriks, E. Mouton, L. Hansen and E. Le Roux (eds) *Men in the Pulpit, Women in the Pew?: Addressing Gender Inequality in Africa*, p. 78. Stellenbosch: Sun Press.

Библиография / References

- Adogame, A. (2021) *Indigeneity in African Religions: Oza Worldviews, Cosmologies and Religious Cultures*. New York: Bloomsbury Academic.
- Adogame, A., Gerloff, R. and Hock, K. (eds) (2008) *Christianity in Africa and the African Diaspora: The Appropriation of a Scattered Heritage*. London: Continuum.
- Ajayi, J. (1965) *Christian Missions in Nigeria 1841–1891: The Making of a New Elite*. London: Longman.
- Acquah, F. (2011) *The Impact of African Traditional Religious Beliefs and Cultural Values on Christian-Muslim Relations in Ghana from 1920 through the Present: A Case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region*: PhD thesis, University of Exeter.
- Ayendele, E. (1966) *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842–1914: A Political and Social Analysis*. London: Longman.
- Bascom, W. R. and Herskovits, M. J. (1959) “The Problem of Stability and Change in African Culture”, in W. R. Bascom and M. J. Herskovits (eds) *Continuity and Change in African Cultures*, pp. 1–14. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Baum, R. (2013) “Indigenous African Religions”, in J. Parker and R. Reid (eds) *The Oxford Handbook of Modern African History* pp. 281–297. Oxford: Oxford University Press.
- Baur, J. (1994) *Two Thousand Years of Christianity in Africa: An African Church History*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- Bayly, Ch. (2004) *The Birth of the Modern World, 1780–1914*. Oxford: Blackwell.
- Bongmba, E. K. (ed.) (2016) *Routledge Companion to Christianity in Africa*. New York: Routledge.
- Bredenkamp, H. C., Flegg, A. B. L. and Plüddemann, H. E. F. (eds) (1992) *The Genadendal Diaries: Diaries of the Herrnhut Missionaries*. Belville: University of the Western Cape.
- Chidester, D. (2004) “‘Classify and Conquer’: Friedrich Max Müller, Indigenous Religious Traditions, and Imperial Comparative Religion”, in J. K. Olupona (ed.) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*, p. 71–88. New York: Routledge.
- Chitando, E. (2012) “Religion and masculinities in Africa: The impact on HIV infection and gender-based violence”, in J. Hendriks, E. Mouton, L. Hansen and E. Le Roux (eds) *Men in the Pulpit, Women in the Pew?: Addressing Gender Inequality in Africa*, p. 71–82. Stellenbosch: Sun Press.
- Chitando, E., Adogame, A. and Bateye, B. (2016) “Introduction: African Traditions in the Study of Religion in Africa”, in E. Chitando, A. Adogame and B. Bateye (eds) *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with other World Religions. Essays in Honour of Jacob Kehinde Olupona*, p. 1–13. Abingdon: Routledge.
- Comaroff, J. and Comaroff, J. (1991–1997) *Of Revelation and Revolution. Vol. 1–2*. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, J. (1991) “Missionaries and Mechanical Clocks: An Essay on Religion and History in South Africa”, *Journal of Religion* 71(1): 1–17.
- Cox, J. L. and ter Haar, G. (eds) (2003) *Uniquely African? African Christian Identities from Cultural and Historical Perspectives*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Fisher, H. J. (1973) “Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa”, *Africa* 43(1): 27–40.

- Gaitskell, D. (1999) "Beyond 'Devout Domesticity': Five Female Mission Strategies in South Africa, 1907–1960", *Transformation* 16(4): 127–134.
- Gaitskell, D. (2000) "From Shaping Imperialism to Sharing Imprisonment: the Politics of the Personal in South African Female Missionary Biography", in A. Donnell and P. Polkey (eds) *Representing Lives: Women and Auto/biography*, pp. 174–186. Basingstoke: Macmillan Press.
- Gaitskell, D. (2005) "Devout Domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa", in A. Cornwall (ed) *Readings in Gender in Africa*, pp. 177–187. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Gray, R. (1990) *Black Christians and White Missionaries*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Gunner, E. (2002) *The Man of Heaven and the Beautiful Ones of God: Writings from Ibandla lamaNazareth, a South African Church*. Leiden: Brill.
- Hanretta, S. (2009) *Islam and Social Change in French West Africa: History of an Emancipatory Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (1979) *A History of African Christianity, 1950–1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hastings, A. (1994) *The Church in Africa, 1450–1950*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastings, A. (2001) "Geoffrey Parrinder", *Journal of Religion in Africa* 31(3): 354–359.
- Hill, M. (2009) "The Spread of Islam in West Africa: Containment, Mixing, and Reform from the Eighth to the Twentieth Century", *Spice Digest*. January.
- Hofmeyr, I. (1993) *"We Spend our Years as a Tale that is Told": Oral Historical Narrative in a South African Chieftdom*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Hofmeyr, I. (2004) *The Portable Bunyan: A Transnational History of The Pilgrim's Progress*. Princeton: Princeton University Press.
- Horton, R. (1971) "African Conversion", *Africa: Journal of the International African Institute* 41(2): 85–108.
- Idowu, E. B. (1962) *Olodumare, God in Yoruba Belief*. London: Longman.
- Idowu, E. B. (1973) *African Traditional Religion: A Definition*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Isichei, E. (1995) *A History of Christianity in Africa*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.
- Isichei, E. (2004) *The Religious Traditions of Africa: A History*. Westport, CT and London: Praeger.
- Jorgensen T. (1990) *Contact and Conflict, Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel: 1850–1873*. Oslo: Solum Forlag.
- Kaba, L. (1974) *The Wahhabiyya: Islamic reform and politics in French West Africa*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Kalu, O. U. (ed.) (2005) *African Christianity: An African Story*. Pretoria: University of Pretoria.
- Kenyatta, J. (1938) *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of Gikuyu*. London: Secker & Warburg.
- Kobo, O. (2012) *Unveiling Modernity in Twentieth-Century West African Islamic Reforms*. Leiden: Brill.
- Lado L. (2009) *Catholic Pentecostalism and the Paradoxes of Africanization: Processes of Localization in a Catholic Charismatic Movement in Cameroon*. Leiden and Boston: Brill.

- Landau, P. (1995) *The Realm of the Word: Language, Gender and Christianity in a Southern African Kingdom*. Portsmouth, NH: Heinemann.
- Loimeier, R. (2016) *Islamic Reform in Twentieth-Century Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ludwig, F. and Adogame, A. (eds) (2004) *European Traditions in the Study of Religion in Africa*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Maxwell, D. (1999) *Christians and Chiefs in Zimbabwe: A Social History of the Hwesa People, c.1870s–1990s*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Maxwell, D. (ed) (2002) *Christianity and the African Imagination: Essays in Honour of Adrian Hastings*. Leiden: Brill.
- Mbiti, J.S. (1999) *African Religions and Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Heinemann.
- Mbiti, J.S. (2015) *Introduction to African Religion*. 2nd ed. Long Grove, IL: Waveland Press.
- Metogo, E.M. (ed.) (2006) *African Christianities* (Concilium 2006/4). London: SCM Press.
- Meyer, B. (1999) *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe of Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mokhoathi, J. (2021) “African Christianity: intersections between culture and identity among Amaxhosa”, *Scriptura* 120(1): 1–11.
- Montgomery, M. (2017) “Colonial Legacy of Gender Inequality: Christian Missionaries in German East Africa”, *Politics & Society* 45(2): 225–268.
- Ogungbile, D.O. (ed) (2015) *African Indigenous Religious Traditions in Local and Global Contexts: Perspectives on Nigeria. A Festschrift in Honour of Jacob K. Olupona*. Lagos: Malthouse Press.
- Okeke, Ch. O., Ibenwa, Ch. N. and Okeke, G. T. (2017) “Conflicts Between African Traditional Religion and Christianity in Eastern Nigeria: The Igbo Example”, *SAGE Open* 7(2): 1–10.
- Olupona, J. K. (1991) *Kingship, Religion, and Rituals in a Nigerian Community: A Phenomenological Study of Ondo Yoruba Festivals*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Olupona, J. K. (2001) *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*. New York: Crossroad.
- Olupona, J. K. (2007) “Communities of Believers: Exploring African Immigrant Religion in the United States”, in J. K. Olupona and R. Gemignani, R. (eds) *African Emigrant Religions in Americas*, pp. 27–46. New York: New York University Press.
- Olupona, J. K. (ed) (2004) *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. New York: Routledge.
- Onunwa, U. R. (1984) “The Study of West African Traditional Religion in Time-Perspective”. Ph.D. Thesis, Nsukka University.
- p’Bitek, O. (1971) *African Traditional Religion in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- p’Bitek, O. (2011) *Decolonizing African Religions: A Short History of African Religions in Western Scholarship*. New York: Diasporic Africa Press.
- Parrinder, G. (1954) *African traditional religion*. London: Hutchinson House.
- Peterson, B.J. (2011) *Islamization from Below: The Making of Muslim Communities in Rural French Sudan, 1880–1960*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Peterson, D. (2003) “The Rhetoric of the Word: Bible Translation and Mau Mau in Colonial Central Kenya”, in B. Stanley (ed.) *Missions, Nationalism and the End of Empire*, pp. 165–182. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

- Platvoet, J. (1996) "From Object to Subject. A history of the study of the religions in Africa", in J. Platvoet, J. Cox and J. K. Olupona (eds) *The study of religions in Africa: Past, Present and Prospects*, pp. 105–138. Cambridge: Roots and Branches.
- Porter, A. (2004) *Religion Versus Empire: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*. Manchester: Manchester University Press.
- Ranger, T. O. (1986) "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa", *African Studies Review* 29(2): 1–69.
- Ranger, T. O. (1993) "Thompson Samkange: Tambaram and Beyond", *Journal of Religion in Africa* 23(4): 318–346.
- Ross, K. R., Kwabena Asamoah-Gyadu, J. and Johnson, T. M. (eds) (2017) *Christianity in Sub-Saharan Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sanneh, L. (1983) "The Horizontal and the Vertical in Mission: An African Perspective", *International Bulletin of Mission Research* 7(4): 165–171.
- Shankar, S. (2006) "A fifty-year Muslim conversion to Christianity: religious ambiguities and colonial boundaries in northern Nigeria, c. 1906–1963", in B. F. Soares (ed) *Muslim-Christian Encounters in Africa*, pp. 89–114. Leiden: Brill.
- Shaw, R. (1990) "The invention of 'African Traditional Religion'", *Religion* 20(4): 339–353.
- Shoko, T. (2007) *Karanga Indigenous Religion in Zimbabwe: Health and Well-Being*. Aldershot: Ashgate.
- Shorter, A. (1975) *Prayer in the Religious Traditions of Africa*. Nairobi: Oxford University Press.
- Simensen, J. (1986) *Norwegian Missions in African History. Vol. 1–2*. Oslo: Norwegian University Press.
- Soares, B. (2020) *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sundkler, B. and Steed, Ch. (2000) *A History of the Church in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trimingham, S. (1962) *History of Islam in West Africa*. New York: Oxford University Press.
- Uncivic Religion: African Religious Communities and Their Quest for Public Legitimacy in the Diaspora* (2004), *Journal of Religion in Africa* 34(4).
- van Butselaar, J. (1984) *Africains, Missionnaires et Colonialistes. Les Origines de l'Église Presbyterienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880–1896*. Leiden: Brill.
- Walls, A. F. (1996) "African Christianity in the History of Religions", *Studies In World Christianity* 2(2): 183–203.
- Ware, R. T. (2014) *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Warren, M. (1954) *Revival: An Inquiry*. London: SCM Press.
- Westerlund, D. (1985) *African Religion in African Scholarship: A Preliminary Study of the Religious and Political Background*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Westerlund, D. (1993) "The Study of African Religions in Retrospect from 'Westernization' to 'Africanization'?", in J. K. Olupona and S. S. Nyang (eds) *Religious Plurality in Africa: Essays in Honour of John S. Mbiti*, pp. 43–66. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

- Wijsen, F. (2019) “From Objects to Subjects of Religious Studies in Africa: Methodological Agnosticism and Methodological Conversion”, in K. Lauterbach and M. Vähäkangas (eds) *Faith in African Lived Christianity: Bridging Anthropological and Theological Perspectives*, pp. 38–51. Leiden: Brill.
- Wiredu, K. (2011) “An African Religions Perspectives”, in Ch. Meister (ed) *The Oxford Handbook of Religious Diversity*, pp. 337–350. Oxford: Oxford University Press.

ВЛАДИМИР ТЮЛЕНЕВ

«Две Африки»: отражение конфликта идентичностей в текстах Аврелия Августина

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-36-58>

Vladimir Tyulenev

“Two Africas”: The Conflict of Identities in the Texts of Aurelius Augustine

Vladimir Tyulenev — Ivanovo State University (Ivanovo, Russia).
tyulenev.vl@yandex.ru.

The article examines religious and cultural processes in North Africa of the late Antiquity. Mainly using the example of Aurelius Augustine, it questions the traditional opposition of “Roman” (Catholic) and “African” (Donatist) Christianities and presents a more complex picture in which historical subjects simultaneously act within the framework of several social and cultural identities. The article claims that the Christianization of Africa should not be separated from its Romanization, and that it was Romanization that revealed deep, centuries-long, social contradictions in African society, which most clearly manifested themselves in the religious conflict between the Donatist and orthodox parties. This conflict reflected the confrontation between the two, although not monolithic, socio-cultural groups in North Africa - those who sought to defend regional linguistic and cultural identity and those who saw the only way to salvation in the universal Church, or wanted to ensure their own well-being through the service to the Roman state. In this respect, Augustine’s family and he himself provide an example of both strategies: on the one hand, the principled choice in favor of Romanization and the universal Church, and on the other, the preservation of African identity.

Keywords: North Africa, Roman Empire, Christianization, Romanization, Donatism, St. Augustine, identity.

НЕИЗВЕСТНО когда в Северной Африке, под которой мы будем понимать прежде всего провинции Бизацену, Проконсульскую Африку, обе Мавритании и Нумидию, началась проповедь Евангелия, и ученые вынуждены строить разного рода догадки, чтобы каким-то образом хронологически ограничить период появления в этом регионе христианских общин. Первые документальные свидетельства проникновения христианства в Северную Африку относятся лишь к 180 г. Именно в это время африканская Церковь, как следует из «Актов Скиллитанских мучеников» (*Passio Sanctorum Scillitanorum*), прославилась мученичеством двенадцати верующих, семи мужчин и пяти женщин из нумидийской Скиллы, преданных суду и казненных в Карфагене 17 июля 180 г.¹ Анализ данного документа позволяет предположить, что первые христианские общины появились в Северной Африке за несколько десятилетий до этого первого известного нам акта мученичества². Из «Актов», в частности, следует, что мученики не были городскими жителями³, а значит, христианство, традиционно воспринимаемое как религия прежде всего городская, уже проникло в африканскую глубинку. К тому же сами мученики, судя по их именам, не составляли замкнутую этнокультурную группу, исповедующую чуждую для большинства религию. Перед читателями «Актов» предстает община, имеющая неоднородную культурную и, может быть, языковую идентичность. Часть верующих была местного, африканского, происхождения⁴, часть же можно отнести к выходцам из Италии либо к местному романизированному населению⁵. Очевидно, что подобная пестрота состава стала возможна благодаря относительно длительному, занявшему несколько лет или десятилетий, существованию общины.

1. Groves, C. P. (1948) *The Planting of Christianity in Africa. Vol. 1*, p. 59. London: Lutterworth Press; Казаков М.М. Особенности христианизации Северной Африки // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 50.
2. Казаков М.М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 52; Drobner, H. (2007) *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*, p. 156. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
3. Friend, W. H. C. (1952) *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, p. 88. Oxford: Clarendon Press; Keresztes, P. (1989) *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 A. D.*, p. 160. Lanham, MD: University Press of America.
4. Wilhite, D. E. (2017) *Ancient African Christianity*, p. 89. London: Routledge.
5. Казаков М.М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 51.

Вопросы вызывают также пути проникновения христианства в Северную Африку. За десятилетия изучения этого вопроса были высказаны самые разные предположения относительно того, откуда пришли первые исповедники новой религии в этом регионе. В них видели и римских переселенцев, осевших в Карфагене (хотя и смущало, что африканские христиане изначально использовали латынь, в то время как римские все еще говорили по-гречески⁶), и греческих (скорее всего, малоазийских) колонистов, и выходцев из Палестины⁷. Не менее важный вопрос — о темпах христианизации Северной Африки, которые оказались на удивление высокими, а также о специфике этого процесса. Спустя примерно 40 лет, в 220 г., там насчитывалось от семидесяти до девяноста епископий, в середине III в., а именно во времена Киприана, их число практически удвоилось и достигло примерно ста пятидесяти, а к началу IV в., то есть спустя приблизительно полвека, возросло до более чем 250⁸.

Что же касается качественных характеристик, то давно уже замечено, что на христианизацию Северной Африки заметное влияние оказало сохранение в этом регионе пунического элемента⁹. Романизация завоеванных в ходе Пунических войн земель началась с заметным опозданием, по существу, только со времен Октавиана Августа; поэтому два процесса — романизация и христианизация — оказались хронологически сопряжены¹⁰, что заметно повлияло на специфику «африканского» христианства первых пяти веков его существования.

Процесс романизации в Северной Африке затронул не только систему управления, но и сферу повседневной жизни и, разумеется, религии. После победы в Пунических войнах римляне,

6. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 82.
7. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 87; Barnes T. D. (1971) *Tertullian: A Historical and Literary Study*. p. 68. Oxford: Oxford University Press; Daniélou, J. (1977) *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. Vol 3: The Origins of Latin Christianity*, p. 139. Philadelphia: The Westminster Press; Сергеева Е. В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 6. СПб., 2007. С. 431; Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 82–85.
8. Hildebrandt, J. (1981) *History of the Church in Africa*, p. 10. Achimota: Christian Press; Каргальцев А. В. «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 183–184.
9. Fatokun, S. A. (2005) "Christianity in Africa: A Historical Appraisal", *Verbum et Ecclesia* 26(2): 360.
10. Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 56.

принеся в Африку собственные культы, не запретили почитание местных богов, неизбежным следствием чего стал религиозный синкретизм, который мог выражаться в форме как африканизации римских богов, так и романизации местных¹¹. Христианские сочинения, прежде всего труды Тертуллиана, направленные против язычников, археологические памятники и эпиграфика позволяют говорить о широком распространении в Северной Африке, особенно в Нумидии, культа Отца-Либера, Юпитера, Меркурия, Нептуна. Традиционно повышенное внимание ученых привлекает к себе культ Сатурна, который в значительной степени интегрировал элементы почитания пунического бога Баал-Хаммона¹² и, получив особое распространение в низших слоях городского и сельского населения Африки, приобрел явные черты монотеизма, что со временем, вероятно, облегчило процесс обращения его приверженцев в христианство¹³.

Так или иначе, пришедшему в Африку христианству суждено было формироваться в сложной культурной среде, а универсальным христианским принципам — утверждаться на почве местных религиозных и этнокультурных традиций¹⁴.

Христианская проповедь в Северной Африке скоро, если не сразу, включила в свою орбиту местное население — как пунийцев, так и берберов. Насаждаемая имперская идеология, сопровождавшая романизацию, нередко встречала на своем пути сопротивление, принимавшее форму религиозного несогласия. В результате особое, «свое» христианство стало для многих способом защиты африканской идентичности. И если обратиться к сложившимся в науке преимущественно в XX в. топосам, то без труда можно увидеть две «христианские Африки». Во-первых, из исследования в исследование переходит понимание Африки как родины христианской латыни и латинского богословия¹⁵. И это утверждение

11. Benabou, M. M. (1976) *La Résistance Africaine à la Romanisation*, p. 331–355. Paris: F. Maspero.
12. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 80, 100–104; Казаков М. М. Особенности христианизации Северной Африки. С. 57.
13. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 83; Жюльен Ш. А. История Северной Африки. Т. 1. М.: Издательство Иностранной литературы, 1961. С. 238.
14. Markus, R. A. (1972) “Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work”, *Studies in Church History* 9: 21.
15. Brown, P. (1961) “Religious Dissent in the Later Roman Empire: The Case of North Africa”, *History* 46(157): 85; Groves, C. P. *The Planting of Christianity in Africa*, p. 81; Fatokun, S. A. “Christianity in Africa: a historical appraisal”, p. 362.

вполне оправданно не только потому, что Африка дала христианскому миру Тертуллиана, Киприана и Августина, но и благодаря тому, что именно учение Августина, сформированное на африканской почве, на столетия определило характер Католической церкви. К тому же надо признать, что христианская церковь оказалась важнейшим элементом и проводником романизации, как и римская школа, открывавшая молодым людям путь к судебной и административной карьере в Римской империи. Во-вторых, история африканской Церкви IV–V вв. неотделима от донатизма, в котором исследователи стремятся увидеть попытку местного населения, преимущественно берберов, отстоять свою самобытность, облаченную уже в христианские одежды¹⁶. Особый вклад в этом отношении принадлежит Уильяму Френду, доказывавшему, что сельское население Северной Африки даже во времена Августина, то есть в конце IV — начале V в., в большинстве своем, даже принимая крещение, не романизировалось и оставалось враждебным к завоевателям¹⁷.

Разумеется, в науке существовала тенденция не признавать какой-либо африканской специфики как христианства и церкви в Северной Африке, так и донатизма. Что касается первого утверждения, то еще в конце 60-х годов XX в. южноафриканский богослов Герхард Остхёйзен заявил, что в отличие от церкви в Египте церковь в западной части Северной Африки не была собственно «африканской» церковью, ибо члены ее принадлежали к римскому и греческому среднему классу (*middle classes*), колонистам, жившим обособленно от коренного населения¹⁸. В этой связи Августин, о котором будет немало сказано далее, также воспринимался Остхёйзенем как «римлянин», несмотря на его африканское происхождение. Что же касается второго утверждения, то в начале тех же шестидесятых годов XX в. Питер Браун в статье «Религиозное инакомыслие в Поздней Римской империи: случай Северной Африки» поставил под сомнение подход, в рамках которого донатизм рассматривался в отрыве от всей средиземноморской истории поздней античности и подавался как некий североафриканский феномен, хотя, по его мнению, его следует

16. Elrod, E. C. (2006) "Reexamining Heresy: The Donatist", *Historical Perspectives: Santa Clara University Undergraduate Journal of History* 11: 42–44.

17. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*.

18. Oosthuizen, G. C. (1968) *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study*, p. 1. London: Hurst.

рассматривать в ряду прочих социальных конфликтов, облеченных в религиозную форму (как противостояние, например, монофизитов и халкидонцев в Египте)¹⁹. Тем не менее доминирующим в науке стало представление о двух направлениях христианства и двух церквях в Северной Африке эпохи поздней античности. В этой связи можно вспомнить утверждение Мерси Амбы Оудуйе о том, что история христианства в Африке «не подтверждает концепцию единой или монолитной африканской теологии ни в прошлом, ни в настоящем... истинно африканский дух... был выражен монтанистами, а именно Тертуллианом, и донатистами»²⁰. Спустя несколько лет нигерийский профессор Джозеф Омояово, говоря об Августине, еще раз указал на то напряжение, которое возникло в Африке между романизацией (или «римской» христианизацией), с одной стороны, и стремлением части местного населения сохранить самобытность в «особом христианстве», с другой. Он увидел в Августине, взявшем на себя инициативу в борьбе с донатизмом, африканца, вставшего на сторону римского императора против «истинно африканской церкви» (*truly African church*), состоявшей из берберов²¹. Наличие двух церквей, каждая из которых несла с собой нечто большее, чем веру и религию, а именно: одна — идею Рима, а другая — противостояние Империи, признавалось тем фактором, который на столетия разделил население Северной Африки. Так, по словам Харви Синдимы, «церковь Августина» так и не смогла одержать верх над донатистами именно потому, что она была слишком связана с Римской империей²².

В настоящей статье мы попытаемся отойти от возникшего в науке второй половины XX в. противопоставления «римского» (православного) и «африканского» (донатистского) христианства и представить более сложную картину, в рамках которой не только сторонники донатистского раскола придавали местному христианству самобытный характер и так или иначе отстаивали африканскую идентичность в диалоге с такими носителями универсализма, как империя и христианская церковь, но даже

19. Brown, P. *Religious Dissent in the Later Roman Empire*, p. 83–101.

20. Oduoye, M. A. (1986) *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*, p. 19. Maryknoll, NY: Orbis.

21. Omoyajowo, J. A. (1973) "An African Expression of Christianity", in B. Moore (ed.) *The Challenge of Black Theology in South Africa*, pp. 81–92. Atlanta: John Knox Press.

22. Sindima, H. J. (1994) *Drums of Redemption: An Introduction to African Christianity*, p. 41. Westport, CO: Greenwood Press.

«столп римского католицизма» Августин был носителем и *romanitas* (как римский ритор и ученик Амвросия Медиоланского), и «африканского» духа. Мы попытаемся показать, что, исследуя африканскую церковь первых пяти столетий ее существования, необходимо говорить о субъектах, одновременно действующих в пространстве нескольких культур и идентичностей²³.

Начать, пожалуй, следует с того, что за последние примерно три десятилетия в науке усложнился взгляд на сам процесс романизации провинций Северной Африки. Традиционно считалось, что собственно географические условия, определившие различный характер хозяйственной жизни, «разделили» Северную Африку на две части. Прибрежные районы и в целом Проконсульская Африка, обеспеченные водными ресурсами и за счет этого отличавшиеся относительно высоким плодородием почв, а также известные своими портовыми городами, ожидаемо оказались в большей степени романизированы. Во внутренних районах, расположенных на так называемых Высокогорных равнинах и включавших Южную Нумидию, Мавританию Цезарейскую, часть Бизацены, древние обычаи оказались более устойчивы. Здешние климатические условия, прежде всего малое количество осадков, препятствовали интенсивному развитию сельского хозяйства и, самое главное, складыванию городских центров, способных выступить очагами романизации²⁴. Однако исследования последней трети XX в., внимательное прочтение уже известных текстов и особенно привлечение археологического материала заставили скорректировать эти оценки. С одной стороны, стало очевидно, что сельские районы, включая небольшие города, являвшиеся, по сути, поселками, даже в приморских районах оставались слабо романизированы, а религиозная ситуация была весьма пестрой даже внутри христианизированного населения²⁵. Так, в сочинении «О ересях» Августин сообщает, что при нем только-только стала исчезать в Карфагене ересь последователей Тертуллиана, веривших в телесность души, что они передали свою базилику католикам (*Aug. De haer.* 86) и что недалеко от Гиппона продолжала существовать секта хранивших безбрачие христиан, на пуни-

23. Wilhite, D. E. (2014) "Augustine the African: Post-colonial, Postcolonial, and Post-Post-colonial Readings", *Journal of Postcolonial Theory and Theology* 5(1): 12.

24. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 31; Elrod, E. C. "Reexamining Heresy: The Donatist", p. 50.

25. Brown, P. *Religious Dissent in the Later Roman Empire*, p. 94.

ческом языке именовавшаяся *Abeloin*, членов которой Августин называет авелианами или авелоитами (*Aug. De haer.* 87). С другой стороны, все чаще стало звучать утверждение, что вся Северная Африка периода римского владычества так или иначе должна рассматриваться в качестве объекта эксплуатации со стороны империи, как ее житница, которой управляли римские легионы и для которой сохранение доримских языков, религии и обычаев было способом сопротивления активной романизации²⁶.

В этой статье мы не случайно решили сосредоточить внимание на Аврелии Августине. Благодаря его «Исповеди», обширной переписке, в которой он позволяет себе рефлексировать, проповедям, в которых он высказывает свое отношение к злободневным проблемам, на него можно и нужно обратить внимание не только как на великого богослова, но и как на человека своего времени, который, с одной стороны, неизбежно идентифицировал себя с определенными социокультурными группами, а с другой стороны, воспринимался собственными адресатами также в качестве представителя той или иной общности.

Вклад Августина в римскую культуру, латинскую риторику и римское богословие давно уже стал предметом исследовательского интереса историков, философов, богословов, филологов. Августин вполне справедливо признается представителем римской элитарной культуры, носителем римской образованности, блистательным проповедником, защищавшим в своих проповедях католическую веру от разного рода еретиков. Очевидно, что его интеллектуальный мир, вся его система мышления — совершенно римские, примеры и образы почерпнуты из греческой и латинской литературы. Лишь в последние годы стала привлекать к себе внимание исследователей «африканская составляющая» личности Августина и его самосознания. Но именно внимание к ней, как кажется, позволит увидеть и самого Августина, и его современников частью довольно сложной социокультурной картины.

Обращаясь к личности Августина, можно сделать провокативное предположение о том, что у него был довольно высокий шанс оказаться не отцом вселенской церкви, а вместе со многими своими соотечественниками разделить участь донатистов. Подобное

26. См., напр.: Benabou, M. M. *La Résistance Africaine à la Romanisation*; Février, P.-A. (1989) *Approches du Maghreb romain: pouvoirs, différences et conflits*. Édisud: Aix-en-Provence.

предположение окажется не таким уж надуманным, если вспомнить, во-первых, о многолетнем интеллектуальном и духовном поиске Августина и его готовности менять свою мировоззренческую позицию, а, во-вторых, о широком распространении донатизма в Африке, который для многих современников Августина оставался выразителем религиозной истины.

Августин родился в Тагасте, в нескольких десятках миль от Средиземноморского побережья, в области, где большинство населения говорило на пуническом, на берберском или ливийском языке²⁷, и только жители городов, да и то далеко не все, знали латынь²⁸, которая была официальным языком делопроизводства. Можно вспомнить, что, будучи епископом Гиппона Регия, Августин в письме папе Целестину, рассказывая о попытках найти пресвитера для небольшого городка Фуссала, лежавшего в сорока милях от Гиппона, признавался, что искал подходящего для этого духовного служения человека, среди необходимых качеств которого было бы знание пунического языка (*Punica lingua instructus*), поскольку население городка в большинстве своем не понимало латыни (*Aug. Ep. CCIX. 3*). В письме Криспину, донатистскому епископу Каламы, Августин, предлагая ему своеобразный диспут, чтобы жители поселка (или городка) Мапшала сами определили, чья вера является истинной, признается, что проповеди после их записи придется перевести для местных жителей на пунический язык (*a nobis subscripta eis punice interpretentur*), сознавая, очевидно, что латинскую проповедь понять те не смогут (*Aug. Ep. LXVI. 2*).

Отец Августина, Патриций, названный, скорее всего, в честь Отца Либеры (*Pater Liber*), бога плодородия²⁹, не отличался ни родовитостью, ни богатством и, будучи членом городской курии, принадлежал к местной (городской) элите³⁰. Этническая принадлежность его точно неизвестна, хотя некоторые биографы Августина считают его типичным нумидийцем³¹. По крайней мере, несмотря на свое латинизированное имя, он вряд

27. Millar, F. (1968) "Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa", *Journal of Roman Studies* 58: 128.

28. Wilhite, D. E. "Augustine the African", p. 14.

29. Rives, J. B. (1995) *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*, p. 129. Oxford: Clarendon Press.

30. O'Meara, J. J. (1980) *The Young Augustine: An Introduction to the Confessions of St. Augustine*, p. 25. London: Longman.

31. Ibid.

ли был римлянином, в противном случае едва ли он вступил бы в брак с матерью Августина Моникой, имевшей безусловно местное происхождение, на что указывает, в частности, ее имя, восходящее к имени ливийского бога Мон³². Действительно, как показывает анализ семейно-брачных союзов в римской Африке, этнические смешанные браки там в IV–V вв. были крайне редки³³.

Изучение поведения членов семьи Августина позволяет увидеть сочетание в нем двух социокультурных стратегий. Поступки Патриция, отца Августина, выдают в нем человека, выбравшего путь романизации для себя и для своего сына. По признанию Августина, его поездка в Карфаген для продолжения начатого в Мадавре образования состоялась исключительно благодаря упорству его отца (*animositate patris*), который, не имея средств, вынужден был специально копить их для обучения сына (*Aug. Conf. II. 3. 5*). И, видимо, не без участия отца Августин, оказавшись в Карфагене, нашел себе покровителя в лице Романиана (*Aug. Contra acad. II. 1. 3*), что вполне укладывалось в традиционную практику использования «права гостеприимства» (*hospitii ius*) для установления социальных связей, позволявших добиваться продвижения в римском обществе³⁴.

В свою очередь, Моника, исповедовавшая христианство, очевидно, происходила из областей, где был широко распространен донатизм, и многое в ее религиозном опыте было связано с местными традициями. Известный случай, произошедший в Медиолане и описанный в «Исповеди», а именно попытка Моника принести на кладбище еду, чтобы почтить усопших, часто трактуется как свидетельство ее донатизма³⁵. По всей видимости, она также недостаточно знала латинский язык. По крайней мере, в сочинении «О порядке» Августин рассказывает, как трудно ей было улавливать в латинской речи погрешности (*Aug. De ord. II.*

32. Frend, W. H. C. *The Donatist Church*, p. 230.

33. Cherry, D. (1997) "Marriage and Acculturation in Roman Algeria", *Classical Philology* 92(1): 71–83.

34. Wilhite, D. E. "Augustine the African", p. 14.

35. Bonner, G. (1963) *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, p. 75. Philadelphia: Westminster Press; Moore, R. (2007) "O Mother, Where Art Thou? In Search of Saint Monnica", in J. C. Stark (ed.) *Feminist Interpretations of Augustine*, p. 159. University Park, PA: Pennsylvania State University Press; Frend, W. H. C. (1987) "The Family of Augustine: A Microcosm of Religious Change in North Africa", in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione. Vol. 1*, p. 140. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.

17. 45). Все говорит в пользу того, что в отличие от мужа Моника оставалась носителем «африканской» идентичности. Эта амбивалентность сохранилась и в следующем поколении. Единственному своему сыну Августин дал имя Адеодат, которое Питер Браун прочитывает как латинизированный вариант пунического имени Ятанбаал (*Iatanbaal*)³⁶, а Дэвид Уилхайт допускает и вариант буквального перевода имени Ганнибал («Дар Бога») на латинский язык (*a Deo datus* = дарованный Богом)³⁷. Если это предположение верно, использование такого имени (а эпиграфический материал доказывает его популярность) свидетельствует о силе исторической памяти пунийцев, продолжавших называть своих сыновей именем злейшего врага Рима³⁸. Чья бы версия ни оказалась верной, П. Брауна или Д. Уилхайта, подобное имянаречение, очевидно шедшее от матери Адеодата, явно выражало симпатии к местным традициям. И, видимо, также от матери Адеодат усвоил пунический язык, на котором, впрочем, по признанию Августина, и он сам, и его сын говорили недостаточно хорошо (*Aug. De magist. XIII. 44*), и, конечно же, универсальным языком общения для них оставался латинский. Таким образом, мужская часть семьи, очевидно, продолжала линию на романизацию, в то время как женская оставалась носителем местной традиции.

Как можно понять из «Исповеди», первым языком Августина был латинский, который он усвоил в младенчестве на слух от кормилиц (*Aug. Conf. I. 14. 23*). И тем не менее он признавался, что говорил на латыни с погрешностями, чем раздражал италийцев (*Aug. De ord. II. 17. 45*). Но важно другое. Августин тотчас оправдывает себя тем, что и сам Цицерон допускал погрешности в речи, а варваризмы теперь, то есть во времена Августина, так распространены, что и в самом Риме речь кажется варварской (*Aug. De ord. II. 17. 45*). Все это отражает то напряжение, которое неизбежно возникало при встрече исконных носителей языка с иноязычными, жаждавшими стать «своими» и совершенствовавшими себя в языке новой культуры. Как пишет Дж. О’Доннелл, новая африканская элита всеми силами пыталась преодолеть свою *afri-*

36. Brown, P. (1967) *Augustine of Hippo: A Biography*, p. 63. Berkeley, CA: University of California Press.

37. Wilhite, D. E. “Augustine the African”, p. 18.

38. Ibid.

canitas и принять *romanitas*, стремясь, чтобы их речь была «более римской, чем у самих римлян»³⁹.

В этом отношении и обращение Августина не просто в христианскую веру, а именно в ортодоксальное христианство можно рассматривать как выбор между романизацией и сохранением африканской идентичности в пользу романизации.

Донатизм был не просто организационным расколом в церкви, не просто движением, возникшим вокруг Доната, требовавшего повторного крещения традителей и противостоявшего карфагенскому епископу Цецилиану. Длительность и сила раскола, растянувшегося на столетия, свидетельствовали о том, что в основе его лежали не столько разногласия по поводу судьбы епископской кафедры в Карфагене, но гораздо более глубокие противоречия⁴⁰, облеченные в религиозную форму. После попытки императора Константина Великого преодолеть схизму силовым путем донатизм стал движением, обретшим явную антиимперскую, а потому и антиримскую направленность. В то время как остальной христианский мир в течение IV столетия искал опору во власти императора, ярким свидетельством чего стало соперничество между никейцами и арианами за поддержку двора, донатисты оставались враждебны римским властям⁴¹. Даже апелляция донатистов к авторитету св. Киприана, который, заботясь о христианах, отпавших от церкви во время гонения при Деции (250–251), отстаивал повторное крещение для проявивших духовную слабость христиан, может рассматриваться как стремление африканских христиан к независимости от светской власти. Идеи донатистов были настолько близки к позиции Киприана, что Жан-Поль Бриссон позволил себе использовать в отношении раскольников IV в. имя киприанистов, а не донатистов⁴². Поскольку же донатисты представляли традиционное африканское богословие, Brent Shou предложил называть их просто африканцами⁴³, а Питер Кауфман — африканскими сепаратистами, дей-

39. O'Donnell, J. (1985) *Augustine: A New Biography*, p. 42. Boston, MA: Twayne Publishers.

40. Brown, P. "Religious Dissent in the Later Roman Empire", p. 83.

41. Elrod, E. C. "Reexamining Heresy: The Donatist", p. 59.

42. Brisson, J.-P. (1958) *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'Invasion Vandale*, p. 181. Paris: E. de Boccard.

43. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 196.

ствовавшими в условиях римской оккупации⁴⁴, превращая тем самым конфликт из религиозного в политический.

Это противостояние среди прочего выражалось в сфере языка. Не касаясь сути донатистского движения, мы должны тем не менее констатировать, что для Августина борьба с донатизмом, в которую он с воодушевлением включился, возвратившись в Африку, была битвой за «пригороды», куда еще не пришла римская культура и истинная вера и жители которых в большинстве своем оставались носителями пунического языка. Уже приведенный выше пример общины городка Фуссала, в котором, по словам Августина, было мало католиков и для общения с местным населением требовался пресвитер, знающий пунический язык, не единственный. В другом письме, адресованном епископу Новату, Августин признается, что проповедь Евангелия в областях близ Гиппона «сталкивается с трудностями из-за отсутствия <проповедников>, которые бы говорили на пуническом языке» (*Aug. Ep. LXXXIV. 2*).

На основе писем Августина складывается ощущение, что донатисты были прежде всего силой, отстаивавшей религиозную и языковую самобытность в противовес римскому и общехристианскому универсализму. Неслучайно Августин вменял им в вину не только и не столько заблуждения относительно повторного крещения, с чего он начинает свою экзегезу Евангелия от Иоанна, но в первую очередь раскол, отпадение от общего тела Христова. Объясняя в «Рассуждениях на Послание Иоанна к парфянам» 96-й стих 118-го псалма — «Твоя заповедь безмерно обширна», — Августин сетует, что донатисты ограничивают «пределы любви Африкой» (*Aug. In Ep. ad Parth. X. 8*), вообще отказываются общаться с Иерусалимом как с городом, погубившим Христа, и считают, что Христос «остался на двух языках, латинском и пуническом, то есть африканском» (*Aug. In Ep. ad Parth. II. 3*). В «Толковании на Евангелие от Иоанна» Августин также жалуется на то, что, по мнению его оппонентов, «Бог правит только в Африке» (*Aug. In Iohann. XIII. 3*) и что Христос «искупил только Африку» (XIII. 14).

Очевидно, вернувшись после общения с Амвросием Медиоланским в Африку, Августин выбрал сторону универсализма, понимая под церковью не только африканскую церковь, но церковь

44. Kaufman, P. I. (2009) "Donatism Revisited: Moderates and Militants in Late Antique North Africa", *Journal of Late Antiquity* 2(1): 138–139.

вселенскую. С этим пониманием единства церкви вполне сошелся и традиционный римский космополитизм. Неудивительно на этом фоне утверждение У. Френда о том, что выбор Августина между донатизмом и ортодоксией был определен тем, что донатизм предполагал разрыв с интеллектуальным языческим наследием и замену классической литературы Библией. В этом отношении и манихейство, которым увлекся в молодости Августин, и католицизм в Северной Африке выражали бóльшую степень преемственности с языческим классическим прошлым и были значительно более привлекательными для него и его романизированных друзей⁴⁵.

Отказ донастиков от церковного единства означал для Августина отказ и от империи, презрение к власти императора, олицетворявшего политическое единство. В письме Криспину, перекрестившему жителей Маппалы (Mappala), Августин предлагает своему адресату сравнить себя и императора, которому он противопоставляет себя своими действиями:

Если ты сравнишь личности, то ты держатель (*possessor*), а он — император, если сравнишь места, то ты во владении, он на царстве, если сравнишь цели, то он стремится уничтожить раскол, а ты — разрушить единство (*Aug. Ep. LXVI. 1*).

В этом отношении донатисты оказываются близки к африканским язычникам, которые характеризуются Августином не только как почитатели демонов, но и как нарушители римских законов. В 399 г. недалеко от Карфагена, в Суффекте, после опубликования эдикта императора Гонория о борьбе с идолами христиане разрушили статую Геркулеса, а в ответ толпа язычников убила шестьдесят христиан. Августин пишет об этом:

Римские законы у вас похоронены, растоптан страх перед справедливыми судебными решениями, нет, конечно, никакого почтения и благоговения перед императорами. У вас пролилась невинная кровь шестидесяти братьев, а если кто убил больше других, тот удостоился похвал и получил первенство в вашей курии (*Aug. Ep. L. 1*).

Язык письма, использование притяжательного местоимения «ваш» по отношению к Геркулесу заставило Д. Уилхайта пред-

45. Friend, W. H. C. "The Family of Augustine", p. 150.

положить, что речь идет не о римском Геркулесе, а о боге Мелькарте, который у африканцев слился с собственно Геркулесом, и выступление язычников, таким образом, следует рассматривать не только как антихристианское, но прежде всего как антиримское⁴⁶, на чем и акцентирует внимание Августин.

В 408 г. в Каламе вспыхнул мятеж, главными участниками которого стали также язычники. Беспорядки длились несколько дней. По свидетельству Августина, язычники в нарушение только что принятых законов устроили в июньские календы нечестивые празднества, в ходе которых толпа забросала камнями церковь, спустя восемь примерно дней церковь вновь была атакована, а на следующий после второго нападения день дело не ограничилось бросанием камней: церковь была предана огню, кто-то из служителей храма был убит, кто-то вынужден спасаться бегством, епископ спрятался; бесчинства продолжались в целом около десяти дней (*Aug. Ep. XCI. 8*). В своем послании Некторию, написанном по этому поводу, Августин несколько раз цитирует седьмую песнь «Энеиды» Вергилия, то место, где рассказывается, как Юнона подвигла местное население Италии (Августин этот топоним не использует) восстать против прибывших на полуостров прародителей Рима, благодаря чему мятеж язычников мог, по мнению Д. Уилхайта, считываться вполне сведущим в римской литературе и истории адресатом Августина прежде всего как антиримское восстание. К этой своей реконструкции Д. Уилхейт добавляет также предположение, что Некторий, тоже африканец, как и сам Августин, мог воспринимать упоминание о Юноне как аллюзию на Танит, чтимую в Карфагене и «слившуюся» в результате романизации с Юноной. Если это так, то мятежная толпа в Каламе предстает у Августина прежде всего «антиримски настроенным скоплением пунической деревенщины»⁴⁷. При этом из письма остается неясным, как вели себя донатисты и подверглась ли нападению их церковь. Если жертвой стала только католическая базилика, то в мятеже остается вновь видеть больше антиримское, чем антихристианское выступление.

Еще один конфликт между язычниками и христианами, о котором упоминает (и который интерпретирует) Августин, произошел в Карфагене. В одной из своих проповедей, перейдя к обличению язычества, Августин вспоминает, как в Карфагене

46. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 223.

47. *Ibid.*, p. 222.

по требованию или просьбе язычников была позолочена борода у статуи Геркулеса, что вызвало протест со стороны христиан, которые соскоблили позолоту с бороды бога (*Aug. Sermo XXIV. 6*). Августин, поражаясь живучести идолопоклонства в Карфагене, призывает своих африканских слушателей сделать у себя на родине то, что уже сделал Рим, «столица народов», — избавиться от почитания бесчувственных камней (*XXIV. 6*). Несмотря на то, что он называет Геркулеса и других богов римскими, несколько раз повторяя это, как бы ассоциируя язычество со столицей империи, его основной призыв к африканцам состоит именно в том, чтобы пройти тот же исторический путь, что и римляне — от язычества к христианству. Для Августина в его время поклонение идолам, таким образом, было связано уже не с римской, а с африканской идентичностью, и, как это ни странно, отказ от римских богов понимается как часть романизации в новых исторических условиях.

Именно этой критикой приверженности *прежнего* Рима язычеству можно в некоторой степени объяснить антиримский пафос «Града Божия» Августина, в котором он не только повторяет традиционный для апологетической литературы штамп о том, что кормилицей Ромула и Рема была не волчица, а проститутка (*Aug. De civ. Dei. XVIII. 21*), но и высмеивает героев римской истории. Хваля консула Марка Атилия Регула (отпущенного из карфагенского плена в Рим и вернувшегося обратно в плен, где он принял смерть) за доблесть, Августин смеется над его клятвой богам (*I. 16*). Лучшие, по мнению Саллюстия, времена в истории Рима, когда он одерживал победы над Карфагеном, оказываются, по мнению Августина, не такими уж и хорошими, ибо Рим изгнал своего освободителя — Сципиона Старшего — из Рима, отчего тот даже запретил погребать себя на родине (*III. 21*). Необходимо признать, что тема Пунических войн стала одной из важнейших в этом сочинении Августина; именно с победой Рима над Карфагеном он связывает упадок римских нравов, исчезновение важнейших римских добродетелей⁴⁸. Это выдает в нем не просто писателя и историософа, но прежде всего африканского писателя, сделавшего акцент на многолетнем противостоянии своей исторической родины с Римом.

48. Corradini, R. (2018) "A stone in the Capitol: Some aspects of *res publica* and *romanitas* in Augustine", in W. Pohl, C. Gantner, C. Grifoni, M. Pollheimer-Mohaupt (eds.) *Transformations of Romanness. Early Medieval Regions and Identities*. p. 99–100. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.

Действительно, стремление Августина стать благодаря риторическому образованию и обращению в ортодоксальную веру подлинным «римлянином», заставлявшее многих исследователей творчества Августина видеть в нем исключительно латинянина и римлянина⁴⁹, не сводило на нет его африканскую идентичность.

Более того, для своих адресатов он выступал порой не только как брат во Христе, но и как африканец. Если же между Августином и его адресатами возникала та или иная напряженность, то его африканское происхождение, очевидно, служило дополнительным поводом уязвить его в ходе полемики. Так, Иероним, желая отказаться от дальнейших споров с Августином относительно перевода Библии на латинский язык, напоминает ему историю, когда юношеское рвение Ганнибала было одолено терпением Квинта Фабия Максима (*Aug. Ep. LXXII. 2. 3*), представляя в рамках этого сравнения себя в качестве римского консула, а Августина — в роли африканского полководца. В период антипелагианской полемики защитник учения Пелагия Юлиан Экланский, происходивший из Апулии, обвинял Августина в том, что он навязывает католической церкви особое африканское учение, проявляет «нумидийское упрямство» и вообще называет Августина «Аристотель пунийцев» (*Aug. Opus imperf. contra Jul. I. 16*). В данном случае важно обратить внимание также на то, что все эти оценки, адресованные ему, Августин сохраняет, включая письмо Иеронима в свою эпистолярную коллекцию и вкладывая характеристику себя как африканца в уста своего уже «литературного» Юлиана.

Августин не только не стесняется воспроизводить оценки себя как африканца, но и решительно вступает на защиту своей исторической родины. Так, в письме к Максиму Мадаврскому, который позволил себе посмеяться над пуническими именами, Августин обрушивается с критикой на своего адресата:

Не мог же ты до такой степени забытья, чтобы, будучи африканцем и обращаясь с письмом к африканцам (ведь мы оба живем в Африке), решиться поиздеваться над пуническими именами. Ведь если мы толкуем эти имена, что иное означает Намфамон, если не «человек доброй ноги», то есть такой, чей приход приносит что-то счастливое... если ты порицаешь этот язык, отвергни и то многое, что

49. Bonner, G. (1963) *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, p. 32. Philadelphia: Westminster Press.

в пунических книгах, как сообщают ученейшие мужи, было мудро сохранено в памяти; ты должен сожалеть, что родился как раз там, где остается еще теплой колыбель этого языка... Ты настолько пренебрегаешь пуническими именами и презираешь их, будто предал себя алтарям римских богов (*Aug. Ep. XVII. 2*).

Важно заметить, что Августин не противопоставляет в данном случае язычество и христианство, не уточняет религиозную принадлежность авторов «пунических книг» (имеет ли он в виду, например, язычника Апулея или Киприана Карфагенского), а выступает на защиту африканской самобытности, в результате чего приверженность Максима «римскому» воспринимается им как предательство его же собственной родины⁵⁰.

Некоторые послания Августина показывают его не просто африканцем, но и защитником Африки в отношениях с Римом и римлянами. В письме Гезихию, епископу Салоны, написанном по поводу сроков конца света, Августин, опровергая надежду своего адресата на близкий эсхатологический конец и говоря о незавершенности проповеди Евангелия, пишет:

У нас, то есть в Африке, живут бесчисленные варварские народы, которым еще не было проповедано Евангелие; об этом мы каждый день узнаем от тех, кого приводят в качестве пленных и превращают в римских рабов. Но с недавних пор некоторые из этих народов, весьма немногие, живущие близ римских границ и замиренные настолько, что уже не имеют собственных царей, но подчиняются префектам, поставленным над ними римской властью, стали христианами: как сами, так и префекты их. Живущие же во внутренних <областях Африки> народы, которые не подчиняются римской власти, остаются совершенно чуждыми христианской религии (*Aug. Ep. CXCIX. 46*).

В приведенном отрывке есть, по крайней мере, два важных для нашего анализа момента. Во-первых, обращает на себя внимание построение Августином фраз, использование им не только указательного местоимения для характеристики африканских народов как «этих», но и личного местоимения «мы», которым он выражает территориальную, а не этническую или конфессиональную идентичность и связывает себя с Африкой вообще, а не только

50. Ibid., p. 254.

с романизированной и христианизированной ее частью. Следующая фраза Августина: «не только римлян, но и все народы Господь пообещал благословить в семени Авраама» (*Aug. Ep. SXCIX. 12, 47*) — явно свидетельствует о том, что африканцы рассматриваются им в противопоставлении римлянам. Более того, продолжая, он пишет, что

в рамках этого обетования уже случилось так, что некоторые народы, не подвластные Риму, приняли Евангелие и присоединились к Церкви, которая приносит плод и возрастает по всему миру (*Aug. Ep. SXCIX. 47*).

Августин, по существу, лишает Римскую империю того статуса, который ей придавал в свое время Евсевий Кесарийский, сформулировавший идею «христианской Римской империи», согласно которой именно империя, созданная Октавианом Августом, является условием евангелизации всех язычников. Оказывается, что «некоторые народы» (Августин не идентифицирует их как африканские) приняли христианство независимо от римлян.

Второй момент, привлекающий к себе внимание, связан с упоминанием Августином в процитированном выше письме работорговли в Африке. То, что Северная Африка времен Августина оставалась территорией, которую римляне использовали не только в качестве своей житницы, но и в качестве поставщика рабов, факт очевидный, на котором не было бы смысла останавливаться лишний раз, если бы не позиция Августина. В приведенном только что послании Гезихию о работорговле упомянуто вскользь, и отношение Августина к этой практике, по крайней мере, выглядит нейтральным, но в другом письме — епископу Тагасты Алипию — он явно негодует по поводу разбоя, чинимого работорговцами в Африке:

Количество тех, кого в простонародье называют работорговцами (*mangones*), в Африке столь велико, что они серьезно истощают ее, лишая населения, увозя <людей>, которых продают в заморских землях, при этом <проданные> являются зачастую свободнорожденными. Ибо если они находят тех, кто были проданы своими родителями для трудов на двадцать пять лет (как это позволяют делать римские законы), то покупают их как рабов и продают за морем как рабов, настоящих же рабов они редко покупают у их хозяев. Кроме того, множество работорговцев вызвало к жизни огромное

количество разбойников и похитителей, которые обычно толпами с криками, подобно варварам и солдатам, нападают на дикие мало-заселенные места и насильно уводят людей, чтобы продать их тем работоторговцам (*Aug. Ep. X*. 2*).

Эмоциональное описание Августина выдает в нем человека, крайне обеспокоенного судьбой Африки и африканского населения. Спустя несколько пассажей Августин выражает надежду, что Алий сможет повлиять на то, чтобы римские власти сделали так, чтобы Африка не лишилась полностью своих коренных жителей (*ut Africa suis non evacuetur indigenis*) (*Aug. Ep. X*. 5*). Как видим, надежда на римские власти и римские законы звучит у Августина на фоне озабоченности ситуацией на своей родине⁵¹.

Последний момент крайне важен для понимания и самого Августина, и, наверное, многочисленных его единомышленников, имевших африканское происхождение, принадлежавших ортодоксальной церкви и видевших в римском мире прежде всего носителя цивилизации. Надежда на Рим и римские законы, апелляция к римским властям в борьбе с донатизмом, с одной стороны, и, с другой стороны, сохранение африканской идентичности, неравнодушное отношение к тому, что происходит в Африке и с африканцами, ощущение своей сопричастности литературе, созданной африканцами, уживаясь вместе, создавали у романизированной африканской элиты сложную, «гибридную» идентичность, отражавшую общее противоречивое состояние африканского общества времен романизации и христианизации.

Если подвести итог сделанным в статье наблюдениям и через призму поиска идентичностей оценить религиозную и социокультурную ситуацию в Африке накануне прихода туда вандалов, то перед глазами исследователя возникает сложная и внутренне противоречивая картина. Нам неизвестно, сколько конфликтов породила романизация «языческой» Африки в начале I тыс. и насколько безболезненно приживались римские культы среди почитателей африканских богов, и мы можем лишь констатировать, что многие местные божества обрели новую жизнь под римскими именами. Но хорошо известно, что христианизация Африки, которую нельзя отрывать от дальнейшей ее романизации, выявила глубинные социальные противоречия, ярче всего отразившиеся в конфликте между донатистской и ортодок-

51. Wilhite, D. E. *Ancient African Christianity*, p. 255.

сальной партиями. Несмотря на то, что и среди донатистов были свои «властители дум», вполне просвещенные люди, способные читать и толковать Писание, а за проповедниками «римского» христианства следовали сотни простолюдинов (в конце концов, Августин свои проповеди читал на латинском языке), это было противостояние двух Африк — одной, стремившейся отстоять свою языковую и культурную самобытность, и другой, видевшей либо единственный путь к спасению во вселенской церкви, либо путь к социальному благополучию на службе римскому государству. Причем последнее обстоятельство обеспечивало то, что в одном лагере могли оказаться как язычники (отец Августина), так и христиане, избравшие путь светской карьеры. В то же время нельзя отрицать и того, что воспринятый через романизацию космополитизм, подпитываемый идеей вселенской церкви, оказался неспособен полностью уничтожить в представителях африканской элиты чувство сопричастности исторической родине. Им не только время от времени напоминали об этом их адреса, но и сами они вполне сознавали себя частью Африки и африканской культуры.

Библиография / References

- Жюльен Ш.А. История Северной Африки. Т. 1. М.: Издательство Иностранной литературы, 1961.
- Казakov М.М. Особенности христианизации Северной Африки // Христианское чтение. 2014. № 2–3. С. 46–61.
- Каргальцев А.В. «Акты мучеников Скилии» в контексте исследования истоков христианской церкви Северной Африки // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 2. С. 182–189.
- Сергеева Е.В. Первые христианские общины в Северной Африке // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 6. СПб., 2007. С. 421–432.
- Barnes, T. D. (1971) *Tertullian: A Historical and Literary Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Benabou, M. M. (1976) *La Résistance Africaine à la Romanisation*. Paris: F. Maspero.
- Bonner, G. (1963) *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*. Philadelphia: Westminster Press.
- Brisson, J.-P. (1958) *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'Invasion Vandale*. Paris: E. de Boccard.
- Brown, P. (1967) *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Brown, P. (1961) "Religious Dissent in the Later Roman Empire: the Case of North Africa", *History* 46(157): 83–101.

- Cherry, D. (1997) "Marriage and Acculturation in Roman Algeria", *Classical Philology* 92(1): 71–83.
- Corradini, R. (2018) "A stone in the Capitol: Some aspects of *res publica* and *romanitas* in Augustine", in W. Pohl, C. Gantner, C. Grifoni and M. Pollheimer-Mohaupt (eds.) *Transformations of Romanness. Early Medieval Regions and Identities*, p. 91–109. Berlin and Boston: Walter de Gruyter.
- Daniélou, J. (1977) *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. Vol 3: The Origins of Latin Christianity*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Drobner, H. (2007) *The Fathers of the Church: A Comprehensive Introduction*. Peabody Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Elrod, E. C. (2006) "Reexamining Heresy: The Donatist", *Historical Perspectives: Santa Clara University Undergraduate Journal of History* 11: 42–73.
- Fatokun, S. A. (2005) "Christianity in Africa: a historical appraisal", *Verbum et Ecclesia* 26(2): 357–368.
- Février, P.-A. (1989) *Approches du Maghreb romain: pouvoirs, différences et conflits*. Aix-en-Provence: Édisud.
- Frend, W. H. C. (1952) *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Frend, W. H. C. (1987) "The Family of Augustine: A Microcosm of Religious Change in North Africa", in *Atti del Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI Centenario della conversione. Vol. 1*, p. 135–151. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Groves, C. P. (1948) *The Planting of Christianity in Africa. Vol. 1*. London: Lutterworth Press.
- Hildebrandt, J. (1981) *History of the Church in Africa*. Achimota: Christian Press.
- Julien, Ch.-A. (1961) *Istoriia Severnoi Afriki. T. 1* [History of North Africa. Vol. 1]. Moscow: Izdatel'stvo Inostrannoi literatury.
- Kargal'tsev A. V. (2014) "Akty muchenikov Skilii v kontekste issledovaniia istokov khristianskoi tserkvi Severnoi Afriki [Acta sanctorum Scillitanorum in the context of Studying the Roots of North African Church], *Vestnik russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 15(2): 183–189.
- Kaufman, P. I. (2009) "Donatism Revisited: Moderates and Militants in Late Antique North Africa", *Journal of Late Antiquity* 2(1): 131–142.
- Kazakov, M. M. (2014) "Osobennosti khristianizatsii Severnoi Afriki" [Specificity of the Christianization of North Africa], *Khristianskoe chtenie* 2–3: 46–61.
- Keresztes, P. (1989) *Imperial Rome and the Christians from Herod the Great to about 200 A. D.* Lanham, MD: University Press of America.
- Markus, R. A. (1972) "Christianity and Dissent in Roman North Africa: Changing Perspectives in Recent Work", *Studies in Church History* 9: 21–36.
- Millar, F. (1968) "Local Cultures in the Roman Empire: Libyan, Punic and Latin in Roman Africa", *Journal of Roman Studies* 58: 126–134.
- Moore, R. (2007) "O Mother, Where Art Thou? In Search of Saint Monnica", in J. C. Stark (ed) *Feminist Interpretations of Augustine*, p. 147–166. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- O'Donnell, J. (1985) *Augustine: A New Biography*. Boston, MA: Twayne Publishers.
- Oduyoye, M. A. (1986) *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa*. Maryknoll, NY: Orbis.
- O'Meara, J. J. (1980) *The Young Augustine: An Introduction to the Confessions of St. Augustine*. London: Longman.

- O moyajowo, J. A. (1973) "An African Expression of Christianity", in B. Moore (ed) *The Challenge of Black Theology in South Africa*, p. 81–92. Atlanta: John Knox Press.
- Oosthuizen, G. C. (1968) *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study*. London: Hurst.
- Rives, J. B. (1995) *Religion and Authority in Roman Carthage: From Augustus to Constantine*. Oxford: Clarendon Press.
- Sergeeva, E. V. (2007) "Pervye khristianskie obshchiny v Severnoi Afrike [The First Christian Communities in North Africa], *Mnemon: Issledovania i publikatsii po istorii antichnogo mira* 6: 421–432.
- Sindima, H. J. (1994) *Drums of Redemption: An Introduction to African Christianity*. Westport, CO: Greenwood Press.
- Wilhite, D. E. (2014) "Augustine the African: Post-colonial, Postcolonial, and Post-Postcolonial Readings", *Journal of Postcolonial Theory and Theology* 5(1): 1–34.
- Wilhite, D. E. (2017) *Ancient African Christianity*. London: Routledge.

ИГОРЬ КОВАЛЕВ

Протестантские миссионеры и британская колонизация Западной Африки в конце XVIII — начале XIX в.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-59-83>

Igor Kovalev

Protestant Missionaries and the British Colonization of West Africa in the Late 18th — Early 19th Centuries

Igor Kovalev — HSE University (Moscow, Russia). ikovalev@hse.ru

The article analyzes the reasons for the radical transformation of British policy towards West Africa, which led to the rejection of the long-standing bet on obtaining super-profits from the slave trade and the gradual formation of traditional colonial possessions in the region. The author shows the role of Protestant preachers in the formation and dissemination of concepts about the civilizing mission and the need for Christianization. The article compares the policy of Great Britain with that of other European powers, primarily France. It shows the role of British missionaries in the study of West African territories and the promotion of the European exploration of the new lands and the development of the school education system. The authors show how these efforts were connected with the goals of extracting economic benefits from the colonies. The article draws upon a variety of primary sources, as well as upon academic publications about the role of Protestant missionaries in the colonization process.

Keywords: West Africa, Protestant missionaries, colonialism, abolitionism, Church Missionary Society, Sierra Leone.

ИСТОРИЯ европейских колониальных захватов вообще, и британских в частности, всегда была неразрывно связана с религиозным фактором. Достаточно вспомнить, какую роль сыграли отцы-пилигримы в формировании и развитии английских владений на северо-востоке нынешних США. Вместе с тем современная историография по-разному оценивает роль

протестантских миссионеров в строительстве африканской части британской империи. Часть исследователей считает, что они искренне стремились искупить вину за долгие годы ужасной работорговли, принести на черный континент вместе с христианской религией достижения и блага европейской цивилизации, дать освобожденным африканцам те навыки и умения, которые позволили бы им успешно адаптироваться к новым условиям жизни. При этом они были готовы жертвовать своим здоровьем и даже жизнью ради благой и святой цели. Британский историк Эндрю Портер даже полагает, что протестантские миссионеры считали себя антиимпериалистами, а их отношения с колониальными администрациями в лучшем случае были очень двусмысленными¹. Аналогичной точки зрения придерживается и Клейтон Маккензи. В своей работе, посвященной проблеме демифологизации деятельности миссионеров в области образования, он утверждает, что они «были скорее пешками колониальных режимов, чем агентами империалистических завоеваний»².

Другая крайняя точка зрения заключается в восприятии миссионеров как активных и беспринципных пособников колониальных захватов. Такой подход был не только безальтернативным в советской историографии, но и постепенно получил широкое распространение среди западных исследователей. Так, например, известный историк-африканист Уолтер Энтони Родни считал, что

христианские миссионеры были существенной частью колониализма, как и исследователи, торговцы и солдаты. Можно дискутировать о том, привели ли миссионеры на ту или иную территорию другие колониальные силы или наоборот, но нет никаких сомнений в том, что миссионеры были агентами колониализма в практическом смысле, вне зависимости от того, считали ли они себя таковыми³.

Однако наиболее яркую картину взаимосвязи колониальной экспансии с продвижением коммерческих интересов и роли в этих процессах протестантских миссионеров дал знаменитый драма-

1. Porter, A. (2004) *Religious versus Empire: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*, pp. 12–13. Manchester: Manchester University Press.
2. Mackenzie, C. G. (1993) “Demythologising the Missionaries: A Reassessment of the Functions and Relationships of Christian Missionary Education under Colonialism”, *Comparative Education* 29 (1): 45–66.
3. Rodney, W. (1982) *How Europe Underdeveloped Africa*, p. 252. Washington, D. C.: Howard University Press.

тург Бернард Шоу. В пьесе «Избранник судьбы» он вложил в уста Наполеона Бонапарта следующую оценку англичан:

Каждый англичанин от рождения наделен некоей чудодейственной способностью, благодаря которой он и стал владыкой мира. Когда ему что-нибудь нужно, он нипочем не признается себе в этом. Он будет терпеливо ждать, пока в голове у него неведомо как не сложится твердое убеждение, что его нравственный, его христианский долг — покорить тех, кто владеет предметом его вожделений. Тогда сопротивляться ему уже невозможно. Подобно аристократу, он делает все, что ему вздумается, и хватается за то, что ему приглянулось; подобно лавочнику, он вкладывает в достижение своей цели упорство и трудолюбие, рожденные крепкими религиозными убеждениями и высокоразвитым чувством моральной ответственности. Он всегда найдет подходящую нравственную позицию. Как рьяный поборник свободы и национальной независимости он захватывает и подчиняет себе полмира и называет это Колонизацией. Когда у него возникает нужда в новом рынке для его подмоченных манчестерских товаров, он посылает миссионера проповедовать туземцам евангелие Мира. Туземцы миссионера убивают. Тогда он поднимает меч в защиту христианства. Сражается за него. Побеждает. И забирает себе нужный рынок как награду свыше⁴.

Вместе с тем очевидно, что на различных этапах строительства Британской империи трансформировались как стратегия колониальной экспансии, так и роль протестантских церквей в этом процессе. В данной связи эволюция политики англичан в отношении Западной Африки, цели и особенности деятельности протестантских миссий, действовавших в этом регионе в начале XIX в., бесспорно, представляют собой вопрос, заслуживающий самого пристального изучения. К сожалению, до сих пор это малоисследованная тема в отечественной африканистике.

Африканская работорговля и зарождение протестантского миссионерского движения

Уже в середине XVI в. первые английские купеческие корабли добрались до форта Элмина в Гвинейском заливе и вступили в конкуренцию сначала с португальцами, а затем с голландцами и ис-

4. Шоу Б. Полное собрание пьес в шести томах. Ленинград: Искусство, 1978. Т. 1. С. 510–511.

панцами в сфере работорговли, которая велась вплоть до начала XIX в. Вскоре Англия сумела добиться доминирования в этом регионе. Она захватила чужие или основала собственные торговые фактории на Атлантическом побережье Западной Африки. До законодательного запрета работорговли в 1807 г. ее купцы перевозили в британские колонии, а также во владения других стран в Карибском бассейне, Северной и Южной Америке по разным данным от 2,8 до 3,4 млн африканцев⁵. Однако говорить о колониальном освоении самой Западной Африки британцами в период работорговли было бы неверным. Территории, на которых располагались форты и торговые фактории, просто арендовались у местных вождей и правителей за определенную плату или регулярные подарки. Они предназначались для обеспечения безопасности, совершения торговых сделок, а также для ремонта судов, пополнения запасов воды и продовольствия⁶. Необходимости ограничивать каким-то образом суверенитет или устанавливать контроль над владениями африканцев просто не было. Местные вожди были самым активным образом вовлечены в работорговлю, бесперебойно и с большой выгодой для себя поставляли живой товар английским купцам.

Что касается миссионерского движения в период работорговли, то на территории Западной Африки оно столкнулось с большим количеством проблем. Прежде всего, католические португальские и французские миссионеры, раньше других появившиеся на побережье Гвинейского залива, столкнулись с губительным влиянием на европейцев непривычного для них экваториального климата, вспышками эпидемий и высоким уровнем смертности. Во-вторых, им пришлось противостоять набиравшей обороты исламизации проживавших здесь африканских народов. Наконец, незнание европейскими миссионерами местных языков, а также морально-этический диссонанс работорговли с христианским вероучением, бесспорно, служили серьезными препятствиями для их сколько-нибудь успешной деятельности. Протестантские же

5. "Britain and the Slave Trade", *The National Archives* [<https://www.nationalarchives.gov.uk/slavery/pdf/britain-and-the-trade.pdf>, accessed on 14.06.2021]; Marshall, P. J. (ed.) (1998) *The Oxford History of the British Empire. Vol. 2: The Eighteenth Century*, p. 454. Oxford: Oxford University Press; Prior, K. (2014) *Fierce Convictions: The Extraordinary Life of Hannah More: Poet, Reformer, Abolitionist*, p. 28. Nashville, TN: Nelson Books; Gates, H. R., Yacovone, D. (2013) *The African Americans: Many Rivers to Cross*, p. 30. Carlsbad: Hay House.
6. Dorjahn, V. R., Fyfe, Ch. (1962) "Landlord and Stranger: Change in Tenancy Relations in Sierra Leone", *The Journal of African History* 3(3): 391–397.

миссионеры и вовсе вплоть до середины XVIII в. не вели никакой работы в Африке южнее Сахары.

Церковь Англии длительное время последовательно выступала на стороне работорговцев. Она не только идеологически обосновывала допустимость и законность работорговли и рабства, призывала африканцев, обращенных в христианство, к покорности и смирению, но и сама выступала в качестве рабовладельца. В частности, англиканское миссионерское Общество распространения Евангелия в зарубежных странах, учрежденное на основании королевской хартии в 1701 г. и действовавшее на территории Северной Америки и Вест-Индии, использовало труд невольников на своих карибских плантациях⁷. Высший иерарх Церкви Англии, архиепископ Кентерберийский Томас Секкер в одном из писем отмечал:

Я долго удивлялся и сокрушался, что количество негров на наших плантациях уменьшается, а новые их поставки становятся необходимыми постоянно. Несомненно, это проистекает из какого-то недостатка, как человечности, так и просто хорошего управления. Но мы должны принимать вещи такими, какими они есть в настоящее время⁸.

Вместе с тем первая англиканская миссия в Западной Африке была основана именно членом этого общества, Томасом Томпсоном, который сумел убедить членов правления в необходимости миссионерской работы в этом регионе. В 1752 г. он прибыл в один из крупнейших центров работорговли на берегу Гвинейского залива — Кейп-Коаст, однако, не достигнув каких-либо заметных успехов в своей деятельности и не сумев адаптироваться к местному климату, спустя четыре года покинул основанный им миссионерский пункт. Главным достижением Т. Томпсона можно считать отправку на обучение в Англию трех мальчиков из семей местной африканской элиты. Один из них — Филип Куоку — после изучения теологии в Оксфордском университете стал первым африканцем, рукоположенным в сан англиканского священника, и в 1766 г. вернулся на историческую родину для ведения миссионерской деятельности⁹.

7. O'Connor, D. (ed.) (2000) *Three Centuries of Mission: The United Society for the Propagation of the Gospel, 1701–2000*, pp. 34–37. London: Continuum.

8. Цит. по: Hochschild, A. (2005) *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire's Slaves*, p. 68. New York: Houghton Mifflin Harcourt.

9. Fox, W. (1851) *A Brief History of the Wesleyan Missions on the West Coast of Africa: Including Biographical Sketches of All the Missionaries Who Have Died in That. European Settlements and of the Slave-Trade*, pp. 156–157. London: Aylott and Jones.

На самом деле Ф. Куоку фактически был нанят в качестве капеллана Королевской африканской компанией, занимавшейся работорговлей в Западной Африке и рассчитывавшей, что родственные связи священника с местной элитой станут хорошим подспорьем в коммерции. Кроме того, Куоку открыл в собственном доме школу, в которой первоначально обучались местные дети-мулаты, а затем и дети африканцев. Однако миссионерской деятельности среди аборигенов он практически не вел. Во-первых, за годы обучения в Англии первый чернокожий священник забыл местный язык фанти и испытывал сложности в общении с бывшими соплеменниками. Во-вторых, коренные жители не доверяли человеку, не просто находившемуся на службе у работорговцев, но и использовавшему труд невольников. В списке рабов Королевской африканской компании в Кейп-Коасте за 1771 г. был, например, зафиксирован в качестве «слуги капеллана» двадцатилетний мужчина по имени Аджумакон¹⁰. Несмотря на то, что Куоку обратил в англиканскую веру несколько десятков европейцев и мулатов, в ежегодных отчетах Общества распространения Евангелия в зарубежных странах данная миссия характеризовалась как достигшая незначительного прогресса, а после 1780 г. перестала упоминаться вовсе¹¹.

Весьма скромные результаты деятельности Куоку в Кейп-Коасте, тем не менее, имели важные последствия. В частности, стала очевидной настоятельная необходимость изучения африканских языков, без знания которых донести Слово Божие до аборигенов было практически невозможно. В 1797 г. Эдинбургское миссионерское общество отправило в Западную Африку двух своих представителей с целью изучения языка сусу, на котором говорили африканцы на обширной территории от Гамбии до Сьерра-Леоне¹². Несмотря на то, что миссионеры очень быстро заболели лихорадкой, а один из них и вовсе был убит аборигенами фульбе, выживший преподобный Генри Брантон после возвращения в Шотландию составил грамматику и словарь языка сусу, опубликовал разговорник для миссионеров, а также перевел на язык сусу три катехизиса и несколько религиозных книг¹³. Появление этих

10. Glasson, T. (2009) "Missionaries, Methodists, and a Ghost: Philip Quaque in London and Cape Coast, 1756–1816", *Journal of British Studies* 48(1): 29–50.

11. Ibid., pp. 44–45.

12. Brown, W. (1816) *The History of the Propagation of Christianity among the Heathen, since the Reformation. Vol. 2*, p. 422–424. New York: E. Low.

13. Ibid., p. 437.

работ позволило начать обучение в Африканской академии, организованной в 1799 г. в Клэпхеме аболиционистским Обществом по образованию африканцев, более двух десятков детей аборигенов из Сьерра-Леоне¹⁴.

Примечательно также, что начало работы протестантских миссий в Западной Африке хронологически совпало с первой попыткой создания полноценной английской колонии в этом регионе, которая должна была поставить точку в длительной и ожесточенной британо-французской конкуренции за контроль над работоторговлей в районе современных Сенегала и Гамбии. После победы Британии в Семилетней войне, несмотря на явную нехватку денежных средств и острые дискуссии в Парламенте, правительство Дж. Гренвилла настояло на превращении Гамбии и отторгнутых в ходе войны французских владений в Сенегале в единую коронную колонию. Таким образом, в мае 1765 г. в Западной Африке появилась провинция Сенегамбия с административным центром в Сент-Луисе, находившемся в устье реки Сенегал. Законодательная власть в колонии находилась в руках губернатора и Совета, назначаемых короной. Британское правительство выделяло средства на содержание администрации, а также назначало судей, шерифов и констеблей¹⁵.

Важно отметить, что, помимо фактора соперничества с Францией, весомым аргументом в пользу именно такого решения стало заметное сокращение торговли в этом районе в 1760-х гг. По данным британского правительства, вывоз отсюда рабов в годовом исчислении упал с 2 тыс. до 800 человек. Экспорт золота, составлявший в лучшие годы 4 тыс. унций, а также слоновой кости, достигавший 10 тонн, практически прекратился¹⁶. В этих условиях министры пришли к выводу, что только государственный контроль над стратегически важным районом позволит обуздать алчность частных торговцев и оградить британские коммерческие и политические интересы от дальнейшего ущерба.

Однако создать жизнеспособную коронную колонию на территории, ориентированной с хозяйственной точки зрения исключительно на торговлю рабами (только теперь она контролировалась не частными торговцами, а правительственными чиновниками

14. Seddall, H. (1874) *The Missionary History of Sierra Leone*, p. 55. London: Hatchards.

15. Newton, J. D. (2013) "Naval Power and the Province of Senegambia, 1758–1779", *Journal for Maritime Research* 15(2): 129–147.

16. Dziennik, M. P. (2015) "'Till these Experiments be Made': Senegambia and British Imperial Policy in the Eighteenth Century", *The English Historical Review* 130(546): 1132–1161.

в колониальной администрации), не удалось. Ситуацию усугубляли постоянные эпидемии, уносившие жизни британских моряков и солдат, столкновения с местными племенами, а также скудное финансирование нужд провинции. К тому же Франции вскоре удалось взять своеобразный реванш. Поддержав американских колонистов в Войне за независимость, она смогла в итоге добиться заключения с Великобританией Версальского договора 1783 г., в девятой статье которого говорилось о передаче ей реки Сенегал и прилегающих к ней владений с фортами Сент-Луис, Подор, Галам, Арген и Портендик, а также острова Гори¹⁷. Форт Джеймс и Гамбия, согласно другой статье договора, остались за англичанами¹⁸. Однако теперь эта территория уже не имела статуса коронной колонии, а возвращалась под управление Королевской африканской компании. Примечательно, что спустя почти 200 лет на политической карте Африки появится Конфедерация Сенегамбия, просуществовавшая с 1982 по 1989 г. и представлявшая собой, пусть и не увенчавшуюся успехом, попытку разрешить политические и экономические проблемы двух бывших колоний в новых исторических условиях.

В контексте данного исследования неудача первых попыток создания британской колонии в Западной Африке и деятельности в этом регионе протестантских миссий, помимо обширного комплекса собственных внутренних и внешних причин, на наш взгляд, связана и с тем, что они не дополняли друг друга. В коронной провинции Сенегамбия не работали миссионеры, которые могли бы сыграть важную роль в распространении христианства, развитии образования, обучении местного населения английскому языку и навыкам ведения хозяйственной деятельности. Все это были необходимые факторы, без которых формирование устойчивой классической колонии, управляемой администрацией, назначаемой правительством в Лондоне, вряд ли было возможным. Протестантская миссия в Кейп-Коасте, в свою очередь, была почти всецело ориентирована на обслуживание интересов купцов-работоторговцев и небольшого количества креолов, которых вполне устраивала сложившаяся система коммерческих отношений с местными правителями, вследствие чего они не видели никакого смысла в захвате и освоении внутренних территорий. Еще в меньшей степени их интересовало вероисповедание невольников.

17. "Treaty of Versailles (France). September 3, 1783" [http://www.emersonkent.com/historic_documents/treaty_of_versailles_1783_france.htm, accessed on 14.06.2021].

18. Ibid.

Ветер перемен

Вместе с тем в последние два десятилетия XVIII в. целый ряд новых обстоятельств стал все более настойчиво диктовать необходимость изменения британской политики в отношении Западной Африки и активизации миссионерской деятельности. Во-первых, в условиях набравшего обороты промышленного переворота и перманентного роста количества товаров фабричного производства Великобритании все больше нуждалась в новых рынках сбыта такой продукции, а также в новых источниках сырья для ее изготовления. В этой связи все больше предпринимателей и политиков ратовали за отмену протекционизма, сыгравшего важную роль в возникновении и развитии работорговли, и переходу к системе свободной торговли. Во-вторых, утрата по итогам Войны за независимость 13 североамериканских колоний была не только серьезным имиджевым ударом, породившим рост реваншистских настроений, но и диктовала настоятельную необходимость серьезного пересмотра прежней английской колониальной политики. В-третьих, нараставшие в течение длительного времени британо-французские противоречия достигли своего апогея в период наполеоновских войн и заставляли по-новому оценивать историческую конкуренцию между двумя державами за преобладание в Западной Африке. Наконец, важнейшим фактором в таких делах — как колонизации данного региона, так и активизации миссионерской деятельности — стало аболиционистское движение.

Инициаторами кампании по борьбе с работорговлей и рабством выступили представители неконформистских религиозных организаций. Так, например, лидер английских квакеров Джон Фокс еще после визита на Барбадос и Ямайку в 1671 г. решительно осудил систему трансатлантической торговли невольниками¹⁹. В 1774 г. основоположник методизма Джон Уэсли издал специальную брошюру «Мысли о рабстве», в которой решительным образом осуждал рабовладение как систему, противоречащую «естественной справедливости»²⁰. Постепенно в ряды аболиционистов стали вливаться и представители Церкви Англии. Три представителя государственной церкви — Филип Сэнсом, Грэн-

19. Walvin, J. (2008) "Slavery, the Slave Trade and the Churches", *Quaker Studies* 12(2): 189–195.

20. Wesley, J. (1778) "Thoughts upon Slavery", pp. 34–35 [<https://docsouth.unc.edu/church/wesley/wesley.html>, accessed on 14.06.2021].

вилл Шарп и Томас Кларксон в 1787 г. стали соучредителями межконфессионального Общества за отмену работорговли²¹.

Активная общественная и пропагандистская деятельность аболиционистов привела к распространению их идей и среди некоторых известных политиков, преимущественно из партии вигов. Вскоре появились и видимые практические результаты. В 1772 г. решением Суда королевской скамьи по делу Сомерсета против Стюарта рабство было запрещено в Англии и Уэльсе²². В результате более 10 тыс. африканцев, проживавших к тому времени на территории королевства, обрели свободу, но зачастую они не имели никаких средств к существованию, что представляло угрозу социальной стабильности. После окончания Войны за независимость США к ним добавились и чернокожие солдаты-лоялисты, воевавшие в рядах британской армии.

Оригинальное решение проблемы черных бедняков предложил уже упоминавшийся англиканский аболиционист Г. Шарп. В 1786 г. он опубликовал книгу «Краткий свод временных правил (пока не будут выработаны лучшие) для предполагаемого поселения на Зерновом берегу Африки около Сьерра-Леоне», в которой предлагал переселить бывших рабов в самоуправляющуюся колонию. Примечательно, что Шарп не только детально прописал особенности организации, управления, а также финансирования колонии, но и считал, что она должна стать центром распространения в регионе европейских ценностей и христианства. В связи с этим он даже посчитал необходимым включить в свой план тексты кратких молитв для будущих колонистов²³. Данный проект был поддержан соратниками Шарпа по Клэпхемской секте — группе британских реформаторов-евангеликов, противников рабства и сторонников миссионерской деятельности в Африке²⁴.

При финансовой поддержке британского правительства на выкупленном у местных вождей Сьерра-Леоне побережье в мае 1787 г. был основан Грэнвилл-таун — административный центр

21. “Foundation of the Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade” [https://www.historyofinformation.com/detail.php?id=3700, accessed on 14.06.2021].

22. “Somerset against Stewart. May 14, 1772” [http://www.commonlii.org/int/cases/EngR/1772/57.pdf, accessed on 14.06.2021].

23. Granville, S. (1788) *A Short Sketch of Temporary Regulations (Until Better Shall Be Proposed): for the Intended Settlement of the Grain Coast of Africa, Near Sierra Leone*, p. 129–177. London: H. Baldwin.

24. Tomkins, S. (2010) *The Clapham Sect: How Wilberforce’s Circle Changed Britain*, p. 11. Oxford: Lion Hudson.

самоуправляющейся Провинции свободы. Первыми жителями колонии стали около 411 переселенцев (из которых около 300 были бывшими рабами), согласившихся покинуть территорию Великобритании. Однако суровые реалии очень быстро заставили усомниться в жизнеспособности проекта. В сезон дождей почти все колонисты переболели лихорадкой и дизентерией, отсутствие навыков ведения сельского хозяйства и плохие семена поставили их на грань голода. Наконец, работоторговцы, видевшие в свободном поселении очевидную угрозу своему бизнесу, спровоцировали в декабре 1789 г. нападение на него воинов племени темне, в ходе которого Грэнвилл-таун был сожжен²⁵.

Инициаторы проекта, рассматривавшие Провинцию свободы как важный символ борьбы с работоторговлей и христианизации африканцев, вынуждены были пойти на экстренные меры. Члены Клэпхемской секты спешно учредили Компанию залива Святого Георга, которой в апреле 1791 г. была предоставлена королевская хартия, даровавшая право на все земли колонии и организацию на них надлежащего управления²⁶. Обращение к уже апробированной, например, в Северной Америке, практике передачи права на освоение заморской территории торговой компании, бесспорно, спасло проект Г. Шарпа от неминуемого краха. Отправленный в Африку агент компании А. Фальконбридж собрал оставшихся чуть более четырех десятков поселенцев и начал заново отстраивать Грэнвилл-таун²⁷.

Совет директоров компании также предпринял ряд усилий по доставке в колонию новых освобожденных потомков африканцев из заморских владений Великобритании. В частности, в начале 1792 г. прибыло более 1 тыс. новошотландцев — бывших чернокожих солдат, воевавших в рядах английской армии в период Войны за независимость США. После окончания войны они оказались на территории Новой Шотландии в Канаде и добивались получения не только личной свободы, но и обещанного им участка земли. Не дождавшись последнего, часть из бывших рабов согласилась вернуться на историческую родину в Африку. Под руководством служащих акционерного общества, которое вскоре было переименовано в Компанию Сьерра-Леоне, новошотланд-

25. Seddall, H. *The Missionary History of Sierra Leone*, p. 37–38.

26. Hoare, P. (1828) *Memoirs of Granville Sharp, Esq. Vol. 2*, p. 23–24. London: Henry Colburn.

27. *Ibid.*, p. 25.

цы основали поселение Фритаун²⁸. Позже в 1800 г. в молодую колонию также согласились перебраться из Новой Шотландии около 500 маронов — потомков беглых рабов из Ямайки²⁹. Важно отметить, что прибытие в Сьерра-Леоне в достаточно большом количестве обращенных в христианство бывших невольников из Северной Америки (новошотландцы, например, высаживаясь на африканский берег, громко распевали религиозные гимны) открывало путь для активизации миссионерской деятельности различных протестантских церквей в западной части африканского континента.

Таким образом, деятельность привилегированной торговой Компании Сьерра-Леоне, с одной стороны, позволила сохранить под британским контролем стратегически важную часть западного побережья Африки и даже противостоять попыткам Франции в период с 1794 по 1800 г. захватить эту территорию или пресечь возможности ее транспортного сообщения с Британскими островами³⁰. С другой стороны, ей так и не удалось совместить филантропические и аболиционистские идеи с задачей получения коммерческой выгоды. Колония так и не вышла даже на уровень самоокупаемости, и начиная с 1802 г. она существовала за счет правительственных субсидий, которые составляли от 4 до 10 тыс. фунтов стерлингов в год³¹. Сами руководители компании в условиях ее фактического банкротства выступили с предложением передать колонию государству. В итоге, на основании акта, принятого британским парламентом, Сьерра-Леоне с 1 января 1808 г. года стала коронной колонией³². Непосредственно функции по управлению новым владением были переданы Африканскому институту, председателем и патроном которого стал племянник короля Георга III — Уильям Фредерик, герцог Глостерский, а в составе учредителей значились канцлер Казначейства, иерархи Церкви Англии, представители других протестантских церквей.

28. Brooks, G. E. (1974) "The Providence African Society's Sierra Leone Emigration Scheme, 1794–1795: Prologue to the African Colonization Movement", *The International Journal of African Historical Studies* 7(2): 183–202.

29. Hoare, P. *Memoirs of Granville Sharp, Esq.*, p. 65.

30. Williams, J. B. (1935) "The Development of British Trade with West Africa, 1750 to 1850", *Political Science Quarterly* 50(2): 203–204.

31. Crooks, J. J. (1972) *A History of Colony of Sierra Leone Western Africa*, p. 61. London: Metro Books.

32. Hoare, P. (1828) *Memoirs of Granville Sharp, Esq. Vol. 2*, pp. 76–78. London: Henry Colburn.

стантских конфессий, а также известные аболиционисты Джеймс Стивен и Уильям Уилберфорс³³.

Важно отметить, что незадолго до этого законодатели в Вестминстере проголосовали за Акт о запрете торговли невольниками, согласно которому работорговля была объявлена вне закона³⁴. Как следствие, британское правительство начало использовать Сьерра-Леоне в качестве опорного пункта для борьбы с торговцами живым товаром, а сама колония стала пополняться африканцами, которых освобождали после захвата купеческих кораблей, пытавшихся по-прежнему перевозить невольников через Атлантический океан. Эти люди, представлявшие различные племена Западной Африки, говорившие на разных языках, не имевшие никаких прав и принудительно изъятые из изначальной социокультурной среды, негативно воспринимались первыми поселенцами Фритауна, которые считали освобожденных рабов варварами, несущими угрозу их привычному образу жизни³⁵. В этих условиях задача превращения вчерашних невольников из опасных дикарей и язычников в цивилизованных христиан придавала особое значение миссионерской деятельности в регионе. Первые четыре губернатора молодой колонии — Томас Томпсон, Эдвард Колумбайн, Чарльз Максвелл и Чарльз Маккарти — считали, что совместно с миссионерами им следует найти необходимые средства, инструменты и механизмы для того, чтобы обратить освобожденных рабов в христианство, познакомить их с плодами и благами европейской цивилизации, интегрировать в местное общество.

В целом же на примере Сьерра-Леоне можно говорить об эволюции английских интересов в Западной Африке и сложном поиске наиболее приемлемых форм взаимоотношений с местным населением. Пройдя путь от торговых факторий, специализировавшихся на покупке рабов, предприняв утопическую попытку создать самоуправляющуюся территорию для переселения бывших невольников, не сумев добиться экономической рентабельности в деятельности привилегированной торговой компании, Британия извлекла уроки из опыта по освоению Сенегам-

33. *Rules and Regulations of the African Institution* (1807), pp. 7–8. London: William Phillips.

34. "Parliament abolishes the slave trade", *UK Parliament* [<https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/tradeindustry/slavetrade/overview/parliament-abolishes-the-slave-trade/>, accessed on 14.06.2021].

35. Porter, A. T. (1967) *Creoleldom. A Study of the Development of Freetown Society*, p. 38. London: Oxford University Press.

бии и вернулась к идее классической коронной колонии. Более того, в 1821 г. под управление губернатора Сьерра-Леоне были переданы все английские форты и поселения в регионе (включая Гамбию и Золотой берег). В результате на политической карте континента появилась Британская Западная Африка, просуществовавшая до 1850 г.³⁶ Важно отметить, что теперь эти владения короны рассматривались не как территории работорговли, а как источники сырья для английских фабрик и рынки сбыта для произведенных ими промышленных товаров.

Миссия в Сьерра-Леоне

В новых исторических условиях деятельность протестантских миссионеров в Западной Африке приобрела особое значение. Им предстояло не только идеологически обосновать европейскую колонизацию, но и решить сложнейший комплекс духовно-культурных вопросов, вытекающих из необходимости сосуществования и взаимодействия по всему спектру социально-экономических отношений между европейцами и африканцами. Именно от них во многом зависело то, насколько быстро коренное население региона обретет необходимые навыки и умения, сможет превратиться в производителей колониальных товаров, а также в потребителей индустриальной продукции метрополии, вступившей в завершающий период промышленного переворота.

Важные изменения происходили и в Церкви Англии. После принятия Закона о запрете работорговли ее иерархи уже больше не могли официально поддерживать систему, предполагавшую труд невольников. Кроме того, во второй половине XVIII в. уже упоминавшийся Дж. Уэсли начал активно пропагандировать необходимость усиления социальной миссии государственной церкви. Он убеждал своих последователей в том, что священники должны оказывать помощь неимущим и лицам, попавшим в сложные жизненные обстоятельства. Самой же церкви, по его мнению, следовало предпринять меры по распространению школьного образования, создать структуры по уходу за престарелыми, оказанию нуждающимся медицинской помощи и т. д.³⁷ Одним из направлений

36. Mockler-Ferryman, A. F. (1900) *British West Africa: Its Rise and Progress*, pp. 29–30. New York: Swan Sonnenshein.

37. “Wesley on Social Holiness” [https://www.methodist.org.uk/downloads/wc_Eur_John_Mcmaster_Wesley_on_Social_Holiness.pdf, accessed on 14.06.21].

деятельности Церкви Англии в новых исторических условиях должна была стать и существенная активизация миссионерской деятельности, причем не только в белых переселенческих владениях Британии, но и среди туземного населения Африки и Азии. Именно для этих целей в 1799 г. было создано Общество для миссий в Африке и на Востоке (с 1812 г. — Церковное миссионерское общество)³⁸. Аналогичные структуры учредили и другие протестантские церкви — Баптистское миссионерское общество (1792); формально межконфессиональное, но фактически конгрегационалистское Лондонское миссионерское общество (1795); методистские миссионерские общества в Глазго и Эдинбурге (1796)³⁹.

Показательно, что с самого начала своей деятельности все они получали достаточно внушительную финансовую поддержку со стороны британских торговцев, промышленников и прочих спонсоров. Так, по свидетельству одного из современников, только Лондонское миссионерское общество в течение всего лишь нескольких дней смогло собрать пожертвований на сумму в 10 тыс. фунтов стерлингов⁴⁰. Формировавшаяся в Великобритании новая экономическая элита уже прекрасно понимала, что эти вложения многократно окупятся, если при помощи миссионеров удастся расширить границы империи, интенсифицировать торговлю, захватить новые рынки и источники необходимого для английских фабрик сырья.

Однако первые шаги по организации сети миссионерских станций во владениях короны в Западной Африке наглядно продемонстрировали, насколько сложна была эта задача, даже несмотря на уже упомянутую полную поддержку и содействие со стороны властей колонии. Широко известная слава данного региона как «могилы для белого человека» привела к тому, что Церковное миссионерское общество, например, долго не могло найти англичан, которые согласились бы отправиться туда работать. В итоге пришлось прибегнуть к услугам наемных работников из числа иностранцев. Первые два миссионера — Мельхиор Реннер (уроженец Вюртемберга) и Питер Хартвиг (родом

38. *The Centenary Volume of the Church Missionary Society for Africa and the East 1799–1899*. (1902), p. 2–3. London: Church Missionary Society.

39. Etherington, N. (ed.) (2005) *Mission and Empire*, p. 46. Oxford: Oxford University Press.

40. Elbourne, E. (1993) “The Foundation of the Church Missionary Society: The Anglican Missionary Impulse”, in J. Walsh, C. Haydon, S. Taylor (eds) *The Church of England, c. 1689–1833*, p. 247. Cambridge: Cambridge University Press.

из Пруссии), отправленные этим обществом во Фритаун в апреле 1804 г., были рекрутированы в миссионерской школе, организованной в Берлине. Следующие 9 сотрудников, прибывшие в Сьерра-Леоне в промежутке с 1806 по 1812 г., также были немцами⁴¹.

Тем не менее, в начале XIX в. уже можно говорить о первых серьезных шагах, направленных на создание целой сети протестантских миссионерских станций, причем ориентированных не на обслуживание европейцев или мулатов в пределах опорных пунктов на побережье, а нацеленных на работу с туземцами во внутренних районах колонии. Также были сделаны выводы из опыта прежних проектов. Например, Церковное миссионерское общество перед отправкой своих представителей в Западную Африку организовало им несколько встреч с мальчиками-африканцами, которые обучались в академии в Клэпхеме и владели языком сусу, с целью приобретения миссионерами первичных навыков для предстоящего общения с аборигенами. Кроме того, когда количество миссионеров в Сьерра-Леоне достигло пяти человек, четверем из них было предписано не задерживаться во Фритауне, а отправляться во внутренние районы колонии, где им следовало основывать миссионерские станции, изучать африканские языки и проповедовать христианство местному населению. Лишь Густаву Ниландеру, прибывшему в 1806 г., было разрешено остаться в административном центре для исполнения обязанностей капеллана⁴².

Одним из важнейших направлений работы формирующейся сети протестантских миссионерских станций в Западной Африке стала организация начального образования. Во-первых, и в самой метрополии церковные учебные заведения были основополагающим элементом всей системы образования. Во-вторых, приобщить африканцев к христианству, не научив их читать религиозные тексты, было невозможно. Именно миссионерская начальная школа должна была познакомить детей туземцев с новой для них верой и европейской культурой, показать их преимущества по сравнению с традиционными ценностными ориентирами, сформировать новое поколение жителей колонии, воспитанных в духе христианского терпения и покорности. Одновременно

41. *The Centenary Volume of the Church Missionary Society for Africa and the East 1799–1899*, p. 618.

42. Seddall, H. *The Missionary History of Sierra Leone*, pp. 60–61.

с этим она же должна была дать африканцам надежду на возможное продвижение вверх по социальной лестнице.

Первая начальная школа в Сьерра-Леоне была организована представителями Церковного миссионерского общества в 1807 г. в городке Башия с согласия одного из дружелюбно настроенных к миссионерам вождей сусу, сын которого обучался в Африканской академии в Клэпхеме. Проект оказался весьма успешным. К 1811 г. количество обучавшихся в школе выросло в два раза и насчитывало 120 детей⁴³. Маленькие африканцы изучали не только религиозные предметы (Библию, катехизис), но и английский язык, арифметику, географию. Впоследствии местные вожди часто посылали своих детей обучаться в миссионерских школах для того, чтобы потом они могли выполнять функцию их секретарей в общении с колониальной администрацией. Огромное значение имело и то, что обучение сочеталось с физическим трудом. Ученики получали навыки эффективного ведения сельского хозяйства, осваивали различные ремесла. Затем приобретенные полезные умения зачастую передавались от детей их родителям

Вдохновленные первыми успехами в сфере образования детей, члены руководящего комитета Церковного миссионерского общества на очередном ежегодном собрании в мае 1812 г. констатировали, что пришло время для привлечения не только детей, но и взрослых африканцев к посещению проповедей и чтения им Евангелия⁴⁴. Постепенное распространение среди аборигенов, благодаря активной деятельности миссионерских школ, новых методов агрикультуры и ремесленного производства позволило губернатору Т. Томпсону уже в 1809 г. инициировать практику постепенного переселения освобожденных африканцев за пределы Фритауна. Бывшие невольники, захваченные в разных частях региона, должны были интегрироваться в местные общины и работать на сельскохозяйственных угодьях. Как следствие, только за период с 1809 по 1826 гг. в колонии возникло 24 новых поселения⁴⁵. Таким образом, миссионерские школы, во-первых, позволяли туземцам получить

43. Ibid., pp. 62–63, 67.

44. Stock, E. (1899) *The History of the Church Missionary Society. Its Environment, Its Men and Its Work. Vol. 1*, p. 158. London: Church Missionary Society.

45. Fyfe, Ch. (1962) *The History of Sierra Leone*, pp. 114–115, 183. London: Oxford University Press.

профессиональную квалификацию, причем не только в аграрной сфере, но и в различного рода ремеслах (столярном, ткацком, строительном, гончарном, кузнечном и т. д.). Во-вторых, они внесли существенный вклад в освоение территории колоний, способствовали организации эффективной хозяйственной деятельности в них.

В 1816 г. Церковное миссионерское общество отправило священника Эдварда Бикерстета проинспектировать работу всех своих станций, созданных в Сьерра-Леоне. В инструкциях, которые он получил накануне отплытия, центральное внимание предписывалось уделить именно состоянию дел в школьном образовании. Прежде всего, Бикерстету предстояло выяснить, сколько детей посещает миссионерские учебные заведения и сколько требуется для них учителей. Кроме того, по итогам проверки он должен был предложить меры, которые необходимо будет предпринять для улучшения работы школ, а также устройства на работу тех африканцев, которые завершили обучение⁴⁶. Результаты инспекции, которая проводилась на протяжении трех месяцев, превзошли все ожидания. Несмотря на все сложности и превратности миссионерской работы, выяснилось, что школы работают успешно, дети африканцев охотно овладевают знаниями и получают полезные профессиональные навыки.

Успехи миссионеров в области развития образования также были высоко оценены колониальной администрацией. Губернатор Сьерра-Леоне Чарльз Маккарти в письме секретарю Африканского института от 6 марта 1818 г. отмечал:

Я воспользуюсь первой же возможностью, чтобы ускорить развитие школ. Число учеников обоих полов в провинциальных городах увеличилось, а общее число мужчин, женщин, мальчиков и девочек, которые в настоящее время посещают школы, составляет не менее двух тысяч. ...мне очень приятно, что в мои обязанности входит возможность доказать с помощью неопровержимых документов, что это обеспечило существенное улучшение коммерческого значения этой колонии. Прилагаемые декларации доказывают, что в 1817 г. стоимость товаров, ввезенных в колонию, возросла на 39 266 фунтов стерлингов по сравнению с предыдущим годом, а количество судов, прибывших в колонию — на четырнадцать. Я не сомневаюсь,

46. Birks, T. R. (1851) *Memoir of the Rev. Edward Bickersteth*. Vol. 1, p. 238. New York: Harper & Brothers.

что вы с удовольствием заметите, что это увеличение касается британских товаров⁴⁷.

Очевидно, что губернатор видел прямую причинно-следственную связь между успехами в развитии школьного образования и увеличением товарооборота с метрополией. Как следствие, колониальные власти оказывали всяческое содействие миссионерам в этой сфере и реализовывали схему, по которой они предоставляли земельные участки, а также покрывали финансовые расходы на строительство школ. В свою очередь, миссионеры должны были обеспечивать необходимое количество учителей, снабжать школы бесплатными для каждого учащегося тетрадями, письменными принадлежностями, учебниками и религиозными книгами⁴⁸. С целью подготовки школьных преподавателей из числа наиболее способных местных жителей и дальнейшего распространения христианства в 1827 г. Церковное миссионерское общество при активной поддержке губернатора Ч. Маккарти основало первое в Тропической Африке европейского типа учреждение высшего образования — колледж Фура-Бэй. Первыми студентами этого учебного заведения стали шесть африканских юношей, причем самый талантливый из них — освобожденный раб Сэмюэль Кроутер — уже через два года был назначен школьным учителем в Ридженте. Позже в качестве представителя Церковного миссионерского общества он работал в Нигерии, перевел на язык йоруба Библию, составил словари западноафриканских языков йоруба, игбо и нупе, а в 1864 г. стал первым англиканским епископом африканского происхождения⁴⁹.

Таким образом, можно утверждать, что именно благодаря усилиям протестантских миссионеров в Сьерра-Леоне за достаточно короткий срок были достигнуты значительные успехи в деле развития образования. Фритаун из-за большого количества школ в самом городе и прилегающих к нему районах стал известен как «Афины Африки» и выполнял функцию центра обучения и подготовки местных кадров для всего региона. Распространение грамотности среди туземцев стало одним из факторов успешного

47. *Twelfth Report of the Directors of the African Institution*. (1818), pp. 170–171. London: African Institution.

48. Seddall, H. *The Missionary History of Sierra Leone*, pp. 118–119.

49. *The Centenary Volume of the Church Missionary Society for Africa and the East 1799–1899*, pp. 12–13.

развития колонии и роста ее товарооборота с метрополией. Наконец, это также привело к широкому привлечению африканцев к миссионерской деятельности. По данным Церковного миссионерского общества, к концу XIX в. в ее миссиях на территории Западной Африки работало всего 50 европейцев и уже 61 местный священник, 299 африканских евангеликов и учителей, функционировало 134 школы, в которых обучалось 8850 человек⁵⁰.

Впрочем, деятельность протестантских миссионеров в Западной Африке не ограничивалась усилиями по обращению туземного населения в христианство, налаживанием взаимодействия между европейской и местными культурами и развитием образования. Посланники Церкви Англии активно участвовали в организации системы управления колонизируемыми территориями. Так, например, Ф. Куоку за отдельное вознаграждение выполнял функции секретаря отделения Королевской африканской компании в Кейп-Коасте и вел ее переписку⁵¹. Результатом тесного сотрудничества протестантских миссионеров с губернатором Сьерра-Леоне Ч. Маккарти стало появление плана, согласно которому проповедников предлагалось наделить административными и даже судебными функциями. В депеше, которую губернатор отправил в Министерство по делам войны и колоний в мае 1816 г., он предлагал в целях эффективного управления постоянно растущим населением колонии и экономии средств разделить вверенную ему территорию на приходы. Главой (суперинтендантом) каждой из таких местных административных единиц должен был стать миссионер. В качестве не только духовного руководителя, но и представителя властей колонии он должен был нести ответственность за благосостояние и развитие прихода. Проект Ч. Маккарти был одобрен британским правительством, и к концу 1818 г. в Сьерра-Леоне было сформировано девять приходов, в которых освобожденные и местные африканцы под руководством миссионеров должны были налаживать новую жизнь⁵².

По имеющимся свидетельствам современников, данная административная реформа достаточно быстро привела к позитивным результатам. В конце 1821 г. редактор «Сьерра-Леоне газет» в своей статье отмечал, что в поселениях свободных африканцев

50. Ibid., p. 13.

51. Andrews, E. E. (2009) *Christian Missions and Colonial Empires Reconsidered: A Black Evangelist in West Africa, 1766–1816* [https://digitalcommons.providence.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=history_fac, accessed on 14.06.2021].

52. Fyfe, Ch. (1964) *Sierra Leone Inheritance*, p. 132–133. London: Oxford University Press.

«можно с наслаждением наблюдать великолепные плоды этой системы, главной особенностью которой является обучение религии, благодаря чему происходит распространение нравственности и трудолюбия. Хорошие дороги, чистота и респектабельный вид деревень, возведенные самими африканцами здания свидетельствуют об их способностях и стремлению к совершенствованию»⁵³. В свою очередь, главный судья колонии в письме, отправленном в том же году в Церковное миссионерское общество, поздравлял его с успешной деятельностью, а также отмечал «благочестивое поведение африканцев в различных деревенских церквях»⁵⁴.

Однако, несмотря на очевидный успех, система управления приходами, инициированная Ч. Маккарти, просуществовала недолго. Сами миссионеры достаточно быстро стали тяготиться тем, что им приходилось выполнять административные функции. В штаб-квартиру в Лондоне стали поступать письма, в которых руководители станций жаловались на то, что вопросы, связанные с местным управлением, отнимают слишком много времени и что это может оказать негативное влияние на успешное выполнение ими религиозных функций, ради которых они, собственно, и были посланы в Западную Африку. Приняв во внимание эти сигналы, Церковное миссионерское общество в 1824 г. обратилось к правительству с просьбой освободить их проповедников от управленческих обязанностей⁵⁵.

Новый губернатор Сьерра-Леоне Н. Кэмпбелл в 1827 г. разделил территорию коронной колонии на три административных округа. Управленческие же функции в деревнях, где проживали аборигены и освобожденные африканцы, были возложены на глав поселений, назначаемых, как правило, из демобилизованных солдат⁵⁶. Миссионеры в рамках новой системы местного управления получили возможность полностью сконцентрироваться на вопросах миссионерской работы, религиозной практики и школьного образования. Однако при этом они фактически сохранили за собой право осуществлять общий контроль за деятельностью гражданской администрации в сельской местности.

Оценивая в целом роль протестантских миссионеров в сложном процессе британской колонизации Западной Африки в начале XIX в., можно констатировать, что часть миссионеров действи-

53. Цит. по: Seddall, H. *The Missionary History of Sierra Leone*, p. 112.

54. Цит. по: Ibid., p. 110.

55. Fyfe, Ch. *Sierra Leone Inheritance*, pp. 137–138.

56. Crooks, J. J. *A History of Colony of Sierra Leone Western Africa*, pp. 132–133.

тельно были движимы филантропическими и гуманистическими мотивами. Стремясь искупить вину за позорные годы работорговли, они отправлялись в Тропическую Африку и, невзирая на то, что им грозила смерть от лихорадки или от рук враждебно настроенных туземцев, пытались принести туда христианскую веру и наладить межкультурный диалог с аборигенами.

Вместе с тем очевидно, что их усилия по приобщению освобожденных рабов к достижениям европейской цивилизации, обучению африканцев навыкам ведения товарного сельского хозяйства и различным ремеслам, развитию системы школьного образования для детей и взрослых объективно стали важнейшей частью империалистической политики Великобритании по колонизации Западной Африки. Кроме того, и сами проповедники Евангелия являлись неотъемлемой частью хозяйственной жизни колонии. С целью изыскания необходимых для функционирования станций средств и в полном соответствии с протестантской этикой они активно занимались коммерцией, владели торговыми кораблями, занимались сельским хозяйством. Существенное значение имела и постоянная пропаганда протестантскими миссионерами идей христианского терпения и покорности. Станции, основанные разными деноминациями в Западной Африке, функционировали не только с согласия, но и в тесном взаимодействии с колониальными администрациями. Более того, метрополия предоставляла миссионерам существенные финансовые субсидии, понимая, что объективно деятельность евангелистов имеет огромное значение как для оправдания, так и для продвижения имперских интересов, укрепления колониальной гегемонии.

Следует также признать, что имеется множество примеров и доказательств того, что миссионеры воспринимали африканцев в качестве людей второго сорта, чей удел — исключительно работа, требующая выносливости или грубой физической силы. Освобожденные африканцы зачастую использовались в качестве практически бесплатной рабочей силы на полях при миссионерских станциях, домашней прислуги в домах проповедников и т. п. Примечательно, что даже после запрета работорговли часть миссионеров не только поощряла этот бизнес, но и даже участвовала в разделе прибыли, полученной от продажи невольников. К примеру, в этом был уличен уже упоминавшийся Питер Хартвиг. В итоге это стало причиной того, что он на несколько лет был отстранен от работы⁵⁷.

57. Seddall, H. *The Missionary History of Sierra Leone*, p. 61.

Огромное значение имело и то обстоятельство, что протестантские миссии в Западной Африке были первым опытом работы евангелистов за пределами белых переселенческих владений британской короны. Анализ достигнутых позитивных результатов их деятельности, подготовка необходимых кадров из числа местных жителей, а также извлечение необходимых уроков из ошибок позволили британцам не только успешно осваивать новые территории в данном регионе, например, колонизировать Нигерию, но и использовать этот опыт в других частях мира — Восточной и Южной Азии, Вест-Индии, Океании.

Наконец, успехи протестантских миссионеров в Сьерра-Леоне и их тесное взаимодействие с колониальными властями не могло остаться вне поля зрения исторических конкурентов англичан в этой части африканского континента — французов. В 1802 г. при содействии Наполеона Бонапарта началось восстановление деятельности Конгрегации Святого Духа — французской миссионерской организации, которая с 1778 г. действовала в Сенегале и работа которой была практически свернута в период Французской буржуазной революции. В 1807 г. свою деятельность начала Конгрегация Сестер Святого Иосифа Клунийского, основной задачей которой стало образование детей в Африке и Азии. Дело дошло до того, что в 1814 г. было восстановлено Общество Иисуса, формально ликвидированное в 1773 г. папой Климентом XIV в.⁵⁸ Все эти католические организации со временем не просто возобновят свою миссионерскую деятельность в Африке, но и вступят в ожесточенную конкуренцию с британскими протестантскими евангелистами. В свою очередь, это соперничество станет прелюдией к знаменитой «драке за Африку», основными участниками которой, как известно, были Соединенное Королевство и Франция.

Библиография / References

Шоу Б. (1978) *Полное собрание пьес в шести томах*. Ленинград: Искусство, 1978. Т. 1.

Andrews, E. E. (2009) *Christian Missions and Colonial Empires Reconsidered: A Black Evangelist in West Africa, 1766–1816* [https://digitalcommons.providence.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=history_fac, accessed on 14.06.2021]

58. Mkenda, F. (2018) “Jesuits, Protestants, and Africa before the Twentieth Century”, in R. A. Maryks, F. Mkenda (eds) *Encounters between Jesuits and Protestants in Africa*, p. 15. Leiden and Boston: Brill.

- Birks, T.R. (1851) *Memoir of the Rev. Edward Bickersteth. Vol. 1*. New York: Harper & Brothers.
- “Britain and the Slave Trade”, *The National Archives* [<https://www.nationalarchives.gov.uk/slavery/pdf/britain-and-the-trade.pdf>, accessed on 14.06.2021]
- Brooks, G.E. (1974) “The Providence African Society’s Sierra Leone Emigration Scheme, 1794–1795: Prologue to the African Colonization Movement”, *The International Journal of African Historical Studies* 7(2): 183–202.
- Brown, W. (1816) *The History of the Propagation of Christianity among the Heathen, since the Reformation. Vol. 2*. New York: E. Low.
- Crooks, J.J. (1972) *A History of Colony of Sierra Leone Western Africa*. London: Metro Books.
- Dorjahn, V.R., Fyfe, Ch. (1962) “Landlord and Stranger: Change in Tenancy Relations in Sierra Leone”, *The Journal of African History* 3(3): 391–397.
- Dziennik, M.P. (2015) “‘Till these Experiments be Made’: Senegambia and British Imperial Policy in the Eighteenth Century”, *The English Historical Review* 130(546): 1132–1161.
- Elbourne, E. (1993) “The Foundation of the Church Missionary Society: The Anglican Missionary Impulse”, in J. Walsh, C. Haydon, S. Taylor (eds) *The Church of England, c. 1689–1833*, pp. 247–264. Cambridge: Cambridge University Press.
- Etherington, N. (ed.) (2005) *Mission and Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Fyfe, Ch. (1962) *The History of Sierra Leone*. London: Oxford University Press.
- Fyfe, Ch. (1964) *Sierra Leone Inheritance*. London: Oxford University Press.
- “Foundation of the Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade” [<https://www.historyofinformation.com/detail.php?id=3700>, accessed on 14.06.2021]
- Fox, W. (1851) *A Brief History of the Wesleyan Missions on the West Coast of Africa: Including Biographical Sketches of All the Missionaries Who Have Died in That. European Settlements and of the Slave-Trade*. London: Aylott and Jones.
- Gates, H.R., Yacovone, D. (2013) *The African Americans: Many Rivers to Cross*. Carlsbad: Hay House.
- Glasson, T. (2009) “Missionaries, Methodists, and a Ghost: Philip Quaque in London and Cape Coast, 1756–1816”, *Journal of British Studies* 48(1): 29–50.
- Granville, S. (1788) *A Short Sketch of Temporary Regulations (Until Better Shall Be Proposed): for the Intended Settlement of the Grain Coast of Africa, Near Sierra Leone*. London: H. Baldwin.
- Hoare, P. (1828) *Memoirs of Granville Sharp, Esq. Vol. 2*. London: Henry Colburn.
- Hochschild, A. (2005) *Bury the Chains: Prophets and Rebels in the Fight to Free an Empire’s Slaves*. New York: Houghton Mifflin Harcourt.
- Mackenzie, C.G. (1993) “Demythologising the Missionaries: a Reassessment of the Functions and Relationships of Christian Missionary Education under Colonialism”, *Comparative Education* 29 (1): 45–66.
- Mkenda, F. (2018) “Jesuits, Protestants, and Africa before the Twentieth Century”, in R.A. Maryks, F. Mkenda (eds) *Encounters between Jesuits and Protestants in Africa*. Leiden and Boston: Brill.
- Marshall, P.J. (ed.) (1998) *The Oxford History of the British Empire. Vol. 2: The Eighteenth Century*. Oxford: Oxford University Press.
- Mockler-Ferryman, A.F. (1900) *British West Africa: Its Rise and Progress*. New York: Swan Sonnenschein.
- Newton, J.D. (2013) “Naval Power and the Province of Senegambia, 1758–1779”, *Journal for Maritime Research* 15(2): 129–147.

- O'Connor, D. (ed.) (2000) *Three Centuries of Mission: The United Society for the Propagation of the Gospel, 1701–2000*. London: Continuum.
- “Parliament abolishes the slave trade”, *UK Parliament* [<https://www.parliament.uk/about/living-heritage/transformingsociety/tradeindustry/slavetrade/overview/parliament-abolishes-the-slave-trade/>].
- Porter, A. T. (1967) *Creoleldom. A Study of the Development of Freetown Society*. London: Oxford University Press.
- Porter, A. (2004) *Religious versus Empire: British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700–1914*. Manchester: Manchester University Press.
- Prior, K. (2014) *Fierce Convictions: the Extraordinary Life of Hannah More: Poet, Reformer, Abolitionist*. Nashville, Tennessee: Nelson Books.
- Rodney, W. (1982) *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington, DC: Howard University Press.
- Rules and Regulations of the African Institution*. (1807) London: William Phillips, 1807.
- Seddall, H. (1874) *The Missionary History of Sierra Leone*. London: Hatchards.
- Shaw, B. (1978) *Polnoe sobranie p`es v shesti tomakh. T. 1 [The collection of plays in six volumes. Vol. 1]*. Leningrad: Iskusstvo.
- “Somerset against Stewart. May 14, 1772” [<http://www.commonlii.org/int/cases/EngR/1772/57.pdf>, accessed on 14.06.2021]
- Stock, E. (1899) *The History of the Church Missionary Society. Its Environment, Its Men and Its Work. Vol. 1*. London: Church Missionary Society.
- The Centenary Volume of the Church Missionary Society for Africa and the East 1799–1899*. (1902) London: Church Missionary Society.
- Thomas, H. (1997) *The Slave Trade: the Story of the Atlantic Slave Trade, 1440–1870*. New York: Simon & Schuster.
- Tomkins, S. (2010) *The Clapham Sect: How Wilberforce’s Circle Changed Britain*. Oxford: Lion Hudson.
- “Treaty of Versailles (France) — September 3, 1783” [http://www.emersonkent.com/historic_documents/treaty_of_versailles_1783_france.htm, accessed on 14.06.2021].
- Twelfth Report of the Directors of the African Institution*. (1818) London: African Institution.
- Walvin, J. (2008) “Slavery, the Slave Trade and the Churches”, *Quaker Studies* 12(2): 189–195.
- Wesley, J. (1778) “Thoughts upon Slavery” [<https://docsouth.unc.edu/church/wesley/wesley.html>, accessed on 14.06.2021].
- “Wesley on Social Holiness” [https://www.methodist.org.uk/downloads/wc_Eur_John_Mc-master_Wesley_on_Social_Holiness.pdf, accessed on 14.06.21].
- Williams, J. B. (1935) “The Development of British Trade with West Africa, 1750 to 1850”, *Political Science Quarterly* 50(2): 194–213.

АЛЕКСАНДР ВОЕВОДСКИЙ

Повседневная жизнь протестантских миссий в Южной Африке в первой половине XIX в.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-84-107>

Alexander Voevodsky

Everyday Life of Protestant Missions' Communities in South Africa (First Half of the 19th Century)

Alexander Voevodsky — HSE University; Centre of African Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). valeks77@mail.ru

The article examines the activities of Protestant missionaries in South Africa. It was the most important component of the processes of the formation of a colonial society and the transformation of African society in the 19th century. Based on memoirs, travel journals, diaries and letters of missionaries, as well as official publications of the British Parliament and the Cape Colony, the article analyzes changes in economic life and the economic structure, the spread of school education, new family values and forms of organizing the living space of Protestant missions in South Africa. It then examines the African contribution to the life of Christian communities, which turned them into a fusion of modernity and pre-colonial traditions. Even the most stringent measures could not uproot the traditions of Africans, and missionaries had to reconcile or turn a blind eye to these practices within their congregations. The conclusion is that the Christian communities of Protestant missions were conceived, on the one hand, as the communities of the elect, as in early Protestant history; but they were, at the same time, a completely new syncretic phenomenon as the result of the interaction of cultures on the African continent.

Keywords: history of South Africa, Cape Colony, missionary movement, religious proselytism, Protestantism.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ протестантских миссионеров в Южной Африке является важной составляющей формирования колониального общества и трансформации африканско-

го социума в XIX веке. Большую часть христианских проповедников, прибывавших на Юг Африки, составляли протестанты (что вполне объяснимо, так как здесь располагались колониальные владения сначала Голландии, а затем Великобритании), которые привносили не только свое понимание религиозных доктрин, но и собственное видение организации жизни христианской общины, свои нормы и ценности.

Первый опыт миссионерской работы среди африканцев относится еще к концу XVII в., когда голландские власти Капской колонии предприняли попытки христианизации койкои¹. Сохранились сведения о четверых новообращенных африканцах, однако на этом первый этап миссионерской деятельности был завершен, так как голландцы сочли этот опыт неудачным, а само африканское население неспособным к восприятию христианского вероучения. С этого времени прошло еще несколько десятков лет, прежде чем на Юг Африки ступила нога миссионера. В 1737 г. в Капстад (Город на Мысе, совр. Кейптаун) прибыл пастор Георг Шмидт, принадлежавший к Церкви моравских братьев. Добившись разрешения от колониальных властей на работу среди африканского населения, он основал первую христианскую миссию — Бавиансклуф (с 1806 г. Хенадендал). Среди его прихожан были главным образом койкои. За шесть лет до того, как его отозвали из Южной Африки по требованию голландской реформатской церкви, он успел окрестить пять человек². После этого работа по христианизации коренного населения снова прекратилась на несколько десятилетий и возобновилась лишь в 1790-е гг. Поэтому целесообразным будет начать историю систематической христианизации африканцев именно с этого времени.

Прежде чем приступить непосредственно к описанию миссионерских станций, следует обрисовать общий политический и социальный контекст, сложившийся в Южной Африке в рассматриваемый нами период. В 1795 г. произошли события, во многом изменившие ход исторического развития всего региона. В ходе войн с революционной Францией британцы заняли мыс Доброй Надежды и объявили об аннексии территории Капской колонии. Правда, в 1803 г., согласно условиям мир-

1. В колониальный период были известны как готтентоты, однако в современной литературе принято писать койкои — самоназвание некогда многочисленных общин кочевых скотоводов.
2. Du Plessis, L. (1965) *A History of Christian Mission in South Africa*, pp. 50–60. Cape Town: C. Struik.

ного договора с Наполеоном Бонапартом, Великобритания вынуждена была отказаться от этого своего нового приобретения, но уже в 1806 г. британцы вторично заняли мыс Доброй Надежды, и на этот раз они уже прочно обосновались в Южной Африке. На тот момент площадь Капской колонии составляла примерно 206 тыс. кв. километров, а население насчитывало более 60 тыс. человек, из которых около 20 тыс. являлись европейцами, в подавляющем большинстве — потомками переселенцев из Голландии, Германии и французских гугенотов³. Тогда они называли себя бюргерами, то есть полноправными гражданами колонии, а с конца XIX — начала XX в. приняли общее самоназвание «африканеры». Неевропейское население состояло из рабов (африканцы, вывезенные из других регионов Африки, метисы и малайцы), бóльшая часть коренного африканского населения жила на фермах европейцев и находилась у них в услужении, свободные общины койкой и сан сохранялись по преимуществу в приграничных и слабозаселенных областях. На востоке граница Капской колонии непосредственно соприкасалась с землями коса, которые были первыми из бантуязычных народов Южной Африки, непосредственно столкнувшимися с европейцами. Войны с коса, продолжавшиеся на протяжении целого столетия, стали одним из важнейших факторов, повлиявших на эволюцию южноафриканского пограничья в XIX в. На севере Капскую колонию от центральных районов Южной Африки отделяли слабозаселенные пустынные и полупустынные области, которые затрудняли продвижение фермерской колонизации в этом направлении. Этими границами и периферийными областями и будет главным образом географически ограничено данное исследование.

В интересующий нас период в Капской колонии миссионерскую деятельность среди африканского населения вели Моравские братья (в 1792 г. была восстановлена миссия Бавиансклуф), Лондонское миссионерское общество (ЛМО, создано объединением конгрегационалистских общин Соединенного Королевства), методисты, прибывшие в Южную Африку вместе с британскими солдатами и колонистами, шотландские пресвитериане (с 1821 г.), англиканское Общество по распространению Евангелия в зарубежных странах и немецкие лютеранские миссионерские организации. Несмотря на такое разнообразие деноминаций, деятель-

3. Elphick, R., Giliomee, H. (eds) (1979) *The Shaping of South African Society, 1652–1820*, p. 360. London: Longman.

ность всех этих миссионерских обществ была подчинена общим принципам, да и задача у них была одна — нести «язычникам» веру Христову и распространять среди них подлинно христианский образ жизни.

Правительство долгое время ограничивало деятельность миссионеров за пределами колонии. До 1816 г. миссионерская работа велась в основном среди койкой Капской колонии и общин «бастардов»⁴, кочевавших вдоль реки Оранжевая. Коса в течение продолжительного времени оставались практически незатронутыми деятельностью миссионерских организаций. Лишь в 1816 г. в их землях обосновался пастор ЛМО Джозеф Уильямс, который начал среди них вести систематическую прозелитическую работу.

Второй базой миссионерской деятельности среди бантуязычных народов была станция ЛМО Курумман, основанная в 1816 г. севернее реки Оранжевая на территории вождества батлапинг⁵. С этого времени началось активное проникновение миссионеров на территории, лежащие за пределами Капской колонии, где проповедники не могли опереться на поддержку колониальных властей. К середине XIX в. их миссии находились практически во всех частях Южной Африки. Число африканцев, непосредственно связанных только с ЛМО, оценивалось в 25–30 тыс. человек⁶. На одних землях коса находилось более тридцати миссий различных религиозных организаций⁷.

Прибывая в Южную Африку, миссионеры привносили с собой не только религиозный энтузиазм, но целую систему представлений о том, какой должна быть жизнь идеальной христианской общины, каким должен быть настоящий христианин. Происходя главным образом из семей мелких фермеров, ремесленников и торговцев, они воспринимали подобные занятия, как

4. В Южной Африке слово «бастард» не имело столь негативной коннотации, как в Европе. Бастардами называли потомков от связей между колонистами, африканскими рабами и койкой. Они говорили на голландском и принимали слово «бастарды» в качестве самоназвания. В современной Намибии до сих пор сохраняется община рехоботских бастеров (от «бастардов»), чьи предки мигрировали сюда из Капской колонии.
5. Этническая общность тсвана.
6. British Parliamentary Papers (1968) *Colonies. Africa. Vol. 4: Report from the Select Committee on the Kafir Tribes with Proceedings, Minutes of Evidence, Appendix, and Index*, p. 2. Shannon: Irish University Press.
7. Bundy, C. (1979) *The Rise and Fall of South African Peasantry*, p. 43. London: Heinemann.

единственно достойные настоящего христианина⁸. Если говорить образно, то они прибывали в Южную Африку, держа в одной руке Библию, а в другой плуг.

Одним из первых значительных проектов миссионерских организаций по созданию на территории Южной Африки идеальной христианской общины стало основание миссии и поселения Грикватаун к северу от реки Оранжевая и западнее места впадения в нее реки Вааль. В конце XVIII в. вдоль Оранжевой кочевало несколько групп бастардов и койкой. Миссионеры решили начать среди них работу, надеясь добиться достаточно быстрого результата. Уже в 1802 г. была основана станция Кларватер (Грикватаун). Данное поселение стало центром распространения миссионерского влияния среди бастардов. Во время своего расцвета в первой половине 1820-х гг. Грикватаун насчитывал более полутора тысяч жителей⁹.

Миссионеры предприняли ряд попыток по структурированию общины бастардов в соответствии со своими представлениями. Директор ЛМО Джон Кемпбелл, побывавший в Южной Африке в 1812–1815 и 1819–1821 гг. с инспекцией миссий общества, предложил принять свод законов для этого созданного миссионерами квазигосударства. Объясняя смысл и необходимость законов, Кемпбелл прибегал к аргументам, разработанным в рамках европейской традиции Просвещения. Он доказывал, что ни одно общество не может достичь прогресса без принятия законов, устанавливающих ответственность за убийство и воровство. Кемпбелл утверждал, что, назначая правителей и судей для отправления правосудия, люди не отказываются от своих прав, а лишь делегируют их ради взаимной выгоды — защиты своей жизни и имущества¹⁰. При этом руководитель ЛМО фактически отказывал бастардам и койкой в наличии собственных законов, рассматривая их общество как пребывающее в «естественном состоянии» — в состоянии догосударственного варварства и дикости. Предложенные им законы предусматривали введение смертной казни за убийство, наказание за нарушение неприкосновенности жилища, воровство или порчу чужого имущества. Любое преступление должно быть установлено судом после рассмотрения доказательств вины. Для от-

8. Etherington, N. (1977) "Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa: A South African Case Study", *Africa* 47 (1): 33.
9. Thompson, G. (1827) *Travels and Adventures in Southern Africa. In Two Vols. Vol. 1*, p. 151. London: Henry Colburn.
10. Campbell, J. (1815) *Travels in South Africa*, p. 236. London: Black, Parry, and Co. and T. Hamilton.

правления правосудия были избраны 11 магистратов¹¹. Следующим шагом на пути прогресса общины должно было стать введение собственной серебряной монеты и учреждение магазина в Грикватауне. Таким образом, Кемпбелл предлагал создать что-то наподобие мини-государства, которое находилось бы под патронажем миссионеров и стало бы плацдармом для дальнейшего распространения христианского влияния на север.

Кемпбелл также предложил новое имя для бастардов Кларватера — «гриква», и под этим именем они и вошли в историю¹². А само поселение с этого времени стало называться Грикватаун. Вероятно, этот этноним принадлежал одному из кланов койкои, исчезнувшему в ходе голландской колонизации. Фактически миссионеры сконструировали новую псевдоэтническую общность, относя к гриква только тех, кто был связан с их станциями. Другие группы бастардов, не связанные с миссионерами Грикватауна, не попадали под данное определение.

Однако, несмотря на столь грандиозные замыслы, христианизация гриква не была особо успешной. В 1813 г. община верующих состояла всего из 26 мужчин и 16 женщин при общей численности населения Грикватауна вместе с округой 2600 человек¹³. Посещение школьных занятий также было нерегулярным и зависело от обстоятельств (участие в сельскохозяйственных работах, уходе за скотом и т. д.), общее число учеников, периодически посещавших школу, достигало 210 человек¹⁴.

Грикква, находясь под влиянием миссионеров, продолжали по-прежнему вести полукочевой образ жизни, чему в том числе способствовал засушливый климат. Их основными занятиями оставались скотоводство, охота и меновая торговля. В первой половине 1820-х гг. они представляли значительную силу во внешнем пограничье Капской колонии — у них было около 500 ружей, что превращало их в серьезную угрозу для соседних африканских общин, не имевших огнестрельного оружия¹⁵.

Однако в конце 1830-х квакер Джеймс Бекхаус, посетивший Грикватаун во время своего путешествия по Южной Африке, описывал картину сильного запустения. Многие дома были оставле-

11. Ibid., pp. 237–238.

12. Ibid., pp. 252–254.

13. Ibid., p. 239.

14. Ibid., p. 240.

15. Thompson, G. *Travels and Adventures in Southern Africa*. Vol. 1, p. 152.

ны из-за засухи, и на их месте остались лишь руины. Оставались обитаемыми лишь несколько домов, в которых жили капитан¹⁶ Андрис Ватербур, миссионеры, школьные учителя и несколько жителей поселения. Дома были построены из необожженного кирпича и оштукатурены раствором из смеси глины и навоза. Кроме того, в Грикватауне были кирпичные здания школы и церкви. В окрестностях находилось также несколько деревень тсвана¹⁷, которых, по утверждению Бекхауса, освободили из плена у разбойничьих банд берхенаров¹⁸ (горцев). Общее население Грикватауна и ближайших поселений составляло 400 человек¹⁹. Младшую школу (infant school) посещало около 60 детей, и обучение в ней проводилось на английском и голландском²⁰. Занятия вел «цветной», который был уроженцем этих мест. В старшей школе занятия вел миссионер Исаак Хьюз, в этом ему помогал Джон Фортёйн, также происходивший из гриква. Ученики старшей школы собирались в церкви, преподавание в ней велось на голландском и сетсвана²¹.

Распорядок дня в поселении был следующим. Рано утром жители миссии собирались на общую молитву, после этого начинались занятия в младшей школе. Уроки в ней проводились на открытом воздухе, в тени плодовых деревьев. Занятия в старшей школе для взрослых и подростков проходили в церковной пристройке, там же занимались те, кто демонстрировал особые способности в чтении. Уроки проходили главным образом в форме чтения и перевода отрывков из школьных хрестоматий, пособий по библейской истории и Священного Писания²². В 10 часов утра люди снова собирались в церкви, где к ним обращался с проповедью А. Ватербур. Днем люди были заняты на хозяйственных работах. Вечером в течение часа снова проходили занятия в школе,

16. Так принято называть предводителей гриква и других автономных общин «цветных».

17. Дж. Бекхаус их ошибочно именуется «басуто».

18. Группа «цветных», отколовшаяся от гриква после избрания капитаном протеже миссионеров А. Ватербурга.

19. Backhouse, J. (1844) *A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa*, pp. 446–447. London: Hamilton, Adams, and Co.

20. Джозеф Фримен, посетивший Грикватаун в это же время, указывал другое число — 46 учащихся. Freeman, J. J. (1851) *A Tour in South Africa, with Notes of Natal, Mauritius, Madagascar, Ceylon, Egypt, and Palestine*, p. 237. London: John Snow.

21. Язык преподавания красноречиво свидетельствует об этнической принадлежности учеников. Backhouse, J. *A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa*, p. 447.

22. Freeman, J. J. *A Tour in South Africa, with Notes of Natal, Mauritius, Madagascar, Ceylon, Egypt, and Palestine*, p. 238.

где на этот раз уроки велись на сетсвана²³, в качестве переводчика выступал Джон Фортёйн²⁴. Также практически все взрослое население Грикватауна посещало раз в неделю воскресную школу²⁵. Дети и взрослые носили одежду из дотканого сукна, так как снабжение тканями из колонии было затруднительным²⁶.

Несмотря на годы упорного труда среди гриква, вплоть до середины XIX в. миссионерам так и не удалось кардинально изменить уклад их жизни. Этому мешал целый ряд факторов: прежде всего климатические условия, которые, даже несмотря на принятые усилия по ирригации, препятствовали переходу к оседлому земледельческому образу жизни. В период засухи многие жители Грикватауна вынуждены были оставлять свои дома в поисках пастбищ для скота, а по возвращении встречали запустение. Другим фактором были долговременные охотничьи экспедиции, продолжавшиеся до 5–6 месяцев. Совершались они главным образом с целью добычи слоновьих бивней. И, как сокрушались миссионеры, в этих походах охотники жили самой «грубой» жизнью и надолго выпадали из-под их влияния²⁷.

В Капской колонии миссионеры отмечали высокую степень религиозной экзальтации среди своих подопечных. Они не только участвовали в совместных молитвах, но и теряли сон из-за чувства собственной греховности и обращали свои молитвы к Богу. Даже во время охоты некоторые из них испытывали потребность обратиться к Богу, падали ниц и молили его очистить их сердце²⁸. Схожие проявления религиозности описывали и руководители миссионерской станции ЛМО Бетелсдорп, первого из подобных поселений на восточной границе Капской колонии. В 1814 г., после крещения Яна Цацое, сына вождя одного из кланов коса, значительная часть присутствовавших койкой и «цветных» разразились слезами и стали молить о своем прощении²⁹. Подоб-

23. Дж. Бекхаус также путается в названиях африканских языков, поочередно указывая в качестве языка местного населения сетсвана и басуто.

24. Backhouse, J. *A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa*, p. 448.

25. Freeman, J. J. *A Tour in South Africa, with Notes of Natal, Mauritius, Madagascar, Ceylon, Egypt, and Palestine*, p. 237.

26. Ibid.

27. Ibid., p. 241.

28. Ibid., p. 109.

29. Levine R. S. (2011) *Jan Tzatzoe, Xhosa Chief and Missionary, and the Making of Nineteenth-Century South Africa. A Living Man from Africa*, p. 23. New Haven & London: Yale University Press.

ные сцены массовой истерии, несомненно, оказывали сильное воздействие на присутствующих. В такие моменты община ощущала подлинное единство, и традиции коллективизма проявляли себя в полной мере. При этом христианская община не ограничивалась рамками одной миссии: испытывая одновременно чувство слияния с Богом и единения со своими соплеменниками, уверовавшие стремились разделить это и с теми, кто находился за пределами христианских миссий. Представитель ЛМО Иоганн Генрих Шмелен, описывая религиозное рвение нама³⁰, отмечал в своем дневнике: «Во многих из них живет искреннее желание узнать путь к спасению, особенно среди молодых людей... Большинство из них уходит утром и вечером в вельд³¹ на молитву. Некоторые из намака (нама. — *A.V.*), которые часто посещали наши встречи, казались задетыми за живое и горят желанием говорить со своим народом, особенно с вождями, о том, что они услышали»³². Работавший среди нама методист Б. Шоу указывал, что часть из обращенных им африканцев покидали миссионерскую станцию с целью нести Евангелие другим людям³³. Джеймс Бекхаус упоминал о Бусмане Стуурмане, который проповедовал христианские доктрины, ссылаясь на свой личный религиозный опыт³⁴. Таким образом, африканцы не просто воспринимали христианские доктрины, но начинали самостоятельно их осмысливать и толковать. Многочисленные страдания, которые претерпевали африканцы, способствовали тому, что идея богоизбранности получала все более широкое распространение. Они, как всякий гонимый народ, находили утешение и силы в религии.

Как уже отмечалось ранее, одной из главных целей миссионеров было приучить африканцев к оседлой жизни и земледельческому труду. В миссии Хенадендал около каждого дома или хижины обязательно располагался огород. Его состояние демонстрировало настрой хозяина и расположенность к земледельческому труду. Наряду с плодоносящими участками были и те,

30. Этническая общность койкои, живут преимущественно в Намибии (Юго-Западная Африка).

31. Южноафриканская саванна.

32. Цит. по: *Балезин А.С.* Цивилизаторы в стране дикарей? Формирование и эволюция немецкой поселенческой общины в Юго-Западной Африке / Намибии. 1814–1990. М.: Институт всеобщей истории, 1996. С. 21.

33. Show, B. (1970) *Memorials of South Africa*, p. 111–112, 188, 317–322. New York: Negro Universities Press.

34. Backhouse, J. *A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa*, p. 316.

на которых встречалась лишь чахлая растительность³⁵. Другим признаком «прогресса» обитателей миссии являлась одежда. В целом миссионеры не позволяли появляться на территории миссии даже вновь прибывшим африканцам с неприкрытыми, обнаженными частями тела. Однако манера одеваться могла сильно варьироваться. В Хенадендале даже спустя более 20 лет после возобновления здесь миссионерской работы некоторые койкои, как и их предки, продолжали из одежды носить лишь кожаные плащи (кароссы) и передники. Однако те, кто были побогаче, начинали перенимать европейскую моду — покупали себе пиджаки и брюки, которые обязательно надевали по воскресеньям. Их дети также носили холщовые или ситцевые рубашки, брюки и юбочки³⁶.

Население миссии Хенадендал было разделено на несколько разрядов: вновь прибывших, кандидатов для принятия крещения, новообращенных — кандидатов на вступление в конгрегацию, полноправных членов религиозной общины. Каждая из этих групп собиралась отдельно и получала наставления от миссионеров. Отдельные собрания также проводились среди детей, одиноких мужчин, женщин, вдовцов, вдов, людей, состоящих в браке. Из наиболее доверенных членов общины миссионеры назначали помощников, которые должны были поддерживать порядок и сообщать обо всем происходящем европейским проповедникам. За нарушение установленных правил полагалось наказание в виде порки розгами. В случае повторного преступления закона провинившийся изгонялся из общины³⁷.

Как бы ни различались миссионерские общества в доктринальном отношении, а также по своим подходам к христианизации африканцев, их работа в первую очередь была направлена на европеизацию коренного населения Южной Африки. Создаваемые ими поселения пространственно были организованы иначе, чем традиционные селения койкои, коса или тсвана. Если африкан-

35. Latrobe, C. I. (1818) *Journal of a Visit to South Africa in 1815, and 1816, with Some Account of the Missionary Settlements of the United Brethren, Near the Cape of Good Hope*, p. 67. London: L. B. Seeley and R. Ackermann.

36. Ibid.

37. British Parliamentary Papers (1970) *Colonies. Africa. Vol. 20: Reports and Papers on the Affairs of Cape Colony, the Condition of Native Tribes and the Sixth Kaffir War, 1826–36*, p. 280. Shannon: Irish University Press.; Latrobe, C. I. *Journal of a Visit to South Africa in 1815, and 1816, with Some Account of the Missionary Settlements of the United Brethren, Near the Cape of Good Hope*, p. 72.

ские деревни обладали, как правило, концентрической структурой, в центре которой располагался загон для скота (крааль), то миссионерские станции представляли собой прямые ряды домов и огородов с главной площадью, где располагалась церковь. Значение подобной инновации можно понять, лишь приняв во внимание, что деревня африканцев представляла собой не просто место проживания человека, но, по сути, социальный организм, среду обитания ее членов. Она противопоставлялась внешнему миру, который населяли дикие звери и зловредные духи — враждебные человеку силы³⁸. Поэтому изменение пространственной конфигурации среды обитания африканцев фактически означало ломку их привычных представлений об окружающем мире.

Считая, что труд и образ жизни крестьянина или ремесленника больше всего соответствуют христианскому идеалу, миссионеры ставили перед собой цель приучить африканцев к земледельческому труду³⁹ и развить в них навыки мелкой предпринимательской деятельности, свойственные жителям европейской сельской глубинки. Для этих целей представители Рейнского миссионерского общества специально покупали у колонистов фермы, где они расселяли семьи койкой, чтобы они могли вести отдельное хозяйство и зарабатывать на жизнь своим трудом. Они даже взимали с них ренту за пользование землей, что должно было подтолкнуть их к зарабатыванию денег⁴⁰.

Особую роль в деле приобщения африканцев к цивилизации и их христианизации миссионеры отводили торговле. Д. Ливингстон считал, что ничто так быстро не искореняет «чувство изоляции, порождаемое язычеством», как коммерция. Для этих целей в Курумани в конце 1830-х гг. была открыта торговая лавка, для чего специально было запрошено разрешение правительства Капской колонии⁴¹.

38. Junod, A. H. (1966) *The Life the South African Tribe. In Two Vols. Vol. 1*, pp. 311, 328 New York: University Books Ink.

39. В доколониальный период мотыжное земледелие было знакомо бантуязычным народам (коса, зулусы, басуто и др.), но занимались им преимущественно женщины, тогда как на попечении мужчин находился скот. Миссионеры пытались изменить это разделение труда в соответствии с более привычными для европейцев представлениями.

40. Strassberger, E. (1969) *The Rhenish Mission Society in South Africa, 1830–1950*, p. 25, 28, 49. Cape Town: C. Struik.

41. Livingstone, D. (1857) *Missionary Travels and Researches in South Africa*. The Project Gutenberg EBook [<https://www.gutenberg.org/files/1039/1039-h/1039-h.htm>, accessed on 30.06.2021].

Миссионеры стремились изменить господствующую в африканском социуме общинную организацию. Распространение частной собственности на землю становилось одной из приоритетных задач проповедников. Джеймс Бекхаус указывает, что на принадлежавшей ЛМО станции Ханкей, население которой составляли койкой, практиковалась продажа небольших участков в частное владение. Однако этот процесс шел медленно, и большая часть земли оставалась во владении общины⁴². Приведенные выше примеры имели, главным образом, характер экспериментов, на большей же части миссионерских станций сохранялось общинное землевладение. Даже частное предпринимательство, зарождавшееся среди койкой, основывалось на объединении усилий нескольких членов общины⁴³. Лишь со второй половины 1850-х гг., когда распространение индивидуального землепользования стало одной из приоритетных задач колониальной администрации, эта ситуация стала постепенно меняться⁴⁴.

Миссионеры стремились не только изменить имущественные отношения, но трансформировать, в соответствии со своими представлениями, обычаи и мораль африканцев. В миссиях было под запретом колдовство — как противоречащее принципам христианства. Следует добавить, что знахари и ведуны выступали непосредственными соперниками миссионеров в борьбе за души простых общинников. Проповедники считали своим долгом разоблачение колдунов, те же в свою очередь указывали на миссионеров как на причину несчастий, постигавших африканцев в ходе европейской колонизации⁴⁵.

Миссионеры также вмешивались в систему брачных отношений коренного населения. Традиционная африканская семья базировалась на полигинии, что, естественно, вступало в противоречие с христианскими этическими нормами. Все миссионеры, за исключением епископа Натала Джона Коленсо, который допу-

42. Backhouse, J. *A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa*, p. 146.

43. British Parliamentary Papers (1970) *Colonies. Africa. Vol. 20: Reports and Papers on the Affairs of Cape Colony, the Condition of Native Tribes and the Sixth Kaffir War, 1826–36*, p. 455.

44. Cape Colony (1883) *Report and Proceedings with Appendices of the Government Commission on Native Laws and Customs, Part 2, Appendix F*, p. 367–376. Cape Town: W. A. Richards and Sons, Government Printers.

45. Kay, S. (1833) *Travels and Researches in Caffraria, Describing the Character, Customs, and Moral Condition of the Tribes Inhabiting that Portion of South Africa*, pp. 209–211. London: John Mason; Livingstone, D. (1940) *Some Letters from Livingstone, 1840–1872*, p. 80. London etc: Oxford University Press; Moffat, R. *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, pp. 320–323. London: John Snow.

скал сохранение за новообращенными христианами права оставлять себе своих жен⁴⁶, выступали за запрет данной практики. Африканец после крещения должен был оставить себе только одну жену, если имел до этого несколько. При этом среди миссионеров не существовало единого подхода относительно того, какую именно. Например, шотландские миссионеры признавали в качестве законной первую жену, а методисты позволяли новообращенному мужчине выбрать одну из своих жен и совершали между ними свадебный обряд согласно христианскому обычаю⁴⁷.

Полигиния являлась одним из значительных препятствий на пути распространения Евангелия среди бантуязычного населения. Многие африканцы не видели оснований для отказа от многоженства. Так, один амапакати (советник) инкосо (вождя) коса Хинцы указывал: «Великое слово рассчитано на то, чтобы уменьшить наши радости и ограничить число наших жен — на это мы никогда не согласимся»⁴⁸.

Большая полигинная семья всегда являлась тем идеалом, к которому стремились африканцы. Чем больше у мужчины было жен, тем выше был его статус⁴⁹. Многочисленное потомство обещало процветание рода в будущем. Система разделения труда в доколониальном обществе также способствовала полигинии. Поскольку только женщины были заняты на работах в поле, появление новой жены обеспечивало прибавление рабочих рук и увеличивало производство земледельческих культур. На миссионерских же станциях происходило перераспределение хозяйственных обязанностей. Проповедники стремились изменить семейную жизнь африканцев согласно европейским представлениям об устройстве крестьянского быта. Обязанности жены должны были ограничиваться домашним хозяйством и воспитанием детей⁵⁰.

Как уже отмечалось выше, миссионеры уделяли внимание внешнему облику своих подопечных. Они принуждали афри-

46. Elphick, R., Davenport R. (eds) (1997) *Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History*, p. 96. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

47. Cape Colony (1883) *Report and Proceedings with Appendices of the Government Commission on Native Laws and Customs*, Part 1: Minutes of Evidence, p. 219.

48. Цит. по: Kay, S. *Travels and Researches in Caffraria, Describing the Character, Customs, and Moral Condition of the Tribes Inhabiting that Portion of South Africa*, p. 272.

49. Junod, A. H. *The Life the South African Tribe. Vol. 1*, pp. 126–127.

50. British Parliamentary Papers (1968) *Anthropology. Aborigines. Vol. 2: Report From the Select Committee on Aborigines (British Settlements) With Minutes of Evidence, Appendix and Index*, p. 78. Shannon: Irish University Press.

канцев носить европейскую одежду или, как минимум, прикрывать наготу кароссом. При этом дело часто доходило до курьезов: приобретая одежду, африканцы не получали навыков обращения с ней и поэтому носили ее, не стирая, до тех пор, пока она не становилась непригодной для использования. По этому поводу сын инкосо коса Хинцы Сархили язвительно замечал: «Что касается меня, то я никогда не позволяю подобному человеку (носящему одежду. — *А.В.*) сидеть в моем краале. Я не могу выносить запах одетого туземца». Это была одна из причин, по которым он не ходил в церковь⁵¹. Тем не менее, все жители миссий носили одежду, а это имело значение с точки зрения не только прогресса, но и увеличения сбыта европейских товаров.

Обычаи и представления африканцев являлись серьезным препятствием на пути распространения христианства за пределами Капской колонии, прежде всего среди коса — ближайшего к границам колонии бантуязычного народа.

Попытка основать постоянную миссию среди коса предпринималась еще в конце XVIII в. пионером миссионерской работы в Южной Африке Йоханнесом ван дер Кемпом, однако она закончилась неудачей, и он переключился на работу среди койкой Капской колонии, основав миссию Бетелсдорп. Следующая попытка была предпринята уже Джозефом Уильямсом, но его скорая кончина и начавшаяся в 1818 г. очередная (Пятая) пограничная война с коса помешали развитию миссии.

В 1820-е гг. начинается настоящий бум по основанию миссионерских станций среди коса, и наиболее активную роль тогда играли методисты. Первоначально миссионеры были полны энтузиазма относительно перспектив своей миссии. Представитель Методистского миссионерского общества (ММО) Уильям Шрусбери писал в 1826 г.:

Работа в этой стране во многих отношениях отличается от той, к которой я привык в Вест-Индии, и состояние общества совершенно иное. Там правление находилось в руках белых, здесь черные⁵² обладают властью и авторитетом, и я должен отметить, что они

51. *Cape Colony (1883) Report and Proceedings with Appendices of the Government Commission on Native Laws and Customs, Part 1: Minutes of Evidence, p. 283.*

52. Используя обозначение «черные» для характеристики местного населения, У. Шрусбери тем самым отождествлял население островов Вест-Индии, где он работал до прибытия в Южную Африку, и коса.

в меньшей степени расположены к тирании в отношении нас, чем мы по отношению к ним в Вест-Индии⁵³.

Положение Шрусбери среди коса также располагало к оптимизму относительно успеха миссии. Инкоси Хинца не только разрешил основать постоянную миссию, но и объявил ее находящейся под защитой его «королевского дома», фактически причислив ее обитателей к клану своего отца⁵⁴.

Однако вскоре такое позитивное отношение Шрусбери к местному населению сменилось совершенно обратными чувствами. Он испытывал брезгливое и нетерпимое отношение к обычаям и образу жизни африканцев. По долгу службы ему часто приходилось путешествовать по близлежащим селениям и ночевать в хижинах коса, что становилось для него настоящим испытанием. Его раздражало практически все в жилище коса: теснота, насекомые, запах и грязь. Образ жизни коса представлялся ему полной противоположностью тому, чему должен следовать христианин. Предметом постоянных его нотаций и осуждения была привычка африканцев к наготе, особенно если он сталкивался с этим в пределах миссии. Не только сами ее обитатели, но и те, кто наносили краткосрочные визиты, должны были придерживаться установленного миссионерами дресс-кода: как минимум носить каросс. Нарушение этого правила влекло за собой строгий выговор или даже изгнание из миссии. Бескомпромиссность во всем — одна из отличительных черт миссионера. Он не готов был ни на малейшие отклонения от своего идеала, в качестве которого выступали английские традиции и христианские принципы. Все, что не укладывалось в эту схему, представлялось ему проявлением варварства и дикости. Так, он замечал в одном из своих писем директорам ММО: «Если бы не мое желание способствовать спасению их душ, я бы не пробыл среди этих испорченных людей и одного часа, и тем более не поселил бы среди них свою семью»⁵⁵.

Шрусбери считал, что по отношению к африканцам нужно проявлять исключительную жесткость и бескомпромиссность, а любые уступки и мягкость приведут к обратному эффекту: они будут

53. Shrewsbury, J. W. (1994) *The Journal and Selected Letters of Rev. William J. Shrewsbury, 1826–1835*, p. 6. Johannesburg: Witwatersrand University Press.

54. Shaw, W. Y. (1972) *The Journal of William Shaw*, pp. 85–86. Cape Town: A. A. Balkema.

55. Shrewsbury, J. W. *The Journal and Selected Letters of Rev. William J. Shrewsbury, 1826–1835*, p. 75.

игнорировать христианские установления и опустятся до прямого вымогательства и грабежей колонистов.

Говоря о христианизации африканцев, Шрусбери отстаивал единственный возможный путь достижения этой цели: полный отказ коса от своего образа жизни и традиций и тотальная европеизация. В этом отношении показательно его мнение относительно стратегии образования африканцев в христианских миссиях. В миссионерских школах, по его мнению, главным языком обучения должен был стать английский, а «кафрскому» (исикоса) отводилась лишь вспомогательная роль. Как средство скорейшего достижения этой цели он предлагал изолировать детей от их родителей, чтобы они воспитывались преимущественно в английской среде⁵⁶.

Неудивительно, что, исповедуя подобный подход, он встретил со стороны коса подозрительность, сомнения и скептицизм, которые постоянно грозили перейти в открытую враждебность. Во многом это стало причиной негативных оценок, которые высказывал Шрусбери, утверждая, что безнравственность и коварство африканцев — главная причина конфликта колонистов и коса. Он вступал в открытое противостояние с колдунами и знахарями, обвиняя их в шарлатанстве; некоторые его действия не могли не восприниматься коса как беспардонное нарушение элементарного этикета и пренебрежение к авторитету вождей. Его записи в дневнике, начиная с 1830-х гг., явственно отражают глубокое разочарование и духовный кризис, которые переживал Шрусбери в тот момент. Его характеристики коса становятся особенно жесткими, он постоянно сетует на малое число присутствующих на проповеди, на отсутствие к ней интереса.

В письме к членам Совета директоров ММО от 30 июня 1831 г. Шрусбери писал:

Что касается морали, ни в теории, ни на практике она была нераспознаваема в их естественном состоянии. У них не было ни справедливости, ни милосердия, ни святости, ни правдивости; «никто не творит добра — ни один человек»⁵⁷. Наоборот, порок объял всю страну, которая наполнилась воровством, алчностью, распутством и почти всеми видами преступлений. Беззаконие таким образом здесь царствует до самой смерти,

56. Ibid., p. 63.

57. Пс 52:4: «нет делающего добро, нет ни одного» (синодальный перевод). Автор выражает искреннюю благодарность проф. И. В. Кривушину за неоценимую помощь в идентификации этой и других цитат из Священного Писания.

неконтролируемое, необузданное и неосуждаемое — повсюду, насколько может различить человеческий взгляд, поскольку люди, казалось, не имели никакого закона, который осуждал бы порочные наклонности, или же страха перед праведным гневом Божиим⁵⁸.

В данном случае наглядно проступал мировоззренческий и ценностный конфликт в восприятии морали и нравственности миссионерами и африканцами. Коса считали соответствующим принципам морали то, что способствовало поддержанию единства социума, в то время как для Шрусбери и других миссионеров ключевым критерием морали и нравственности выступала индивидуальная ответственность перед Богом. Поэтому обычаи и практики коса для них были не чем иным, как проявлением греха. В эту категорию попадали и вполне невинные, на взгляд светских наблюдателей, обычаи африканцев: танцы, коллективное распитие пива, скачки на быках. Современник отмечал:

На всех миссионерских станциях эти невинные развлечения, к которым так привязаны кафры⁵⁹, находятся под строгим запретом как греховные по своей природе. Естественным результатом подобной строгости является то, что ум погружается в состояние уныния и подавленности, а христианская религия становится неприятной с первого взгляда⁶⁰.

Миссия У. Шрусбери в Южной Африке была прекращена по его собственному желанию. В сентябре 1834 г. он обратился к руководству ММО с просьбой разрешить ему вернуться в Англию. В качестве обоснования он ссылаясь на подорванное здоровье жены (что было правдой, она так и не дожидаясь отплытия в Англию), на ухудшение собственного физического состояния и беспокойство за будущее своих детей⁶¹.

Истоки подобных настроений во многом были связаны с завышенными ожиданиях первых европейских миссионеров, с их убе-

58. Shrewsbury, J. W. *The Journal and Selected Letters of Rev. William J. Shrewsbury, 1826–1835*, p. 145.

59. Принятое в Южной Африке обозначение бантуязычного населения, заимствованное у португальцев, которые, в свою очередь, переняли его у арабов.

60. Moodie, J. W. D. (1835) *Ten Years in South Africa. In Two Vols. Vol. 2*, pp. 280–281. London: Richard Bentley.

61. Shrewsbury, J. W. *The Journal and Selected Letters of Rev. William J. Shrewsbury, 1826–1835*, p. 164–165.

ждением в том, что всем народам изначально присущи врожденное чувство религиозности и вера в единого Бога, которые лишь необходимо пробудить христианской проповедью. Однако практика показала, что быстро осуществить задуманное невозможно, и это отодвигало ожидаемую «победу христианства над “язычеством”» в достаточно отдаленную перспективу. Современники признавали, что даже в тех районах, где миссионеры работали уже около полувека, христианство в незначительной степени затронуло общество коса. Миссионеры отмечали, что они больше преуспели среди койкои и «цветных» (гриква, бастарды и др.)⁶². Один из колониальных чиновников указывал в 1856 г., что в своей массе коса оставались такими же язычниками, как и в доколониальные времена⁶³.

Без миссионеров было бы невозможно распространение европейского образования и создание письменности на языках африканских народов. В протестантизме — а большинство миссионеров принадлежали к протестантским деноминациям — именно Священное Писание открывало путь к спасению. Обращение к заключенным в нем истинам напрямую, без посредничества клира, виделось как первое условие утверждения в истинной вере.

Со временем миссионеры заметили, что так называемые «туземные» учителя часто действовали успешнее в деле обращения своих соплеменников, чем они сами. Д. Ливингстон отмечал, что основными поставщиками кандидатов для крещения становились деревни, где в качестве наставников работали христиане-африканцы. Данный факт он объяснял тем, что, когда Слово Божие передавалось миссионером, Евангелие у африканцев ассоциировалось с образом жизни и обычаями белого человека. Это становилось сильнейшим препятствием на пути распространения христианства. Но когда место европейского проповедника занимал «туземный» учитель, с религиозных доктрин исчезал налет чужеродности, и африканцы быстрее воспринимали новое для них учение⁶⁴. Эти достоинства африканских помощников были оценены миссионерами. Джозеф Фриман указывал, что самым полез-

62. British Parliamentary Papers. (1968) *Colonies. Africa. Vol. 4: Report from the Select Committee on the Kafir Tribes with Proceedings, Minutes of Evidence, Appendix, and Index*, p. 141.

63. Maclean, J. (1906) *A Compendium of Kafir Laws and Customs: Including Genealogical Tables of Kafir Chiefs and Various Tribal Census Return*, pp. 110–111. Grahams-town, SA: J. Slater.

64. Livingstone, D. (1990) *Letters & Documents, 1841–1872. The Zambezi Collection at the Livingstone Museum*, p. 18, 20. Livingstone etc.: Livingstone Museum etc.

ным и удачливым является не тот миссионер, кто крестил триста, четыреста или даже тысячу африканцев, но тот, кто из числа своих новообращенных смог найти и воспитать «людей на дело служения, для созидания Тела Христова»⁶⁵.

Для подготовки «туземных» учителей стали создаваться специальные семинарии. Главными центрами их обучения были два подобных заведения: основанный Миссионерским обществом Глазго институт в Лавдейле и семинария, находившаяся при станции методистов Маунт-Коук⁶⁶. Количество обучавшихся там африканцев было невелико. Так, в Лавдейле в 1849–1850 гг. занятия посещало шесть или семь человек, а до Седьмой пограничной войны с коса в 1846–1847 гг. — 18 (включая белых)⁶⁷. Также обучением «туземных» учителей для миссионерских школ занимались в Курумане, где к 1851 г. было подготовлено семь человек⁶⁸.

Учреждения по подготовке африканских проповедников стали главными центрами распространения европейского образования среди коренного населения. Школы при миссионерских станциях не шли дальше преподавания основ чтения, письма, счета и христианских доктрин, а в миссионерских институтах давались более серьезные знания английского языка, европейской культуры и теологии.

Образование позволяло африканцам получить более престижную работу, расширяло кругозор африканской властной элиты, что играло немаловажную роль при ведении переговоров с колониальными властями, выборе наиболее оптимальной системы управления. Фактически речь шла о формировании слоя колониальных посредников, выступавших своеобразным связующим звеном между европейцами и африканцами. Одним из первых представителей этого нового класса африканцев был Ян Цаце⁶⁹, принадлежавший к первому поколению новообращенных христиан первой трети XIX в.

65. Freeman, J. J. *A Tour in South Africa, with Notes of Natal, Mauritius, Madagascar, Ceylon, Egypt, and Palestine*, p. 51. В данном случае Дж. Фримен цитирует Послание апостола Павла к Ефесянам (Еф 4:12) (синодальный перевод).

66. British Parliamentary Papers (1970) *Colonies. Africa. Vol. 22: Correspondence Regarding the Kaffir Tribes and the Establishment of Representative Government at the Cape, 1847–1851*, p. 514. Shannon: Irish University Press.

67. Freeman, J. J. *A Tour in South Africa, with Notes of Natal, Mauritius, Madagascar, Ceylon, Egypt, and Palestine*, p. 91.

68. Lovett, R. (1899) *The History of the London Missionary Society, 1795–1895. In Two Vols. Vol. 1*, p. 594. London: Henry Frowde.

69. Настоящее его имя было Дйани Чачу (Dyani Tshatshu), но в историю он вошел именно под этим именем, зафиксированном в исторических документах.

Цацое одновременно принадлежал к двум мирам: европейско-му колониальному миру миссионеров и африканскому. Его вклад во взаимодействие между этими мирами невозможно переоценить. Он выступал одновременно в роли проповедника, миссионера, политика и дипломата пограничья, путешественника (посетил Британию в 1836–1838 гг.) и африканского вождя.

Получив образование в миссии Бетелсдорп, Цацое помогал британским миссионерам с 1816 по 1836 гг. В эти годы он выполнял функции странствующего проповедника и переводчика, фактически выступая в роли культурного посредника между миссионером и африканцами. Ему принадлежат первые попытки перевода Священного Писания на африканские языки (исикоса), он пытался облечь совершенно неизвестные и трудно постижимые понятия, привнесенные миссионерами, в доступную и понятную для африканцев форму. Используя метафорический язык, он расширял возможности исикоса по инкорпорированию в мировоззрение коса совершенно новых идей. Его известность вышла за пределы Южной Африки в 1836 г., когда он сопровождал британских миссионеров во время их поездки в Лондон и даже выступал перед комиссией Палаты общин. Целью этого путешествия была защита интересов африканцев и продвижение дела миссионеров в политических кругах Британии. Цацое должен был служить наглядным примером успешности и перспективности миссионерской деятельности. Сам Цацое следующим образом описывал цель своей поездки в Лондон: «Миссионеры часто говорили нам, что здесь [в Англии] были хорошие и справедливые люди и что здесь существовала справедливость (*that justice was here*). Когда я узнал, что д-р Филипп⁷⁰ собирается в Англию, мне самому не терпелось поехать»⁷¹.

Из всех достижений, с которыми он познакомился в Великобритании, его больше всего поразило распространение образования и та роль, которую оно играло в жизни людей:

Вместо того чтобы, как прежде, сражаться с помощью пушек и мечей, жители этих стран (Цацое имел в виду Англию и Шотландию. — *A.B.*) теперь воюют с помощью пера и чернил. Печатный станок и газета заменили собой все орудия войны. В этом счастли-

70. Джон Филипп (1775–1851) — суперинтендант миссий ЛМО в Южной Африке в 1820-е — 1830-е гг.

71. Цит. по: Levine, R. S. *Jan Tzatzoe, Xhosa Chief and Missionary, and the Making of Nineteenth-Century South Africa. A Living Man from Africa*, p. 127.

вом состоянии ныне пребывали жители Англии и Шотландии, и самым горячим желанием его сердца было то, чтобы его собственный народ пришел к подобному счастливому состоянию⁷².

После возвращения в Южную Африку в 1838 г., в связи со смертью отца, Цацое приступил к исполнению обязанностей вождя. Это привело его к разрыву с миссионерами, и постепенно его отношения с британцами также в целом приняли совершенно иной характер. В 1846 г. Цацое возглавил своих людей в Седьмой пограничной войне с Капской колонией. Его исключили из церковной общины, и до конца своей жизни он был под подозрением властей. Однако, несмотря на такой драматический поворот в жизни, Цацое оставался набожным христианином. В 1846 г. он скорее просто последовал за своим народом, подчеркивая, что не мог воздержаться от участия в войне как член коллегиального правительства коса. Сама метрополия, тем не менее, не утратила для него привлекательности. Причины притеснений белыми африканцев и источники их конфликта он в первую очередь видел в злоупотреблениях местных колониальных властей и фермеров, а сама Британия оставалась для него образом идеального общества, где царила истинная справедливость.

Неудачи миссионеров в христианизации коса в первой половине XIX в., в отличие от более успешной миссии среди койкой Капской колонии, объяснялись несколькими причинами. Коса в своем большинстве сохранили к середине XIX в. свою социальную организацию, что затрудняло распространение учения миссионеров, стремившихся перестроить африканское общество по европейскому образцу и выступавших за разрушение общественных институтов африканцев. Миссии становились прибежищем изгоев, социально неустроенных элементов и тех, кто преступил нормы обычного права.

Таким образом, в течение первой половины XIX в. светская, материальная сторона работы миссионеров превалировала над духовной. Изначально ставя перед собой целью распространение христианского учения среди южноафриканских народов, они занимались просветительской, хозяйственной и посреднической деятельностью. Оказалось, что для победы Евангелия было недостаточно просто проповедовать христианство, необходимо было изменить социальные, бытовые и экономические условия существования местного населения. С этой целью миссионеры стреми-

72. Ibid., p. 154.

лись реорганизовать африканский социум согласно своим представлениям, сложившимся в иной культурной среде.

Изменения в жизни африканских обитателей миссий включали в себя трансформацию видов экономической деятельности и хозяйственного уклада, усвоение новых знаний и распространение школьного образования, новые семейные ценности и даже иную форму организации жизненного пространства. С другой стороны, африканцы привносили много нового в жизнь христианской общины, превращая ее в сплав модерности и собственных традиций. Кроме того, африканцы обогащали и религиозную жизнь христианской общины, добавляя элементы экзальтации в церковную службу: большое распространение получило хоровое пение с элементами традиционного ритмического и музыкального исполнения. Популярностью пользовались гимны, сочиненные новообращенными африканцами. В них использовались элементы доколониального жанра хвалебной песни африканских гриотов, только теперь вместо фигуры вождя главным объектом поклонения в них теперь выступал Творец или же Христос. Это способствовало лучшему пониманию и восприятию христианства простыми прихожанами-африканцами, лишало его налета чужеродности. Таким образом, христианские общины протестантских миссий представляли собой вариацию общины избранных, хорошо известную нам по истории протестантизма раннего Нового времени (здесь уместным будет вспомнить североамериканских отцов-пилигримов), но одновременно это было совершенно новым явлением в мировом христианстве, синкретическим по своей сути, результатом встречи и взаимодействия культур на африканском континенте.

Догматический подход к традициям местного населения во многом обусловил трудности, с которыми столкнулись миссионеры при обращении коса и других бантуязычных народов в христианскую веру. Многоженство, преданность вождям и старейшинам, приверженность общинному образу жизни являлись серьезными препятствиями для распространения новой религии. Принятие христианства стало означать не просто отход от традиционной системы верований, но отказ от старого социального порядка в пользу новых ценностей. Поэтому не так уж много коса отважились на подобный шаг в первой половине XIX в. В основном к ним относились те, кто находился внизу социальной лестницы, а также люди, утратившие свое место в общине в силу какого-либо конфликта (например, те, кто были обвинены в колдовстве).

В то же время среди койкой и сан Капской колонии успехи миссионеров были намного заметнее. Здесь уже в первой половине XX в.

сложились вполне развитые и жизнеспособные общины новообращенных христиан. Это можно объяснить тем, что к началу активной миссионерской деятельности доколониальные социальные структуры койкой и сан были в значительной степени разрушены. Внутри колониальных границ практически не оставалось самостоятельных и не затронутых колонизацией общин койкой. Подвергаясь эксплуатации со стороны колонистов, они вынуждены были прибегать к помощи христианских миссионеров, получая в пределах миссий убежище и защиту. Заинтересованные в покровительстве миссионеров, они были готовы принимать нормы и требования, которые диктовали им их религиозные наставники. Отказавшись от кочевого образа жизни (в границах колонии не оставалось свободных земель, где бы они могли придерживаться традиционного уклада жизни), койкой осваивали новые профессии и занятия, становясь земледельцами и ремесленниками, занимаясь торговлей и перевозками. Страх быть изгнанными из миссии также был немаловажной причиной того, что они охотнее придерживались новых норм и ценностей. Однако хотя в рамках миссий формировался новый социум, интегрированный в экономическую жизнь колонии, его представители не могли рассчитывать на равное к себе отношение со стороны колонистов, что превращало эти поселения в своеобразные острова среди жестко стратифицированного и во многом враждебного им колониального общества.

Библиография / References

Балезин, А. С. Цивилизаторы в стране дикарей? Формирование и эволюция немецкой поселенческой общины в Юго-Западной Африке / Намибии. 1814–1990. М.: Институт всеобщей истории РАН, 1996.

Backhouse, J. (1844) *A Narrative of a Visit to the Mauritius and South Africa*. London: Hamilton, Adams, and Co.

Balezin, A. S. (1996) *Tsivilizatory v strane dikarei? Formirovanie i èvoliutsiia nemetskoi poselencheskoi obshchiny v Iugo-Zapadnoi Afrike/Namibii. 1814–1990*. [Civilizers in the land of savages? Formation and evolution of the German settlement community in South West Africa / Namibia. 1814–1990]. М.: Institut vseobshchei istorii RAN.

British Parliamentary Papers (1970) *Colonies. Africa. Vol. 20: Reports and Papers on the Affairs of Cape Colony, the Condition of Native Tribes and the Sixth Kaffir War, 1826–36*. Shannon: Irish University Press.

British Parliamentary Papers (1968) *Anthropology. Aborigines. Vol. 2: Report From the Select Committee on Aborigines (British Settlements) With Minutes of Evidence, Appendix and Index*. Shannon: Irish University Press.

British Parliamentary Papers (1968). *Colonies. Africa. Vol. 4: Report from the Select Committee on the Kafir Tribes with Proceedings, Minutes of Evidence, Appendix, and Index*. Shannon: Irish University Press.

- British Parliamentary Papers (1970) *Colonies. Africa. Vol. 22: Correspondence Regarding the Kafir Tribes and the Establishment of Representative Government at the Cape, 1847–1851*. Shannon: Irish University Press.
- Bundy, C. (1979) *The Rise and Fall of South African Peasantry*. London: Heinemann.
- Campbell, J. (1815) *Travels in South Africa*. London: Black, Parry, and Co. and T. Hamilton.
- Cape Colony. (1883) *Report and Proceedings with Appendices of the Government Commission on Native Laws and Customs*. Cape Town: W.A. Richards and Sons, Government Printers.
- Du Plessis, L. (1965) *A History of Christian Mission in South Africa*. Cape Town: C. Struik.
- Elphick, R., Davenport, R. (eds) (1997) *Christianity in South Africa: A Political, Social, and Cultural History*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Elphick, R., Giliomee, H. (eds) (1979) *The Shaping of South African Society, 1652–1820*. London: Longman.
- Etherington, N. (1977) "Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa: A South African Case Study", *Africa* 47 (1): 31–40.
- Freeman, J.J. (1851) *A Tour in South Africa, with Notes of Natal, Mauritius, Madagascar, Ceylon, Egypt, and Palestine*. London: John Snow.
- Junod, A.H. (1966) *The Life the South African Tribe. In Two Vols*. New York: University Books Ink.
- Kay, S. (1833) *Travels and Researches in Caffraria, Describing the Character, Customs, and Moral Condition of the Tribes Inhabiting that Portion of South Africa*. London: John Mason.
- Latrobe, C.I. (1818) *Journal of a Visit to South Africa in 1815, and 1816, with Some Account of the Missionary Settlements of the United Brethren, Near the Cape of Good Hope*. London: L. B. Seeley and R. Ackermann.
- Levine, R.S. (2011) *Jan Tzatzoe, Xhosa Chief and Missionary, and the Making of Nineteenth-Century South Africa. A Living Man from Africa*. New Haven & London: Yale University Press.
- Livingstone, D. (1857) *Missionary Travels and Researches in South Africa*. The Project Gutenberg EBook [<https://www.gutenberg.org/files/1039/1039-h/1039-h.htm>, accessed on 30.06.2021]
- Livingstone, D. (1990) *Letters & Documents, 1841–1872. The Zambezi Collection at the Livingstone Museum*. Livingstone etc.: Livingstone Museum etc.
- Livingstone, D. (1940) *Some Letters From Livingstone, 1840–1872*. London etc: Oxford University Press.
- Lovett, R. (1899) *The History of the London Missionary Society, 1795–1895. In Two Vols*. London: Henry Frowde.
- Macleane, J. (1906) *A Compendium of Kafir Laws and Customs: Including Genealogical Tables of Kafir Chiefs and Various Tribal Census Returns*. Grahamstown, SA: J. Slater.
- Moffat, R. *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*. London: John Snow.
- Moodie, J.W. D. (1835) *Ten Years in South Africa. In Two Vols*. London: Richard Bentley.
- Shaw, W.Y. (1972) *The Journal of William Shaw*. Cape Town: A.A. Balkema.
- Shrewsbury, J.W. (1994) *The Journal and Selected Letters of Rev. William J. Shrewsbury, 1826–1835*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Strassberger, E. (1969) *The Rhenish Mission Society in South Africa, 1830–1950*. Cape Town: C. Struik.
- Thompson, G. (1827) *Travels and Adventures in Southern Africa. In Two Vols*. London: Henry Colburn.

ИВАН КРИВУШИН

Христианский храм как место геноцида (на примере Руанды)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-108-135>

Ivan Krivushin

The Christian Temple as a Place of Genocide: The Case of Rwanda

Ivan Krivushin — HSE University; Centre of African Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia).
ivankrivushin@gmail.com

The article discusses why Christian temples became the main places of the slaughter of Tutsis during the Rwandan genocide of 1994. The research is based on the analysis of three groups of primary sources: the testimonies of the génocidaires — those who committed genocide; the documents of the International Criminal Tribunal for Rwanda; and the materials of the extremist mass media (Radio Télévision Libre des Mille Collines and the Kangura newspaper). The analysis is carried out at two levels — local (perception of events by génocidaires) and national (interpretation of events by political leaders and nationalist propagandists). The attitudes of génocidaires towards the Christian temple are considered in the context of their religious views, primarily those on the role of God in the events. The analysis shows that, at the local level, there was a polytheization of génocidaires' religious beliefs, an idea of the "God of Hutus" opposing the "God of the Tutsis". The author comes to the conclusion that the Christian temple in Rwanda during the 1994 genocide retained its status as a sacred place, but this status ceased to be invariant and began to depend on whose hands it was in — either "true Christians", "the God of Rwanda", "the God of Hutus", or

Работа подготовлена при грантовой поддержке факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета — Высшая школа экономики. Проект «Кризис современного гуманизма на примере обеспечения социетальной безопасности в Южной и Восточной Африке».

inhumans, demons, Satan, “the God of Tutsis”: when the Tutsis (as “anti-Hutus”) desecrated the sacred place by their presence, it turned into an “anti-church” and therefore had to be cleansed of filth or even completely destroyed. This transformation of the perception of the Christian temple by génocidaires was the result of the victimization of Tutsis, which was constantly fueled by the authorities and extremist media.

Keywords: Christian temple, genocide, Rwanda, 1994, Tutsis, Hutus.

ВОПРОС о связи религии и политического насилия — один из важнейших в исследованиях геноцида, и в этой сфере в последние десятилетия был достигнут значительный прогресс. В немалой степени это связано с применением новых подходов к изучению геноцида, прежде всего конструктивистской парадигмы¹, культурной виктимологии², теории социальной идентичности и концепции инаковости³. Проблема взаимосвязи религиозных представлений и геноцида плодотворно изучалась на примере как различных религий⁴, так и отдельных стран⁵; в этом плане особенно выделяется труд Майкла Селлза о роли сербской религиозной мифологии в распаде Югославии⁶. Однако, как ни удивительно, эта проблема долгое время оставалась практически вне сферы внимания исследователей руандийского геноцида 1994 г., массового истребления меньшинства населения (тутси) большинством (хуту). В гораздо большей степени ученых интересовала причастность к нему христианских церквей (Римско-католической, Епископальной и пр.)⁷ или роль

1. См., прежде всего, исследование Морин Хиберт на материале Германии, Камбоджи и Вьетнама: Hiebert, M. S. (2017) *Constructing Genocide and Mass Violence: Society, Crisis, Identity*. Abingdon: Routledge.
2. См., напр.: Eski, Y. (2021) *Genocide and Victimology*. Abingdon: Routledge.
3. См., напр.: Murray, E. H. (2015) *Disrupting Pathways to Genocide: The Process of Ideological Radicalisation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
4. См., напр.: Jacobs, S. L. (ed.) (2009) *Confronting Genocide: Judaism, Christianity, Islam*. Lanham, MD: Lexington Books.
5. Bartov, O. and Phyllis, M. (2001) *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York: Berghahn Books.
6. Sells M. A. (1998) *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
7. См. напр.: Кривушин, И. Церковь и геноцид в Руанде 2014 года // Новая и новейшая история. 2014. № 6. С. 72–82; Gatwa, Th. (2001) *Rwanda. Eglises: Vic-*

религии в «постгеноцидном восстановлении»⁸. Только в самые последние годы ученые начали изучать роль религиозного фактора как в самом геноциде, так и в событиях, которые ему предшествовали⁹. При этом основное внимание обращалось на использование религиозной мифологии в националистической пропаганде, инструментализации ее для девальвации хуту и виктимизации тутси. Был сделан ряд важных открытий, в частности, выявлены способы переосмысления организаторами и участниками геноцида представления о христианском Боге, прежде всего конструирование ими образа особого «Бога хуту»¹⁰. Тем не менее некоторые аспекты проблемы до сих пор остаются вне поля зрения исследователей, в том числе и вопрос о христианском храме Руанды как месте геноцида — вопрос, который имеет особое значение именно в контексте этой страны.

Руанда, 1994 г.

Свидетельствует Альфонс Хитияремье, один из участников резни тутси в католическом приходе Нтараме (префектура Кибунго) 15 апреля 1994 г., в результате которой было убито 5 тысяч тутси:

В четверг, когда мы пришли в церковь в Нтараме, люди просто лежали там в тусклом свете, раненые были видны между скамьями,

times ou Coupables? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda 1900–1994. Yaoundé et Lomé: CLÉ et HAHO; Longman, T. (2010) *Christianity and Genocide in Rwanda*. New York: Cambridge University Press; Ritner, C., Roth, J.K. and Whitworth, W. (eds) (2004) *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches?* St. Paul: Paragon House.

8. См., напр.: Bazuin, J. Th. (2013) “Religion in the Remaking of Rwanda After Genocide”. PhD Dissertation, Vanderbilt University; Longman T. (2018) “Christian Churches in Post-Genocide Rwanda: Reconciliation and Its Limits”, in M. Girma (ed.) *The Healing of Memories: African Christian Responses to Politically Induced Trauma*, pp. 55–76. London: Lexington Books; van’t Spijker, G. (2017) “Focused on Reconciliation: Rwandan Protestant Theology After the Genocide”, *Transformation* 34(1): 66–74.
9. Loumakis, S. (2016) “Genocide and Religion in Rwanda in the 1990s: ‘What Weapons Shall We Use to Conquer the Cockroaches Once and For All?’”, in A. Gagné, S. Loumakis and C.A. Miceli (eds) *The Global Impact of Religious Violence*, pp. 47–83. Eugene, OR: Wipf & Stock; Simonsson, O. (2019) *God Rests in Rwanda. The Role of Religion in the 1994 Genocide in Rwanda*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. См. также главы Ф. Мугангухи, П. Рукеши и О. Симонссона в недавно вышедшем сборнике: Brown, S.E., Smith, S.D. (eds) (2021) *The Routledge Handbook of Religion, Mass Atrocity, and Genocide*. London: Routledge.
10. Loumakis, S. “Genocide and Religion in Rwanda in the 1990s”, pp. 73–75; Simonsson, O. *God Rests in Rwanda*, pp. 180–183.

невредимые прятались под скамьями, а мертвые лежали в проходах до самого подножия алтаря. Мы были единственными, кто поднял шум. Они, они ждали смерти в тишине церкви. *Для нас больше не имело значения, что мы оказались в доме Божьем. Мы кричали, мы отдавали приказы, мы оскорбляли, мы насмеялись. Мы проверяли человека за человеком, осматривая лица, чтобы добросовестно прикончить всех. Если у нас были какие-либо сомнения по поводу предсмертной агонии, мы вытаскивали тело наружу, чтобы осмотреть его при свете небес (выделено нами. — И. К.)¹¹.*

В этом свидетельстве для нас важно одно обстоятельство: участники геноцида в тот момент не воспринимали церковь как особое пространство, пребывание в котором требовало особого поведения, прежде всего смирения и почтения. В их глазах это было место, подобное другим общественным местам, в которых осуществлялись убийства тутси, — стадионам, школам, больницам. Действия убийц в церкви были для них обычной рутинной: внимательный осмотр тел с целью не допустить, чтобы кто-то из жертв смог выжить, и последовательное «добросовестное» уничтожение уцелевших. Изменение восприятия христианского храма участниками руандийского геноцида 1994 г. является одной из загадок его истории. До этого момента во время любых конфликтов в Руанде церкви являлись наиболее безопасными убежищами для тех, чья жизнь оказалась под угрозой¹². Так, во время погромов 1990 и 1992 гг. тутси смогли найти укрытие в католическом приходе в Кизигуро (префектура Гисеньи). В 1994 г., вскоре после начала геноцида, «те, кто сумели спастись из 14 <соседних> секторов» (ок. 3700 чел.), бежали туда, потому что «думали, что будут в безопасности в церкви», но были в ней истреблены¹³. «В церкви Ньяматы (префектура Сельское Кигали. — И. К.) укрылись от 5000 до 7000 чело-

11. Hatzfeld, J. (2005) *A Time for Machetes: The Rwandan Genocide. The Killers Speak: A Report*, p. 133. London: Serpent's Tail.
12. «До 1994 г., — указывает Джонатан Беллоф, — священники защищали свою паству от милиции, публично объявляя церкви зонами безопасности для всех, кто искал убежища» (Beloff, J. R. (2015) "The Historical Relationship between Religion and Government in Rwanda", in M. Rectenwald and R. Almeida (eds) *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, p. 213. Boston and Berlin: Walter de Gruyter).
13. *Survivor Testimony of Ntagoramba Jacques. Kiziguro Sector — Eastern Province* (2014) [<https://www.youtube.com/watch?v=zbPl5H5Jr68>, accessed on 12.06.2021]

век, убежденные, что, как и в 1959 г. (во время «Социальной революции», когда было ликвидировано политическое доминирование тутси в Руанде. — И. К.), они смогут здесь спастись (выделено нами. — И. К.)», но были в ней перебиты¹⁴. Беженцы пытались найти защиту не только в храмах, но и в других церковных зданиях, как, например, двадцать тутси в помещении экономического управления католического диоцеза Бугаре, которые «отправились туда, думая, что церковные здания не будут атакованы» (выделено нами. — И. К.)», но и там не нашли спасения¹⁵. И эта ситуация повторялась в самых разных частях Руанды. Церкви превратились для тутси в западню, откуда было невозможно выбраться. В одном из судебных решений Международного уголовного трибунала по Руанде (МУТР) говорилось:

Тысячи людей, иногда в сопровождении представителей местной администрации или побуждаемые обещаниями безопасности, которые те давали, собираются, ничего не подозревая, в церквях, школах, больницах и местных административных зданиях. На самом деле речь идет о ловушках, которые позволят быстро уничтожить большое количество <людей>¹⁶.

В чем причина того, что христианский храм утратил в глазах части населения Руанды свое прежнее значение святыни? Это может показаться особенно удивительным для страны, которая, по словам Кристофера Хитченса, была «наиболее христианской в Африке, гордившейся самым высоким процентом церквей на душу населения»¹⁷. Согласно переписи 1991 г., почти 90% руандийцев принадлежало к различным христианским конфессиям — Римско-католической (62%) и различным про-

14. Massarenti, J. (2004) "Rwanda: ucciso il carnefice di Nyamata", *Vita*. 07 ottobre [www.vita.it/it/article/2004/10/07/rwanda-ucciso-il-carnefice-di-nyamata/37903/, accessed on 12.06.2021].

15. *Le Procureur c. Tharcisse Muvunyi. Affaire N° ICTR-00-55A-1. Jugement portant condamnation* (2006), p. 115. [https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ict-00-55/trial-judgements/fr/060912.pdf, accessed on 12.06.2021]

16. *Le procureur contre Jean-Paul Akayesu. Affaire N° ICTR-9. Jugement* (1998), p. 55 [https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ict-96-4/trial-judgements/fr/980902-1.pdf, accessed on 12.06.2021]

17. Hitchens, Ch. (2007) *God is not great: how religion poisons everything*, p. 190. New York and Boston: Twelve.

тестантским (26 %), в первую очередь англиканской; к последователям традиционных религий относили себя 10% населения¹⁸. 90% прихожан Римско-католической церкви составляли хуту, 70% клира — тутси¹⁹. Чтобы понять данный феномен, нам придется перевести анализ в несколько иную плоскость: поставить вопрос о том, как те, кто убивал своих сограждан, соотносили свои действия с верой в Бога? Ответить на этот вопрос мы попытаемся, проанализировав действия и дискурс участников геноцида — как простых исполнителей, так и организаторов и идеологов массовой резни. С этой целью мы используем широкий круг источников: документы МУТР, свидетельства убийц и жертв геноцида, собранные исследователями и журналистами, материалы экстремистских СМИ, прежде всего «Свободного телерадио Тысячи холмов» (СТРТХ), выступления руандийских политиков-националистов.

Исследование психологических механизмов, которые были задействованы в мотивации действий участников геноцида 1994 г.²⁰, позволяет выявить две противоположные модели: нормализация этих действий (восприятие своего девиантного поведения как соответствующего нормам и социально приемлемого²¹) с точки зрения христианства и их девиантизация (восприятие тех или иных типов поведения как отклоняющихся от принятых в обществе норм)²².

18. Melvern, L. (2006) *Conspiracy to Murder: The Rwandan Genocide*, p. 92. London and New York: Verso.
19. Theunis, G. (1995) “Le Rôle de l’Eglise Catholique dans les Evénements Récents”, in A. Guichaoua (ed) *Les Crises Politiques au Burundi et au Rwanda (1993–1994): Analyses, faits et documents*, p. 293. Lille: Université des Sciences et Technologies de Lille.
20. См. подробно: Krivoushin, I. (2014) *The Genocidal Mentality: the 1994 Case of Rwanda. Working Paper WP18/2014/01. Ser. “Human rights in the contemporary world”*. Moscow: Higher School of Economics Publ. House.
21. «В некоторых социальных ситуациях, — пишет Дайна Воан, — девиантность становится нормальной и приемлемой: это не обдуманное решение, в котором взвешиваются издержки и выгоды неправильного поведения, потому что определения того, что является девиантным и что является нормативным, были в этой ситуации переосмыслены» (Vaughan, D. (2007) “Beyond Macro- and Micro-Levels of Analysis, Organizations, and the Cultural Fix”, in H. N. Pontell, G. Geis (eds) *International Handbook of White-Collar and Corporate Crime*, p. 11. New York: Springer).
22. Мы используем термин, введенный социологом Эдвином Шуром. См.: Schur, E. (1980) *The Politics of Deviance: Stigma Contests and the Uses of Power*, pp. 12–17. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Два формата объяснения насилия в христианских терминах: девиантизация и нормализация

Диакон Фульжанс Бунани так описывает свои отношения с Богом во время резни, в которой он активно участвовал: «Во время убийств я решил не молиться Богу. Я чувствовал, что было бы неуместно вовлекать Его в это. Этот выбор возник естественным образом. И все же, когда ночью меня внезапно охватывал страх, если я делал слишком много днем, я просил Бога в качестве личной милости позволить мне остановиться всего на несколько дней»²³.

Признание девиантности собственного поведения требовало ее объяснения или оправдания. Широко распространенный мотив в свидетельствах убийц — утверждение, что они стали жертвой какого-то наваждения или даже дьявола. «Когда я стал участвовать в нападениях <на католическую церковь в Кибехо в префектуре Гиконгоро>, — вспоминает Шарль Ндайисаба, — я стал как сумасшедший. Я больше не мог думать, человеческое <во мне> исчезло. <...> Я чувствовал себя так, словно сошел с ума... Я больше не был человеком»²⁴. «Это было так, — говорит один из участников резни в католической церкви в Ньярубуйе (префектура Кибунго), — как будто нами овладел сатана. Когда сатана использует вас, вы теряете ваш рассудок. Мы были сами не свои. Что касается меня, я не думаю, что был нормальным. Ты не можешь быть нормальным и начинать убивать людей без причины. На нас напал дьявол». «Я никогда никого раньше не убивал, — признается другой участник этой резни. — Все это было похоже на безумие. Раньше у меня никогда не было никаких психических проблем. <...> После всех этих убийств в церкви мне казалось, что мы совершили что-то ужасное. Я удивлялся, как это пришло мне в голову». «Мы были животными», — утверждает третий²⁵.

Вставал, однако, вопрос, важный для каждого христианина: каким образом Бог допустил это безумие, как он позволил Сата-

23. Hatzfeld, J. *A Time for Machetes*, p. 134.

24. *Perpetrator testimony of Ndayisaba Charles from Kibeho sector, Nyaruguru district, Southern province* (2014) [<https://www.youtube.com/watch?v=N9Vhivt9OMM>, accessed on 12.06.2021]

25. “BBC Panorama. The Killers: Transcript” (2004), *BBC*. 4 april [news.bbc.co.uk/nol/shared/spl/hi/programmes/panorama/transcripts/killers.txt, accessed on 12.06.2021]

не овладеть благочестивыми руандийцами? Попытка объяснить это невмешательство Всевышнего в события порождает еще один способ оправдания резни: она была частью Его замысла.

«Бог сохранял нас от геноцида, — рассуждает Фульжанс Бунани, — вплоть до крушения президентского самолета (гибели президента Жювенала Хабьяриманы 6 апреля 1994 г., в которой обвинили инкотаньи²⁶ и которую использовали как предлог для начала резни. — *И.К.*); после этого Он позволил Сатане победить. <...> Поскольку именно Сатана поставил нас в это затруднительное положение, только Бог может судить нас и наказывать нас, а не люди, которые не могут превзойти силу этих двоих, особенно в такой экстраординарной ситуации. Я знаю, что только Бог может понять, что мы сделали. Он один разглядел каждую мелочь, Он один знает, кто запятнал свои руки, а кто нет». «Лишь Бог мог остановить геноцид», — утверждает другой его участник²⁷.

Невмешательство Бога в события в конечном итоге рассматривается как индульгенция на убийства: «Время, казалось, смеялось над нами, — вспоминает Жан-Батист Мурангира, бывший заместитель бургомистра Канзензе, — желая только, чтобы мы больше не беспокоились о Боге. Поэтому мы подчинились и продолжали убивать, стремясь добраться до последнего...»²⁸. «Воистину, — добавляет он, — времена больше не хотели, чтобы мы беспокоились о Боге, и мы пошли дальше. В глубине души мы знали, что Христос в этой ситуации был не на нашей стороне, но поскольку Он ничего не говорил устами священников, это нас устраивало»²⁹.

«Все важные люди, — заявляет бывший военный Эли Мизинге, — отвернулись от наших убийств. Голубые каски, бельгийцы, белые предприниматели, черные президенты, гуманитарные деятели и зарубежные кинооператоры, священники, епископы и, наконец, даже Бог. Наблюдал ли он за тем, что происходило на болотах? Почему он не пронзил наши кровожадные глаза своим гневом? Или выказал какой-нибудь небольшой знак

26. Инкотаньи («храбрые воины» на киньяруанда, от глагола «инкотана» — «сражаться без колебаний», «никогда не сдаваться») — самоназвание бойцов Руандийского патриотического фронта (РПФ).

27. Hatzfeld, J. *A Time for Machetes*, p. 136.

28. *Ibid.*, p. 137.

29. *Ibid.*

неодобрения...? <...> Мы были избавлены от каких-либо слов упрека»³⁰.

Конечно, часть приведенных свидетельств можно трактовать как попытку самооправдания постфактум: вина за произошедшее перекладывается непосредственными участниками геноцида на Сатану, Всевышнего, священников и т. д. В то же время порой мы обнаруживаем открытые признания в том, что убийцы намеренно и осознанно выходили за пределы принятой христианской модели поведения, отворачиваясь от Бога или даже противопоставляя себя Ему. Леопорд Твагирайезу, убивший своим мечете не менее 100 человек, говорит:

Хорошо убивая, хорошо питаясь, хорошо грабя, мы чувствовали себя такими надутыми и важными, что даже не заботились о присутствии Бога. Те, кто говорит иначе, — полоумные лжецы. Некоторые сегодня утверждают, что они возносили молитвы во время убийств. Они лгут: никто никогда не слышал «Аве Мария» или что-то в этом роде... *По правде говоря, мы думали, что с тех пор сможем сами справляться, без Бога.* Доказательство: мы убивали даже в воскресенье, даже не замечая этого (выделено нами. — И. К.)³¹.

Такие признания, конечно, — редкое исключение. Гораздо чаще мы слышим утверждения о том, что в экстраординарной ситуации хуту были вынуждены временно пренебречь христианскими этическими нормами. Иньяс Рукирамакуму объясняет:

Религия не могла найти своего места в нашей деятельности. На какое-то время мы перестали быть обычными христианами, нам пришлось забыть о своих обязанностях, которым нас учили на уроках катехизиса. Мы должны были прежде всего повиноваться нашим лидерам — и только потом, очень долго после этого, Богу, чтобы исповедаться и покаяться, когда работа (истребление тутси. — И. К.) была сделана (выделено нами. — И. К.)³².

Однако в большинстве случаев убийства тутси не воспринимались как отклонение от норм христианского поведения и не вызывали у тех, кто их совершал, никаких угрызений совести. «Мы пели,

30. Ibid.

31. Ibid., p. 138.

32. Ibid., p. 134.

кричали и радостно вопили, — вспоминает участник резни в церкви Ньяматы. — Количество трупов делало нас счастливыми. Некоторые использовали песты³³, но я предпочитал мачете: сначала бьешь по ахиллову сухожилию, затем по поднятым рукам и, наконец, по голове. Из 3 тыс. человек, находившихся внутри церкви, сбежали, может быть, пятеро. Это заняло у нас 6,5 часов, и мы действовали тщательно и систематично. У нас была одна задача, и мы выполнили ее. Я был горд. Мы пили пиво и ели, даже говядину... Я изменился. Я был счастлив»³⁴.

Убийства становятся такой же частью обычной жизни, как и исполнение религиозных ритуалов. Префект Бутаре Альфонс Нтезирайо на церемонии присяги бургомистра Муганзы Эли Ндайамбае призвал собравшуюся толпу: «убейте тутси и идите исповедаться в вашу исповедальню, Бог отпустит вам грехи»³⁵. Это совмещение жестокости и благочестия было результатом инструментализации участниками геноцида христианской картины мира для оправдания уничтожения целой группы руандийского населения.

Дегуманизация тутси и трансформация представления о христианском храме

Ключевым моментом в оправдании геноцида в христианских терминах и в нормализации насилия стала дегуманизация тутси, отказ рассматривать их как «Божьих созданий». Широко установлен тот факт, что убийцы не испытывали к своим жертвам никакого сочувствия. Леопорд Твагирайезу сообщает: «Мы больше не считали тутси людьми или даже Божьими созданиями. Мы перестали видеть мир таким, какой он есть, я имею в виду, как выражение Божьей воли. Вот почему нам было легко уничтожить их»³⁶. Инносан Бақундукизе, бывший бургомистр Мубуги и участник резни в приходе Кибехо 14–15 апреля 1994 г., вспоминает:

33. Орудие для толчения и растирки.

34. Цит. по: Nelson, C. (2004) "Rwanda Killer Lives Among Survivors", *The Atlanta Journal-Constitution*. 8 April, p. 3.

35. *Le Procureur c. Pauline Nyiramasuhuko, Arsène Shalom Ntahobali, Sylvain Nsabitimana, Alphonse Ntezirayayo, Joseph Kanyabashi, Elie Ndayambaje. Affaire n° ICTR-98-42-T. Jugement portant condamnation* (2011), p. 1322 [<https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ictr-98-42/trial-judgements/fr/110624.pdf>, accessed on 12.06.2021]

36. Hatzfeld, J. *A Time for Machetes*, p. 136.

У нас, действительно, не осталось жалости. Тутси, который не был убит гранатами или пулями, погибал от наших масу и наших мачете. Я видел стариков, мужчин, молодых и старых, женщин и детей, которые смотрели на нас и умоляли нас спасти их. Но мы не испытывали к ним жалости. У нас не было жалости ни к одному тутси. Я забывал, что раньше многие из них были моими друзьями <...> Когда я искал мальчика-тутси, чтобы убить его, я перепрыгивал через трупы с отсутствующими головами или ногами. Кровь текла, как вода в реке. Мы убили тутси, как будто они были змеями, сначала разбив им головы. Их было так много, что на их убийство ушел целый день (выделено нами. — И. К.)³⁷.

Имело ли в данном случае сравнение тутси со змеями библейский подтекст? Возможно, Бакундукизе не случайно использует образ именно того животного, которое проклято Богом (Быт. 3:14–15) и которое, начиная с Откровения Иоанна Богослова, ассоциируется с Сатаной³⁸. Поскольку для библейского змея хитрость — главное отличительное качество (Быт. 3:1), и в Новом Завете змеи используются в метафорическом смысле для обозначения основных противников Христа — фарисеев и саддукеев (Мф. 23:33), то они лучше всего подходят для пейоративного описания тутси, которым правительственная пропаганда приписывала в первую очередь такие свойства, как лживость, коварство и лицемерие.

Отождествление тутси со змеями, как и с собаками³⁹, гиенами⁴⁰, тараканами или даже вшами⁴¹ — элемент, весьма глубоко проник-

37. *Damien Biniga: A Genocide Without Borders* (1999), p. 28. London: African Rights.

38. «Древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную» (Откр. 12:9).

39. Так, Жан-Батист Рузиндаза (см. ниже) использовал, обращаясь к хуту, руандийскую поговорку: «вы отказываетесь отдавать свою кровь своей стране, а собаки пьют эту кровь бесплатно» (*Le Procureur c. Tharcisse Muvunyi*, p. 57).

40. Самое страшное оскорбление в Руанде. Так, 3 июля 1994 г. Хабимана назвал повстанцев-тутси «гиенами из гиен, потому что они злее носорога» (*French/RTLМ 217. 1994-05-20*, p. 11 [https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/7354/unict_rtlm_0217_fre.pdf?sequence=2&isAllowed=y, accessed on 12.06.2021]), а о гражданских тутси (их «сообщниках») шесть дней спустя выразился так: «Они надели овечью шкуру, хотя они гиены» (*English/RTLМ 28. 1994-06-09*, p. 8 [http://migs.concordia.ca/links/documents/RTLМ_09Jun94_eng_tape0027.pdf, accessed on 12.06.2021]).

41. Вот что сказал, например, тот же Рузиндаза: «...когда у вас есть вши в одежде, вы можете убить вошь, но есть яйца, которые остаются. Поэтому вы должны кипят-

ший в дискурсе о тутси в предгеноцидной Руанде, и это отождествление осмыслялось в библейских терминах. В своей знаменитой речи 22 ноября 1992 г. политик-экстремист Леон Мугесера заявил, имея в виду тутси, симпатизировавших Руандийскому патриотическому фронту (РПФ), военно-политической организации, которая вела борьбу против правившего в Руанде режима⁴²: «Это я говорю вам истинно, как написано в Евангелии: “Если вы позволите змее, которая пришла, чтобы укусить вас, повиснуть на вас, то вы погибнете”»⁴³.

Дегуманизация тутси позволила их убийцам полностью трансформировать привычное представление о христианском храме: дом молитв и общения с богом, убежище для гонимых превратилось в оскверненное место, которое было захвачено сатанинскими отродьями и которое необходимо очистить от скверны. Если многие из участников геноцида, оказавшихся в руках руандийской Фемиды, сослались на то, что стали безвольными инструментами Сатаны, то во время самого геноцида они часто воспринимали себя воинами Божьими. Хуту, штурмовавшие церковь в Нтраме 16 апреля 1994 г., пели «Вперед, воины Христа!»⁴⁴. В словах участников массовой резни явно слышится мотив племенной богоизбранности: «Я родился хуту, — говорит один из них, Жозеф-Дезире Битеро, — я не выбирал этого. Это был Бог»⁴⁵. В таком контексте конфликт хуту и тутси приобретал библейский смысл, и тутси представляли как враги Бога и избранного народа, не заслуживающие ничего иного, кроме истребления. Рука Бога,

тить воду, обмакивать одежду в горячую воду, так вы можете убить вшей. Поэтому мы должны провести зачистку и проверить, нет ли каких-либо тутси, которые еще не были убиты» (*Le Procureur c. Dominique Ntawukilyayo. Affaire N° ICTR-05-82-T. Jugement portant condamnation* (2010), p. 122, n. 504 [<https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ict-05-82/trial-judgements/fr/100803-1.pdf>, accessed on 12.06.2021]).

42. РПФ был создан в 1987 г. в Уганде руандийскими эмигрантами и состоял преимущественно из тутси.
43. *Jugement de la cour d'appel fédérale du Canada dans l'affaire Mugesera* (2003), p. 21 [<https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/5621/2904.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, accessed on 12.06.2021]. Трудно сказать, какой именно фрагмент Библии имеет в виду Мугесера. Спиридон Лумакис (Loumakis, S. “Genocide and Religion in Rwanda in the 1990s”, p. 57) предполагает, что он ссылается на Книгу Чисел (Чис. 21:4–9), но, скорее всего, этот текст — его собственное изобретение.
44. Totten, S. and Ubaldo, R. (eds) (2011) *We Cannot Forget: Interviews with Survivors of the 1994 Genocide in Rwanda*, p. 119. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
45. Hatzfeld, J. *A Time for Machetes*, p. 136.

возглашает Иов, «пронзает змея извивающегося» (Иов. 26:13)⁴⁶. Даже использованный во время резни в Кибехо способ убийства — разбить голову — несет библейскую коннотацию: «Ты сокрушил головы змиев в воде. Ты сокрушил голову левиафана» (Пс. 73:13–14).

«<Я>, — говорит Спаситель ученикам, — даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам (выделено нами. — И.К.)» (Лк. 10:19). В это свято верили организаторы и участники геноцида. Врагам Бога не поможет никто и ничто. Вот почему «воины Христа» постоянно повторяли, как заклинание: «Бог оставил тутси», «Бог больше не хочет тутси», «Бог повелел убить и истребить тутси», «Бог посылал всех тутси на смерть», «Бог проклял тутси»⁴⁷.

Естественно, что в такой перспективе истребление тутси трактовалось как богоугодное дело, а те, кто его совершал, — как достойные Божьей награды. На собрании интерахамве⁴⁸ и местных жителей в коммерческом центре Гикоре в конце мая 1994 г. «Рузиндаза, председатель суда первой инстанции Бутаре, держа в руке Библию, сказал, что Бог вознаградит тех, кто сражался и победил врага»⁴⁹.

Убежденность участников геноцида в том, что Бог на их стороне, подкреплялась тем, что в ряде случаев их возглавлял служитель Церкви. Руанда в 1994 г. подарила миру очень редкое зрелище — христианский священник, который предводительствует толпой, штурмующей христианский храм. Именно это

46. В Синодальном переводе: «рука Его образовала быстрого скорпиона». В Вульгате: «рукой Его создана змейка извивающаяся (manu eius eductus est coluber tortuosus)» (Job. XXVI. 13).

47. См. наиболее показательные примеры: *Le Procureur contre Élizaphan Ntakirutimana et Gérard Ntakirutimana. Affaires № ICTR-96-10 et ICTR-96-17-T. Jugement portant condamnation* (2003), p. 193 [<https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ictr-96-17/trial-judgements/fr/030221.pdf>, accessed on 12.06.2021]; *The Prosecutor v. Ildephonse Nizeyimana. Case No. ICTR-00-55C-T. Prosecutor's closing brief* (2011), p. 68 [<https://www.legal-tools.org/doc/c3f28e/pdf>, accessed on 12.06.2021]; *Rwanda, Not So Innocent: When Women Become Killers* (1995), p. 69. London: African Rights; Hatzfeld, J. *A Time for Machetes*, p. 135; Totten, S. and Ubaldo, R. *We Cannot Forget*, p. 81; Gourevitch, Ph. (1998) *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: Stories from Rwanda*, p. 28. New York: Farrar, Straus and Giroux.

48. Милиция правящей партии, сыгравшая особую роль во время геноцида.

49. *Le Procureur c. Dominique Ntawukulilyayo*, p. 117. По другой версии, он сказал, что «население должно быть готово пролить свою кровь за страну... кто это сделал, получит божественное благословение» (Ibid., p. 132).

произошло во время резни в приходе Кибехо, в которой участвовал аббат Тадде Русингизандекве. На нем, по словам одного из немногих выживших в тот день тутси, «были шорты, а в руке он держал пистолет. Сбоку к его поясу были прикреплены гранаты»⁵⁰.

«Я видел отца Тадде Русингизандекве, — вспоминает другой уцелевший, — возглавлявшего нападение на церковь. Он стоял у Святых врат, главного входа в церковь. Он был одет, как “танцоры-импарамба”, покрытый банановыми листьями. У него был пистолет с цепью, перекинутой через спину спереди. Его сопровождал солдат, выходец из Кибехо, по имени Анастас Хакизимана. Оба они стреляли прямо в беженцев в церкви»⁵¹. Именно Русингизандекве «приказал выломать дверь церкви и атаковать беженцев с помощью слезоточивого газа»⁵².

Христианский храм, «захваченный» тутси, переставал быть таковым в глазах хуту, и из священного места превращался в твердыню сатанинских сил. Поэтому его можно было штурмовать как настоящую вражескую крепость. Так, вооруженные хуту пять раз атаковали католическую церковь в Шанги (префектура Чьянгу-гу), которую обороняли беженцы-тутси, и только на шестой раз сумели в нее ворваться⁵³. Его можно было обстреливать бомбами и гранатами. Кассьен Гахаманьи вспоминает об уничтожении церкви в Чьяхиндо 18 апреля 1994 г.:

Они [интерахамве и сочувствующие им хуту] пришли и напали на приход издали с бомбами. Церковь и классные комнаты начали гореть. В церкви и школе было убито столько людей, что те, кто среди нас был еще жив, прыгали через огонь и выбегали на улицу⁵⁴.

«Я сбежала с места вместе с несколькими другими тутси, — рассказывает Анжелика Увасе о судьбе церкви в Кибехо, — но когда мы убегали, мы слышали взрывы, и, оглянувшись, увиде-

50. *Damien Biniga*, p. 26. См. также свидетельство бывшего местного учителя Фредерика Себареме (*Ibid.*, p. 28).

51. *Ibid.*, p. 26.

52. *Ibid.*, p. 28.

53. *Le procureur contre Jean-Paul Akayesu*, p. 78.

54. *Damien Biniga*, p. 50.

ли огромный столб дыма, поднимающийся из церкви. Ее сожгли, чтобы убедиться, что там все мертвы»⁵⁵. «Церковь полностью сгорела, и ее крыша обрушилась. Убийцы использовали бензин, чтобы сжечь его», — говорит Бертен Мухизи, выживший в тот день⁵⁶.

Если христианский храм нельзя было захватить силой и очистить (в случае активного сопротивления укрывшихся в нем тутси), то он сам подлежал уничтожению. 15 апреля 1994 г., после того как убийцам не удалось ворваться в католическую церковь Ньянги (префектура Кибуйе), в которой забаррикадировалось 2 тыс. тутси, священник Ананас Серомба приказал ее разрушить. Когда водитель бульдозера спросил его: «Мы должны уничтожить эту церковь?», тот ответил: «Вы можете разрушить ее. Нас, <хуту>, много, мы ее восстановим. *Когда в церкви есть демоны, ее нужно уничтожить* (выделено нами. — И. К.)»⁵⁷.

Библиизация конфликта хуту и тутси как способ оправдания геноцида

Трансформация восприятия участниками геноцида христианского храма была результатом виктимизации тутси. Идея, что виновниками произошедшего в руандийских церквях, как и собственной их гибели являлись сами тутси, глубоко въелась в сознание убийц. И эта идея активно поддерживалась и распространялась властями и националистической пропагандой. Именно в таких терминах интерпретировала 20 мая 1994 г. журналистка экстремистского СТРТХ Валери Бемерики осаду милицией хуту церкви в Кибехо, где местный католический священник Пьер Нгога попытался помочь укрывшимся в ней беженцам-тутси:

Тот, кто был предназначен для службы Богу, тамошний священник Пьер Нгога, сам взял ружье и сел в засаду около церкви, откуда стрелял в хуту. Он стрелял в них! Когда они преследовали

55. Цит. по: “Kibeho: When the ‘Holy Land’ was turned into ‘butcher land’” (2014), *The New Times*. 31 January [https://www.newtimes.co.rw/section/read/72783, accessed on 12.06.2021]

56. Цит. по: Ibid.

57. *Le Procureur Contre Athanase Seromba. Affaire N° ICTR-2001-66-I. Jugement* (2006), p. 50 [https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ictr-01-66/trial-judgements/fr/061213.pdf, accessed on 12.06.2021]. См. также: Ibid., p. 49–50.

тутси, которые на них напали, он взял ружье и стрелял в хуту! В то время как тутси, преследуемые хуту, были отеснены к порогу церкви, он взял ружье и стрелял в них. Люди видели это, и они собирались его схватить, но ему удалось ускользнуть с помощью машины, которая сразу же уехала. <...> Он [Нгога] стрелял и распределял оружие среди тех, кто скрылся в этой церкви, а затем эти люди совершали небольшие вылазки, чтобы убить хуту, после чего снова прятались в церкви. Эти люди осмелились совершить такое злодеяние в церкви и осквернили храм Божий. Итак, *если ты находишь убежище того, кто хочет тебя убить и делает это успешно, то убежище обязательно должно быть уничтожено. Ты должен разрушить это убежище врага.* <...> Мы не могли вообразить, что священник может осмелиться взять оружие, начать стрелять и даже распределять ружья среди людей, нашедших убежище в церкви (Бемерики все-таки признает, что тутси искали в храме спасение. — И. К.), которые затем начинают совершать спорадические вылазки, чтобы уничтожить хуту, а потом возвращаться в церковь... *осмеливаясь осквернять дом Божий* (выделено нами. — И. К.).

Бемерики пыталась доказать аудитории, что Иисус и Богородица не покинули хуту после резни тутси в церкви Кибехо, поскольку Дева Мария, чье явление ежегодно случалось в Кибехо, вновь, несмотря на разгром храма, явилась молодой монахине Валентине Ньирумукизе:

Мать Слова пришла. <...> Она сказала: «Дети мои, Я входила туда, повсюду руины, это были руины, <но> там есть еще дом, храм Царя <Небесного>» <...> Она не покинула Кибехо. То есть Она не покинула руандийцев, Она вернулась к ним... (выделено нами. — И. К.)⁵⁸.

Журналистка доказывала, что тутси и сочувствовавшие им священники осквернили сакральное пространство и других руандийских храмов, принеся в них оружие, поэтому Бог осудил их за это: «Бог посмотрел на вас и сказал: “Нет, то, что принадлежит мне,

58. French/RTLM 132. 1994-05-20, p. 2. [https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/7274/unictr_rtlm_0132_fre.pdf?sequence=2&isAllowed=y, accessed on 12.06.2021]

никогда не находится рядом со всеми этими орудиями, предназначенными для пролития крови!»⁵⁹

Разрушение церквей, в которых укрывались беженцы-тутси, воспринималось как уничтожение Содома и Гоморры. В сознании участников резни — как лидеров, так и простых крестьян — присутствовали образы ветхозаветных бедствий, которые обрушивались на головы противников избранного народа. Они постоянно воспроизводились в дискурсе политической и интеллектуальной элиты Руанды еще до начала геноцида. В речи 14 января 1994 г. на стадионе в Ньямирамбо на митинге правящей партии, отрывки из которой многократно транслировались СТРТХ⁶⁰, представитель националистического крыла Либеральной партии министр торговли Жюстэн Мугензи заявил, имея в виду РПФ: «В Библии сказано: “Горе им, горе им, горе им”...? Горе тем, кто пренебрегает интересами народа, интересами, за которые руандийцы так упорно сражались, и превращает их в ничто, чтобы угодить инкотаньи. Горе им»⁶¹. Позже, на судебном процессе, Мугензи утверждал, что цитировал Книгу пророка Исайи⁶²: «Я помню, что есть серия цитат, где пророк Исайя предостерегает народ Израиля и говорит ему, что те, кто плохо управляют ... плохо выполняют свои обязанности ... если они не вернутся к Богу, то столкнутся с бедами, проблемами»⁶³.

Обращение к этой книге Ветхого Завета не случайно. Ее обличительная стилистика весьма соответствовала настроениям тех, кто организовывал и реализовывал истребление «врагов руандийского народа». Пророчества о гибели Вавилона, Ассирии, земли филистимлян, Моава, Сирии, Эфиопии, Египта и других языческих стран (13–23) обещали гибель всех «нече-

59. *Le Procureur c. Ferdinand Nahimana, Jean-Bosco Barayagwiza et Hassan Ngeze. Affaire n° ICTR-99-52-T. Jugement et Sentence* (2003), p. 141. [<https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ictr-99-52/trial-judgements/fr/031203.pdf>, accessed on 12.06.2021]

60. *The Prosecutor v. Casimir Bizimungu, Justin Mugenzi, Jérôme-Clément Bicamumpaka, Prosper Mugiraneza. Case N° ICTR-99-50-T* (2011), p. 114 [<https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ictr-99-50/trial-judgements/en/110930.pdf>, accessed on 12.06.2021]

61. *Ibid.*, p. 118.

62. *Ibid.*, p. 120, n. 650.

63. *Le Procureur c. Casimir Bizimungu, Justin Mugenzi, Jérôme-Clément Bicamumpaka, Prosper Mugiraneza. Affaire N° ICTR-99-50-TP. Procès* (2005), p. 68.

стивых». «Такова участь грабителей наших, жребий разорителей наших», — суммирует библейский автор (Ис. 17:14). «Господь выходит из жилища Своего наказать обитателей земли за их беззаконие, и земля откроет поглощенную ею кровь и уже не скроет убитых своих. В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим, и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское» (Ис. 26:21 — 27:1).

Придание событиям библейского масштаба требовало дегуманизации «врага», тутси, не только в пренебрежительно-уничтожительном духе (сравнение с тараканами и вшами), но также и как страшную угрозу в духе ветхозаветных пророчеств. Рузиндаза в упомянутом выступлении сослался на отрывок из Книги пророка Иеремии о «враге, пришедшем с севера, который убивал и уничтожал все на своем пути»⁶⁴. Эта ссылка вызывает в памяти образы грозного льва и бушующего моря: «Я приведу от севера бедствие и великую гибель. Выходит лев из своей чащи, и выступает истребитель народов: он выходит из своего места, чтобы землю твою сделать пустынею; города твои будут разорены, останутся без жителей» (Иер. 4:6–7); «вот, идет народ от страны северной, и народ великий поднимается от краев земли; держат в руках лук и копье; они жестоки и немилосердны, голос их шумит, как море, и несутся на конях, выстроены, как один человек, чтобы сразиться с тобою, дочь Сиона (выделено нами. — И. К.)» (Иер. 6:22–23)⁶⁵.

Эта «библиизация» конфликта тутси и хуту восходит еще к концу колониального периода. В сентябре 1959 г. на митинге, организованном националистической партией АПРОСОМА (Ассоциация для продвижения масс) в Нгоме (префектура Бутаре), были оглашены «Десять заповедей, обращенных к бахуту, которые желают освободиться от ига тутси». Таким образом, националисты-хуту практически с первых лет политического оформления своего движения использовали библейскую форму и понятийный аппарат, чтобы выразить свои цели и требования. Они заимствовали не только библейское число заповедей, но и трансформировали смысл большинства из них:

64. *Le Procureur c. Tharcisse Muvunyi*, p. 56.

65. См. также: Иер. 1:13–15; 6:1; 10:22; 25:9–11. Ср.: 47:2; 50:9–10, 41–42; 51:48.

«Десять заповедей»	Использованный фрагмент Ветхого Завета
1. Отныне доверяй и полагайся только на Бога и на себя. Никогда не доверяй и не полагайся на тутси.	Втор. 5:7
2. Никогда не клянись именем тутси, потому что оно ненавистно.	Втор. 5:11
3. Никогда не проси совета у тутси, потому что его природа лжива.	-
4. Никогда не связывай себя с ним дружбой: жить с тутси — это вешать веревку на шею.	-
5. Если бы мстили за зло, которое он совершил, ни один тутси не выжил бы в Руанде. Нехорошо мстить. Однако защищать себя от врага или законная защита дозволена законом.	Втор. 5:17
6. Никогда не прелюбодействуй с женщинами или дочерьми тутси. Брать их в жены не запрещено, самое страшное — бегать за ней. Или прилипнуть к ней, как клец.	Втор. 5:18
7. Никогда не лги, как тутси: всегда говори всю правду. Разоблачай все хитрости тутси.	Втор. 5:20
8. Не воруй, как тутси. Сделай его бедным, чтобы он воровал. И если он делает это, пусть продолжает этим жить.	Втор. 5:19
9. Гнусно желать их жен или их дочерей. Они превосходят наших не красотой, а скорее, многими пороками.	Втор. 5:21

10. Не желай чужого имущества, как мутутси; его алчность — напасть, истребившая нас. Уговорить, обмануть, чтобы воспользоваться кем-то, или «уйди, чтобы я здесь встал», <свойственные> тутси, — недопустимая вещь. Пусть эти формы поведения навсегда будут изгнаны из Руанды⁶⁶.

Втор. 5:21

При этом тутси представлены как «анти-хуту» в четкой оппозиции *добро* — *зло*, причем добро (позитивные моральные качества и добродетельное поведение хуту) выявляется через фиксацию и отрицание проявлений зла (негативных свойств и аморального поведения тутси).

Библейская образность преобразуется и используется для реализации задач националистической пропаганды. И эта трансформация осуществляется вполне осознанно. Так, в речи Мугесеры употребление наиболее агрессивной библейской лексики дополняется открытым отрицанием ключевых новозаветных этических постулатов: «...именно они [инкотаньи] начали действовать первыми. В Евангелии написано, что “ударившему тебя по щеке подставь и другую” (Лк. 6:29)⁶⁷. Я говорю вам, что *это Евангелие изменилось в нашем Движении*⁶⁸: “ударивших тебя по щеке ударь по щеке дважды, и они рухнут на землю и больше не придут в себя”! (выделено нами. — И.К.)»⁶⁹.

Библейский мир сужается до пределов Руанды. Погибший 6 апреля 1994 г. президент-автократ Жювеналь Хабьяримана предстает в националистической пропаганде как Христос, отдавший свою жизнь ради спасения руандийского народа (хуту) от тутси. 13 июня 1994 г. журналист СТРТХ Кантано Хабимана заявил: «НРДР отдал своего верховного воина, подобно тому, как Бог принес в жертву

66. “Les dix commandements adressés aux Bahutu qui veulent se libérer du joug des Tutsi lors du meeting d’APROSOMA tenu à Ngoma, Astrida”, le 27–09–1959”, *France. Génocide. Tutsi* [<http://francegenocidetutsi.org/AprosoMa10Commandements27septembre1959.pdf>, accessed on 12.06.2021]

67. В Евангелии от Матфея: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5:39).

68. Имеется в виду правящая партия Национальное революционное движение за развитие (НРДР).

69. *Jugement de la cour d’appel fédérale du Canada*, p. 19.

своего сына Иисуса, который умер на кресте ради спасения всех грешников, всех людей. Генерал-майор <Хабьяримана> умер 6 апреля ... и его кровь спасла всех руандийцев, которые были обречены на смерть и которые должны были быть убиты инкотаньи после этой операции по захвату власти»⁷⁰.

«Бог Руанды», «Бог хуту» и «Бог тутси»

Экстремистские СМИ настойчиво проводили мысль, что Бог на стороне хуту и что Он отвернулся от тутси из-за того зла, которое они принесли Руанде. Еще за год до начала геноцида в статье, опубликованной в газете «Кангура», можно было прочесть: «<Тараканы> напали на нас, чтобы истребить 4,5 млн хуту, подобно тому как произошло в Бурунди, но Бог сорвал их планы»⁷¹. В самый разгар геноцида, 20 мая 1994 г., Бемерики утверждала по радио: «Когда бы мы ни захотели, когда бы мы ни поднялись, Бог всегда будет с нами, Иисус за нами, поэтому мы будем вести и побеждать в войне»⁷². 23 июня Хабимана заявил своей аудитории: «они [тараканы] не знали, что Бог Руанды присматривает за нашей страной. Теперь они платят цену»⁷³. 27 июня 1994 г. он провозгласил: «Пути же Бога Руанды неисповедимы. Поэтому инкотаньи лучше бы успокоиться, потому что они не могут быть сильнее Бога руандийцев. Бог любит руандийцев»⁷⁴.

После убийства повстанцами-тутси трех католических епископов-хуту Хабимана говорил своим слушателям: «<Теперь> даже Бог проклял их... Бог их проклял... они обратились к Сатане, который отверг их, сказав: “Я, Сатана, никогда не убивал, в отличие от вас, такое огромное количество людей”. Ведь они взывали к Сатане, который их прогнал, а теперь даже Бог, к которому, по их убеждению, они могут прибегнуть, их оставил»⁷⁵. Три дня

70. Цит. по: Chrétien, J.-P. (2002) *Rwanda: les médias du génocide*, p. 326. Paris: Karthala.

71. *Le Procureur c. Ferdinand Nahimana, Jean-Bosco Barayagwiza et Hassan Ngeze*, p. 60.

72. Цит. по: Chrétien, J.-P. *Rwanda: les médias du génocide*, p. 330.

73. *French/RTL 300. 1994-06-23*, p. 3 [http://migs.concordia.ca/links/documents/RTL 23Jun94_fr_K024-8229-K024-8253.pdf, accessed on 12.06.2021].

74. *French/RTL 60. 1994-06-27*, p. 25. [https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/7414/unictr_rtlm_0304_fre.pdf?sequence=2&isAllowed=y, accessed on 12.06.2021].

75. Цит. по: Chrétien, J.-P. *Rwanda: les médias du génocide*, p. 326.

спустя он вернулся к этой теме: «Все духовные лица их прокляли, начиная с папы... и сам Бог их оставил... и даже Сатана больше не принимает инкотаньи»⁷⁶. Таким образом, тутси представлены столь великим злом, что их чуждается даже Сатана. Дискредитация жертв геноцида достигает своей кульминации.

Сужение универсального конфликта Добра и Зла до пределов Руанды приводит к тому, что христианский Бог в трактовке экстремистских СМИ трансформируется в особого руандийского Бога, и это превращает Руанду в место его особой опеки. «То, что делает Руанду уникальной сегодня, — заявил 19 июня 1994 г. один из журналистов СТРТХ, — так это *Бог Руанды*, народ Руанды и их сила в сочетании с их умом (выделено нами. — *И.К.*)»⁷⁷.

«*Бог Руанды* никогда не бывает далеко, никогда не бывает далеко, — восклицал Хабимана 22 апреля 1994 г. — У меня впечатление, что Он будет продолжать помогать нам в этом кризисе, в том ужасном кризисе, в который мы погрузились и который не видели *нигде в мировой истории*: вообразите себе меньшинство (тутси. — *И.К.*) ... небольшую группу, мобилизующую людей тут и там, включая бандитов и тех, кто приходит, чтобы отобрать власть у лидеров, представляющих народ, который составляет большинство населения (хуту. — *И.К.*). Такого *нигде* не случилось, и этого не произойдет в Руанде; *Бог Руанды* нас от этого сохранит (выделено нами. — *И.К.*)»⁷⁸. «Руанда еще не завоевана, потому что Бог Руанды защищает ее и ее народ», — утверждал он 23 июня⁷⁹.

В передачах СТРТХ периодически транслировался образ особой руандийской Троицы — Бога, армии и народа (хуту). «Благодой Бог Руанды, народ Руанды и вооруженные силы, — говорил Хабимана 2 июля, — продолжают удерживать свои позиции. <...> я думаю, что Бог Руанды, народ и руандийские вооруженные силы держатся на своих позициях, и эти негодяи ничего не смогут сделать»⁸⁰.

76. Цит. по: Ibid., p. 327.

77. *English/RTLML 31. 1994-06-19*, p. 9 [http://migs.concordia.ca/links/documents/RTLML_19Jun94_eng_tape0031.pdf, accessed on 12.06.2021].

78. *French/RTLML 205. 1994-04-22*, p. 11.

[http://migs.concordia.ca/links/documents/RTLML_22Apr94_fr_Ko26-2457-Ko26-2473.pdf, accessed on 12.06.2021].

79. *French/RTLML 300*, p. 10.

80. *French/RTLML 40. 1994-07-02*, p. 11 [http://migs.concordia.ca/links/documents/RTLML_02Jul94_fr_tape0040.pdf, accessed on 12.06.2021].

Пропагандистские усилия и острота самого конфликта, который участники геноцида пытались осмыслить и объяснить в религиозных терминах, имели весьма необычное следствие — переход от христианской интерпретации к интерпретации политеистической. В сознании и организаторов геноцида, и его участников происходящее воспринималось как столкновение приверженцев двух племенных богов — бога хуту и бога тутси. Интерахамве в коммуне Таба в самом начале геноцида «утверждали, что раскрыли план тутси, направленный на истребление хуту, и, поскольку их Бог всегда присматривал за ними и поскольку они разоблачили план, они собирались поместить тутси туда, куда тутси планировали поместить хуту (выделено нами. — И. К.)»⁸¹. Префект Альфонс Нтезирайо на собрании в коммуне Кибайи в середине или конце июня 1994 г. призвал собравшихся истребить всех оставшихся в коммуне тутси, за исключением женщин-тутси, находившихся в законном браке с хуту, потому что «в своих молитвах они обращались к богу хуту, а не к богу тутси (выделено нами. — И. К.)»⁸². Тутси часто слышали от тех, кто убивал, насиловал их или отказывал им в помощи, что «Бог тутси оставил вас»⁸³, «ваш Бог мертв»⁸⁴, «даже Бог Тутси забыл вас»⁸⁵.

Исчезновение или самоустранение Бога тутси коренным образом трансформировало функцию священника в христианском храме, который переставал быть таковым по отношению к тутси. Когда беженцы тутси, укрывшиеся в церкви в Ньянге, попросили Атанаса Серомбу отслужить для них мессу, тот отказал им, заявив, что их «сородичи тараканы-тутси напали на страну и даже убили президента Хабьяриману, так что Бога тутси больше не существует»

81. *Le procureur contre Jean-Paul Akayesu*, p. 119.

82. *Le Procureur c. Pauline Nyiramasuhuko, Arsène Shalom Ntahobali, Sylvain Nsabimana, Alphonse Nteziyayo, Joseph Kanyabashi, Elie Ndayambaje*, p. 1084.

83. *Le Procureur c. Jean de Dieu Kamuhanda. Affaire N° ICTR-99-54A-T. Opinion individuelle et concordante du juge Maqutu sur le verdict* (2004), p. 13 [<https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ictr-99-54a/trial-judgements/fr/040122.pdf>, accessed on 12.06.2021].

84. *Le Procureur c. Augustin Ndingiyimana, François-Xavier Nzuwonemeye, Innocent Sagahutu, Augustin Bizimungu. Affaire N° ICTR-2000-56-T. Procès* (2005), 3 octobre, pp. 11, 62, 66–67 [https://ltd-docs.s3.eu-central-1.amazonaws.com/alldocs/doc185766_02.pdf#view=FitH, accessed on 12.06.2021].

85. *Le Procureur c. Augustin Ndingiyimana, François-Xavier Nzuwonemeye, Innocent Sagahutu, Augustin Bizimungu. Affaire N° ICTR-2000-56-T. Procès* (2005), 4 avril, p. 9 [<https://www.legal-tools.org/doc/8c0724/pdf>, accessed on 12.06.2021].

ет»⁸⁶. Этот ответ показывает, что даже в сознании христианских священников Руанды христианство было тесно переплетено с дохристианскими политеистическими верованиями.

Таким образом, Бог хуту продолжает защищать хуту, тогда как Бог тутси оставил тутси. Это означало, что и в христианском храме отныне не может быть Бога тутси. Участники нападения на церковь в Гиконгоро 11 апреля 1994 г. распевали: «Бога тутси тут больше здесь нет!» и «Здесь остался только Бог хуту!»⁸⁷. Соответственно, тутси лишились своего небесного защитника и права присутствовать и в священном месте, и даже в самой Руанде.

Данная трансформация религиозной интерпретации событий руандийского геноцида весьма показательна. Участникам геноцида было важно изображать свои жертвы как нелюдей, демонов или слуг Сатаны, но прежде всего как приверженцев иного бога. Во-первых, это отвечало целям националистической пропаганды, стремившейся долгие годы представить тутси как особую расу или этнос, совершенно отличный от коренных руандийцев — хуту. Наличие у тутси «своего» бога становилось еще одним подтверждением истинности этого тезиса. Во-вторых, в христианской картине истории Дьявол как извечный противник Бога не может отказаться от своей роли: он будет продолжать тем или иным способом вредить истинно верующим, тогда как племенной бог, отвернувшийся от племени, которому он прежде покровительствовал, или вообще исчезнувший, оставляет своих приверженцев без всякой защиты. Поэтому убийцам, уничтожающим тутси, нет оснований страшиться какого-либо сверхъестественного возмездия. С ними — их Бог, христианский или нет, на стороне тутси — никого.

Стремясь акцентировать тем самым абсолютную инаковость тутси для Руанды, националисты-хуту вольно или невольно апеллировали к понятийному миру раннего колониального периода, которому было свойственно использование выражения «Бог белых», обозначавшего некую совершенно чуждую африканцам силу, противостоящую местным богам и угрожающую самим основам многовекового уклада жизни туземцев. То, что это находило благоприятную почву, показывает, насколько в сознании руандийцев были живы традиционные политеистические представления.

86. *Le Procureur c. Athanase Seromba. Affaire N° ICTR-2001-66-T. Procès* (2004), pp. 41, 61 [<https://www.legal-tools.org/doc/882ea8/pdf>, accessed on 12.06.2021].

87. Totten, S. and Ubaldo, R. *We Cannot Forget*, p. 83.

Заключение

Итак, христианский храм в Руанде в период геноцида 1994 г. сохранил свой статус священного места, однако статус этот перестал быть инвариантным, теперь он зависел от того, в чьих руках он находился: или «истинных христиан», «Бога Руанды», «Бога хуту», или нелюдей, демонов, Сатаны, «Бога тутси». Когда последние оскверняли своим присутствием священное место, оно превращалось в «анти-церковь» в той же степени, в какой тутси рассматривались как «анти-хуту». Перестав быть священным, это место подлежало очищению или полному разрушению. Церковь могла остаться храмом Божьим после уничтожения «захвативших» ее злых сил («там есть еще дом, храм Царя <Небесного>») и использоваться как место культа для «избранного народа» (хуту), подобно тому, как это случилось в Кибуйе:

Жители Кибуйе, опрятные и чистые, в своих лучших воскресных нарядах, втиснулись на скамьи своей единственной церкви. Их голоса поднялись в унисон, восхваляя жизнь и человечество. Только запах смерти стоял между ними и их Богом. Когда прихожане вошли, зловоние привлекло взгляды на только что перевернутую землю, редкое признание ужасного преступления. Некоторые пытались вычистить церковь, но запах просачивался из могилы у двери и от крови, которая проникла глубоко в каменные расщелины. Он сохранился как напоминание об уничтожении части населения Кибуйе, которого, если верить горожанам, никогда не было. Нет недостатка в доказательствах того, что произошло в церкви, есть только нежелание признавать это. Пулевые отверстия на крыше из гофрированного железа, разбитые окна и выщербленные стены, кровавый отпечаток руки умирающего тутси, возможно, когда-то бывшего прихожанина, тонкая металлическая дверь туалета, прорезанная мачете в поисках жертвы — все это свидетельствует об убийстве 3000 тутси в церкви в один апрельский день. <...> Как будто этого было недостаточно, из неглубоких могил, отходящих от церкви, торчат конечности. Череп и позвоночник, вероятно, извлеченные из могилы и обглоданные собаками, лежат на земле. Среди человеческих останков разбросаны разбитые церковные иконы, использованные в качестве оружия для безнадежной самообороны от пистолетов и ножей. Но запах гниющей плоти — самое убедительное доказательство. Когда он окутал собравшихся, некоторые стали тереть носы, другие вышли наружу. На службе не упоминалось о рез-

не в церкви и на близлежащем стадионе, в ходе которой были убиты почти все 10 000 тутси города. Не было ни памяти о жертвах, ни мольбы о прощении. Было только отрицание и ложь⁸⁸.

В других случаях церкви в ходе сражения воинов Бога с его врагами подвергались полному разрушению, чтобы символически полностью уничтожить оскверненное место и построить на нем новый храм, следуя словам пророка: «и город опять будет построен на холме своем, и храм устроится по-прежнему» (Иер. 30:18).

Для участников геноцида церковь как священное пространство оставалась местом пребывания Бога, запретное для слуг Дьявола или иного бога. Если храм захвачен «врагами Бога», то Он покидает его: «оставляется вам дом ваш пуст» (Лк. 13:35). Осмысляя происходящее в библейских терминах, многие участники геноцида воспринимали пространство христианской церкви как один из участков грандиозного сражения Бога и избранного народа с силами зла, победа в котором означала не просто политическую победу, но нравственное выздоровление Руанды и утверждение в ней некоего идеального порядка жизни. В то же время для части из них христианский храм по сути дела превращался из места, открытого для всех людей (и «евреев», и «язычников») и во все времена, в племенное святилище хуту, святилище племенного бога, покровительствующего одному-единственному народу.

Такая трансформация религиозного сознания, конечно, может рассматриваться как следствие особого накала внутрируандийского конфликта, принявшего благодаря усилиям экстремистской пропаганды очертания межэтнического, межрасового конфликта. Трансэтничность христианства оказалась неадекватной политическому моменту. В то же время возрождение идеи племенного бога показывает, насколько специфическим в Руанде оставалось массовое восприятие христианской религии и насколько оно было пронизано укоренившимися и крайне политизированными социокультурными стереотипами и представлениями. Тимо́ти Лонгмэн даже говорит об особом руандийском христианстве — «консервативном, иерархическом и нетерпимом»⁸⁹. Тем более что его массовое принятие местными жителями в колониальный период явилось результатом не миссионерских усилий, а «культы повиновения вождям, особенно развитого в руандийском об-

88. McGreal Ch. (1994) "Town Whose Senses are Dead to Slaughter", *The Guardian*. 5 July.

89. Longman T. *Christianity and Genocide in Rwanda*, p. 304.

ществе»⁹⁰, после того как туземная элита решила принять крещение из чисто прагматических соображений. По словам одного руандийца, «вы не могли стоять там, тогда как ваши начальники молились, преклонив колени»⁹¹. Точно так же и во время геноцида простые хуту воспроизводили установки и представления тех, кого они считали своими вождями.

В этом отношении Руанда, конечно, не является уникальной. Она оказывается лишь одним из примеров национализации христианства, а руандийское христианство до и во время геноцида 1994 г. — одним из многих в длинном ряду «христианских национализмов», которые ограничивают универсальное христианское послание сугубо национальными или этническими рамками и превращают его в инструмент поддержания или усиления чувства национального единства и принадлежности к особой этнической общности. Такая национализированная религия оказывается наиболее востребованной в моменты социально-политических кризисов, ибо она позволяет оправдать насилие, придать ему позитивное ценностное и морально-этическое измерение и превратить его в насилие религиозное, в священную войну, представив как вселенское сражение Добра со Злом, порядка с хаосом, света с тьмой, веры с неверием, Бога с Сатаной⁹².

Библиография / References

Кривушин И. Церковь и геноцид в Руанде 2014 года // Новая и новейшая история. 2014. № 6. С. 72–82.

Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошлю пред тобою»: религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

Bartov, O. and Phyllis, M. (2001) *In God's Name: Genocide and Religion in the Twentieth Century*. New York: Berghahn Books.

Bazuin, J. Th. (2013) “Religion in the Remaking of Rwanda After Genocide”. PhD Dissertation, Vanderbilt University.

Beloff, J. R. (2015) “The Historical Relationship between Religion and Government in Rwanda”, in M. Rectenwald and R. Almeida (eds) *Global Secularisms in a Post-Secular Age*. Boston and Berlin: Walter de Gruyter.

Brown, S. E. and Smith, S. D. (eds) (2021) *The Routledge Handbook of Religion, Mass Atrocity, and Genocide*. London: Routledge.

90. *Le procureur contre Jean-Paul Akayesu*, p. 45.

91. Ibid.

92. См., в частности: Юргенсмейер М. «Ужас Мой пошлю пред тобою»: религиозное насилие в глобальном масштабе. М.: Новое литературное обозрение, 2021.

- Chrétien, J.-P. (2002) *Rwanda: les médias du génocide*. Paris: Karthala.
- Eski, Y. (2021) *Genocide and Victimology*. Abingdon: Routledge.
- Gatwa, Th. (2001) *Rwanda. Eglises: Victimes ou Coupables? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda 1900–1994*. Yaoundé et Lomé: CLÉ et HAHO.
- Gourevitch, Ph. (1998) *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: Stories from Rwanda*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Hiebert, M. S. (2017) *Constructing Genocide and Mass Violence: Society, Crisis, Identity*. Abingdon: Routledge.
- Hitchens, Ch. (2007) *God is not great: how religion poisons everything*. New York and Boston: Twelve.
- Jacobs, S. L. (ed) (2009) *Confronting Genocide: Judaism, Christianity, Islam*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Juergensmeyer, M. (2000) *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press.
- Krivushin, I. (2014) “Tserkov i genotsid v Ruande 2014 goda” [The Church and the 1994 genocide in Rwanda], *Novaia i noveishaia istoriia* 6: 72–82.
- Krivushin, I. (2014) *The Genocidal Mentality: the 1994 Case of Rwanda. Working Paper WP18/2014/01. Ser. “Human rights in the contemporary world”*. Moscow: Higher School of Economics Publ. House.
- Longman, T. (2018) “Christian Churches in Post-Genocide Rwanda: Reconciliation and Its Limits”, in M. Girma (ed) *The Healing of Memories: African Christian Responses to Politically Induced Trauma*, pp. 55–76. London: Lexington Books.
- Longman, T. (2010) *Christianity and Genocide in Rwanda*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Loumakis, S. (2016) “Genocide and Religion in Rwanda in the 1990s: ‘What Weapons Shall We Use to Conquer the Cockroaches Once and For All?’”, in A. Gagné, S. Loumakis and C. A. Miceli (eds) *The Global Impact of Religious Violence*, pp. 47–83. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Melvorn, L. (2006) *Conspiracy to Murder: The Rwandan Genocide*. London and New York, Verso.
- Murray, E. H. (2015) *Disrupting Pathways to Genocide: The Process of Ideological Radicalisation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ritner, C., Roth, J. K. and Whitworth, W. (eds) (2004) *Genocide in Rwanda: Complicity of the Churches?* St. Paul: Paragon House.
- Schur, E. (1980) *The Politics of Deviance: Stigma Contests and the Uses of Power*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Sells M. A. (1998) *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Simonsson, O. (2019) *God Rests in Rwanda. The Role of Religion in the 1994 Genocide in Rwanda*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Theunis, G. (1995) “Le Role de l’Eglise Catholique dans les Evénements Récents”, in A. Guichaoua (ed) *Les Crises Politiques au Burundi et au Rwanda (1993–1994): Analyses, faits et documents*, p. 293. Lille: Université des Sciences et Technologies de Lille.
- van’t Spijker, G. (2017) “Focused on Reconciliation: Rwandan Protestant Theology After the Genocide”, *Transformation* 34(1): 66–74.
- Vaughan, D. (2007) “Beyond Macro- and Micro-Levels of Analysis, Organizations, and the Cultural Fix”, in H. N. Pontell and G. Geis (eds) *International handbook of white-collar and corporate crime*, pp. 3–24. New York: Springer.

МАРИНА ГЛАСЕР, МАРИНА ИВЛЕВА

Социетальная безопасность и религия в постколониальной Африке

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-136-167>

Marina Glaser, Marina Ivleva

Societal Security and Religion in Post-Colonial Africa

Marina Glaser — HSE University (Moscow, Russia). mkukartseva@gmail.com

Marina Ivleva — Peoples' Friendship University of Russia (Moscow, Russia). ivleva-ml@rudn.ru

The article examines the role of religion in the formation of societal security in three countries of Africa — Ivory Coast, Ghana and Gabon. The authors focused on the correlation of indigenous African traditions, Christianity and Islam in the political elites' search for a post-colonial national identity. The authors identify religion's various relations to societal security. In the Ivory Coast, religious violence was the result of political manipulation of religious beliefs of different groups, which has blown up societal security. In Ghana, the society was not religiously split because the state emphasized civic identity, which stabilized the security. In Gabon, the politicization of religion turned the head of state into a "supernatural being", which devalued societal security. The authors show that in Ivory Coast, and especially in Gabon, the role of religion in society is more significant than in Ghana. Despite the contextual differences in the political and cultural spheres of the countries under study, none of them could have traditional religion as a driver of political change, but everywhere it has proved to be a catalyst for it. In the context of the formation of national identity, religion in African societies most often appears not as a primary factor of civil conflicts, but as a motivating, situational factor associated with communal violence.

Работа подготовлена при грантовой поддержке факультета мировой экономики и мировой политики Национального исследовательского университета — Высшая школа экономики. Проект «Кризис современного гуманитаризма на примере обеспечения социетальной безопасности в Южной и Восточной Африке».

Keywords: religion, Africa, identity, religious violence, societal security, Ghana, Ivory Coast, Gabon.

Понятие *societal security* и его применение к африканскому материалу

ПОЯВЛЕНИЕ концепции социетальной безопасности (*societal security*) в корпусе *security studies* в начале 1990-х гг. было вызвано двумя взаимосвязанными обстоятельствами эмпирического и теоретического свойства. Первое — новые вызовы европейской безопасности, обусловленные диалектикой интеграционных и дезинтеграционных процессов. Они поставили вопрос о безопасности не столько государств, сколько обществ: на Западе Европы вызвали споры о защищенности национальной идентичности перед наступлением европейской, на Востоке поставили людей в ситуацию сложного выбора: у кого в первую очередь следует искать защиты в отстаивании своей идентичности — у государства или у своей этнической группы? Второе, теоретическое, обстоятельство — повсеместное распространение критического дискурса (критической географии и др.), оказавшего непосредственное влияние на исследования безопасности, в корпусе которых были созданы Парижская, Уэльская и Копенгагенская школы. В последней феномен социетальной безопасности был теоретизирован как самостоятельное понятие². Общество, оставаясь одним из аспектов государственной безопасности, наряду с военным, экономическим, информационным и др., одновременно было определено как новый референт безопасности. Угрозы социетальной безопасности теоретики Копенгагенской школы разделили на три основные категории: миграция, горизонтальная и вертикальная конкуренция³. В ходе миграции приток людей извне привносит чужую культуру, иные ценности, традиции, и превышение критической величины последних может привести к социетальной катастрофе⁴. Горизонтальная конкуренция — борьба за доступ

1. См.: Foster, R., Grzymalski, J. (eds) (2019) *The Limits of Europe: Identities, Spaces, Values (Global Discourse. 9/1)*. Bristol: Bristol University Press.
2. Buzan, B., Hansen, L. (2009) *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge: Cambridge University Press; Peoples, C., Vaughan-Williams, N. (2015) *Critical Security Studies: An Introduction*. London: Routledge.
3. Buzan, B., Wæver, O., de Wilde, J. (1998) *Security: A New Framework for Analysis*, p. 121. London: Lynne Rienner Publishers.
4. В. Левашов определяет социетальную катастрофу как предопределенную экономическими, политическими, психологическими и др. факторами деградацию демографическую.

к политическим, экономическим и социальным ресурсам, за признание и статус, неравенство в такой борьбе ослабляет социетальную безопасность. При вертикальной конкуренции группа вынуждена трансформировать свою идентичность в связи с интеграцией в более широкую общность: национальная vs региональная/наднациональная, субнациональная vs наднациональная.

Концепция социетальной безопасности практически сразу была экстраполирована на многие регионы мира и стала эффективным инструментом анализа проблем безопасности обществ. Было предложено широкое и узкое понимание социетальной безопасности. В широком смысле она — «способность общества сохраняться в условиях изменений, вероятных и реальных угроз. Точнее говоря, речь идет об устойчивости его существования в условиях, приемлемых для эволюции традиционных моделей языка, культуры, объединений, религий, национальной идентичности и обычаев»⁵. Здесь общество рассматривается как фиксированный, целостный объект, имеющий четкие границы, в которых большинство индивидуумов мыслит себя как некое единство, «мы». При широком подходе ядром социетальной безопасности является идентичность общества, в качестве политического вдохновителя которой в первую очередь выступает принадлежность к политически значимым этническим и религиозным сообществам. Именно их О. Вевер предлагает рассматривать как основные единицы анализа социетальной безопасности: усиливая друг друга, они формируют чрезвычайно устойчивые коллективные идентичности⁶. Особую сложность здесь представляет решение дилеммы социетальной безопасности, возникающей в ситуации, когда действия одного сообщества, предпринимаемые для укрепления своей идентичности, ведут к ответной реакции другого, что в результате ослабляет первое сообщество и может привести к неконтролируемой спирали национализма и вооруженному конфликту⁷. В узком смысле концепция социетальной безопасности означает кризисный

фической и социальной структур общества, проявляющуюся в бунтах, войнах, переворотах. Левашов В. Глобализация и социальная безопасность // Социологические исследования. 2002. № 3(215). С. 23. Анализ коллапса обществ дает Дж. Тейнгер: Tainter, J. (1990) *The Collapse of Complex Societies* (1st paperback ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

5. Wæver, O. (1993) "Societal security: The concept", in O. Wæver, B. Buzan, M. Kelstrup, L. Lemaitre (eds) *Identity, Migration and the New Security Agenda in Europe*, p. 23. London: Pinter.
6. Ibid., p. 23.
7. Roe, P. (2002) "Misperception and Ethnic Conflict: Transylvania's Societal Security Dilemma", *Review of International Studies* 28(1): 58.

менеджмент в условиях чрезвычайных ситуаций, вызванных, например, наводнениями, пожарами, пандемией⁸. Здесь понятие «общество» используется для обозначения всего населения как совокупности людей, находящихся в границах данного государства.

Наше исследование опирается на широкую трактовку социетальной безопасности, мы сосредоточиваем внимание на современной религиозной ситуации в африканских странах. Предметом нашей работы является политическая роль религиозных движений в формировании параметров социетальной безопасности стран Африки.

Задача и методология исследования

Основная задача исследования состоит в анализе того, как религиозные движения влияют на стабильность общества в странах Африки, ведь в большинстве африканских стран, несмотря на их различия, религиозное и политическое являются неразрывно связанными переменными. Ключевой исследовательский вопрос: почему в одних случаях религиозные движения разрывают поле социетальной безопасности, а в других — нет? Выводы основаны на анализе эмпирических и историографических источников по религиям и религиозным движениям двух стран Западной — Кот-д'Ивуара и Ганы — и одной страны Центральной Африки — Габона. В этих странах большую роль в построении новой идентичности сыграли новые независимые церкви, связанные с «политическими силами в современной Африке сложными отношениями»⁹. Кроме того, большинство западноафриканских стран и часть центральноафриканских, для которых Гвинейский залив является морской границей, сталкивается с серьезным разрывом в развитии между своими прибрежными и континентальными частями. Наш выбор стран для исследования сделан на основе принципа максимального (не абсолютного) различия систем. Этот метод предполагает, что несмотря на все различия систем, у них обязательно есть общие черты, которые каузально связаны друг с другом¹⁰. В нашем случае эти черты — колониальное прошлое,

8. См. Læg Reid, P., Rykkja, L. H. (eds) (2019) *Societal Security and Crisis Management. Governance Capacity and Legitimacy New Security Challenges*. London: Palgrave Macmillan.

9. Schirripa, P. (2009) "Afrikania: Afrocentrism and the Refusal of Christian Legacy", Paper read at the 3rd European Conference on African Studies, 4–7 June, Leipzig [https://www.academia.edu/6455772/Afrikania_Afrocentrism_and_the_refusal_of_Christian_legacy, accessed on 15.06.2021]

10. Мангейм Д.Б., Рич Р.К. Политология. Методы исследования. М.: Весь Мир, 1997. С. 342.

религии (традиционные, христианство, ислам) и ключевые принципы проводимой политики безопасности вообще и социетальной в частности. Эти три общих признака взаимно влияют друг на друга, что позволяет выявить некоторые общие черты воздействия религий на политику социетальной безопасности исследуемых стран.

В работе была использована смешанная методология, состоящая из сочетания количественных и качественных методов, при этом количественный компонент весит в исследовании меньше, учитывая ограниченный размер выборки данных. Используются методы аналитического и компаративного религиоведения, применен метод реконструкции схем и идеологем, формирующихся в контексте политического возрождения традиционной, «чисто африканской» несинкретической религии.

Для сбора данных была использована процедура анкетного опроса. Опрос проведен 15–20 апреля и 10–13 мая 2021 года по репрезентативной выборке городского населения в Аккре (Гана), Абиджане (Кот-д’Ивуар) и Либревиле (Габон). Всего было опрошено 300 респондентов — по 100 от каждой страны в возрасте 18 лет и старше. Были заданы семь вопросов, ответы на которые позволили составить общую картину религиозной современности в обществах Ганы, Кот-д’Ивуара, Габона. Распределение ответов приводится в процентах от общего числа опрошенных. Статистическая погрешность результатов опроса не превышает 6,6%. Анкетные данные были обработаны на компьютерной программе *IBM SPSS 23* и проанализированы.

Особенности социетальной безопасности в Африке

Политика безопасности в странах Африки обладает рядом особенностей, главную из которых, на наш взгляд, верно выявили Н. Багайоко, Э. Хатчфул и Р. Лакхэм, удачно назвав ее «гибридностью институтов менеджмента безопасности»¹¹. В Африке «различия между государственными и негосударственными акторами безопасности слабо различимы, а в некоторых случаях практически не существуют», пишут они, подчеркивая, что неформальные или традиционные институты обеспечения безопасности формировались исторически, посредством сложных взаимодействий с внешним миром.

11. Bagayoko, N., Hutchful, E., Luckham, R. (2016) “Hybrid Security Governance in Africa: Re-thinking the Foundations of Security, Justice and Legitimate Public Authority”, *Conflict, Security & Development* 16(1): 19.

Важно при этом, что «...нельзя априори предполагать, что гибридные механизмы безопасности лучше всего отвечают потребностям обеспечения безопасности местного населения и сообществ. Речь идет о “практической гибридности” для описания институтов, которые сочетают в себе юридические полномочия и принудительные средства правовой защиты современного государства с местным культурным репертуаром»¹². З. Пинтиньо выявляет еще одну чрезвычайно важную особенность — борьбу за политическую власть постколониальных африканских правящих элит, в ходе которой безопасность как состояние защищенности граждан обесмысливается: «высшей целью государства является не экономическое и социальное развитие и не национальное единство, а власть.... власть остается частной собственностью ее владельцев, не передается и не предполагает смены собственника; это ...ключевой вектор политического насилия на континенте...»¹³. Указанные особенности формируют параметры и характерные черты обеспечения безопасности в ее традиционном и нетрадиционном понимании. В африканском контексте многие конфликты легко переходят в кризис социально-политической системы, приобретают социетальный характер, превращаясь в религиозные, этнические, языковые. Трудности их разрешения заключаются в сложности ключевой проблемы — выявления африканской идентичности, включающей множество аспектов — от племенной принадлежности, языка, этноса, места проживания до пищевых привычек и местных религиозных культов¹⁴.

С окончанием колониальной эпохи идея ментальной деколонизации африканцев, задача формирования истинной «африканскости» (*Africaness*) и независимой надэтнической традиции, которые могли бы выступать в качестве основы для создания национальной, «региональной» и даже общеафриканской идентичности, стала мощной политической силой, хотя и не всегда абсолютно соответствовала запросу «снизу» в силу политической значимости трайбалистского сознания. Дискурсы африканских интеллектуалов помогли сформировать афроцентристскую «доктрину», воплотившуюся во многих формах. Мартиниканец Э. Сезэр, сенегалец Л. Сенгор, гвианец Л. Г. Дамас (1930-е — 1940-е

12. Ibid., p. 19.

13. Pintinho, Z. C. A. (2017) “The Security Vectors in Africa”, *Austral: Brazilian Journal of Strategy & International Relations* 6(11): 52–72.

14. См.: Мирзеханов В. Л. Религия, политика и поиски идентичности в постколониальном обществе (на материалах Черной Африки) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2(32). С. 14–21.

годы) предложили теорию негритюда; ганец К. Нкрума и гвинец А. Секу Туре (1950-е — начало 1960-х годов) — идею panaфриканизма; танзаниец Дж. Ньерере (1967 г.) — африканский социализм/*уджамаа*. В 1960-е годы ивуариец Ж. Ниангоран-Буа создал концепцию «драммологии» (науки об интерпретации барабана). Она должна была подчеркнуть ценность барабана как инструмента, создающего особый способ коммуникации африканского народа в доколониальный период. Поиски собственных культурных черт и идентичности нашли отражение и в создании новых религиозных движений. Были возрождены *бвиту* (традиционная африканская религия в Габоне); «неотрадиционные» культы (*годианизм* (*чиизм*) в Нигерии); созданы синкретические церкви (церковь Св. Аруосы, разновидность христианской церкви в Бенине) и ряд других. *Ибаданская школа* африканских исследований положила начало формированию единой истории Африки¹⁵. В результате появились теоретически оформленные и достаточно аргументированные концепции африканской идентичности.

Однако очевидно, что житель современной Африки за очень небольшим исключением не является носителем некой «чистой» доколониальной идентичности. В большинстве случаев он — носитель измененной или «гибридной» идентичности, в которой мера изменений может колебаться в весьма широком диапазоне. Сегодня африканец оказывается как бы между двумя мирами — условно европейским и условно национальным, тяготея, в зависимости от обстоятельств, то к одному, то к другому, или стараясь насильственно, в разных целях и по разным причинам, прервать связь с одним из них. Например, житель Габона имеет этническую идентичность (скажем, принадлежит к *фанг*), национальную (габонец) и наднациональную/региональную/континентальную (африканец). Какая из них для него важнее? И должен ли он выбирать между ними? Нередко разные политические силы запускают процессы секьюритизации той или иной идентичности, ведь «политика нацелена на создание единства в контексте конфликта и несходства: она всегда занимается созданием «нас» через определение «их»...»¹⁶. В ряде случаев этническая, национальная, африканская идентичность сама становится угрозой

15. Школа была создана при Ибаданском университете в Нигерии в 1960-е гг. Дж. Аджайи, Э. Алагоа, К. Дике и др. Ее задачей было создание национальной нигерийской историографии, переосмысление национальной и африканской (прежде всего политической) истории, особенно ее доколониального периода.

16. *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // *Логос*. 2004. № 2. С. 194.

стабильности обществ. Особый интерес здесь представляют религии, сознательно репрезентирующие себя не как синкретические, а как якобы полностью африканские, как наследники некоей специфической африканской религиозной традиции¹⁷. Политические идеи нередко приобретают святость религиозной догмы, а и их носители — статус сверхъестественного существа. Именно в этой сфере кроются самые серьезные риски и уязвимости для африканских обществ¹⁸.

От боссонизма к разрушению социетальной безопасности — кейс Кот-д’Ивуара

В Кот-д’Ивуаре существуют три основные религиозные традиции: ислам является религией 37,5% населения, христианство — 44,1%, приверженцы традиционных религий — 10,2% (данные 2010 г.)¹⁹. Большинство населения составляют четыре основные этнические группы: аканы, кру, вольтийцы/гур и манде, которые можно разделить на десятки более мелких групп. Многие иммигранты из Мали, Буркина-Фасо и их потомки принадлежат к манде или вольтийцам, живущим на севере страны. Самая многочисленная этническая группа Кот-д’Ивуара — аканы — живет на юге и юго-востоке страны; к бауле, народу группы акан, принадлежал первый президент страны Ф. Уфуэ-Буаньи, который считается отцом нации. Традиционно ислам является основной религией манде и вольтийцев, а христианство — акан. Кру, живущие в основном на западе, исповедуют традиционные религии и христианство.

Известный философ, писатель, поэт, кинематографист и общественный деятель Кот-д’Ивуара Ж.-М. Адиаффи в 1980-х гг. в целях возрождения национальной идентичности ивуарийцев и африканской идентичности вообще сконструировал якобы традиционную религию Кот-д’Ивуара — *боссонизм*: «Если на протяжении истории Африка претерпевала несколько столетий западного господства (рабства и колонизации), то это потому, что африканец, отвергнув

17. См.: Shaw, R. (1990) “The Invention of African Traditional Religion”, *Religion* 20(4): 339–353.

18. См.: *Кривушин И. В.* Сто дней во власти безумия: руандийский геноцид 1994 г. 2-е изд. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.

19. “Ivory Coast” (2010) *Pew Templeio. Global Religious Futures* [http://www.globalreligiousfutures.org/countries/ivory-coast#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016, accessed on 23.07 2021].

свою религию, таким образом продал свою душу»²⁰. Эмпирических источников изучения боссонизма очень мало. Главный из них — незаконченная рукопись Адиаффи «Боссонизм, африканское богословие освобождения и исцеления. Африка между долгом памяти и долгом будущего», которую он рассматривал как своего рода священную книгу боссонизма, а также статьи его последователей, опубликованные в ивуарийской национальной прессе²¹.

Как подчеркивает В. Дюшен, по замыслу Адиаффи боссонизм должен был стать абсолютной африканской, монотеистической, «модернизированной» религией, радикально отвергающей любую связь с политеизмом, а также влияние христианства или ислама, — «теологией освобождения»²². В ней существует единый Бог, создатель мира, который отправил людям в качестве посланников *боссонов* — неких промежуточных божественных сил. Жрецы боссонизма, *комианы*, ответственны за активацию боссонов в ходе отправления ритуалов. Адиаффи подчеркивал особую значимость акан в политической жизни Кот-д’Ивуара, сохраняющих сильное чувство принадлежности к одной социальной группе, и создал на этой основе концепцию «*аканства*» (*Akanité*), которая была призвана выразить чувство принадлежности граждан страны не просто к аканам, а к ивуарийской нации вообще. Многие представители традиционной политической власти юга страны (вожди племен, деревенские старосты) объявили себя не христианами, а боссонистами, а религиозная сеть жрецов-комианов в 1990-е гг. значительно расширилась, противопоставляя себя мусульманскому северу страны и христианам-евангелистами юга.

После смерти президента Ф. Уфуэ-Буаньи его премьер-министр А. Уатгара, мусульманин и северянин, представитель дьюла, этнической группы манде, и председатель Национального собрания А. К. Бедье, христианин, южанин, бауле из группы акан, вступили в борьбу за власть. Бедье заручился поддержкой христианской элиты акан юга и защитников идеи национальной идентичности Кот-д’Ивуара, в том числе поддержкой Адиаффи, чтобы утвердить и узаконить свою политическую власть. Концепция «акан-

20. “Jean-Marie Adiaffi (Ecrivain)”, *Abidjan.net* [<https://abidjan.net/qui/profil.asp?id=676>, accessed on 23.07.2021]

21. “Le Sanctuaire d’Ety Macaire. Il était une fois Jean-Marie Adiaffi. ‘L’insulteur public’” (2011) [<https://ivoirecritique.blog4ever.com/il-etait-une-fois-jean-marie-adiaffi-linsulteur-public>, accessed on 4. 05. 2021]

22. Duchesne, V. (2000) “Le Bossonisme ou Comment être ‘moderne et de religion africaine’”, *Présence Africaine* 161/162(3): 303–305.

ства» была трансформирована в концепцию «ивуарства» (*Ivoirité*). Став президентом, Бедье в 1995 г. представил ее ивуарийскому обществу как платформу национальной идентификации ивуарийцев. В 2000 г. Ниангоран-Буа в рамках своего исследовательского проекта «Академические исследования в поддержку идей Анри Конана Бедье» опубликовал официальный документ под названием «Ивуарство или дух нового общественного договора президента Анри Конана Бедье». В нем он определял «ивуарство» как «...ансамбль социально-исторических, географических и лингвистических данных, который позволяет говорить, что человек является гражданином Кот-д'Ивуара или ивуарийцем. <...> Это означает, что родиной того, кто заявляет о своем ивуарстве, является Кот-д'Ивуар, <причем он> рожден от родителей-ивуарцев, принадлежащих к одной из автохтонных этнических групп Кот-д'Ивуара», то есть, по умолчанию, прежде всего, акан²³. В период правления Бедье было разрушено одно из главных политических достижений президента Уфуэ-Буаньи — союз между аканами (бауле) и этносами севера. Бедье внес в идеологию уфуэтизма новый аспект — акцент на идентичность. Уфуэ же включил людей разной этнической и религиозной принадлежности в новую элиту страны, создав национальный консенсус. Это обеспечило ему, при сохранении гегемонии этнической группой бауле, поддержку со стороны доминирующих групп севера и иммигрантов. «Проигравшими» в системе Уфуэ оказались неаканские группы южного Кот-д'Ивуара и, в особенности, коренное население лесной зоны²⁴.

В годы президентства Бедье политика «ивуарства» существовала в ее трайбалистской версии, защищала доминирующее положение автохтонов — этнической группы бауле, а также боссонизм и христианство²⁵. При этом боссонизм, послуживший триггером, запустившим процессы идентификации ивуарийцев, которые, в конечном счете, разрушили социальную ткань Кот-д'Ивуара, постепенно уступил место христианству. Именно оно, а не боссонизм, стало знаменем борьбы юга с исламским севером, с аллохтонами, хотя ключевая

23. Niangoran-Bouah, G. (1996) “Les fondements socio-culturels de l’ivoirité”, in *L’ivoirité ou l’esprit dunouveau contrat social du président Henri Konan Bédié*, p. 46. Abidjan: PUCI.

24. Almås, G. (2005) *Structural Adjustment and Political Legitimacy. A Study of Economic Policies and Regime Breakdown in Côte d’Ivoire 1981–2002*. Thesis for the Degree of Cand. Polit., University of Oslo, p. 153.

25. Akindès, F. (2004) *The Roots of the Military-Political Crises in Côte d’Ivoire, Research Report № 128*, p. 29. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet [https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:240406/FULLTEXT02.pdf, accessed on 10.05.2021].

причина разногласий региональных элит Кот-д'Ивуара — экономическое неравенство в развитии процветающего севера и депрессивного юга. Лозунг «иностранцы захватят экономику» был усилен тезисом о том, что мусульмане «захватят» весь Кот-д'Ивуар — «традиционно» христианскую страну, ведь среди иммигрантов мусульмане составляют 86%, что существенно изменяет религиозный баланс в государстве²⁶. Термин «ивуарство» был введен в 35 статью Конституции, а политика «ивуарства», продолженная президентом Л. Гбагбо, стала ориентирована на христиан вообще — жителей юга, центра и запада, хотя ядерный электорат Гбагбо составляла его собственная этническая группа бете, выходцы с запада страны, который в прошлом принимал большое количество иммигрантов-мусульман. Поддержка Гбагбо со стороны бете, по мнению Жан-Лу Амселя и Эликии М'Бокولو, доказывает их предположение о том, что колониальные власти просто «изобрели» этнос бете, который постепенно развивался как политическая сила, оппозиционная власти бауле уже после обретения независимости Кот-д'Ивуаром²⁷.

В отношении северян правительство, говорящее якобы от имени всего ивуарийского общества, проводило откровенно дискриминационную культурную и экономическую политику, официально подчеркивая четко очерченные групповые границы, иерархию доминирующий — подчиненный. Северяне-мусульмане были объявлены чужаками, неивуарийцами. При этом христианство выступило атрибутом образа акан — защитников отечества. Долг защиты «христианства был исключительным призванием акан, а не кру, манде» или вольтийцев²⁸. Идентичность акан-христиан оказалась секьюритизирована этническими, религиозными и политическими элитами юга.

В 2002 г. политика «ивуаризации» Кот-д'Ивуара привела к гражданской войне и расколу страны на две части, на севере начались этнические чистки и культурицид, закончившиеся сотнями убитых и миллионом беженцев-мусульман в Буркина-Фасо²⁹. Конфликт

26. Almås, G. *Structural Adjustment and Political Legitimacy*, p. 56; Nordås, R. (2014) "Religious demography and conflict: Lessons from Côte d'Ivoire and Ghana", *International Area Studies Review* 17(2): 153.

27. Amselle, J-L., M'Bokolo, E. (1989) *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, p. 225. Paris: La Découverte.

28. Memel Foté, H. (1999) "Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire: le sens de l'Etat", in P. Valsecchi, F. Viti (eds) *Mondes akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, p. 26. Paris: L'Harmattan.

29. Shah, A. (2011) "Cote d'Ivoire Crisis", *Global Issues: Social, Political, Economic and Environmental Issues That Affect Us All*. 7 April [https://www.globalissues.org/article/795/cote-divoire, accessed on 15.05.2021].

продолжался до президентских выборов 2010 года, в которых Гбагбо проиграл Уаттару, но поражения не признал. Стабилизация наступила в 2011 г. только благодаря вмешательству миротворческих сил ООН и французского миротворческого контингента.

Р. Нордас полагает, что в Кот-д'Ивуаре причиной вооруженного религиозного конфликта, во-первых, стал неконтролируемый и опасный для властей демографический сдвиг в пользу севера, который голосовал против юга единым блоком; во-вторых, фокусирование внимания на религиозном расколе казалось властям наиболее выгодным политическим инструментом, позволившим им реализовывать стратегию репрессий в отношении северного электората³⁰. Со стороны северян «идентификация с “политической жертвой” строилась вокруг двух особенностей идентичности — этнической группы и религии»³¹. Религиозное насилие в этом контексте не есть результат примордиального разделения различных религиозных групп и систем верований, а «итог политического манипулирования духовными убеждениями и религиозной идентичностью»³². При этом последняя строилась на привнесенных, а не на традиционных религиях.

От церкви Африкания к восстановлению социетальной безопасности — кейс Ганы

В Гане есть несколько этнолингвистических групп, из них крупнейшие: аканы (47,3%), эве (13,9%), га-дангме (7,4%), моле-дагбани (16,6%), гурма (5,7%), гуан (3,7%)³³. Как и в Кот-д'Ивуаре, в Гане существуют традиционные африканские религии (5,2%), ислам (17,6%) и христианство (71,2%)³⁴. Ислам является религией населения этнических групп севера, главным образом моле-дагбани, которые составляют абсолютное большинство также в регионах Верхний Запад и Верхний Восток. На юге и западе страны проживает группа акан, представляющая собой слияние пример-

30. Nordås, R. “Religious demography and conflict”, pp. 155–156.

31. Akindès, F. *The Roots of the Military-Political Crises in Côte d'Ivoire*, p. 35.

32. Brathwai, R., Park, B. (2019) “Measurement and Conceptual Approaches to Religious Violence: the use of Natural Language Processing to Generate Religious Violence Event-Data”, *Politics and Religion* 12(1): 86.

33. “2010 Population & Housing Census. National Analytical Report” (2013) *Ghana Statistical Service*, pp. 61–62. [https://www2.statsghana.gov.gh/docfiles/publications/2010_PHC_National_Analytical_Report.pdf].

34. *Ibid.*, p. 63.

но двадцати меньших этнических групп, среди которых ашанти составляют примерно 30% акан, а фанти примерно 20% акан. В этом регионе почти 71% населения исповедует христианство³⁵. Эве доминируют на востоке Ганы (регионы Вольта и Оти), где 14,1% составляют традиционные религии³⁶.

Между севером и югом Ганы существует экономическое неравенство, вызванное разными причинами, главным образом тем, что большинство сельскохозяйственных, ископаемых и лесных ресурсов Ганы сосредоточено на юге. В колониальные времена это привело к созданию там разветвленной и развитой социально-экономической инфраструктуры, ставшей драйвером экономического роста. В отличие от Кот-д'Ивуара, неравенство между северянами и южанами в ганском обществе объясняется в большей степени историческим наследием, чем обилием миграционных потоков из соседних государств на север страны. В постколониальный период ситуация усугубилась, экономический разрыв нарастал вместе с диспропорциями в представительстве северян и южан в органах государственного управления. Это привело страну на грань гражданской войны и распада государства.

В декабре 1981 г. к власти в результате переворота пришла военная хунта полковника Дж. Роулингса, свергнувшая правительство Хиллы Лимана; «... задача успешного построения нации делала необходимым искоренения различных идентичностей, их подчинения группам, доминирующим в государственной власти»³⁷. В том же 1981 г. в Гане было основано неотрадиционное религиозное движение *Африканиа* (Африканская миссия), лидер которого В. Дамуа сыграл почти такую же роль в стране, как и Адиаффи в Кот-д'Ивуаре. Он стал широко известен благодаря своим связям с Роулингсом, противопоставившим военное правительство католической церкви, не поддержавшей переворот. Дамуа отказался от католического священства и основал церковь Африканию. Она четко отделяет себя от ислама и христианства, при этом отделение от христианства носит радикальный характер. Как и в боссонизме, в доктрине Африканиа существует верховный Бог и малые божества, посредники между верховным Богом и людьми, происходящие из тради-

35. Gyimah-Boadi, E., Awal, M. (2021) "CDD-Ghana Managing Diversity and Political Inclusion. The case of Ghana", *Global Center for Pluralism*, p. 3 [<https://cddgh.org/managing-diversity-and-political-inclusion-the-case-of-ghana>, accessed on 15.05.2021].

36. "2010 Population & Housing Census", p. 63.

37. Gyimah-Boadi, E., Awal, M. "CDD-Ghana Managing Diversity and Political Inclusion", p. 7.

ционного пантеона народов акан. Африкания чрезвычайно тесно сотрудничала с военным правительством, в то время как деятельность католической Церкви была или запрещена по всей стране, или на нее был наложен очень жесткий контроль.

При военном правительстве Африкания была единственной церковью в Гане, у которой было выделенное место на радио: каждый вторник вечером в течение одного часа Дамуа и его товарищи разъясняли цели и доктрину церкви. Африкания также регулярно появлялась на телевидении,

...в любых дебатах по вопросам религии или традиционной культуры участвовал Дамуа или один из его соратников. ...присутствие Дамуа в газетах усиливалось его постоянным участием в официальных церемониях... Учитывая, что СМИ в то время подчинялись директивам правящего режима, это можно объяснить только дружескими отношениями между Африканией и правительством, а также их общими интересами³⁸.

Однако в конце 1980-х и начале 1990-х годов режим Роулинга столкнулся с растущим недовольством населения экономической ситуацией в стране, с давлением со стороны различных демократических групп, требующих больших политических свобод. Политические элиты Ганы были обеспокоены сложившимся положением и готовы к реформам. Сформировалась своего рода концепция «ведения бизнеса» с правительством³⁹. Она означала диалог и прямые переговоры между правительством и оппозиционными группами, в ходе которых были установлены в том числе и личные дружеские отношения между политиками с обеих сторон, что позволило мирным путем разрешить политические вопросы, добиться амнистии для изгнанных из страны ганцев. В 1992 г. было разрешено возобновить работу старейшей ганской газеты «Католический стандарт» (запрещенной в декабре 1985 г.); на общенациональном референдуме в 1992 г. была принята Конституция страны, в которой были определены параметры отношений между государством и обществом. В ст. 26.1 было сказано, что каждый человек имеет право практиковать, исповедовать, поддерживать и продвигать любую культуру, язык, традицию или религию.

38. Schirripa, P. "Afrikania: afrocentrism and the refusal of Christian legacy".

39. Kwame, B-A. (1999) "Ghana: Structural Adjustment, Democratization, and the Politics of Continuity", *African Studies Review* 42(2): 41–72.

Здесь мы встречаемся с интересным феноменом. Пинтиньо среди особенностей политики безопасности африканских стран указывает на несоблюдение Основного закона страны пришедшими к власти элитами или перекраивание его «под себя»⁴⁰. Для Кот-д'Ивуара и Ганы это верно лишь отчасти. В обеих странах политическая власть, действительно, создавала Основной закон, исходя из своего понимания ситуации, но последовательно выполняла его, преследуя, правда, разные цели.

Элиты Четвертой республики Ганы, основанной в январе 1993 г., благодаря своему относительно сбалансированному этническому составу, смогли в 1993–1997 г. заручиться народной поддержкой даже мусульманских сельских районов севера. Должность вице-президента, вторая, согласно Конституции 1992 г. (ст. 57.2), позиция в государстве, была отдана северянину Альхаджи Алиу Махаме, позже, в 2001 г., ставшему первым ганским президентом-мусульманином. Кроме того, важна была и символическая политика. Роулингсом была введена практика представительства всех основных религий на официальных государственных мероприятиях. Государство начало поддерживать ежегодное паломничество граждан к мусульманским святыням в Саудовской Аравии; в 1996 г. мусульманский праздник Курбан-байрам стал государственным. Все это способствовало поддержке «равенства положения религий и религиозной инклюзивности» в стране⁴¹.

В этой ситуации значение церкви Африкании стало резко снижаться. А со смертью Дамуа в 1992 г. она пережила раскол и пришла в упадок. «Африкания построила свое религиозное видение на отказе от христианства. Но наследие христианства очевидно в ее проповедях и ритуалах»⁴². В глазах многих истинно верующих христиан Африкания предлагала своего рода эрзац их религии, что и стало причиной угасания популярности церкви среди христианского населения юга в условиях укреплявшегося национального консенсуса, демократических реформ и акцентирования гражданской идентичности. Кроме того, «не следует преувеличивать религиозное разделение Ганы на север и юг, поскольку хри-

40. Pintinho, Z. C. A. "The Security Vectors in Africa", pp. 60, 69.

41. Langer, A., Mustapha, A. R., Stewart, F. (2007) *Horizontal Inequalities in Nigeria, Ghana and Côte d'Ivoire: Issues and Policies. Crise Working Paper № 45*, p. 19 [https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bfoe5274a31e0000eb8/wp45.pdf, accessed on 14.05.2021].

42. Schirripa, P. "Afrikania: Afrocentrism and the Refusal of Christian Legacy".

стиане и традиционалисты вместе все-таки составляют большинство населения трех северных регионов»⁴³.

Итак, в Гане религиозного раскола не произошло, во-первых, потому, что у ислама не было достаточного потенциала для формирования общей «северной» идентичности, как в Кот-д'Ивуаре; во-вторых, государство не требовало от населения юга абсолютной лояльности, что позволило избежать этнических чисток и межрелигиозного насилия. Хотя при президенте Д. Куфуоре этнический состав правительства, отличавшийся пропорциональностью по отношению к долям этносов в составе населения, стал менее сбалансированным, продвижение «ганской» идентичности, основанной на общей истории ганцев — традиционалистов, мусульман и христиан — позволило избежать кризиса социетальной безопасности.

В своем исследовании этничности и религии в Гане и Нигерии А. Лангер и У. Укиво выявляют в порядке убывания два самых важных аспекта идентичности ганцев — религию и род деятельности⁴⁴. Согласно данным Афробарометра 2015 г. «более девяти из десяти ганцев хотели бы или не возражали бы против того, чтобы из соседями были люди разных национальностей (95%) и религиозных верований (94%)»⁴⁵. В целом «пример Ганы демонстрирует, что если сильное социально-экономическое неравенство между различными “культурными” группами или регионами не дополняется серьезным исключением из политической жизни, то культура с меньшей вероятностью станет движущей силой (насильственной) политической мобилизации»⁴⁶.

От Бвити до девальвации социетальной безопасности — кейс Габона

Этнический состав Габона чрезвычайно многообразен, там живут более пятидесяти этносов. Однако такое разнообразие этниче-

43. Langer, A., Ukiwo, U. (2007) *Ethnicity, Religion and the State in Ghana and Nigeria: Perceptions from the Street, Crise Working Paper № 34*, p. 10 [<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bf440f0b652dd000ff6/wp34.pdf>, accessed on 15.05.2021].

44. Ibid., p. 10.

45. Armah-Attoh, D., Debrah, I. (2015) *Day of Tolerance: 'Neighbourliness': A Strength of Ghana's Diverse Society, Afrobarometer № 58*, p. 2 [https://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Dispatches/ab_r6_dispatchno58_ghana_tolerance.pdf, accessed on 06. 06. 2021].

46. Langer, A., Mustapha, A. R., Stewart, F. *Horizontal Inequalities in Nigeria, Ghana and Côte d'Ivoire*, p. 16.

ских групп не означает существования значительных межэтнических противоречий. За исключением пигмеев, которые в Габоне составляют лишь 1% населения, все группы принадлежат к языковой семье банту. Разница определяется тем, пришли ли они в доколониальные времена с севера или с юга, проявляется в легендах об их происхождении и в системе этнической идентификации, обычно по отцовской линии у народов севера и по материнской линии у народов юга. Основные этнические группы Габона — фанг (самая большая), шира-пуну, нзаби-дума и мбеде-теке. Этносы, как и в других случаях, исповедуют те же три религии: традиционные африканские, ислам и христианство.

Африканские секты (тайные общества) и традиционные верования — имманентная часть жизни многих габонцев. Фанг традиционно монотеистичны. Они верили в *бьери*, духов, заключенных, как правило, в черепах умерших предков, хранившихся в реликвариях. Предки регулировали жизнь живых и влияли на их существование. Религиозная сила *бьери* основана на обряде *малана*, основной частью которого является поглощение священного растения *алан*, предшествующее созерцанию черепов предков. Однако с течением времени *бьери* утратил большую часть своей значимости, «...к XX в. только несколько очень могущественных вождей все еще хранили от 15 до 20 черепов. У других было только 4 или 5 или только фрагменты»⁴⁷.

Центральное значение имеет *бвити* — одновременно тайное общество, образ жизни, культ, философия, форма социальной регуляции и восстановления социального порядка, в конечном итоге — механизм обеспечения социетальной безопасности⁴⁸. Посвященные в *бвити* общаются с духовными существами, главным образом с предками, посредством поглощения соков священного растения *ибоги* и специальных заклинаний. Жрецы высшего ранга, *нганга*, обладают возможностью предвидеть будущее и уничтожать души врагов, проникая в «мир ночи». Традиционная практика *бвити* зарезервирована только за мужчинами. В храме *бвити* *Мбанджя* (*Mbandja*) церемонии проходят вокруг центральной колонны, где

47. Perrois, L. (1979) "Rites et croyances funéraires des peuples du Bassin de l'Ogooué", in J. Guiar (ed) *Les hommes et la mort. Rituels funéraires a travers le monde*, p. 298. Paris: Le Sycomore.

48. Другое название Дисумба (Disumba) или Миконго (Mikongo). Термины взаимозаменяемы. Дисумба — имя женщины пигмея, которая открыла *ибогу* и затем была принесена в жертву на благо людей. Ее муж передал найденное знание разным племенам, последним в ней был Мбомба из Мессанго, он и принес *ибогу* фанг.

предки в ходе ритуала могут вновь вернуться в круг живых. В начале XX в. французская колониальная администрация сформулировала точку зрения на *бвити* как на опасный культ, «вредный» для благополучия фанг и вообще банту, потому что при посвящении требовалось человеческое жертвоприношение. Эта точка зрения просуществовала до начала 1950-х годов и сопровождалась административными преследованиями. Сегодня среди множества эзотерических традиционных верований в Габоне *бвити* — одна из официальных религий, наряду с христианством и исламом.

Проникшее вместе с англичанами и французами в Габон христианство предложило фанг новые формы социального поведения и новую культуру, пронизавшую структуры повседневности. Исследуя отношения фанг с христианскими миссиями, Дж. Фернандес конструирует двойную интеллектуальную историю толкований этих отношений, с европейской и с африканской точек зрения. В европейской перспективе он с 1880–1900 гг. по 1950 г. выделяет четыре фазы, в ходе которых, несмотря на то, что к 1950 г. от 70 до 80 % фанг номинально были христианами, «несовместимость двух мировоззрений становится очевидной: христианский идеал безбрачия противостоит африканскому идеалу продолжения рода, христианская эсхатология противостоит африканскому витализму и прагматизму, христианское пассивное благочестие и религиозный индивидуализм противостоят африканскому договорному и совместному поклонению...»⁴⁹. Эволюция реакции фанг на миссии более сложна, выделяя в ней тоже 4 периода с 1818–1900 гг. по 1950 г., Фернандес приходит к выводу, что фанг могли пойти по одному из трех путей — полное обращение, христианско-анимистический дуализм и синкретизация культур⁵⁰. В итоге был выбран второй путь⁵¹. В результате *бвити* имеет несколько ветвей, которые различаются по степени влияния на нее христианства⁵².

Как и в случае с другими колониями в Западной Африке, ислам пришел в Габон в конце XIX в. с севера, в значительной степени был обязан мусульманским торговцам-хауса из Камеруна и Чада и французским колонизаторам, вынужденным из-за мало-

49. Fernandez, H. (1982) *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*, p. 285. Princeton: Princeton University Press.

50. Ibid., p 286.

51. См. Mvone Ndong, S. P. (2007) *Bwiti et christianisme: approche philosophique et théologique*. Paris: L'Harmattan.

52. Fernandez, H. *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*, p. 364.

населенности Габона ввозить для выполнения разных задач колониальной администрации образованных людей судано-сахельского происхождения, многие из которых были мусульманами. Их называли «люди из ФЗА», Французской Западной Африки (*Aofiens*). В результате в Габоне образовалось мусульманское меньшинство, состоявшее из хауса и «людей из ФЗА». Количество мусульман-мигрантов росло, дружеские отношения с мусульманскими торговцами, супружеские союзы, развитие торговли способствовали распространению ислама среди местного населения. Процесс обращения имел вертикальный характер — сначала начали принимать ислам *мамаду*, мужчины верхней части габонского общества, затем *макая*, люди на нижних ступенях социальной лестницы. При этом «массовых обращений в ислам не было, хотя в местной мусульманской общине сегодня есть габонцы, разделенные между двумя тенденциями — суфийской и ваххабитской. Суфийские проповедники составляют большинство мусульман в Габоне, в то время как ваххабитская тенденция воплощена “молодыми интеллектуалами”, выпускниками институтов и университетов Саудовской Аравии. Наконец, менее религиозно настроенное шиитское меньшинство также состоит из сирийско-ливанских иммигрантов»⁵³.

Рассмотрим взаимоотношение *бвити*, христианства и ислама в политической истории страны и его влияние на социетальную безопасность. Политическая роль *бвити* тесно связана с Л. Мба, фангом, который стал первым президентом страны (1961–1967). В начале своей политической карьеры, в 1932 г., Мба был обвинен в соучастии в ритуальном преступлении в ходе обряда *бвити* — убийстве женщины, был приговорен к трем годам лишения свободы и десяти годам ссылки. Освободившись, он создал партию «Габонский смешанный комитет», позже трансформированную в Габонский демократический блок, состоявший в большинстве из последователей *бвити*. Он умело использовал межплеменную природу *бвити*, смешение в ней южногабонских и фангских религиозных практик, и попытался сделать ее религией национальной интеграции. Численность последователей *бвити* постепенно росла, что было связано с понижением рождаемости среди фанг, голодом и неурожаями. Жрецы *бвити* обещали решить проблемы, восстанавливая доколониальные социальные практики и призывая

53. Ehazouambela, D. (2012) “Les petites ‘liturgies’ politiques de l’islam au Gabon. Ou comment lire les liens entre le politique et l’islam minoritaire”, *Cahiers d’Études Africaines* 206/207(52): 668.

на помощь предков. Общение со сверхъестественными силами для разрешения социетальных и социальных проблем способствовало превращению *бвити* в реальную политическую силу. Однако местные консервативные вожди, сотрудничающие с христианскими миссиями, видели в ней угрозу их авторитету, а часть новой прогрессивной политической элиты — опасность для развития страны, ведь культ мертвых как «национальный бренд» мог оттолкнуть от страны потенциальных инвесторов. Некоторые католические священники после неудачной попытки переворота 1964 г. открыто обвиняли Мба в полигамии и многоженстве, упрекали за то, что он поддерживал язычников, сопротивляющихся миссионерской деятельности⁵⁴. Однако Мба, хотя и опирался на религиозные институты *бвити*, никогда публично не призывал сделать ее единственной религией страны, вероятно, «из уважения к укоренившимся миссионерским религиям»⁵⁵.

Сразу после смерти Мба в 1967 г. президентом страны стал Альберт Бернар Бонго. Как и Мба, для того чтобы укрепить свою власть, он стал опираться на мистицизм и религиозные практики *бвити*. Ф. Нголе указывает на то, что Бонго происходил из этнической группы батеке, которую остальное население Габона относило к пигмеям. Признание Бонго в качестве президента жителями сельских районов, населенных банту, стало одной из загадок, которая может быть объяснена тем, что они опасались пигмеев, владеющих, по их мнению, сильной вредоносной магией. Но фанг и ряд других этносов оставались врагами Бонго на протяжении всех лет его правления. Их активисты — колдуны, последователи *бвити* — рассылали письма в органы государственной власти с проклятиями в адрес Бонго, содержание которых несло для него и его сторонников реальную опасность; во время поездок Бонго по стране колдуны насылали стихийные бедствия; колдуны этноса бакеле применяли заклинания, насылающие болезни и несчастья на сподвижников президента⁵⁶. Это означает, что, несмотря на декларируемый Бонго контроль магической силы древних тайных обществ, на самом деле он не обладал над ней всей полнотой власти.

54. Nsi, M. A. (2011) *L'église catholique au Gabon: de l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844–1982*. Thèse de doctorat, Université de Pau, p. 321.

55. Fernandez, H. *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*, p. 351.

56. Ngolet, F. (2000) "Ideological Manipulations and Political Longevity: The Power of Omar Bongo in Gabon since 1967", *African Studies Review* 43(2): 65–67. Об истории бакеле см. также: Ngolet, F. (1998) "Inventing Ethnicity and Identifies in Gabon. The case of Ongom (Bakele)", *Revue française d'histoire d'outre-mer* 85(321): 5–26.

В 1968 г. Бонго, посетив папу Павла VI, обратился в католицизм и добавил себе по этому случаю второе имя — Бернард. Он объяснял это любовью к Франции, но в реальности причина заключалась в его стремлении превратить Габон в форпост для обслуживания интересов Франции в Африке⁵⁷. С католической церковью отношения Бонго были построены на сохранении ее статус-кво в жизни Габона с колониальных времен, прежде всего как менеджера решения гуманитарно-социальных задач, в комбинации с проповедью смирения и покорности, позже — отказа от борьбы с коррупцией, социальным неравенством и пр. Взамен Бонго выделял ей деньги на строительство храмов, земли из государственных фондов⁵⁸. Таким же способом Бонго построил отношения и с Евангелической церковью Габона, где произошел конфликт между его сторонниками и противниками, в ходе которого церковь была сильно ослаблена и на некоторое время ее возглавил пастор из Бенина⁵⁹. Фактический контроль над христианскими церквями в стране перешел к Бонго, а само население, признав его вождем нации, не видело в них реальных помощников в решении своих проблем. Однако среди католического священства было организовано сопротивление. В книге «Говори правду. Моя борьба за свободу и справедливость» Н.-А. Нгва-Нгуема один из создателей Габонского союза пастырских исследований, задуманного для того, чтобы попытаться адаптировать Евангелие к культурным реалиям Габона, рассказывает о начале организации сопротивления режиму Бонго, в котором приняли участие прежде всего низовые священники⁶⁰.

В начале 1970-х годов нефть стала крупнейшим экспортным товаром Габона. В сентябре 1973 г. Бонго принял ислам и изменил имя на Эль-Хадж Омар Бонго. Вслед за ним политическая и военная элита страны сделала то же самое. Бонго — президент республики, глава государства и верховный главнокомандующий — стал «генеральным халифом» всех мусульман в стране. «Политическая власть покойного президента Габонской Республики с его обращением в ислам приобрела религи-

57. Bongo, O. (2001) *Blanc come nègre*, p. 110. Paris: Grasset.

58. Ngolet, F. "Ideological Manipulations and Political Longevity", p. 61.

59. Ibid., p. 61.

60. Ngwa-Nguema, N.-A. (2008) *Choisir de dire la vérité: Ma lutte pour la liberté et la justice*, p. 172. Paris: L'Harmattan.

озное измерение»⁶¹. Бонго постарался сплотить и объединить все сегменты местного мусульманского сообщества, состоящего в основном из иммигрантов и их потомков, создать монолитную габонскую умму. Правительство Бонго было заинтересовано в распространении в Габоне ислама суннитского толка, рассчитывая на финансовую поддержку Саудовской Аравии. В религиозном пространстве, ранее занятом *бвити* и христианскими церквями, последовательно утверждал себя ислам, в результате чего в 1985–1986 гг. произошёл резкий рост верующих-суннитов, с 0,9% до 1,57%. В этот же период выросло и число католиков и протестантов, а вот число приверженцев традиционных культов резко снизилось⁶².

При этом для государства важное значение имел контроль над мусульманским меньшинством. Был создан специальный Политический комиссариат по внешним связям, отвечающий за исламские дела. У комиссариата было несколько задач — контроль над местным исламом (арабо-мусульманские пожертвования, назначение имамов, организация паломнических поездок), контроль над мусульманской иммиграцией, легальной и нелегальной, разрешение на пребывание, выдача видов на жительство и пр., но главное — изменение восприятие ислама в глазах коренных жителей, последователей *бвити* и христианства. Чуть позже комиссариат был преобразован в Совет мусульман Габона, а затем в Высший совет по делам ислама, главой которого Бонго назначил своего сына Али Бонго. Одной из его главных целей было формирование позитивного образа мусульман в общественном мнении страны.

Среди ряда исследователей существует мнение, что главная причина, заставившая Бонго принять ислам, заключалась в его амбициозности и желании завершить строительство Трансгабонской железной дороги, символа прогресса страны, работы по которой начались в 1972 г. Действительно, Габон стал членом всех международных исламских организаций, получил финансирование для своих проектов, первое время объективно работавших на развитие экономики страны. Хотя сколько именно денег получило государство, а сколько ушло в личный

61. Ehazouambela, D. “Les petites ‘liturgies’ politiques de l’islam au Gabon”, p. 668.

62. “Gabon”, *The Arda: Association Religion Data Archives* [https://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_86_2.asp, accessed on 27.07.2021]

фонд правителя, неизвестно⁶³. Однако исключительно экономическая мотивация обращения Бонго была бы слишком наивным объяснением происходящих в стране событий. Гораздо более реальная причина — стремление удержать политическую власть, хотя «такая идеология безопасности ведет к национальной незащищенности, поскольку она рассматривает политическую власть как единственный составной компонент государства и фундаментальное условие социального мира и национальной гармонии»⁶⁴.

Бонго, установив контроль над ключевыми элементами габонского общества, создал своего рода систему идеологического тоталитаризма. Он подчинил себе все элементы, с помощью которых люди идентифицировали себя с нацией. В габонском контексте Ф. Нголе называет такой тоталитаризм «бонгонизмом, идеологической системой, введенной Бонго для того, чтобы сохранить и увековечить свою власть над народом Габона»⁶⁵. Политический дискурс Бонго стал своего рода «новой теологией Габона, вкупе с открытым обожествлением его культа разными анимистскими группами, поющими и танцующими в его честь по всей стране»⁶⁶. После смерти Бонго недовольство и критика его режима оппонентами на время были забыты. Похороны покойного президента неожиданно стали моментом национального консенсуса.

Почему в Габоне не было открытого религиозного насилия? Ведь в нем мусульманское население составляет небольшое меньшинство, несравнимое с последователями христианства. М. Минко-М'Аконо полагает, что у всех габонцев есть «фундаментальная общая черта» — «очень сильное чувство принадлежности к сообществу», клану и этнической группе. В одиночку, вне сообщества, человек просто не мыслит себя таковым и не может выжить». Такая ситуация амбивалентна: с одной стороны, это «представляет опасность для габонского <национального> единства», «потому что открывает дорогу тоталитаризму, уничтожению всех непохожих», с другой — «способствует эмоциональному переходу от семьи и пле-

63. См.: Tonda, J. (2005) *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala.

64. Pintinho, Z. C. A. "The Security Vectors in Africa", pp. 60, 69.

65. Ngolet, F. "Ideological Manipulations and Political Longevity", p. 57.

66. Ibid., p. 63.

мени к нации»⁶⁷. Для того чтобы в ходе этого перехода не допустить формирования этнического национализма, необходимо совпадение двух факторов: глубокого сходства этнических групп на уровне основных религиозных убеждений и достаточно однородной политической организации жизни этноса. Бонго умело использовал и то и другое. Габон — одна из редких африканских стран, где никогда не было религиозной войны. Политической стратегией Бонго с самого начала 1980-х годов было распределение политических привилегий и экономических ресурсов в зависимости от этнической, а не религиозной принадлежности. Фанг, например, объединены одновременно и *бвуми*, и христианством. Действуя таким образом, Бонго стал «сверхъестественным существом», соединившим *бвуми*, ислам и христианство. В своей «Маленькой зеленой книге» (*Le petit livre vert*) он назвал себя «отцом нации»⁶⁸.

В случае Габона мы встречаемся с африканской версией политизации религии: «Некоторые лидеры используют мистицизм и религиозные институты, такие как христианство, ислам, масонство, розенкрейцерство, традиционные тайные общества и религиозный синкретизм, смешивая вуду, колдовство и поклонение предкам с ортодоксальными верованиями, чтобы построить культ самих себя — эйадеизм, мобутизм, уфуэтизм, бонгоизм (*Eyademaism, Mobutism, Houphouetism, Bongoism*)... Эти символические и идеологические системы придуманы для того, чтобы поддерживать и увековечивать их господство над гражданами. Это атмосфера обожания и торжества, в которой любая оппозиция режиму практически невозможна»⁶⁹.

Результаты данных социологического опроса и их интерпретация

Результаты социологического опроса, целью которого было выявление отношения населения к влиянию религии на социетальную безопасность в контексте политической истории каждой страны, обнаружили следующую картину.

67. M'Akono, M. M. (2008) *Francophonie et culture au Gabon*. Thèse de doctorat, Université Jean Moulin Lyon 3, p. 126.

68. *Avec Bongo aujourd'hui et demain. Rénovation (Les pensées d'Albert-Bernard Bongo)* (1974) [<https://www.bide-et-musique.com/song/14304.html>, accessed on 06.06.2021]

69. Ojo, Ph. A. (2015) "Cartooning Contemporary Sub-Saharan African Experiences: A New Perspective", *Review of Arts and Humanities* 4(1): 70.

Как вы оцениваете роль религии в повседневной жизни?

	Резко отрицательно	Скорее отрицательно	Скорее положительно	Целиком положительно	Затрудняюсь ответить
Габон	3,33%	3,33%	20,00%	73,33%	0,00%
Кот-д'Ивуар	0,00%	0,00%	15,79%	57,89%	26,32%
Гана	9,52%	0,00%	38,10%	52,38%	0,00%
Суммарно	4,29%	1,43%	24,29%	62,86%	7,14%

Исповедуете ли вы какую-либо религию, которая влияет на ваше ощущение себя как африканца?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	Габон	Габон	Габон
Кот-д'Ивуар	26,32%	15,79%	57,89%
Гана	19,05%	0,00%	80,95%
Суммарно	40,00%	5,71%	54,29%

Сталкивались вы с какими-либо притеснениями на религиозной основе?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	13,33%	3,33%	83,33%
Кот-д'Ивуар	26,32%	10,53%	63,16%
ГАНА	47,62%	4,76%	47,62%
Суммарно	27,14%	5,71%	67,14%

Ощущаете ли вы себя «гибридом» (испытываете одновременно сильное влияние религии и традиций)?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	30,00%	6,67%	63,33%
Кот-д'Ивуар	26,32%	21,05%	52,63%
Гана	52,38%	4,76%	42,86%
Суммарно	35,71%	10,00%	54,29%

В последние годы чувствуете ли вы усиление/ослабление религиозной составляющей в жизни общества?

	Да	Затрудняюсь ответить	Нет
Габон	83,33%	13,33%	3,33%
Кот-д'Ивуар	63,16%	10,53%	26,32%
Гана	66,67%	14,29%	19,05%
Суммарно	72,86%	12,86%	14,29%

Насколько сильны позиции религиозных лидеров в вашей стране? Прислушиваетесь ли вы к их мнению?

	Затрудняюсь ответить	Скорее сильны. Прислушиваюсь	Скорее слабы, не прислушиваюсь
Габон	23,33%	53,33%	23,33%
Кот-д'Ивуар	36,84%	52,63%	10,53%
Гана	0,00%	80,95%	19,05%

Суммарно	20,00%	61,43%	18,57%
<i>Могли бы вы изменить религиозные убеждения?</i>			
Габон	Категорически нет	Скорее мог бы	Затрудняюсь ответить
Габон	96,67%	3,33%	0,00%
Кот-д'Ивуар	57,89%	10,53%	31,58%
Гана	76,19%	23,81%	0,00%
Суммарно	80,00%	11,43%	8,57%

Интерпретация полученных данных в ходе проведенного опроса позволяет сделать следующие выводы:

1. В Кот-д'Ивуаре и особенно в Габоне роль религии в обществе более значима, чем в Гане, это доказывают ответы на вопрос о роли религии в повседневной жизни (около $\frac{3}{4}$ против $\frac{1}{2}$ в Гане) и готовность сменить религию (3,33% в Габоне и 10,53% в Кот-д'Ивуаре против 23,81% в Гане). При этом видно, что готовность сменить религию прямо коррелирует с отсутствием ощущения «африканскости» исповедуемой религии (33,33% в Габоне и 57,89% в Кот-д'Ивуаре против 80,95% в Гане).

2. На этом фоне парадоксально выглядят ответы ганцев о том, что они часто сталкиваются с притеснениями на религиозной почве (47,62% против 13,33% в Габоне и 26,32% в Кот-д'Ивуаре). Возможно, ганцы смешивают преследования по религиозным, национальным и политическим мотивам; возможно также, в Гане снижен порог восприятия действий против кого-либо как «притеснение»; либо здесь есть иная причина, требующая дальнейшего исследования.

3. Ответы на вопрос о религиозной «гибридности» подтверждают наш первый вывод. Они обнаруживают, что в Гане больше половины опрошенных (52,38%) считают себя «гибридами», тогда как в Габоне 63,33% и в Кот-д'Ивуаре 52,63% — нет. Можно предположить, что феномен гибридной идентичности в боль-

шей степени является культурологическим и лингвистическим, чем религиозным. Скажем, «французскость» входит в габонское общество, создавая гибридную франко-габонскую национальную идентичность. Многие местные жители не видят никакого конфликта идентичностей в том, чтобы быть одновременно габонцем и франкоязычным субъектом, но, возможно, видят конфликт в том, чтобы быть одновременно христианином и последователем *бвити*. Французский язык не нивелирует габонской идентичности, а оттеняет ее. Это может и не представлять прямой угрозы социетальной безопасности африканских обществ, но в силу существующих в разных африканских странах представлений о том, что французский и английский — языки «высшего общества», а, например, киньяруанда и малагасийский — «низов», соответствующая идентификация ведет к социальным диспропорциям и потенциально к проблемам в сфере социетальной безопасности.

Вопрос взаимосвязи языка и религии представляет отдельный научный интерес, «переход с языка аньи (или бауле, или аброн) на французский позволяет <религиозным лидерам> оказывать более широкое влияние» на местные общества⁷⁰. Однако этот аспект проблемы выходит за рамки нашего исследования.

Проведенный анализ и полученные данные позволяют предположить, что религия в африканских обществах чаще всего выступает как субъективный, инспирированный властью фактор гражданского конфликта. Таков может быть предварительный ответ на вопрос, почему в одних случаях религиозные движения вызывают конфликт и разрывают поле социетальной безопасности, а в других нет. Кроме того, в африканских обществах религиозные, политические, экономические и культурные конфигурации чрезвычайно и специфически смешаны, что нередко исключает вопрос о рациональном консенсусе, особенно в достижении такой политической цели, как создание признаваемой всеми национальной идентичности. Консенсус образуется благодаря рациональным действиям властей, однако в африканских странах решающую роль в публичной политике часто играют эмоции

70. Duchesne, V. (2000) “Le Bossonisme ou Comment être ‘moderne et de religion africaine”, p. 303.

и аффекты, сопровождающие борьбу за власть, что нередко делает описанную нами вначале статьи дилемму социетальной безопасности неразрешимой.

Библиография / References

- Кривушин И. В. Сто дней во власти безумия: руандийский геноцид 1994 г. 2-е изд. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
- Левашов В. К. Глобализация и социальная безопасность. Социологические исследования. 2002. № 3(215). С. 19–28.
- Мангейм Д. Б., Рич Р. К. Политология. Методы исследования. М.: Весь Мир, 1997.
- Мурзаханов В. Л. Религия, политика и поиски идентичности в постколониальном обществе (на материалах Черной Африки) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 2(32). С. 14–21.
- Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Логос. 2004. № 2. С. 180–197.
- 2010 “Population & Housing Census. National Analytical Report” (2013) *Ghana Statistical Service*. [https://www2.statsghana.gov.gh/docfiles/publications/2010_PHC_National_Analytical_Report.pdf, accessed on 10.05.2021].
- Akindès, F. (2004) *The Roots of the Military-Political Crises in Côte d’Ivoire, Research Report № 128*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet [<https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:240406/FULLTEXT02.pdf>, accessed on 10.05.2021].
- Almås, G. (2005) *Structural Adjustment and Political Legitimacy. A Study of Economic Policies and Regime Breakdown in Côte d’Ivoire 1981–2002*. Thesis for the Degree of Cand. Polit., University of Oslo.
- Amselle, J-L., M’Bokolo, E. (1989) *Au coeur de l’ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.
- Armah-Attoh, D., Debrah, I. (2015) *Day of Tolerance: ‘Neighbourliness’: A Strength of Ghana’s Diverse Society, Afrobarometer № 58* [https://afrobarometer.org/sites/default/files/publications/Dispatches/ab_r6_dispatchno58_ghana_tolerance.pdf, accessed on 06.06.2021].
- Avec Bongo aujourd’hui et demain. Rénovation (Les pensées d’Albert-Bernard Bongo)* (1974) [<https://www.bide-et-musique.com/song/14304.html>, accessed on 06.06.2021]
- Bagayoko, N, Hutchful, E. and Luckham, R. (2016) “Hybrid security governance in Africa: rethinking the foundations of security, justice and legitimate public authority”, *Conflict, Security & Development* 16(1): 1–32.
- Bongo, O. (2001) *Blanc come nègre*. Paris: Grasset.
- Brathwai, R. and Park, B. (2019) “Measurement and Conceptual Approaches to Religious Violence: the use of Natural Language Processing to Generate Religious Violence Event-Data”, *Politics and Religion* 12(1): 81–122.
- Buzan, B., Hansen, L. (2009) *The evolution of international security studies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peoples, C., Vaughan-Williams, N. (2015) *Critical Security Studies: An Introduction*. London: Routledge.

- Buzan, B., Wæver, O., de Wilde, J. (1998) *Security: A new framework for analysis*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Duchesne, V. (2000) “Le Bossonisme ou Comment être ‘moderne et de religion africaine’”, *Présence Africaine* 161/162(3): 299–314.
- Ehazouambela, D. (2012) “Les petites ‘liturgies’ politiques de l’islam au Gabon. Ou comment lire les liens entre le politique et l’islam minoritaire”, *Cahiers d’Études Africaines* 206/207(52): 665–686.
- Fernandez, H. (1982) *Bwiti, an Ethnography of the Religions Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Foster, R. and Grzymalski, J. (eds) (2019) *The Limits of Europe: Identities, Spaces, Values (Global Discourse. 9/1)*. Bristol: Bristol University Press.
- “Gabon”, *The Arda: Association Religion Data Archives* [https://www.thearda.com/internationalData/countries/Country_86_2.asp, accessed on 27.07.2021]
- Gyimah-Boadi, E. and Awal, M. (2021) “CDD-Ghana Managing Diversity and Political Inclusion. The case of Ghana”, *Global Center for Pluralism* [<https://cddgh.org/managing-diversity-and-political-inclusion-the-case-of-ghana>, accessed on 15.05.2021].
- “Ivory Coast” (2010) *Pew Templetio. Global Religious Futures* [http://www.globalreligiousfutures.org/countries/ivory-coast#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2016, accessed on 23.07.2021].
- “Jean-Marie Adiaffi (Ecrivain)”, *Abidjan.net* [<https://abidjan.net/qui/profil.asp?id=676>, accessed on 23.07.2021]
- Krivushin I. V. (2019) *Sto dnei vo vlasti bezumiia: ruandiiskii genotsid 1994 g.* 2-e izd. [A Hundred Days of Madness: The 1994 Rwandan Genocide. 2nd ed.] Moscow: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Kwame, B.-A. (1999) “Ghana: Structural Adjustment, Democratization, and the Politics of Continuity”, *African Studies Review* 42(2): 41–72.
- Læg Reid, P., Rykkja, L. H. (eds) (2019) *Societal Security and Crisis Management. Governance Capacity and Legitimacy New Security Challenges*. London: Palgrave Macmillan.
- Langer, A., Ukiwo, U. (2007) *Ethnicity, Religion and the State in Ghana and Nigeria: Perceptions from the Street, Crise Working Paper N° 34* [<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bf440f0b652dd000ff6/wp34.pdf>, accessed on 15.05.2021].
- Langer, A., Mustapha, A. R., Stewart, F. (2007) *Horizontal Inequalities in Nigeria, Ghana and Côte d’Ivoire: Issues and Policies. Crise Working Paper N° 45* [<https://assets.publishing.service.gov.uk/media/57a08bfoe5274a31e0000eb8/wp45.pdf>, accessed on 14.05.2021].
- Levashov, V. K. (2002) “Globalizatsiya i sotsial’naia bezopasnost’” [Global and social security], *Sotsiologicheskie issledovaniia*, No. 3(215), p. 19–28.
- “Le Sanctuaire d’Ety Macaire. Il était une fois Jean-Marie Adiaffi. ‘L’insulteur public’” (2011) [<https://ivoirecritique.blog4ever.com/il-etait-une-fois-jean-marie-adiaffi-linsulteur-public>, accessed on 4. 05. 2021].
- “Les arcanes du Gabon et de la Françafrique dévoilés par une ancienne ministre d’Omar Bongo” (2021), *VOA Afrique*. 7 octobre [<https://www.voafrique.com/a/les-arcanes-du-gabon-et-de-la-fran%C3%A7afrique-d%C3%A9voil%C3%A9s-par-une-ancienne-ministre-d-omar-bongo/5612030.html>, accessed on 11.06.2021].

- M'Akono, M. M. (2008) *Francophonie et culture au Gabon*. Thèse de doctorat, Université Jean Moulin Lyon 3.
- Manheim, J. B., Rich, R. C. (1997) *Politologija. Metody issledovaniia [Research Methods in Political Science]*. Moscow: Ves' Mir.
- Memel Foté, H. (1999) "Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire: le sens de l'Etat", in P. Valsecchi and F. Viti (eds) *Mondes akan. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, pp. 21–42. Paris: L'Harmattan.
- Mirzekhanov, V. L. (2015) "Religiia, politika i poiski identichnosti v postkolonial'nom obshchestve (na materialakh Chërnoï Afriki)", *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoï Sibiri i na Dal'nem Vostoke* ["Religion, Politics and the Search for Identity in Post-Colonial Society (Based on Materials from Black Africa)", *Humanitarian Studies in Eastern Siberia and the Far East*] 2(32): 14–21.
- Muff, Sh. (2004) "K agonicheskoi modeli demokratiï" [Towards an agonistic model of democracy], *Logos*, 2 (42): 180–197.
- Mvone Ndong, S. P. (2007) *Bwiti et christianisme: approche philosophique et théologique*. Paris: L'Harmattan.
- Ngolet, F. (1998) "Inventing Ethnicity and Identifies in Gabon. The case of Ongom (Bakele)", *Revue française d'histoire d'outre-mer* 85(321): 5–26; [<https://doi.org/10.3406/outre.1998.3686>].
- Ngolet, F. (2000) "Ideological Manipulations and Political Longevity: The Power of Omar Bongo in Gabon since 1967", *African Studies Review* 43(2): 55–70.
- Ngwa-Nguema, N.-A. (2008) *Choisir de dire la vérité: Ma lutte pour la liberté et la justice*. Paris: L'Harmattan.
- Niangoran-Bouah, G. (1996) "Les fondements socio-culturels de l'ivoirité", in *L'Ivoirité ou l'esprit dunouveau contrat social du président Henri Konan Bédié*. Abidjan: PUCI.
- Nordås, R. (2014) "Religious demography and conflict: Lessons from Côte d'Ivoire and Ghana", *International Area Studies Review* 17(2): 146–166.
- Nsi, M. A. (2011) *L'église catholique au Gabon: de l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844–1982*. Thèse de doctorat, Université de Pau.
- Ojo, Ph. A. (2015) "Cartooning Contemporary Sub-Saharan African Experiences: A New Perspective", *Review of Arts and Humanities* 4(1): 60–71.
- Perrois, L. (1979) "Rites et croyances funéraires des peuples du Bassin de l'Ogooué", in J. Guiar (ed). *Les hommes et la mort. Rituels funéraires a travers le monde*, p. 293–304. Paris: Le Sycomore.
- Pintinho, Z. C. A. (2017) "The Security Vectors in Africa", *Austral: Brazilian Journal of Strategy & International Relations* 6(11): 52–72.
- Roe, P. (2002) "Misperception and Ethnic Conflict: Transylvania's Societal Security Dilemma", *Review of International Studies* 28(1): 57–74.
- Schirripa, P. (2009) "Afrikania: afrocentrism and the refusal of Christian legacy", Paper read at the 3rd European Conference on African Studies, 4–7 June, Leipzig [https://www.academia.edu/6455772/Afrikania_afrocentrism_and_the_refusal_of_Christian_legacy, accessed on 15.06.2021].
- Shah, A. (2011) "Cote d'Ivoire Crisis", *Global Issues: Social, Political, Economic and Environmental Issues That Affect Us All*. 7 April [<https://www.globalissues.org/article/795/cote-divoire>, accessed on 15.05.2021].
- Shaw, R. (1990) "The Invention of African Traditional Religion", *Religion* 20(4): 339–353.

- Tainter, J. (1990). *The Collapse of Complex Societies* (1st paperback ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Tonda, J. (2005) *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala.
- Wæver, O. (1993) "Societal security: The concept", in O. Wæver, B. Buzan, M. Kelstrup and L. Lemaitre (eds) *Identity, migration and the new security agenda in Europe*, p. 17–40. London: Pinter.

ОЛЬГА ХРИСТОФОРОВА

Ориша в кубинской сантерии: от ритуальной площадки к музею и обратно

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-168-211>

Olga Khristoforova

Orisha in Cuban Santeria: From the Ritual Site to the Museum and Back Again

Olga Khristoforova — Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). okhrist@yandex.ru

The paper is based on the author's field work in Cuba in 2013–2016. It discusses the methods of visualization and, more broadly, the materialization of orishas, the deities of the Afro-Cuban cult of Santeria (Regla Lucumi, Regla de Ocha-Ifa). After analyzing the contexts and models of the materialization of spiritual agents, as well as the practices of interaction with them, the author considers their historical dynamics and connection with certain discourses and ideological narratives. The focus is on the situation of the mid-2010s. This time is characterized by significant processes in Cuban culture and public life, in particular, the emergence of tangible results of the change in attitudes towards both religion and African heritage that began in the 1990s.

Keywords: Afro-Cuban cults, Santeria, Regla de Ocha-Ifa, orisha, Yoruba, Lucumi, visual models, museum, ritual.

Статья выполнена в рамках реализации государственного задания по проекту FSZG-2020-0019 (номер государственной регистрации АААА-А20-120070890028-5) «Этническая семиотика и семиотика культуры: историография и современные подходы».

ОРИША — божества йоруба, группы родственных народов Западной Африки (современных Нигерии, Бенина, Того и Ганы). В мифологии йоруба ориша — создания Олорунна (имеющего также имена Олодумаре и Олофи), творца всего сущего. После создания мира он отошел от дел (*deus otiosus*), наделив божественной энергией *аше*, необходимой для управления мирозданием, своего сына Обатала, создателя человека, и других ориша — своих детей и внуков. В Африке ориша ассоциируются с природными стихиями и локусами (грозой, горами, реками), сферами занятий (кузнечное дело, целительство, мантические практики и пр.). На юге современной Нигерии, где в основном живут йоруба, придерживающиеся традиционных верований («анимисты», как их называют, в том числе они сами), сохранились центры поклонения ориша (города Иле-Ифе, Ойо, Абекута, Ошогбо со священной рощей ориша Ошун на одноименной реке), культовые группы, индивидуальные и коллективные ритуалы.

Ориша вместе с другими элементами мифо-ритуальной системы йоруба попали в Новый Свет, где стали основой афро-атлантических культов — сантерии на Кубе и в США, кандомбле и умбанды в Бразилии. Во многом наследуя традициям йоруба, на новых землях мифологические представления и ритуальные практики (в том числе облик и функции ориша) в значительной степени изменились, вобрав в себя элементы иных традиций — африканских (конго, ква и других), индейских, европейских (от католицизма до спиритизма Алана Кардека), отчасти восточных (индуизма, буддизма). Близкие культы, также относимые к афро-атлантическим, возникли на основе других африканских традиций — ква (фон, эве) (вуду в Гаити, ара на Кубе), конго (пало монте на Кубе), эфик, ибибио (кубинская абакуа).

Проблемам происхождения, мифо-ритуального содержания и социальных функций афро-атлантических культов посвящены классические работы Фернандо Ортиса, Мелвилла Херсковица, Эдисона Карнейро, Роже Бастида, Альфреда Метро, Лидии Кабреры, Уильяма Баскома, Ромуло Лачатанере, Наталии Боливар-Аростеги¹; затрагивают эти темы и отечественные ав-

1. Ortiz, F. (1906) *Hampa afrocubana. Los negros brujos*. Madrid: Librería de Fernando Fe; Ortiz, F. (1950) *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Habana: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura; Ortiz, F. (1984) *Ensayos etnográficos*. Habana: Editorial de ciencias sociales; Herskovits, M. J. (1937) "African Gods and Catholic Saints

торы². С конца XX — начала XXI в. появляются работы, посвященные современным социальным и политическим аспектам культов³, их роли в национальной идентичности и культурной памяти — на Кубе⁴ и в Бразилии⁵. Кроме того, существуют пуб-

in New World Negro Belief”, *American Anthropologist. New Series* 39(4/1): 635–643; Herskovits, M. J. (1966) *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press; Carneiro, E. (1937) *The Structure of African cults in Bahia*. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira; Bastide, R. (1958) *Le candomblé de Bahia*. Paris: Mouton; Metraux, A. (1959) *Voodoo in Haiti*. Oxford University Press; Cabrera, L. (1974) *Yemaya i Ochun: Kariocha, iyalorichas y olorichas*. Madrid: Ediciones C. R.; Bascom, W. R. (1944) “The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group”, *American Anthropologist. New Series* 46(1/2): 1–75; Ediciones C. R., Bascom, W. R. (1950) “The Focus of Cuban Santeria”, *Southwestern Journal of Anthropology* 6(1): 64–68; Bascom, W. R. (1969) *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press; Bascom, W. R. (1972) *Shango in the New World*. Austin: University of Texas Press; Bascom, W. R. (1980) *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press; Lachatanere, R. (2007) *El sistema religioso de los afrocubanos*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales; Bolivar, N. (1990) *Los Orishas en Cuba*. Habana: Ediciones Unión.

2. Лаврецкий И. П. Боги в тропиках. Религиозные культы Антильских островов. М.: Наука, 1967; Александренков Э. Г. Статья кубинцем: Проблемы формирования этнического самосознания (XVI–XIX вв.). М.: ИЭА РАН, 1998; Александренков Э. Г. Присвоение элементов культуры (на примере колониальной Кубы) // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития. М.: ИЭА РАН, 1999; Данненберг А. Н. Кубинская сантерия: опыт религиозного синкретизма // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 150–160; Данненберг А. Н. Религии переходного типа (на материале афро-кубинского религиозного синкретизма) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3–4. С. 144–151; Данненберг А. Н. Религия на Кубе: философско-религиоведческий анализ. М.: ИД «Дело», 2014; Khristoforova, O. B. (2019) “All of Them Are Our Ancestors: African and European Elements in Cuban Religion”, in D. M. Bondarenko, M. L. Butovskaya (eds) *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*, pp. 339–368. Moscow: LRC Publishing House.
3. Wafer, J. (1991) *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press; Brown, D. D. (1994) *Umbanda: Religion and politics in urban Brazil*. Columbia University Press; Voeks, R. A. (1997) *Sacred leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press; Mann, K., Bay, E. G. (eds) (2001) *Rethinking the African diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. London and Portland, OR: Frank Cass; Wedel, J. (2004) *Santeria Healing: A Journey into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida (Contemporary Cuba Series. Ed. by John M. Kirk); Wirtz, K. (2007) *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santeria*. Gainesville: University Press of Florida.
4. Brown, D. H. (2003) *Santeria Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press; Wirtz, K. (2014) *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History*. Chicago, London: University of Chicago Press.
5. Johnson, P. Ch. (2002) *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford University Press; Matory, J. L. (2005) *Black Atlantic Religion: Tra-*

ликаций адептов подобных культов, позволяющие, в дополнение к материалам полевых исследований, взглянуть на эти религиозные традиции «изнутри»⁶.

В данной статье будет рассмотрен один из аспектов кубинской сантерии (или, как предпочитают называть свою веру ее последователи, — *регла лукуми*, *регла де оча-ифа*⁷) — модели представления ориша в культуре Кубы, причем не только религиозной. Какие способы сенсорной (главным образом, визуальной) презентации этих духовных, невидимых сущностей можно обнаружить? Кто ее осуществляет? Какие материальные объекты для этого используются? Какие семиотические механизмы здесь работают? Какие цели преследует визуализация — как и ее отсутствие? В каких культурных контекстах то и другое происходит, какова их историческая динамика, с какими агентами, дискурсами и нарративами это связано? О каких важных моментах и процессах в кубинской истории, культурной памяти и национальной идентичности говорит нам все, что связано с материальной презентацией ориша? Подчеркну, что речь пойдет главным образом о публичных контекстах такой презентации; приватные контексты, связанные с внутренним опытом адептов — как ритуальной одержимости, так и подразумеваемого повседневного контакта с духовными агентами — предполагают более богатый сенсорный спектр и составляют, несомненно, отдельную тему исследования.

Статья написана на основе полевой работы автора на Кубе в 2013–2016 гг. Материалы, собранные в эти годы в нескольких

dition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton University Press; Omari-Tunkara, M. S. (2005) *Manipulating the Sacred: Yorùbá art, Ritual, and Resistance in Brazilian Candomblé*. Wayne State University Press; Sansi, R. (2009) *Fetishes and monuments: Afro-Brazilian art and culture in the 20th century*. New York, Oxford: Berghahn Books; Capone, S. (2010) *Searching for Africa in Brazil. Power and Tradition in Candomblé*. Duke University Press.

6. Nunes, L. M. (1992) *Santeria. A Practical Guide to Afro-Caribbean Magic*. Woodstock: Spring Publications; *Канизарес Р.* Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. М.: ГРАНД, ФАИР-ПРЕСС, 2005; Robaina, T. F. (2008) *Hablen paleros y santeros*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales; *Baïm B.* Путь Ифа. Книга 1. Основы традиционной африканской религиозно-магической традиции Йоруба Ифа и Ориша. М.: Велигор, 2013.
7. Словом *лукуми* на Кубе называли йоруба; *регла де оча* — исп./йоруб. (правило, порядок ориша); «ориша» кубинцы произносят обычно как «орича», «оча»; в научной литературе утвердилось написание «ориша», но «регла де оча»), *ифа* — мантическая система, тесно связанная с *регла де оча*: жрецы *бабалаво* (йоруб. 'отец тайн') не только с помощью системы ифа узнают волю ориша относительно человека, желающего стать сантеро, но и руководят ритуалами в *регла де оча*, и в целом являются главами ритуальных центров этой религии.

кубинских городах⁸ (интервью, наблюдения, фото и видео, артефакты), позволяют говорить и о более ранних временах — социалистических (с 1959 г.) и постсоциалистических (с 1990-х г.), а этнографические публикации дают возможность сопоставить эти данные с тем, что было до кубинской революции 1959 г. Тем не менее, в центре внимания будет ситуация середины 2010-х гг.: мне кажется важным рассмотреть сосуществование различных способов презентации ориша в это время, которое характеризуется значимыми процессами в кубинской культуре и общественной жизни — в частности, появлением ощутимых результатов начавшегося в 1990-е гг. изменения отношения и к религии, и к африканскому наследию.

По данным статистики, 3 млн человек, почти четверть населения Кубы, являлись последователями сантерии в 1990-х гг.⁹ Лишь начиная с этого времени можно было провести такие подсчеты, поскольку в социалистические годы открыто исповедовать религию было невозможно. Заметим, что эти статистические данные имеют в виду главным образом инициированных адептов, а периодически к консультациям *бабалаво*, священнослужителям ифа, к проведению индивидуальных ритуалов и к участию в коллективных ритуалах для обеспечения благополучия прибегает гораздо большее число человек — до 80 % населения острова (по данным Доклада Госдепартамента США за 2010 г. о состоянии религиозной свободы в мире¹⁰). Впрочем, эти статистические данные следует признать довольно условными — так, в последующих докладах Госдепартамента начиная с 2011 г. уже не приводятся цифры, лишь говорится о том, что «многие люди, особенно афро-кубинцы, практикуют религии западно-африканского происхождения, известные как сантерия. Эти религиозные практики обычно смешаны с католицизмом, а в некоторых общинах для полной инициации требуется креститься в католичество, поэтому точное число последователей сантерии назвать трудно». При

8. Полевые исследования проводились в городах Матансас, Гавана, Карденас, Гуанабакоа, Регла, Санта Клара, Тринидад, Камагуэй, Ольгин, Банес, Гвардалавака. Выражаю благодарность А. С. Архиповой, К. Мартин Медина, а также многим жителям Кубы, поделившимся со мной своими знаниями и сделавшим это исследование возможным.

9. Народы и религии мира: Энциклопедия / гл. ред. В. А. Тишков. М.: БСЭ, 1998. С. 824.

10. International Religious Freedom Report, 17.11.2010 [<https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148748.htm>, accessed on 08.09.2022].

этом число католиков определяется в размере от 60 до 70 % населения Кубы¹¹. В марте того же 2015 г. американская компания *Bendixen & Amanti* провела по заказу *Univisión* опрос в 14 из 16 провинций Кубы среди 1200 человек. Один из вопросов касался религиозной принадлежности респондентов. Ответы распределились следующим образом: неверующие 44%, католики 27%, приверженцы сантерии / регла де оча 13%, евангелисты 5%, протестанты 2%, другие 2%, нет ответа 9%¹². Опрос был анонимным и проводился в домах респондентов, однако его осуществляла американская компания, а страх кубинцев перед органами госбезопасности был очень силен, учитывая ситуацию с правами человека в республике. Напомню, что отношения Кубы и США начали налаживаться лишь в 2014 г. (собственно, опрос проводился специально в преддверии первой официальной встречи Фиделя Кастро и Барака Обамы в Панаме в апреле 2015 г.). Поэтому, возможно, результаты этого исследования не вполне отражали реальную картину. Во всяком случае, мои интервью и наблюдения на улицах кубинских городов в те же годы дают основания сделать иные выводы, близкие к данным Госдепа о 80% приверженцев афро-атлантических культов. Дело в том, что кубинская религиозность буквально «выплескивается» на улицы — это и алтари в частных домах, скульптурные и живописные изображения ориша и амулеты в общественных пространствах, это и храмы — *иле* (йоруб. ‘дом’, по-исп. *casa del templo* ‘дом-храм’¹³), и магазинчики с атрибутами для ритуалов сантерии, это и оставленные на городских перекрестках и у корней сейбы остатки жертвоприношений, это и признаки принадлежности к регла де оча во внешности людей — белый цвет одежды неофитов-*ийяво*, ожерелья и браслеты¹⁴, обозначающие своей цветовой гаммой того или иного ори-

11. 2015 Report on International Religious Freedom, 10.08.2016 [https://2009-2017.state.gov/j/drl/rls/irf/2015/wha/256347.htm, accessed on 08.09.2022]. Это последний доклад Госдепартамента США на данную тему.
12. *Encuesta en Cuba. La Libertad de Opinion* [http://huelladigital.univisionnoticias.com/encuesta-cuba/la-libertad-de-opinion/, accessed on 08.09.2022].
13. В дальнейшем при переводе не будет указываться язык оригинала. Слова на йоруба написаны кириллицей, на испанском — латиницей. Курсивом иноязычные слова будут даваться лишь при первом упоминании.
14. Ожерелья (*элеке, collar*) и браслеты (*pulsera*) носят адепты культа как знак своей связи с божеством. Раньше они делались из семян растений и ракушек и специально окрашивались. Теперь их в основном изготавливают из бисера разных цветов.

ша¹⁵. Если знать этот предметный и хроматический код, улицы кубинских городов можно читать как чрезвычайно захватывающую книгу.

Ориша и индивидуальный чувственный опыт

Култ ориша, или *сантос*, сложился на Кубе к XIX в. на основе верований йоруба и элементов католицизма. Ориша — это божество, которое может «войти в голову» человека (от *ори* ‘голова’ и *оша* ‘божество’). На испанском тот же смысл передается выражениями *santo de cabecera* ‘главный святой’ или *dueño de la cabeza* ‘хозяин головы’. Божество «входит в голову» адепта по время специального ритуала *кариоча* (или *asiento*, от *asentar* ‘усаживать’) — центрального из всей серии инициационных обрядов. Он заключается в помещении («усаживании») ориша в голову неофита, либо же, по другой интерпретации, «вливании» аше (духовной энергии, благодати) ориша в голову посвящаемого. В дальнейшем ориша проявляет себя через тело адепта — во время ритуальной одержимости (тогда его видят и слышат окружающие) или повседневного присутствия внутри («в голове») адепта (тогда это лишь персональный сенсорный опыт). Доступ к персональному опыту сантеро у исследователей ограничен не только потому, что узнать о нем можно лишь из рассказов адептов, но и потому, что этот опыт считается тайным, говорить о нем им можно лишь с бабалаво или *оба ориате/италеро* — руководителем инициаций, и своим *падрино/бабатоби* или *мадрина/уйатоби* (‘крестным’/‘крестной’). Кроме того, этот опыт крайне субъективен: разнообразны и его проявления (физиологические и психологические ощущения и состояния адепта), и их значения. Относительно значений надо заметить, что хотя ориша приписываются определенные черты внешности и характера, атрибуты, особые цвета, календарные даты и дни недели, растения и животные, предпочитаемые им жертвы, личная история (известная по *патакин* — мифологической традиции йоруба, содержащей, в том

15. Так, белый — цвет Обатала, ориша духовной любви, чистоты и справедливости; сочетание красного и белого — цвета громовержца Шанго, красного и черного — трикстера Элегуа; зеленого и черного — Огуна, ориша гор и железа, покровителя кузнецов и воинов; зеленого и желтого — Орунмилы, ориша судьбы, предсказаний, патрона системы Ифа; желтый — цвет Ошун, ориша рек и покровительницы чувственной любви, голубой — Йемайи, ориша моря, покровительницы материнства, защитницы моряков и рыбаков; сиреневый и светло-коричневый — цвета ориша-целителя Бабалу-Айе.

числе, легенды об ориша¹⁶), каждый из них имеет много (до нескольких десятков) *samínos* ('дорога, путь') — лиц, или аспектов. В соответствии с разными патакин «пути» ориша различаются не только событиями, но и прозвищами, чертами характера, функциями божества. Так, Огун, покровитель воинов и кузнецов, ориша гор и железа, имеет 44 *samínos*: Огун Алагбо — покровитель кузнецов, трудолюбивый и необщительный; Огун Олоко — миролюбивый крестьянин, покровительствует обработке земли; Огун Аройе — импульсивный и гневный; Огун Олодэ — покровитель охотников, Огун Арере — «хозяин металла» и покровитель мясников, Огун Онира — распорядитель дождя и бури, и т. д. Следовательно, если *dueño de la cabeza* — Огун, его «поведение» и отношения с посвященным ему человеком, его «чадом», *омо ориша / hijo del santo*, будет зависеть от его «пути». Исходя из последнего, бабалаво или италеро дают при посвящении¹⁷ неофиту *ита* — набор предсказаний, правил и табу, как общих на время первого года после инициации (носить только белую одежду и аксессуары, не выходить под открытое небо в темноте и под дождь, не ездить на лошади и т. д.), так и индивидуальных постоянных (например, одному посвященному нельзя есть курицу, другому — плавать в море и т. п.). Индивидуальные запреты зависят от ориша и его «пути», но не все из них может определить бабалаво или италеро при инициации. Много неофит узнает после — по собственному физическому и психическому состоянию. Говоря семиотически, означающие и означаемые персонального опыта адепта *регла де оча* конвенциональны не только культурно, но и в значительной степени индивидуально. Так что все, что мне удалось узнать о персональном сенсорном опыте при взаимодействии человека и его ориша, — это спектр и характеристика ощущений: боль, тошнота, головокружение, чувство страха, определенные мысли и сновидения — вот тот язык, на котором ориша

16. См., например: García-Cortez, J. (1980) *Pataki: Leyendas y misterios de los orishas Africanos*. Miami: Ediciones Universal.

17. Предсказания ита даются неофиту, во-первых, во время обряда, называемого *аво-фака*, или *mano de Orula* 'рука Орула', для мужчин и *икофа* для женщин; он проводится до кариоча и на нем определяется, кто будет *dueño de la cabeza* будущего сантеро. Во-вторых, ита дается во время обряда кариоча, тогда определяется «путь» *dueño de la cabeza*, а также кто будет вторым «головным» ориша и его «путь» (второй ориша должен быть противоположного пола, чем первый «хозяин головы», в итоге сантеро получает мать и отца среди ориша). Ита записываются в специальную книгу — *santa libreta* — которой ийяво будет руководствоваться в течение периода *ийяворахе* — года и семи дней после ритуала кариоча.

сообщают своим «детям», что именно им неудобно в их поведении, дают знать свою волю и настроение¹⁸.

Обратимся к тем более простым ситуациям, когда ориша могут быть восприняты не «изнутри» тела и психики адепта, а людьми «снаружи»; здесь мы обнаруживаем и более «простые» чувства — зрение, слух, осязание — и материальную оболочку ориша, часто, но не всегда, рукотворную. Опишем вначале общие контексты материализации божеств сантерии, затем ее основные модели.

Контексты материализации ориша

Хронологически (и, очевидно, ценностно) первым будет контекст религиозных практик. Материальные облики ориша необходимы в ритуале — для взаимодействия с ними (омовения, кормления, украшения, преподнесения даров, общения). Вне ритуала они выполняют несколько функций — апотропея (охраняют пространство, в котором расположены) и социального маркера (сообщают окружающим, что это пространство — иле, храм регла де оча, или дом адепта, что этот человек — сантеро, что он посвящен такому-то ориша; такое знание определяет поведение окружающих).

Второй по значимости и времени появления контекст — музейный. Он возник в XIX в., стал общественно заметным во второй половине XX в. и активно развивается в постсоциалистическую эпоху. Материальные воплощения ориша использовались первоначально в единственном идеологическом нарративе — официальном историческом. Они были знаком ушедшего прошлого Кубы, символом рабовладения и борьбы с ним. Этот нарратив (как и соответствующие экспозиции в муниципальных музеях) сохраняется до сих пор, но с 1990-х гг. развивается его новый вариант, историко-культурный, предполагающий переоценку роли африканского наследия в культуре Кубы. В рамках этого наррати-

18. Здесь я лишь кратко обозначу эту тему и концептуальные рамки, в которых она может быть исследована. Речь о семиотических идеологиях — рефлексии над процессами производства и трансляции смыслов, важную роль в которой играют материальные объекты и сенсорные режимы, см.: Keane, W. (2003) "Semiotics and the Social Analysis of Material Things", *Language & Communication* 23(3-4): 409-425; Engelke, M. (2007) "Clarity and Charisma: On the Uses of Ambiguity in Ritual Life", in M. Engelke, M. Tomlinson (eds) *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, pp. 63-83. Oxford: Berghahn Books; Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 23-39.

ва происходит окончательная дестигматизация этого наследия¹⁹, признается его культурная значимость, утверждается, что африканские элементы не являются «ушедшей натурой» или проявлением невежества и суеверия, что они значимы для повседневной жизни кубинцев в настоящем, а также важны для будущего — могут служить источником вдохновения для художественных и общественных проектов, для развития национальной культуры и ее брендинга, для коммерции и туризма. В рамках историко-культурного нарратива создаются новые пространства, совмещающие функции музея, сценической и ритуальной площадки (например, Музей ориша при Обществе культуры йоруба в Гаване); появляются новые практики в старых музеях.

Третий контекст материализации ориша, близкий к предыдущему, особенно его новым формам — художественный. Кубинская живопись, литература, театр и кино XIX–XX в. рассматривала африканское наследие в исторической, эволюционистской и секулярной перспективе. Так, например, в изображении ритуалов афро-атлантических культов фактически фигурировали не ориша, а люди, представляющие ориша; изображение ритуалов было способом говорить о других вещах — культурной экзотике, разнообразии антропологических типов и нравов, эксплуатации и социальном неравенстве и т. д. Новое кубинское искусство (примерно с 1980-х гг.) демонстрирует противоположную тенденцию, пытаясь в живописи, скульптуре, театре и кино через антропоморфные и предметные формы представить духовных агентов — подобно тому, что мы наблюдаем в ритуале. Видимо, поэтому такие арт-объекты можно встретить не только в художественных музеях, но и в музеях этнографических, в залах, посвященных кубинским религиям (сантерии, пало монте, абакуа, спиритизму²⁰). Сюда же можно отнести и сценическое исполне-

19. Несмотря на официальную позицию властей социалистической Кубы, чернокожее население (по данным официальной переписи 2002 г. это около 10% населения страны, еще около 25% — мулаты) и его культура были в достаточной степени стигматизированы на уровне повседневности, сужу об этом в том числе по моим полевым материалам середины 2010-х гг. — данным интервью и наблюдениям, зафиксировавшим и остатки такой стигматизации (бытового расизма) у белых кубинцев старшего и среднего возраста, и ее отсутствие у белой молодежи (среди них наблюдается своего рода мода на сантерию, а молодые художники часто черпают вдохновение для своих арт-проектов в африканском народном искусстве и религиозных практиках, см. об этом ниже).

20. Характерно, что в кубинских музеях и наши дни не представлены иные конфессии, существующие в религиозном пространстве острова — христианство разных направлений, иудаизм, ислам, буддизм, а также масонство (последователей Ве-

ние фольклорными коллективами афро-кубинского музыкально-танцевального культурного наследия, в том числе постановки на темы патакин, а также ритуальных сцен, вплоть до одержимости. Подчеркну, что подобные постановки в последние два десятилетия демонстрируют дрейф от фольклоризма, типичного для социалистического периода²¹, назад к аутентичному (хотя бы в отношении прагматики) фольклору. Соответственно, граница между сценической постановкой и религиозным ритуалом, а также фольклорным коллективом и ритуальной группой истончается и в некоторых перформансах вообще стирается.

Наконец, четвертый контекст, ставший общественно заметным позже остальных, в 1990-е гг. — коммерческий. В первую очередь к нему можно отнести многочисленные уличные лавочки и магазины при музеях и культурных центрах, торгующие не только сувенирами, но и необходимыми для алтарей и ритуалов сантерии атрибутами (сосудами, камнями-*отан*, куклами-*уре* или, по-испански, *тиñecas*, скульптурными изображениями ориша, предметами одежды и аксессуарами — обо всем этом см. ниже). Сюда же относятся коммерческие выступления фольклорных групп на сценических площадках музеев и культурных центров для зарубежных туристов.

В социалистическое время открыто существовали второй и третий (музейный и художественный) контексты, в которых доминировал единственный идеологический (исторический, освободительный) нарратив. Начиная с 1990-х гг. выходит «из тени» контекст религиозных практик, появляется коммерческий контекст (тайно, «для своих», существовавший и в послереволюционную эпоху), а что еще более важно — происходит сближение и даже объединение контекстов вокруг того или иного перфор-

ликой Ложи, никогда не закрывавшейся на Кубе, в наши дни насчитывается более 24 тыс. человек, Information about Grand Lodges throughout the World [<http://bessel.org/glsinfo.htm>, accessed on 08.09.2022]). Очевидно, дезэкзотизация африканского культурного наследия запаздывает по сравнению с дестигматизацией.

21. Под фольклоризмом понимается перенос исполнения фольклора, в том числе ритуала, на сцену, что сопровождается, в частности, сменой прагматики действия. Секуляризация, последовавшая за социалистической революцией 1959 г., а также объявление кубинской музыки национальным достоянием привели к тому, что танцы и музицирование (игра на барабанах), бывшие частью ритуала, стали исполняться на сцене как фольклорное наследие и восприниматься как светское культурное мероприятие. В таком стиле работали разные музыкально-танцевальные коллективы, а элементы танцев ориша проникли в сальсу и румбу. В наши дни наблюдается обратный процесс — влияние «секуляризованных» танцев и музыки на ритуал.

манса или сообщества. Нередко одни и те же группы практикуют и реальные ритуалы, и их сценические имитации на фольклорных фестивалях или в рамках выступлений для туристов. Например, в Матансасе нам довелось общаться с представителями двух таких групп — “Muñequitas de Matanzas” (‘Куколки из Матансаса’) и “Afroatenas. Callejón de las tradiciones” (‘Африканские Афины. Переулочек традиций’²²). Глава “Muñequitas de Matanzas” — одновременно известная сантера, *ийалоча* (‘мать ориша’); организаторы «Переулочка традиций», молодые художники, белые и мулаты — одновременно и посвященные сантеро, в числе их творческой группы — бабалаво, устроители ритуалов²³.

Модели визуализации

Перечислим основные способы материальной презентации ориша.

I. Предметы: природные объекты и артефакты в интерьерах, которые мы расположим в примерном хронологическом порядке.

1. Традиционный алтарь: камни-отан и атрибуты ориша в глиняных или деревянных сосудах определенных цветов; африканская скульптура из дерева.
2. Городские интерьеры второй половины XIX в. — первой половины XX в.: фарфоровые и фаянсовые сосуды (*soreras* ‘супницы’) с камнями-отан и атрибутами ориша в застекленных шкафах (*canastillero*, букв. ‘корзина’), тумбочках и т. п.; статуэтки, изображающие Деву Марию и святых, ассоциированных с определенными ориша; деревянные куклы-ире, или *тиñecas*, в костюмах цветов ориша; другие предметы, изображающие ориша (железный лучок со стрелой как «тело» Ошоси, металлический петушок на перевернутом колокольчике — воплощение Осуна).
3. Современные интерьеры: сосуды (разные типы по форме и материалу) с отан и атрибутами ориша; пластиковые, глиняные, тряпичные куклы в костюмах цветов ориша в/на разных предметах мебели (некоторые из этих кукол представляют ориша, другие с ориша ассоциирова-

22. Использовано название г. Матансас — «Кубинские Афины», — данное ему в 1860 г.

23. Проект был задуман в 2009 г. жрецами иле Оша Они Шанго Обба Би Лоу с целью изучения афро-кубинских религий, участники проекта — адепты из разных иле г. Матансаса и г. Карденаса.

ны, но не являются их непосредственным воплощением, о чем будет сказано ниже).

4. Музейные экспозиции второй пол. XX в.: воспроизведение ритуальных площадок и жилых интерьеров XIX–XX вв. (с *canastilleros*, сосудами ориша, статуэтками и т. п.), а также новые приемы: ростовые куклы-манекены в костюмах и с атрибутами ориша и сами костюмы цветов ориша в застекленных витринах.
5. Музей ориша в г. Гавана (с 2010-х гг.): композиции-алтари с глиняными фигурами ориша в центре.
6. Арт-объекты в разных общественных пространствах — музеях, культурных центрах, художественных мастерских (скульптура, картины и т. п.).

II. Люди.

1. Адепт в ритуале (костюм, атрибуты, поведение), в том числе имитация одержимости в «сценических ритуалах».
2. Адепт вне ритуала (двойное имя, включающее наименование ориша, ожерелья и браслеты цветовой гаммы соответствующего ориша, самосознание и восприятие окружающими).
3. Адепт-неофит *ийяво* (белый цвет одежды, обуви, аксессуаров; ожерелья и браслеты определенных цветов).

В регла де оча-ифа божества йоруба имеют несколько вариантов предметного воплощения. Основной их символ — камни-отан, в них «живут» ориша, или, иначе говоря, эти камни содержат их аше — божественную благодать (ил. 1). Эти камни вместе с атрибутами ориша составляют *secretos del santo* ‘тайны святого’ и хранятся в сосудах (глиняных, деревянных, фарфоровых, фаянсовых) определенных цветов, расположенных в святилищах или жилых домах. Эти сосуды адепт получает после инициации. Сосуды ранее могли быть вкопаны в землю под алтарем, теперь же расположены в жилище на полу, помещены внутрь застекленных или закрытых шкафов, могут храниться на открытых полках и столиках (ил. 2). В богатых городских интерьерах XIX в. место глиняных горшков заняли фарфоровые и фаянсовые *soperas* ‘супницы’ на полках буфетов с застекленными дверцами — *canastillero*²⁴: в этих сосудах помещались атрибуты ориша, а они сами ока-

24. Эта традиция идет от витрин, называемых *canastillero*, в святилищах при кабилдо (землячества, этнические «клубы», учреждаемые рабами для общения, взаимопомощи, организации праздников), там были выставлены изображения и символы ориша. *Canastillero* существовали в святилищах наряду с алтарями, см.:

зались на тех же полках в виде кукол (ире, или *tuñecas*), одетых в костюмы соответствующих цветов (ил. 3).

Деревянные статуэтки божеств были характерны для храмовой традиции Иле-Ифе, Ашанти, Дагомеи, откуда в Америку вместе с невольниками проникали элементы мифо-ритуальных систем йоруба, ашанти, фон, эве. В Новом свете эта традиция отчасти сохранилась (известны деревянные изображения Шанго, Ибейи и др., но сейчас они представлены лишь в музеях и практически не встречаются в актуальном бытовании), но в основном была принципиально заменена под влиянием синкретизации: место африканской скульптуры заняла христианская, деревянная и позже гипсовая.

В наши дни скульптурные изображения существуют прежде всего у тех ориша, которые синкретизированы с христианскими святыми (исп. *santos*): у Бабалу-Айе, отождествленного со св. Лазарем, у Шанго — со св. Варварой, Обатала — с Девой Марией Милосердной, Ошун — с Девой Марией де ла Каридад дель Кобре, покровительницей Кубы, у Йемайи — с Девой Марией де ла Регла, покровительницей Гаваны. На антропоморфный облик этих божеств по-разному повлияли изображения (статуи, иконы) их католических «аналогов». Так, Шанго, громовержец и легендарный царь (алафин) государства Ойо, опознается и в своем африканском облике (мужской персонаж с характерным атрибутом — двусторонним топориком на голове, ил. 4), и в христианском — св. Варвара, в короне и с мечом (ил. 5). Также Шанго может быть представлен только сосудами красно-белых цветов (с отан и атрибутами внутри) в домашних, храмовых или общественных пространствах (ил. 6). Ошун и Йемайя обычно представлены либо скульптурными и живописными изображениями Пресвятой Девы (в желтых и синих одеяниях соответственно), либо сосудами желтого и синего цвета. Наиболее распространенный облик Бабалу-Айе — католическая скульптура св. Лазаря (ил. 7) (африканское «лицо» этого ориша — посох, украшенный ракушками и перьями, и сосуд с сочетанием белого, коричневого и фиолетового цвета). Огун и Элегуа, хотя и синкретизированы с христианскими святыми (Огун — со св. Петром, св. Павлом, Иоанном Крестителем, св. Антонием, св. Георгием, арх. Михаи-

Кофман А. Ф. Африканский элемент в культуре Латинской Америки // Культуры Африки в мировом цивилизационном процессе / Отв. ред. Р. Н. Исмагилова. М: Изд. фирма «Вост. лит.», 1996.

лом и Рафаилом, Элегуа — св. Петром, св. Антонием Падуанским, Ниньо да Аточа, Анима сола), обычно представлены лишь своими африканскими «лицами»: Огун — железным котелком (*cazuela*) с атрибутами из железа, Элегуа — небольшой мисочкой с головой ориша из камня, глины, реже — деревянной статуэткой (ил. 8). Касик, ориша индейского происхождения, не имеет африканских или католических аналогов и представлен лишь статуэтками индейца в характерном головном уборе из перьев²⁵.

Концепты «ориша» и «санто» не полностью синонимичны, это два облика одной сущности, но различающиеся по месту и контексту поклонения — в католической церкви или храме регла де оча-ифа; при этом в домашнем алтаре могут быть представлены оба «лица» божества — и гипсовые статуэтки Пречистой Девы, св. Варвары, св. Лазаря и др., и окрашенные в разные цвета глиняные горшки или фарфоровые супницы, содержащие камни и атрибуты ориша.

Современный вариант ире, или *muñecas* — пластиковые куклы. Их можно разделить на три категории. Во-первых, они, вместо католической скульптуры (или вместе с ней) могут представлять ориша в домашнем алтаре (сосуды с отан и атрибутами, безусловно, находятся там же) (ил. 9); во-вторых, небольшие куклы (как правило, черного цвета) в одеждах разных цветов визуализируют не ориша, а безымянных духов умерших, *muertos*, посвященных тому или иному ориша и служащих духами-наставниками и личными хранителями (ил. 10); наконец, куклы в характерных синих и сине-белых платьях представляют одного из популярных на Кубе духов спиритизма — *Gitana* ('Цыганка') (ил. 11)²⁶.

25. Включение в пантеон сантерии образов индейцев несколько необычно. Учитывая, что их скульптурные изображения, наряду с изображениями других духов-наставников (не включаемых в число ориша), присутствуют на *boveda* ('склеп') — особых столиках-алтарях в домах спиритистов — можно предположить, что это произошло вследствие влияния американского спиритизма XIX в., ср. Канizarес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. С. 52, 98.

26. Спиритизм проник на Кубу в XIX — начале XX в. с Ямайки, Канарских островов, из Флориды, Мексики и других районов Латинской Америки главным образом с белыми мигрантами. Первоначально он занимал иной, чем сантерия, социальный кластер, но постепенно проник и в среду афро-кубинцев. В наши дни на Кубе говорят: «Все сантеро — спириты, но не все спириты — сантеро» (Канizarес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. С. 50). Куклу «Цыганку» в сине-белом наряде можно спутать с изображением Йемайи, если не учитывать контекст: она размещается обычно на стуле (обычно на специальном маленьком, но не обязательно), часто — возле *boveda* с атрибутами спиритизма, никогда — возле сосуда Йемайи.

Контексты, модели и практики

Рассмотрим выделенные модели визуализации ориша в соотношении с обозначенными выше контекстами, а также опишем типовые способы взаимодействия людей с материализованными божествами. На наш взгляд, эти способы взаимодействия, или практики, будут зависеть прежде всего от контекста и модели визуализации.

Религиозный контекст

Набор предметов культа зависит в первую очередь от места культа. В домашних алтарях можно увидеть различные формы сочетания африканских и католических элементов. Так, у *алейо* (приверженцев сантерии, не имеющих посвящения) могут быть статуэтки и репродукции католических «лиц» ориша. У *олориша*, или сантеро (того, кто прошел инициацию кариоча и может сам посвящать других), есть сосуды с «тайнами» ориша, а также христианская скульптура, пластиковые куклы, представляющие ориша либо *muertos*, также может быть *boveda* (с распятием, фотографиями умерших, наполненными водой стаканами) и *Gitana* возле нее (ил. 12). В честь праздника католического святого, ассоциированного с определенным ориша, в частных домах и общественных пространствах (культурных центрах, музеях, отелях и др.) возводятся *tronos* — престолы, на которые помещаются сосуды со священными камнями, накрытые тканями цветов ориша, тут же помещаются его атрибуты, а также скульптурное изображение святого и/или пластиковая кукла, одеяния которых также отражают цвета ориша. Перед престолом помещаются приношения ориша — свечи, цветы, фрукты, сладости, ром, сигары, деньги (ил. 13, 14).

В иле, храмах *регла де оча-ифа*, можно увидеть традиционный алтарь *лукуми* (сосуды, камни-отан, африканские деревянные статуэтки), католические «лица» ориша там, как правило, не представлены. Здесь стоит отметить, что негативно к кубинскому религиозному синкретизму относятся не только католические священники (как к «главному вызову» их церкви²⁷), но и жреческая верхушка *регла де оча-ифа*. То, что составляет предмет веры простых кубинцев, в том числе отождествление ориша с христи-

27. Данненберг А. Н. Религия на Кубе. С. 243.

анскими святыми, бабалаво считают «народной религией», «придуманной в диаспоре», и относятся к ней с презрением, как к набору суеверий. Опираются они в этих своих суждениях на мнения нигерийских жрецов ифа, с которыми ныне активно взаимодействуют. Так, Рауль Канисарес приводит одно из таких мнений: «Вы, кубинцы, сумасшедшие <...> Вы исковеркали мою религию! С чего вы взяли, что Иемонджа (Йемайя) и Осун (Ошун) кровные сестры? Вы говорите, что Орунмила (Орула) — младший брат Санго (Шанго). Это же суший бред! Вы что, не понимаете, что Орунмила присутствовал при сотворении мира, а Шанго — это обожествленный царь, историческая фигура, четвертый алафин (правитель. — О.Х.) Ойго? Как вас понять!»²⁸. Такое отношение к «народной религии» стало в последние десятилетия основанием для соответствующих действий. Один из ведущих кубинских бабалаво, Виктор Бетанкур Эстрада, организовал и возглавил общину под названием Ifa Ifanl'owo, цель которой — очищение традиции ифа от элементов католицизма и испанского колониального влияния, «восстановление кубинской системы веры, спасение древних традиций и культурных корней, искаженных синкретизмом»²⁹. Существует и другая община с подобными целями — Pe Tuntun. Бетанкур считает, что кубинская регла де оча (особенно с начала 1990-х гг., когда государство допустило бóльшую степень религиозной свободы и на остров стало приезжать много иностранцев в поисках недорогих консультаций и инициаций) превратилась в большой степени в коммерческий проект. Ритуалы лукуми стали «недостаточно эффективными», по мнению Бетанкура, и это вызвано и их коммерциализацией, и более ранними процессами — в частности, утратой в диаспоре неких «изначальных знаний» древней африканской традиции ифа, которые его организация планирует восстановить — прежде всего через общение с африканскими жрецами и визиты кубинских бабалаво в Нигерию для прохождения инициаций и получения опыта. То, что современная традиция ифа в Нигерии не тождественна «изначальной религии» государства Иле-Ифе, «прародины» йоруба, не представляет проблему для бабалаво — в их понимании, африканская традиция хранит «изначальное знание» (*ishese*) потому,

28. Канисарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции afroамериканцев. С. 39.

29. Betancourt, V. (1995) *El Babalawo: Medico tradicional*, p. 4. Habana: Pagina Regional.

что оно «правильно», в рамках сохраненной ритуальной системы, передавалось из поколения в поколение. Само слово «сантерия» бабалаво и те адепты, кто прошел несколько ступеней посвящения, не любят, предпочитая ему другие — *регла де оча-ифа*, *регла лукуми*.

Практики взаимодействия с материальными обликами ориша будут различны в разных пространствах. В домах это будут повседневные обращения к *santos* с молитвами на испанском, определенные угощения; в праздник — украшение *trono*, более значительные приношения. В храмах иле предполагаются контакты с камнями-отан: с ними «знакомятся» неофиты в процессе инициации (ил. 15), в дни праздника ориша его отан омывают в *омиеро* (настое особых трав) и «кормят» (окропляют кровью жертвенных животных). В дни праздника адепты культа приносят из своих домов в иле материальные воплощения ориша (но только их африканские «лица») для такого кормления. Кроме того, в дни праздников ориша в иле или домах служителей культа, а иногда в общественных местах³⁰ проводятся *tambores* («барабаны»): открытые собрания ритуальной группы, включающие в себя приветствие ориша (ил. 17), игру на барабанах *бата* и исполнение *rezo* («молитва») — обращений к ориша (на лукуми с примесью испанского), жертвоприношения животных, общие танцы и, как кульминацию, «спускание» божества к людям — ритуальную одержимость, когда ориша «оседлывает лошадь» — вселяется в своего омо («дитя») и с ним становится возможным взаимодействовать несколько иначе. Здесь мы сталкиваемся с иным способом общения с ориша — не в предметном, а в человеческом облике. Адепт, которого посетило божество, начинает двигаться и танцевать более динамично и экспрессивно, демонстрируя присутствие нечеловеческого агента³¹. Участники ритуала одевают его в одежду предпочитаемых цветов, дают ему его любимые угощения, и распорядитель ритуала общается с ним: выражает почтение, передает просьбы, выслушивает советы и пророчества³².

30. Например, празднования в честь Йемайи проводятся на берегу моря; в честь Элегуа — на городском рынке, куда приносятся все домашние образы этого ориша для чествования. Их «кормят» кровью жертвенного козленка, а его мясо потом раздается бедным (ил. 16).

31. См. подробнее о ритуальных танцах: Chao, G. (2008) *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*. Playa, Cuba: Ediciones Adagio.

32. Из всех божеств йоруба на Кубе наиболее популярны так называемые *santos reglamentarios* «стандартные святые», или *siete potencias* «семь сил» — Обатала, Элегуа,

В этом взаимодействии присутствует не только визуальный канал связи — ориша, воплощенные в человеческом теле, доступны для других органов чувств присутствующих людей — слуха, осязания, обоняния.

Посвященный в регла де оча и вне ритуала некоторым образом воплощает собой ориша, или санто. Статус неофита *ийяво* (букв. ‘невеста’) в течение лиминального периода ийяворахе подчеркивается белым цветом одежды, обуви, головного убора и иных аксессуаров (сумки, зонта и пр.), а знаком духовного патрона, «головного» ориша, служат ожерелья *элеке* определенного цвета (ил. 18). По окончании этого периода, когда человек получает статус *олорича*, или *сантеро*, лишь ожерелья (и иногда браслеты) будут выделять адепта сантерии среди других людей. Кому предназначены эти знаки? С одной стороны, окружающим — это способ узнавать в социальном окружении «своих», а также «святых»: посвященный адепт культа уже не совсем человек, отчасти он и есть ориша, или санто (который всегда присутствует внутри головы адепта³³; имя последнего после инициации состоит из двух частей — вначале имя ориша, «хозяина головы», затем имя самого человека), и должен вести себя соответствующим образом, подавая окружающим пример высокой морали и духовности. Но эти визуальные маркеры предназначены не только людям: в интервью мне рассказывали, что в социалистические годы *hijos del santos* должны были прятать под одеждой знаки своей принадлежности культу — ожерелья и браслеты цветов ориша, которым они были посвящены. А ийяво, которые не могли в те годы одеваться во все белое, чтобы не привлечь к себе внимание, должны были носить хотя бы белое нательное белье.

Огун, Шанго, Ошун, Йемайя, Ойя (именно им посвящено больше всего адептов). По данным 1992–1995 гг., собранным в основном в Гаване и Матансасе, 100 опрошенных сантеро так распределялись по своим главным ориша: Шанго — 25 человек, Обатала — 22, Ошун — 16, Йемайя — 11, Огун — 6, Ойя и Элегуа — по 5, Агайу и Ошоси — по 2, Бабалу-Айе — 1 человек; 5 человек не ответили на этот вопрос (Menendez, L. (2002) *Rodar el coco: Proceso de cambio ea la santeria*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 338–343) (Агайу, Ошоси и Бабалу-Айе не относятся к *santo de cabecera*, т. е. их не «усаживают в голову», а приобретают как духовных наставников другим способом; впрочем, Бабалу-Айе и Агайу могут *montar el caballo* ‘ездить верхом на лошади’ — вселяться в человека во время ритуалов, делать его одержимым).

33. Голова (и все тело) адепта и сосуд, в котором хранятся «тайны святого», по сути являются синонимами — и там и там находится божественная энергия аше, помещенная во время ритуала.

Необходимо отметить и практики сантеро в пространстве католического храма. Они будут полностью соответствовать принятому в христианской церкви: молитвенные обращения, прикосновения, жесты адорации, возжигание свечей, преподнесение цветов³⁴. Различить оттенок регла де оча в этих практиках можно, во-первых, зная соответствие того или иного святого определенному ориша, и, во-вторых, отмечая внешние признаки поклоняющегося: ожерелья особых цветов, белый цвет одежды неопита, цветы и свечи определенного цвета, приносимые к почитаемому образу — желтые к Каридад дель Кобре, голубые к Деве де Регла или фиолетовые к св. Лазарю³⁵.

Наконец, отметим еще одну практику, относительно новую. В ходе полевой работы на Кубе в декабре 2016 г. мы обнаружили необычное явление: возле католического храма в г. Гуанабакоа лежали разбитые гипсовые статуэтки св. Варвары (Шанго) и св. Лазаря (Бабалу-Айе). Некоторые статуэтки, судя по потерностям, ранее были в пользовании, другие явно были новыми, на них даже сохранились обрывки бумаги, в какую их заворачивают в городских сатерийских лавочках. Там же лежали металлические изображения Осуна — ориша-герреро в виде петушка на перевернутом колокольчике. В г. Регла в том же декабре возле храма Девы де Регла — Черной Мадонны — на морском берегу мы увидели разбитые гипсовые статуэтки Черной Мадонны и голубые горшки, в которых в алтарях хранятся атрибуты ориша моря Йемайя. Что это означало? Какое сообщение и кому предназначали те, кто оставил здесь эти вещи? Однажды соединившись в практиках интерпретации и почитания, образы африканских божеств и христианских святых не могут быть разделены и при желании адептов выйти из этой системы верований. При этом возникает парадокс: в попытках избавления от «анимистических», «языческих» культов, бывший адепт, сменивший

34. Есть и особые формы поклонения. Так, каждый год 17 декабря, в день св. Лазаря (Бабалу-Айе) сотни паломников, одетых в фиолетовые и джутовые (светло-коричневые) одежды (цвет и материал этого ориша) направляются с верой в исцеление в Ринкон де Гуанабо, местечко возле Гаваны, где на территории первой больницы, построенной на Кубе (*Hospital de San Lasaro*), находится храм св. Лазаря. Те, кто не может отправиться в Ринкон, устраивают «духовное паломничество» — обращают свои молитвы к статуям, расположенным в иле, в католических храмах, даже в музеях. В этот день люди на улицах кубинских городов почти поголовно одеты в фиолетовое и светло-коричневое, сделанное из джута.

35. Любопытно, что в кубинских католических храмах даже четки продаются разных цветов.

деноминацию внутри христианства, отказывается и от вполне католических «лиц» божества. Так происходит с последователями протестантских церквей, которые ведут в последние три десятилетия активную прозелитскую деятельность на острове. По данным Доклада Госдепартамента США за 2010 г. о состоянии религиозной свободы в мире³⁶, на Кубе насчитывалось от 600 до 800 тыс. протестантов (против 7–8 млн католиков — впрочем, часто это лишь номинально крещенные люди, редко посещающие мессы и на практике являющиеся сторонниками различных афро-кубинских религий). Обращение в протестантизм, находящийся в конфронтации с сантерией в гораздо большей степени, нежели католическая церковь, требует отказа от «служения идолам». Именно новообращенные протестанты, как показали наши исследования, оставляют на ступенях католических церквей разбитые статуэтки святых, а также другие атрибуты католическо-сантерийской принадлежности.

Музейный контекст

Кубинские музеи социалистического периода, существующие и в наши дни, воспроизводят ритуальные площадки регла де оча-ифа (с сосудами ориша, их престолами *tronos*, африканской деревянной скульптурой) и жилых интерьеров XIX–XX вв. (с *canastilleros*, *soperas*, католическими статуэтками и *muñecas*, столиками *bovedas*). Эти экспонаты могут находиться в экспозициях двух типов — исторических, где маркируют культуру и быт чернокожих невольников и бывших рабов после отмены в 1886 г. рабства на Кубе, и этнографических, где представляют культуру и религию афро-кубинцев. Практики по отношению к предметам в данном контексте — обычные музейные: смотреть, читать этикетки, не трогать руками. Кроме указанных экспонатов, в этнографических залах представлены костюмы и атрибуты, которые носили люди в ритуалах, воплощая ориша. Эти костюмы могут быть помещены на витринах за стеклом (ил. 19), но также могут быть надеты на ростовые манекены, стоящие на специальных постаментах как, например, в Зале рабства в музее Сан-Северино г. Матансаса (ил. 20). Здесь экспозиция, посвященная религии — не случайность: на Кубе, как и на соседнем о. Гаити, сантерия

36. International Religious Freedom Report, 17.11. 2010 [<https://www.state.gov/j/drl/rls/irf/2010/148748.htm>, accessed on 08.09.2022].

и другие афро-атлантические культы играли большую роль в объединении рабов в ходе освободительного движения. На такой способ визуализации — ростовые манекены — повлияли тенденции в построении музейной экспозиции конца XIX — первой половины XX в. Однако в данном случае создается впечатление, что это презентация не людей в ритуальном одеянии, а самих ориша. Оно подкрепляется и этикетками, на которых говорится, какое божество здесь представлено, и особыми практиками: рядом с манекенами находятся небольшие плетеные корзиночки, где посетители оставляют монеты, для Йемайи — также и морские ракушки, для Элегуа — стеклянные шарики, сигареты, а для близнецов Ибейи, детей Шанго и Ошун — конфеты, игрушки. Практика приношений божествам появилась здесь в 2000-е гг.³⁷, каких-либо еще ритуальных практик в обычных музейных залах не совершается.

Музей ориша в Гаване, основанный в начале 2010-х гг. при Обществе культуры йоруба, представляет иную идеологию и совсем другое музейное пространство. В огромном зале по периметру расположены особые «отсеки» для каждого ориша. Вместо сосудов с камнями-отан или статуэток мы видим в них огромные антропоморфные фигуры, сделанные из глины (их автор Лазаро Вальдес вдохновлялся образами божеств йоруба в африканской религиозной скульптуре). Облик, позы, атрибуты ориша соответствуют представлениям об их статусе и характере, отраженным в мифологической истории патакин. Фоном для фигур служат живописные изображения африканских пейзажей. Католических элементов сантерии мы в этом зале, подчеркивающим африканское происхождение регла де оча-ифа, не встретим (впрочем, в магазине при музее они все же есть). О том, что это музей, напоминают растяжки, ограничивающие подход к фигурам, а также этикетки с пояснениями. О том, что это не только музей, говорят следы ритуальной деятельности возле отсеков-алтарей (обгоревшие свечи, посуда для приношений и т. п.)³⁸. Ритуалы *tamboges* дважды в месяц, а также особые ритуалы почитания ориша (закрытые для туристов), включающие жертвоприношения животных, проводит в этом зале Общество культуры йоруба, при котором существует музей. Кроме того, в этом музее, непосредственно в зале ориша, а также в Доме Африки в Гаване

37. Та же практика есть и в других музеях, например, муниципальном музее г. Гуанабакоа.

38. Фотографировать в этом музее, к сожалению, запрещено.

и на других площадках бывают и сценические представления. Их специально для туристов проводят фольклорные коллективы (иногда они же и ритуальные группы). Эти представления лишены сюжета; фактически это индивидуальные «номера» отдельных ориша: под музыку барабанов выходит человек в костюме и с атрибутами того или иного ориша и танцует под его личный барабанный ритм и мелодию (*toque*), демонстрируя пением, рисунком танца, жестами и мимикой характер божества в соответствии с патакин. Здесь возможно наложение двух концепций сценических представлений: в одном случае актеры представляют непосредственно ориша (такovým было, в частности, выступление детского фольклорного коллектива, которое я наблюдала в Музее ориша в 2013 г.), в другом к такой идее добавляются элементы имитации ритуальной одержимости: человек, изображая ориша, в какой-то момент начинает вести себя так, как ведет себя в ритуале человек, которого «оседлало» божество; делается это, как можно заключить, для большего сценического эффекта (например, таким было выступление в Доме Африки в 2013 г.³⁹). Любопытно, что это различие противоположно тому, что мы видим в ритуале: там танец адепта для ориша менее экспрессивен, чем танец вошедшего в него ориша⁴⁰. Следовательно, получается, что самих ориша на сцене показывают все же не актеры, изображающие их, а актеры, демонстрирующие состояние одержимости (изображающие людей, в которых вселились ориша). В этой точке религиозный контекст прямо противоположен следующему, контексту искусства.

Художественный контекст

Кубинское искусство двух последних десятилетий активно использует африканское наследие, в том числе образы и смыслы афро-кубинских религиозных практик. Эта тенденция восходит еще к идеологии и художественной практике афрокубанизма 1920–1940-х гг., но сейчас развивается более интенсивно и мас-

39. Ср. также эту тенденцию в выступлениях фольклорных коллективов “Yoruba Andabo” [<https://www.youtube.com/watch?v=6KnBAqtR7Qo>, accessed on 08.09.2022], “Abbilona” [<https://www.youtube.com/watch?v=MrJQhgJyMS8>, accessed on 08.09.2022], “Obini Bata” [<https://www.youtube.com/watch?v=gotTCAutuk>, accessed on 08.09.2022] и др.

40. Chao, G. *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*.

сово. Картины и инсталляции, использующие предметы и идеи регла де оча-ифа, можно наблюдать в Национальном музее изобразительного искусства Кубы в Гаване, в частных мастерских и арт-проектах. В коридорах Дома Африки и Общества культуры йоруба, в отдельных залах этнографических музеев можно видеть картины современных кубинских художников, в том числе изображающие афро-кубинских божеств (так, популярна серия «портретов» ориша художника из Гаваны Эрика Оливера Рубио, ил. 21). В стрит-арте и скульптуре кубинских городов часты сюжеты и образы сантерии (ил. 22). В гаванском районе Хайманитас несколько кварталов были художественно оформлены живущим там известным художником Хосе Фустером; в оформлении заметны элементы сантерии. В других публичных арт-пространствах, созданных в 2000-х гг., расположены вдохновленные афро-кубинской мифологией изображения (живописные и скульптурные), а также площадки для проведения и ритуалов, и сценических представлений с танцами ориша. Например, это “Callejon de Hamel” (Переулок Амель) в Гаване⁴¹, а также уже упоминавшийся “Callejón de las tradiciones” (Переулок традиций) в Матансасе (ил. 23).

Музыкально-танцевальное искусство на Кубе XX в. возникло из ритуальных действ. Начавшись в 1920-х гг. в рамках движения афрокубанизма, в 1960-е гг. этот процесс получил мощный стимул к развитию и дальнейшей десакрализации музыки и танца: в 1962 г. был создан Национальный фольклорный ансамбль Кубы (Conjunto Folklórico Nacional de Cuba), в задачи которого входили сбор и обработка музыкальных и танцевальных фольклорных материалов и их дальнейшая художественная интерпретация. Большая роль в изучении и сохранении афро-кубинского музыкального наследия принадлежит также Институту этнологии и фольклора Академии наук Республики (отметим здесь огромный вклад кубинского этнолога Фернандо Ортиса).

В социалистическую эпоху при Домах культуры и Школах искусств появилось множество ансамблей, исполнявших «фольклор на сцене» (“Cutumba”, “Yoruba Andabo” и др.). Проникли эти тенденции и в кино: один из первых примеров такого рода — фильм Мануэля Октавио Гомеса “¡Patakín! quiere decir ifábulas!” (Пата-

41. Основан художником Сальвадором Гонсалесом Эскалоном, который живет в этом переулке и имеет там свою живописную мастерскую.

кин — это значит басня) (1985), считающийся первой социалистической музыкальной комедией. Фильм основан на патакин, в нем изображается мифологическая история, перенесенная в настоящее время; соответственно, актеры играют (поют и танцуют) самих ориша.

Начиная с 1990-х гг. проявились новые тенденции. С одной стороны, происходит дальнейшее развитие элементов афро-кубинских традиций в танцевальном искусстве (сальса, румба) и в музыке. Так, с середины 1990-х гг. существуют музыкальные группы, исполняющие фольклорную музыку с использованием ритуальных барабанов батá, например, “Abbilona”, “Obini Bata”, “Niños en la Frontera Buscando Raices”; в 2015 г. был организован международный проект “Sintesis de Cuba” под патронажем посольств Республики Куба в России и Украине. В рамках этого проекта профессиональные танцоры исполняют танцы ориша, поставленные кубинским хореографом Паулем Ренальдо, под музыку современных композиторов. В 2002 г. кубинская группа “Olorum” была номинирована на премию «Грэмми» в номинации «Лучший фольклорный альбом» за диск “Orisha Ayé. Shangó” (входящий в коллекцию из 13 дисков музыки и песнопений различных ориша). Назову также ансамбль барабанов бата Армадо Диаса (“Conjunto de Tambores Batá de Amado Díaz Alfonso”), группу “Orishas”, сочетающую афро-кубинские мотивы с ритмами хип-хопа, джаза и электроакустики, группы “Sintesis”, “Mezcla”, исполнителей Lazaro Ross, Olnides Ribeaux и Gisell Valdez и др. Издание афро-кубинской музыки осуществляет лейбл “Academy of Cuban Folklore & Dance”. Фольклорные ансамбли (Национальный фольклорный ансамбль Кубы, “Danza Folklórica” из г. Сантьяго да Куба, фольклорный балет “Cutumba” и др.) выпускают видеокурсы танцев ориша.

С другой стороны, в этот же период сценические действия возвращаются на ритуальную площадку, границы между фольклорной и культовой группой, а также между перформансом для публики и *fiesta de tambores* в честь ориша начинают стираться. Соответственно, мы можем говорить о двух типах восприятия материальных образов ориша: как религии и как искусства. Как только действие или объект выходят за рамки художественного контекста в сторону религиозного, меняются и практики по отношению к ним — исчезает ограждение, отделяющее объект искусства от зрителя, появляется возможность контакта и участия, но дистанция при этом не обязательно исчезает: настороженность

и даже страх по отношению к чужим экзотическим ритуалам действуют не хуже музейного ограждения и отделения сцены от зрительного зала.

Коммерческий контекст

Элементы коммерции всегда были связаны с религиозной деятельностью (покупка необходимых атрибутов, плата за ритуалы и консультации), но с 1990-х гг. эта сфера значительно расширяется. Появилось множество уличных лавочек и магазинов при культурных центрах, где можно видеть костюмы цветов ориша, демонстрируемые на манекенах, там же можно купить кукол-ире, камни-отан, а также сосуды — вместилища ориша и другие их атрибуты. Эти предметы не являются полноценными в религиозном смысле, до специального освящения в ритуале они являются лишь формой, профанной визуализацией ориша. Соответственно, практики взаимодействия с такими предметами не ограничены религиозными запретами и предписаниями, а приобрести их может любой человек.

Коммерческий контекст пересекается и с художественным: арт-пространства, выставки и мастерские, сценические площадки — одновременно и места торговли, предназначенные не столько для адептов, сколько для туристов, интересующихся афро-кубинским искусством. Усилившийся с 1990-х гг. внешний спрос на экзотику и духовность вызвал коммерциализацию кубинского фольклорного движения и афро-кубинских религиозных практик. В последние 30 лет Куба стала местом и религиозного туризма — гости из разных стран Латинской Америки, Канады, Европы приезжают на остров ради недорогих инициаций в регла де оча-ифа. Нам довелось присутствовать во время одной из инициаций в г. Матансасе в 2014 г. По словам наших собеседников-сантеро в г. Матансасе, стоимость инициации (всего периода ийяворахе) на Кубе — около 1 тыс. американских долларов, в США — 10 тыс. По данным Р. Канисареса, цена всех положенных инициационных ритуалов в США может быть от 5 до 50 тыс. долларов⁴².

42. Канисарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. С. 25.

Семиотические механизмы

Вышеприведенные описания позволяют сделать выводы о семиотических механизмах, на основе которых осуществляется материализация духовных агентов сантерии. Используются два типа знаков — иконические (метафора) и индексальные (метонимия). К первым относятся сосуды, содержащие «тайны ориша», наполненные аше; головы и тела посвященных, также вмещающие эту божественную энергию; скульптурные и живописные изображения божеств (деревянная африканская скульптура, гипсовые фигурки христианских святых, современные «портреты» ориша); участники ритуала, в которых вселилось божество («танцы ориша», в терминологии Грасиэлы Чао⁴³); артисты на сцене, изображающие ориша. Второй тип знаков — ожерелья элеке и белые одежды на адептах; костюмы и атрибуты ориша в витринах музейных экспозиций; «танцы для ориша» в ритуале и на сцене.

Еще одно семиотическое разделение — между «пустым» и «наполненным» знаком. Здесь можно было бы использовать дюркгеймианскую терминологию сакрального и профанного, но я предпочту различать знаки, в которых есть означающее и означаемое (освященные камни-отан в сосуде ориша, фигурка Пречистой Девы в домашнем алтаре, тело сантеро, актер в образе ориша) и есть только означающее, а на месте означаемого — его декларируемое отсутствие, ожидание появления (отан или фигурки святых в магазине, до освящения; элеке на алейо или туристах — «пустых» носителях; «танцы для ориша» в ожидании прихода божества). Как видим, нулевое (или потенциальное) означаемое не делает знак профанным, и, наоборот, присутствие — сакральным (как у актера в образе ориша). Нулевое означаемое в религиозном контексте — временное состояние, предполагающее наполнение формы (так, танцы для ориша в ритуале — это подготовка «посадочной площадки» для божества, предполагается, что оно вселится в человека, танцующего его танец). Таким образом метонимический знак, наполняясь, заменяется на метафорический, а пустой метафорический путем наполнения (например, освящения или инициации) обретает ритуальную значимость (в терминах А. Рэдклифф-Брауна⁴⁴).

43. Chao, G. *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*.

44. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Восточная литература РАН, 2001. С. 164.

Заключение

В статье мы сосредоточили внимание на том, как на протяжении XIX–XXI вв. менялись модели материальной презентации ориша, в каких контекстах и идеологических нарративах они существовали и существуют, с какими практиками связаны. Данный фокус важен для понимания роли и значения афро-кубинских культов в социально-политических и экономических процессах на Кубе, в идентичности кубинцев.

В кубинской культуре второй половины XX — начала XXI в. сантерия, или регла де оча-ифа, играла и продолжает играть двойную роль — это и религиозный культ, сохраняющий актуальность для значительного числа кубинцев и ныне переживающий возрождение, и знак кубинской идентичности, мощный символ борьбы против рабства и в целом — кубинской независимости. Сантерийские общины-иле оказывали поддержку революции — в частности, собирали средства на проведение аграрных реформ. Этим, а не только интересом к этнографии, можно объяснить школьные экскурсии в музеи, посвященные сантерии.

Бывший «в подполье» несколько последних десятилетий, этот культ, тем не менее, не исчез, а в настоящее время даже заметно увеличивается число его приверженцев — от представителей афро-кубинских низов, которые всегда традиционно составляли основную часть адептов сантерии, до белой богемной молодежи, которая находится в духовном поиске. Этому в немалой степени способствует и духовный вакуум в кубинском обществе, вызванный некоторым ослаблением коммунистической идеологии, и предоставление в последние два-три десятилетия экономических и религиозных свобод⁴⁵. К этим

45. Дело в том, что, хотя конституция Республики гарантирует свободу вероисповедания, на деле члены кубинской коммунистической партии с 1960-х гг. не могли открыто исповедовать религию. Крестить детей, посещать католические храмы, носить атрибуты сантеро или консультироваться у бабалаво приходилось тайно, при этом опасаясь доносов. С начала 1990-х гг. этот негласный запрет был снят, более того, стали открываться храмы и молитвенные дома различных конфессий, в том числе православный Казанский собор в Гаване (строительство начато в 2004 г. по инициативе Фиделя Кастро, предложившего основать православный храм как знак российско-кубинской дружбы; собор был освящен в 2008 г. митрополитом Смоленским Кириллом, будущим патриархом, в присутствии главы государства Рауля Кастро). В 1998 г. Кубу посетил Папа Римский Иоанн Павел II, в 2004 г. на острове побывал Вселенский Патриарх Варфоломей, а в 2016 г. — Папа Римский Франциск и Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл (тогда же состоялась их встреча в аэропорту Гаваны).

факторам добавилось и значительное ухудшение (и без того крайне низкого) уровня жизни кубинцев, наступившее в 1990-е гг., так называемый *periodo especial* (особый период). В такие времена магические практики могут давать человеку возможность действовать, изменяют его субъектность, трансформируя деструктивные эмоции, и дают надежду на будущее (о России 1990-х гг. в этом ключе писала Галина Линдквист⁴⁶)⁴⁷. Добавим к этому и поиск новых форм идентичности, актуализацию африканского наследия, развитие на его основе современного кубинского искусства, новых форм брендинга культуры — для внутреннего и внешнего пользователя. В «особый период» то, что ранее было подавляемым, оказалось активно востребованным на рынке туристических и религиозных услуг. Для многочисленных иностранных гостей в это время маркерами «кубинскости» и предметом спроса стали не только ром, кофе, сигары и черные кораллы, но и более экзотические вещи — приметы социалистического строя и религиозные практики (гадальщицы-спириты, заполнившие площади Гаваны, концерты фольклорных групп, имитирующих ритуалы сантерии, и сами эти ритуалы, ставшие более доступными для посторонних). Внешний спрос на экзотику в значительной степени повлиял на то, что африканская культура (и сантерия в том числе) стала частью постсоциалистической идентичности кубинцев, направленной и вовне, и внутрь страны. И это привлекло к афро-кубинским религиозным практикам белых жителей острова, ранее (и в «католические», и в «атеистические» времена) относившихся к верованиям и ритуалам социальных низов с опаской и безразличием⁴⁸. В XXI в. число последователей регла де оча-ифа увеличивается не только за счет бедных жителей городских

46. Lindquist, G. (2006) *Conjuring hope: Magic and healing in contemporary Russia*. New York; Oxford: Berghahn Books (Epistemologies of healing. Vol. 1.).

47. По данным интервью, экономические трудности 1990-х гг., наряду с ослаблением преследования за религию, привлекали людей в регла де оча-ифа. Так, ритуалы в честь Олокуна, ориша океана и покровителя путешествий («ориша эмиграции», как о нем говорили) совершались теми, кто пытался уехать из страны. По данным А. Н. Данненберга, увеличение числа адептов сантерии в 1990-е гг. было связано и с ростом преступности: «воры и бандиты» пытались с помощью ориша решить проблемы с законом (*Данненберг А. Н. Религия на Кубе. С. 240*) (по моим данным, за эту сферу отвечает ориша Ошоси).

48. Добавлю, что и до революции 1959 г., и после — хотя и по формально разным причинам — принадлежность к афро-кубинским «подпольным» практикам была препятствием для продвижения по социальной лестнице.

окраин, ищущих мистической поддержки в решении своих жизненных проблем, но и за счет образованной молодежи, находящейся в духовном поиске.

В этих обстоятельствах ориша «возвращаются» из музейного и художественного контекста, куда они были помещены социалистической властью, обратно на ритуальную площадку. Одновременно меняются и эти контексты — под влиянием религиозного ренессанса и новых вызовов (поиск постсоциалистической национальной идентичности, развитие международного туризма). Мы можем наблюдать пересечение и взаимоналожение контекстов материализации ориша, возникновение новых ее моделей, изменение старых и появление новых практик взаимодействия с духовными агентами. Меняются формы их презентации, меняется и содержание. Не будет преувеличением заключить, что ориша на Кубе в настоящий момент — уже не столько пантеон «низовых» культов, сколько важные символы кубинской культуры и национальной идентичности.

Иллюстрации (фотографии автора)



Ил. 1. Камни-отан и горшки для их размещения в сантерийской лавочке. Матансас, 2013.



Ил. 2. Домашний алтарь: сосуд «с секретами», короной и ожерельем Ойя («головным» ориша хозяйки дома), ориша Касик. Матансас, 2013.



Ил. 3. Canastillero в Доме Африки, XIX в. На верхней полке — сосуд и фигурка Обатала, на средней — Ошун и Йемайи, на нижней — Ойя. Гавана, 2013.



**Ил. 4. Деревянные фигурки Шанго в Доме Африки.
Гавана, 2013.**



Ил. 5. Св. Варвара в католической церкви. Камагуэй, 2015.



Ил. 6. Шанго (справа) в домашнем алтаре. Матансас, 2016.



Ил. 7. Фигурка св. Лазаря в сантерийской лавочке.
Гавана, 2013.



**Ил. 8. Огун и Элегуа в иле — храме регла де оча-ифа.
Матансас, 2015.**



Ил. 9. Шанго в домашнем алтаре. Матансас, 2014.



Ил. 10. Хозяйка дома показывает фигурку el muerto в своем алтаре. Матансас, 2016.



Ил. 11. La Gitana в в доме сантеро. Матансас, 2016.



Ил. 12. La boveda в частном доме, г. Матансас, 2016.



Ил. 13. El trono для Бабалу-Айе / св. Лазаря в частном доме. Матансас, 2016.



**Ил. 14. El trono для Шанго /св. Варвары в отеле.
Гуардалавака, 2015.**



**Ил. 15. Неофит и камни-отан в иле — храме регла де оча-ифа.
Матансас, 2015.**



**Ил. 16. Los tambores в честь Элегуа на городском рынке.
Матансас, 2014.**



**Ил. 17. Адепт приветствует ориша на Los tambores в частном
доме. Матансас, 2016.**



Ил. 18. Ийяво на улице Гаваны, 2015.



Ил. 19. Обатала в витрине музея. Карденас, 2016.



Ил. 20. Элегуа в музее Сан-Северино. Матансас, 2013.



Ил. 21. Э. Оливер Рубио «Шанго». Музей ориша. Гавана, 2015.



Ил. 22. Скульптура, изображающая посвященную в регла де оча-ифа верхом на петухе — символе Элегуа. Гавана, 2015.



Ил. 23. Артист в образе Элегуа в «Переулке традиций». Матансас, 2016.

Библиография / References

- Александренков Э. Г. Статья кубинцем: Проблемы формирования этнического самосознания (XVI–XIX вв.). М.: ИЭА РАН, 1998.
- Александренков Э. Г. Присвоение элементов культуры (на примере колониальной Кубы) // Население Нового Света: проблемы формирования и социокультурного развития / Отв. ред. А. А. Истомин. М.: ИЭА РАН, 1999.
- Вайт В. Путь Ифа. Книга 1. Основы традиционной африканской религиозно-магической традиции Йоруба Ифа и Ориша. М.: Велигор, 2013.
- Данненберг А. Н. Кубинская сантерия: опыт религиозного синкретизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 2. С. 150–160.
- Данненберг А. Н. Религии переходного типа (на материале афро-кубинского религиозного синкретизма) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3-4. С. 144–151.
- Данненберг А. Н. Религия на Кубе: философско-религиоведческий анализ. М.: ИД «Дело», 2014.
- Канизарес Р. Кубинская сантерия. Жизнь и духовные традиции афроамериканцев. М.: ГРАНД, ФАИР-ПРЕСС, 2005.
- Кофман А. Ф. Африканский элемент в культуре Латинской Америки // Культуры Африки в мировом цивилизационном процессе / Отв. ред. Р. Н. Исмагилова. М.: Изд. фирма «Вост. лит.», 1996. С. 254–281.
- Лаврецкий И. П. Боги в тропиках. Религиозные культы Антильских островов. М.: Наука, 1967.
- Народы и религии мира: Энциклопедия / Гл. ред. В. А. Тишков. М.: БСЭ, 1998.
- Рэдклифф-Браун А. П. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Восточная литература РАН, 2001.
- Aleksandrenkov, E. G. (1998) *Stat' kubintsem: Problemy formirovaniia etnicheskogo samosoznaniia (XVI–XIX vv.)* [Becoming a Cuban: Problems in the formation of ethnic self-consciousness (16th–19th centuries)]. Moscow: IEA RAN.
- Aleksandrenkov, E. G. (1999) "Prisvoenie elementov kul'tury (na primere kolonial'noi Kuby)" [Appropriation of elements of culture (on the example of colonial Cuba)], in A. A. Istomin (ed.) *Naselenie Novogo Sveta: problemy formirovaniia i sotsiokul'turnogo razvitiia*. Moscow: IEA RAN.
- Bascom, W. R. (1944) "The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group", *American Anthropologist. New Series* 46(1/2): 1–75.
- Bascom, W. R. (1950) "The Focus of Cuban Santeria", *Southwestern Journal of Anthropology* 6(1): 64–68.
- Bascom, W. R. (1969) *Ifa Divination: Communication Between Gods and Men in West Africa*. Indiana University Press.
- Bascom, W. R. (1972) *Shango in the New World*. Austin: University of Texas Press.
- Bascom, W. R. (1980) *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*. Indiana University Press.
- Bastide, R. (1958) *Le candomblé de Bahia*. Paris: Mouton.
- Betancourt, V. (1995) *El Babalawo: Medico tradicional*. Habana: Pagina Regional.
- Bolivar, N. (1990) *Los Orishas en Cuba*. Habana: Ediciones Unión.
- Brown, D. D. (1994) *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Columbia University Press.

- Brown, D. H. (2003) *Santeria Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*. University of Chicago Press.
- Cabrera, L. (1974) *Yemaya i Ochun: Kariocha, iyalorichas y olorichas*. Madrid: Ediciones C. R.
- Capone, S. (2010) *Searching for Africa in Brazil. Power and Tradition in Candomblé*. Duke University Press.
- Carneiro, E. (1937) *The Structure of African Cults in Bahia*. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira.
- Chao G. (2008) *El baile de y para los orishas en el tambor de Santo*. Playa, Cuba: Ediciones Adagio.
- Dannenberg, A. N. (2011) “Kubinskaia santerii: opyt religioznogo sinkretizma” [Cuban Santeria: Experience of Religious Syncretism], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2: 150–160.
- Dannenberg, A. N. (2011) “Religii perekhodnogo tipa (na materiale afro-kubinskogo religioznogo sinkretizma)” [Religions of the transitional type (based on the Afro-Cuban religious syncretism)], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 3- 4: 144–151.
- Dannenberg, A. N. (2014) *Religiia na Kube: filosofsko-religiovedcheskii analiz* [Religion in Cuba: A philosophical and religious analysis]. Moscow.: ID «Delo».
- Engelke, M. (2007) “Clarity and Charisma: On the Uses of Ambiguity in Ritual Life”, in M. Engelke, M. Tomlinson (eds) *The limits of meaning: Case studies in the anthropology of Christianity*, pp. 63–83. Oxford: Berghahn Books.
- Herskovits, M. J. (1937) “African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief”, *American Anthropologist. New Series* 39(4/1): 635–643.
- Herskovits, M. J. (196) *The New World Negro*. Bloomington: Indiana University Press.
- Garcia-Cortez, J. (1980) *Pataki: Leyendas y misterios de los orishas Africanos*. Miami: Ediciones Universal.
- Johnson, P. Ch. (2002) *Secrets, Gossip, and Gods: The Transformation of Brazilian Candomblé*. Oxford University Press.
- Kanizares, R. (2005) *Kubinskaia santerii. Zhizn' i dukhovnye traditsii afroamerikantsev* [Cuban Santeria. Life and spiritual traditions of Afro-Americans]. Moscow: GRAND, FAIR-PRESS.
- Keane, W. (2003) “Semiotics and the Social Analysis of Material Things”, *Language & Communication* 23(3–4): 409–425.
- Khristoforova, O. B. (2019) “All of Them Are Our Ancestors: African and European Elements in Cuban Religion”, in D. M. Bondarenko, M. L. Butovskaya (eds) *The Omnipresent Past. Historical Anthropology of Africa and African Diaspora*. Moscow: LRC Publishing House, pp. 339–368.
- Kofman, A. F. (1996) *Afrikanskii element v kul'ture Latinskoj Ameriki* [African element in the culture of Latin America], in R. N. Ismagilova (ed) *Kul'tury Afriki v mirovom tsivilizatsionnom protsesse*, pp. 254–281. Moscow: Izd. firma «Vost. lit.».
- Lachatanere, R. (2007) *El sistema religioso de los afrocubanos*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2007.
- Lavretskii, I. R. (1967) *Bogi v tropikakh. Religioznye kul'ty Antil'skikh ostrovov* [Gods in the tropics Religious cults of the Antilles]. Moscow: Nauka.
- Lindquist, G. (2006) *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Mann, K., Bay, E. G. (eds) (2001) *Rethinking the African diaspora: The Making of a Black Atlantic World in the Bight of Benin and Brazil*. London and Portland, OR: Frank Cass.

- Matory, J. L. (2005) *Black Atlantic Religion: Tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton University Press.
- Menendez L. (2002) *Rodar el coco: Proceso de cambio ea la santería*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Metraux, A. (1959) *Voodoo in Haiti*. Oxford University Press.
- Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 23–39.
- Nunes, L. M. (1992) *Santería. A Practical Guide to Afro-Caribbean Magic*. Woodstock: Spring Publications.
- Omari-Tunkara, M. S. (2005) *Manipulating the Sacred: Yorùbá Art, Ritual, and Resistance in Brazilian Candomblé*. Wayne State University Press.
- Ortiz, F. (1906) *Hampa afrocubana. Los negros brujos*. Madrid: Librería de Fernando Fe.
- Ortiz, F. (1950) *La africanía de la música folklórica de Cuba*. Habana: Ministerio de Educación, Dirección de Cultura.
- Ortiz, F. (1984) *Ensayos etnográficos*. Habana: Editorial de ciencias sociales.
- Radcliffe-Brown, A. R. (2001) *Struktura i funktsiia v primitivnom obshchestve. Ocherki i lektsii*. [Structure and function in primitive society. Essays and lectures]. Moscow: Vostochnaia literatura RAN.
- Robaina, T. F. (2008) *Hablen paleros y santeros*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Sansi, R. (2009) *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th century*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Tishkov, V. A. (ed) (1998) *Narody i religii mira: Entsiklopediia* [Peoples and Religions of the World: An Encyclopedia]. Moscow: BSE.
- Voeks, R. A. (1997) *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine, and Religion in Brazil*. Austin: University of Texas Press.
- Wafer, J. (1991) *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press.
- Wedel, J. (2004) *Santería Healing: A Lourney into the Afro-Cuban World of Divinities, Spirits, and Sorcery*. Gainesville: University Press of Florida.
- White, V. (2013) *Put' Ifa. Kniga 1. Osnovy traditsionnoi afrikanskoi religiozno-magicheskoi traditsii Ioruba Ifa i Orisha* [Ifa path. Book 1. Fundamentals of the traditional African religious and magical tradition of Yoruba Ifa and Orishas]. Moscow: Veligor.
- Wirtz, K. (2007) *Ritual, Discourse, and Community in Cuban Santería*. Gainesville: University Press of Florida.
- Wirtz, K. (2014) *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History*. Chicago, London: University of Chicago Press.

Уильям Дюбуа

О вере отцов

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-212-227>

William Du Bois

On the Faith of the Fathers

William Du Bois (1868–1963) — African American social activist, pan-Africanist, and Professor at Atlanta University (now Clark Atlanta University, USA).

The first Russian translation of the essay On the Faith of the Fathers, written by William Du Bois, an African American sociologist, historian, and Pan-Africanist civil rights activist of the late 19th — early 20th century. This text presents Du Bois' views on the religious development of the African American community in the United States, the role of Christianity and institutional churches in this development, and his interpretation of the history of "Negro religion" and its state in his days through the prism of his concept of "double consciousness".

Keywords: William Du Bois, *On the Faith of the Fathers*, USA, Negro religion, Negro church.

УИЛЬЯМ Эдвард Бёркхардт Дюбуа (Дюбойс, 1869–1963) — крупнейший афроамериканский мыслитель, писатель и общественный деятель конца XIX — начала XX в. Свой взгляд на религиозное развитие чернокожей общины в США и роль в нем христианства и институциональных церквей он впервые представил в своем новаторском и оригинальном труде «Души черного народа» (1903), который называют «краеугольным камнем афроамериканской литературы». Он состоит из 14 эссе, одно из которых — «О вере отцов» (глава X) — специально посвящено этой теме. В нем Дюбуа рассматривает расцвет «черной церкви», историю и современное ему состояние религии афроамериканцев с точки зрения своей концепции «раздвоенного сознания», свойственного, по мнению автора, их коллективной психике и порожденного расовым угне-

тением — быть одновременно американцем и чернокожим. Он видит в религии афроамериканцев то «основное историческое горнило», по выражению Джонатана Кана¹, в котором формировалось их «раздвоенное сознание», а в «черной церкви» — социальный центр их жизни². Перевод эссе Дюбуа «О вере отцов» выполнен по первому изданию «Души черного народа»: Du Bois, W.E.B. (1903) *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, p. 189–206. Chicago: A. C. McClurg & Co.

Это было за городом, далеко от дома, далеко от моей приемной семьи, темной воскресной ночью. Дорога шла от нашего бесформенного бревенчатого дома вверх по каменистому руслу ручья, мимо пшеницы и кукурузы, пока мы не смогли расслышать через поля, хотя и не совсем отчетливо, ритмичную мелодию песни — мягкую, волнующую, наполненную мощью, которая то нарастала, то печально умирала в наших ушах. Тогда я был учителем сельской школы, только что с Востока³, и никогда не присутствовал на молебном собрании негров-возрожденцев⁴ на Юге. Конечно, мы в Беркшире⁵, возможно, не были такими чопорными и официальными, как в прежние времена в Саффолке⁶, и все же мы оставались очень тихими и смиренными, и я не знаю, что случилось бы в те ясные утренние часы субботних собраний, если бы кто-нибудь прервал проповедь диким криком или остановил длинную молитву громким «Аминь»! И поэтому самым поразительным для меня, когда я приблизился к деревне и маленькой незатейливой церкви, расположенной на вершине, была атмосфера сильного возбуждения, которая овладела этой массой чер-

1. Kahn, J. S. (2009) *Divine Discontent: The Religious Imagination of W. E. B. Du Bois*, p. 53. Oxford: Oxford University Press. (Здесь и далее примечания переводчиков.)
2. О взглядах Дюбуа на религию см., помимо исследования Кана, также: Chidester, D. (2007) “Religious Animals, Refuge of the Gods and the Spirit of Revolt: W. E. B. Du Bois’s representations of Indigenous African Religions”, in M. Keller, Ch. J. Fontenot Jr. (eds) *Re-cognizing W.E.B. Du Bois in the Twenty-first century: Essays on W.E.B. Du Bois*, pp. 34–60. Macon, Ga: Mercer University Press.
3. Дюбуа родился и вырос на Восточном побережье США, в западной части штата Массачусетс. В 1885 г. он переехал на Юг, в штат Теннесси, для обучения в Университете Фиска в Нэшвилле. Летом 1886 г. он подрабатывал в Теннесси в качестве сельского учителя.
4. Последователей «духовного возрождения» евангелизма, особого протестантского движения в США.
5. Имеется в виду графство Беркшир в Массачусетсе, в котором родился Дюбуа.
6. В графстве Саффолк в восточной части Массачусетса, где расположен Бостон.

нокожих людей. Какой-то подавленный ужас повис в воздухе и, казалось, овладел нами — пифийское безумие, одержимость демонами, придававшие страшную реальность песне и слову. Черная и массивная фигура проповедника покачивалась и дрожала, и слова, которые он извергал с необычайным красноречием, слетали с его губ и сыпались на нас. Люди стонали и трепетали, а затем худощавая смуглая женщина рядом со мной внезапно подпрыгнула и завизжала, словно заблудшая душа, а вокруг нее раздались вопли, стоны и крики, и произошел взрыв человеческих страстей, какого никогда раньше я не мог и представить.

Те, кто не был свидетелем подобного исступления негров-возрожденцев на молебном собрании в девственной лесной глуши Юга, могут лишь смутно понять религиозные чувства раба; когда описываешь такие сцены, они кажутся гротескными и комичными, но когда их видишь, они ужасны. Три вещи отличали эту религию раба: Проповедник, Музыка и Исступление. Проповедник — самая уникальная персона, созданная негром на американской земле. Лидер, политик, оратор, «босс», интриган, идеалист — это все он, и также всегда центр группы людей, которых то двадцать, а то и тысяча. Сочетание определенной ловкости с глубоко впечатавшейся искренностью, такта с виртуозными способностями обеспечило ему высокое положение и помогает его сохранять. Этот тип, конечно, варьируется в зависимости от времени и места, от Вест-Индии в XVI в. до Новой Англии в XIX в. и от низовьев Миссисипи до таких городов, как Новый Орлеан или Нью-Йорк.

Музыка негритянской религии — это та жалобная ритмичная мелодия с ее трогательными минорными интонациями, которая, несмотря на ее окарикатуривание и искажение, все еще остается самым оригинальным и прекрасным выражением человеческой жизни и тоски среди песен, когда-либо рождавшихся на американской земле. Возникшая в африканских лесах, где ее аналог все еще можно услышать, она была адаптирована, изменена и усилена трагической душевной жизнью раба, пока под давлением закона и кнута не стала единственным истинным выражением горя, отчаяния и надежды народа.

Наконец, Исступление «кричания», когда Дух Господа проходит мимо и, овладев верующим, сводит его с ума от экстатической радости, было последней сущностной чертой негритянской религии и тем, во что верили более истово, чем во все остальное. Такие проявления варьировались от безмолвного восторженного выражения лица или тихого шепота и стенания до безумного и не-

обузданного физического возбуждения — топота, визга и криков, раскачивания туда-сюда и дикого размахивания руками, плача и смеха, видений и транса. Все это не ново в мире, но старо, как религия, как Дельфы⁷ и Аэндор⁸. И оно такой мертвой хваткой держало негра, что многие поколения твердо верили, что без этого видимого проявления Бога не может быть истинного общения с Невидимым.

Таковы были характерные признаки негритянской религиозной жизни, сформировавшейся до эпохи Освобождения⁹. Поскольку в особых обстоятельствах среды, в которой находился чернокожий человек, эти признаки были единственным выражением его духовной жизни, они представляют глубокий интерес для того, кто изучает его развитие, как социальное, так и психологическое. Здесь возникает много привлекательных направлений для исследования. Что значило рабство для африканского дикаря? Каково было его отношение к миру и к жизни? Что казалось ему добром и злом — Бог и дьявол? Куда были направлены его чаяния и стремления, и почему его сердце воспламенялось и испытывало разочарование? Ответы на эти вопросы могут быть получены только в результате изучения негритянской религии в процессе ее развития, через постепенную трансформацию от язычества Золотого Берега до институциональной негритянской церкви в Чикаго.

Более того, религиозная эволюция миллионов людей, даже если они являются рабами, не может не оказывать сильного влияния на их современников. Методисты и баптисты Америки во многом обязаны своим положением молчаливому, но эффективному воздействию миллионов обращенных в их веру негров. Особенно это заметно на Юге, где теология и религиозная философия по этой причине значительно отстают от Севера и где религия бедных белых является просто копией негритянских идей и методов. Масса «евангельских» гимнов, которые пронесли по американским церквям и почти разрушили наше чувство песни, состоит в основном из искаженных имитаций негритянских мелодий, созданных теми, кто ушами уловил звон, но не музы-

7. Имеется в виду экстаз, в который впадала в момент изречения пророчеств жрица-прорицательница Дельфийского оракула в храме Аполлона в Дельфах.
8. Речь идет о волшебнице из селения Аэндор в Нижней Галилее, которая по приказу царя Саула вызвала ему призрак пророка Самуила (1 Цар 28:7–24).
9. До «Прокламации об освобождении рабов», изданной президентом Авраамом Линкольном 22 сентября 1862 г.

ку, тело, но не душу юбилейных песен¹⁰. Нет сомнения, что история негритянской религии — не только существенно важная часть истории негров в Америке, но и весьма интересная часть американской истории.

Современная негритянская церковь является социальным центром жизни чернокожих в Соединенных Штатах и наиболее типичным выражением африканского характера. Возьмите типичную церковь в маленьком городке Вирджинии: это «Первая баптистская церковь»¹¹, просторное кирпичное здание, вмещающее пятьсот или более человек, со вкусом отделанное сосной из Джорджии, с ковром, небольшим органом и витражными окнами. На первом этаже находится большое помещение для собраний со скамейками. Это здание — главное место встреч общины из тысячи или более негров. В нем осуществляют свою деятельность различные организации — сама церковь, воскресная школа, два или три страховых общества, женские общества, тайные общества — и проходят разного рода массовые собрания. Помимо пяти или шести регулярных религиозных служб в течение недели, здесь устраиваются развлекательные мероприятия, ужины и лекции. Здесь же собирают и расходуют значительные суммы денег, находят работу для тех, кто не трудится, знакомятся с новыми людьми, распространяют новости и раздают милостыню. В то же время этот социальный, интеллектуальный и экономический центр является весьма влиятельным религиозным центром. Дважды в воскресенье, «после того как закончен посев»¹², произносят проповедь о Порочности, Грехе, Искуплении, Рае, Аде и Проклятии, и лишь немногие из общины способны не поддаваться ее воздействию. За оболочкой этой формальной религии церковь часто выступает как подлинный страж морали, хранитель семейной жизни и высший авторитет в вопросе о том, что хорошо и правильно.

Таким образом, сегодня в негритянской церкви можно увидеть воспроизведенный в микрокосме весь большой мир, от которого негр отрезан расовыми предрассудками и социальным положением. Это хорошо видно в церквях крупного города. В такой

10. Речь идет о «спиричуэлс», религиозных песнях негров-протестантов на библейские темы, возникших на основе «песен рабов» американского Юга.

11. Так называлась первая церковь баптистов, основанная в данном районе.

12. Слова религиозной песни: «Когда посева посажены, когда моя работа здесь закончена, я хочу увидеть Иисуса, услышать его голос, говорящий “хорошо поработал”».

многочисленной конгрегации, как община Вифлеемской Божией Матери в Филадельфии¹³, насчитывается более 1100 членов; у нее есть храмовое здание, которое вмещает 1500 человек и оценивается в \$100 000, годовой бюджет в \$5000, правительство, состоящее из пастора и нескольких местных проповедников, исполнительный и законодательный органы, финансовое ведомство и сборщики налогов, общие церковные собрания для принятия законов, подгруппы во главе с руководителями классов¹⁴, отряд милиции и 24 вспомогательных общества. Деятельность такой церкви обширна и распространяется далеко за ее пределы, а епископы, которые возглавляют эти организации по всей стране, являются одними из самых могущественных негритянских правителей в мире¹⁵.

Такие церкви по сути дела являются мирскими институтами власти, и поэтому даже поверхностного взгляда достаточно, чтобы обнаружить любопытный факт: по крайней мере, на Юге практически каждый американский негр является членом церкви. Некоторые, конечно, не зарегистрированы как постоянные члены, а другие нерегулярно посещают службу; но у людей, подвергающихся дискриминации, конечно, должен быть социальный центр, и таким центром для них является негритянская церковь. Перепись 1890 г. показала, что в стране насчитывается почти 24 тыс. негритянских церквей, при этом общее число зарегистрированных членов превышает 2,5 млн, или десять фактических членов церкви на каждые двадцать восемь человек, а в некоторых южных штатах — по одному на каждые два человека. Кроме того, существует большое число людей, которые, хотя и не зарегистрированы в качестве членов церкви, посещают многие церковные мероприятия и принимают в них участие. На каждые шестьдесят чернокожих семей в стране приходится одна организованная негритянская церковь, а в некоторых штатах — на сорок семей,

13. Эта конгрегация приверженцев Африканской методистской епископальной церкви (АМЕЦ) была основана в 1794 г.; храм в своем нынешнем виде построен в 1888–1890 гг.
14. Каждая конгрегация АМЕЦ разделена на небольшие организационные группы, называемые «классами», которые возглавляют назначаемые пастором «руководители классов».
15. Используя термины «правительство», «исполнительный и законодательный органы», «финансовое ведомство», «сборщики налогов», «законы», «милиция», «правители», Дюбуа стремится представить негритянскую церковь как некое подобие государства со всеми его органами и атрибутами.

и каждая из них владеет имуществом в среднем на \$1000, или все вместе почти на \$26 млн.

Таково общее развитие негритянской церкви со времени Освобождения. Теперь встает вопрос о том, каковы были этапы этой социальной истории и каковы нынешние тенденции? Прежде всего мы должны понимать, что ни одно такое учреждение, как негритянская церковь, не могло возникнуть без определенных исторических оснований. Эти основания мы можем обнаружить, если вспомним, что социальная история негра началась не в Америке. Он был воспитан в определенной социальной среде — полигамной клановой жизни под руководством вождя и при сильном влиянии жреца. Его религией было поклонение природе, соединенное с глубокой верой в незримые внешние воздействия, благоприятные и неблагоприятные, а само поклонение осуществлялось с помощью заклинаний и жертвоприношений. Первой резкой переменой в этой жизни был невольничий корабль и сахарные плантации Вест-Индии. Клан и племя заменила плантационная организация, а вождя — белый хозяин с гораздо более обширной и деспотической властью. Принудительный и продолжительный труд стал правилом жизни, старые узы кровного родства и родовых отношений исчезли, а вместо семьи появились новые полигамия и полиандрия, которые в некоторых случаях практически граничили с промискуитетом. Это была всепокрушающая социальная революция, но все же некоторые следы прежней общинной жизни сохранились, и главным уцелевшим институтом был институт Жреца или Знахаря. Он рано появился на плантации и принял на себя функцию целителя больных, толкователя Непознанного, утешителя скорбящих, сверхъестественного мстителя за зло и того, кто грубо, но живо выразил тоску, разочарование и негодование украденного и угнетенного народа. Таким образом, в узких пределах, допускаемых рабовладельческой системой, в качестве певца, врача, судьи и священника утвердился негритянский проповедник, и при нем первая церковь поначалу никоим образом не была христианской и четко организованной; скорее, имели место адаптация и смешение языческих обрядов у работников каждой плантации, и то, что из этого родилось, стали упрощенно называть «вудуизмом». Взаимодействие с хозяевами, миссионерские усилия и соображения целесообразности придали этим обрядам некоторую видимость христианских, и по прошествии многих поколений негритянская церковь превратилась в христианскую.

Что касается церкви, то следует отметить две характерные черты. Во-первых, она стала почти полностью баптистской и методистской по вероисповеданию; во-вторых, как социальный институт она на многие десятилетия опередила моногамный негритянский дом¹⁶. Из-за особых обстоятельств своего возникновения церковь была ограничена плантацией и состояла преимущественно из нескольких разрозненных частей; хотя позже была разрешена некоторая свобода передвижения, все же это территориальное ограничение всегда оставалось важным и было одной из причин распространения среди рабов децентрализованной и демократической баптистской веры. В то же время зримый обряд крещения вполне соответствовал их мистическому складу ума. Сегодня Баптистская церковь по-прежнему является самой многочисленной по числу членов среди негров и насчитывает 1,5 млн прихожан. Следующими по популярности стали церкви, организованные во взаимодействии с местными белыми церквами, в основном баптистскими и методистскими, с несколькими епископальными и другими христианскими общинами. Методисты до сих пор составляют вторую по величине деноминацию, насчитывающую почти 1 млн членов. Вера этих двух ведущих конфессий больше подходила для церкви рабов из-за того, что они придавали особое значение религиозному переживанию и религиозному рвению. Членство негров в других конфессиях всегда было небольшим и относительно незначительным, хотя епископалы и пресвитериане сегодня приобретают популярность среди более образованных классов негритянского населения, а Католическая церковь добивается успехов среди отдельных групп чернокожих. После Освобождения, а на Севере еще раньше, негритянские церкви по большей части разорвали те связи, которые они имели с белыми церквами, либо по собственному выбору, либо по принуждению. Баптистские церкви стали независимыми, но методисты были вынуждены достаточно рано объединиться в целях организации епископального управления. Это дало начало великой Африканской методистской церкви, крупнейшей негритянской организации в мире, Церкви Сиона¹⁷ и Цветным мето-

16. То есть семью. «Этот дом, — писал Дюбуа за четыре года до этого, — был разрушен рабством, с трудом поднялся после Освобождения, и снова ему не то чтобы угрожают, но городские негры пренебрегают им в своей жизни» (Du Bois, W. E. B. (1899) *The Philadelphia Negro: A Social Study*, p. 196. Philadelphia: Ginn & Co.).

17. Африканской методистской епископальной церкви Сиона, официально основанной в 1821 г., истоки, которой, однако, восходят к 1800 г.

дистам¹⁸, а также чернокожим конгрегациям и церквям в рамках этой¹⁹ и других конфессий.

Второй отмеченный факт, а именно то, что негритянская церковь предшествовала негритянской семье, открывает нам путь к объяснению многих парадоксальных черт в этом общинном учреждении и в морали его членов. Но прежде всего он заставляет нас рассматривать этот институт как своеобразное выражение внутренней этической жизни народа, которое редко встречается в других местах. Давайте перейдем теперь от внешнего, материального, развития церкви к более важной внутренней, этической, жизни людей, которые ее составляют. Негра не раз называли религиозным животным — глубоко эмоциональным по природе существом, которое инстинктивно обращается к сверхъестественному. Наделенный богатым тропическим воображением, острым и тонким пониманием Природы, пересаженный на чужую почву африканец жил в мире, населенном богами и демонами, эльфами и ведьмами и полным странных воздействий: Добра, которое нужно вымалывать, Зла, которое нужно умиловить. Рабство, таким образом, было для него мрачным триумфом Зла над ним. Все ненавистные силы Подземного мира боролись против него, и дух мятежа и мести пропитывал его сердце. Он призывал на помощь все языческие средства — экзорцизм и колдовство, таинственное поклонение Оби²⁰ с его варварскими обрядами, заклинаниями и даже время от времени кровавыми человеческими жертвоприношениями. Устраивая диковинные полуночные оргии и прибегая к мистическим заклинаниям, ведьма и жрец вуду стали центром групповой жизни чернокожих, и то неосознанное суеверие, которое характеризует неграмотного негра даже сегодня, углубилось и усилилось.

Однако, несмотря на некоторые успехи, например, свирепых маронов²¹, датских негров²² и других участников сопротивления чернокожих, дух восстания постепенно угасал из-за неукроти-

18. Цветной методистской епископальной церкви в Америке, созданной в 1870 г.; с 1954 г. называется «Христианская методистская епископальная церковь».

19. Методистской.

20. Обиа — синкретическая система оккультных практик, возникшая в начале XVIII в. среди западноафриканских рабов в Вест-Индии.

21. Беглые рабы и их потомки смешанного происхождения, создававшие поселения в труднодоступных районах Вест-Индии, Южной и Центральной Америки.

22. Дюбуа имеет в виду восстание черных рабов на датском о. Санкт-Ян (Сент-Джон) в Вест-Индии в ноябре 1733 г., в результате которого рабы овладели большей ча-

мой энергии и превосходящей силы рабовладельцев. К середине XVIII в. черный раб, тихо ропща, обрел свое место на самом дне новой экономической системы и бессознательно созрел для новой философии жизни. В то время ничто лучше не отвечало его положению, чем идеи пассивного подчинения, воплощенные во впервые постигнутом им христианстве. Работоторговцы рано поняли это и в определенных пределах охотно содействовали религиозной пропаганде. Долго просуществовавшая система подавления и принижения статуса негра, как правило, формировала те черты его характера, которые делали его ценным движимым имуществом: учтивость превратилась в смирение, моральная сила выродилась в покорность, а тонкое врожденное чувство прекрасного трансформировалось в безграничную способность к безмолвным страданиям. Негр, утратив радость этого мира, жадно ухватился за предложенные концепции иного мира; мстительный Дух Господа, предписывающий терпение в этом мире, в скорби и печали, до Великого Дня, когда Он приведет Своих темнокожих детей домой, — вот что стало его утешительной мечтой. Черный проповедник повторял пророчество, и черные барды стали петь:

Дети, мы все будем свободны,
Когда явится Господь!

Этот глубокий религиозный фатализм, так прекрасно описанный в романе «Хижина дяди Тома», вскоре породил, как и все фаталистические верования, сластолюбца, сосуществующего с мучеником. В условиях распущенной нравственной жизни плантации, где брак был фарсом, лень — добродетелью, а собственность — воровством, религия смирения и подчинения легко выродилась в не слишком энергичных умах в философию вседозволенности и преступления. Многие из худших черт современных негритянских масс зародились в этот период нравственного развития рабов. Именно здесь Дом был разрушен под сенью Церкви, белой и черной; именно здесь пустила корни привычка к безделью, а борьбу, несущую надежду, заменила угрюмая безнадежность.

С началом движения за отмену рабства и постепенным увеличением класса свободных негров произошли перемены. Мы часто пренебрегаем ролью вольноотпущенников до Граждан-

стью острова; полгода спустя, однако, восставшие были разбиты и к концу августа 1734 г. их движение было окончательно подавлено.

ской войны из-за малой их численности и скромной роли, которую они сыграли в истории страны. Но мы не должны забывать, что основное влияние вольноотпущенника было внутренним, направленным на черный мир, и что в нем он являлся нравственным и социальным лидером. Ютясь в отдельных центрах, таких как Филадельфия, Нью-Йорк и Новый Орлеан, массы вольноотпущенников погрузились в нищету и апатию, однако не все из них. Свободный негритянский лидер появился рано, и его главной характеристикой были сильная сконцентрированность на проблеме рабства и интенсивные переживания по этому поводу. Свобода стала для него реальной перспективой, а не мечтой. Его религия приобрела более мрачный и более активный характер, в его этику вкралась нота мести, а в его песни — ожидание близящегося дня расплаты. «Пришествие Господа» изменило восприятие Смерти и стало тем, на что можно надеяться уже сегодня. Благодаря беглым рабам и происходившим меж них обсуждениям, которые было уже невозможно прекратить, это стремление к свободе охватило миллионы чернокожих, все еще находившихся в рабстве, и стало единственным идеалом в их жизни. Черные барды улавливали новые интонации, а иногда даже осмеливались петь:

О Свобода, о Свобода, о Свобода надо мной!
Прежде чем я стану рабом,
Я буду похоронен в своей могиле,
И приду домой к моему Господу,
И буду свободен.

В течение пятидесяти лет негритянская религия трансформировалась в этом направлении и стала отождествлять себя с мечтой об Освобождении до тех пор, пока то, что было радикальным увлечением на белом Севере и анархическим заговором на белом Юге, не стало религией для черного мира. Поэтому, когда наконец наступило Освобождение, вольноотпущеннику оно показалось буквальным Пришествием Господа. Его пылкое воображение, как никогда прежде, было взбудоражено поступью армий, кровью и пылью сражений, стенаниями и смятением в буре социальных потрясений. Он стоял безмолвный и недвижимый перед вихрем: какое он имел к этому отношение? Разве в его глазах это не было делом Господа и чудом? Обрадованный и растерянный от того, что произошло, он стоял в ожидании новых чудес, пока

неизбежная Эпоха реакции не нахлынула на страну и не привела к сегодняшнему кризису.

Трудно однозначно объяснить нынешнюю кризисную стадию развития негритянской религии. Во-первых, мы должны помнить, что, живя так, как живут чернокожие, в тесном контакте с великой современной нацией и разделяя, хотя и не в полной мере, духовную жизнь этой нации, они обязательно должны были испытать более или менее непосредственное воздействие всех религиозных и этических движений, которые сегодня определяют развитие Соединенных Штатов. Однако эти проблемы и тенденции затмеваются и оттесняются на задний план (для них) важнейшим вопросом об их гражданском, политическом и экономическом статусе. Они должны постоянно обсуждать «негритянскую проблему» — им приходится жить, двигаться, существовать в ней и интерпретировать все остальное в ее свете или тьме. Вместе с этим возникают и особые проблемы в их внутренней жизни: положение женщин, сохранение семьи, воспитание детей, накопление богатства и предотвращение преступности. Все это должно означать время интенсивной этической ферментации, религиозных исканий и интеллектуальных брожений. Из раздвоенной жизни, которую приходится вести каждому американскому негру как негру и как американцу, подхваченному течением XIX в., но все еще барахтающемуся в водоворотах XV в., должны возникнуть болезненное самосознание, почти патологическое ощущение своей личности и моральная нерешительность, которая губительна для веры в себя. Миры перед и вне Цветной завесы²³ меняются, и меняются быстро, но не с одинаковой скоростью, не одним и тем же способом; и это должно вызывать особое беспокойство души, особое чувство сомнения и растерянности. Такая раздвоенная жизнь с двойными мыслями, двойными обязательствами и двойной социально-классовой принадлежностью должна порождать двойные слова и двойные идеалы и искушать разум при творством или бунтом, лицемерием или радикализмом.

В нескольких таких словах и фразах можно, пожалуй, наиболее ясно представить своеобразный этический парадокс, с которым сталкивается современный негр и который окрашивает и ме-

23. «Расовая завеса» в системе представлений Дюбуа — линия раздела людей по расовому признаку, аллюзия на завесу в Иерусалимском храме, отделяющую святылице от Святой Святынь (Ис 26: 31–33; 2 Пар 3:14; Мк 15:38; Мф 27:51; Лк 23:45; Евр 10:20). Об этом понятии см.: Müller, A. (2014) *The Problem of the Color Line in Du Bois's The Souls of Black Folk*. München: GRIN Verlag.

няет его религиозную жизнь. Чувствуя, что его права и его самые дорогие идеалы попираются, что общественное сознание все более глухо к его справедливым жалобам и что весь реакционный мир предрассудков, жадности и мести ежедневно приобретает новую силу и новых союзников, негр оказывается перед незавидной дилеммой. Сознавая свое бессилие и будучи пессимистом, он часто становится озлобленным и мстительным; и его религия — это не поклонение Богу, а жалоба и проклятие, не надежда, а стенание, не вера, а глумление. С другой стороны, иной тип ума, более проницательный, глубокий и к тому же изоциренный, видит в самой силе антинегритянского движения его явные слабости, использует иезуитскую казуистику и не сдерживается никакими этическими соображениями в стремлении превратить эту слабость в силу черного человека. Таким образом, мы имеем два великих и едва ли совместимых течения мысли и этических устремлений; опасность одного заключается в анархии, опасность другого — в лицемерии. Один тип негров почти готов проклясть Бога и умереть, а другой слишком часто лжет и трусит перед силой; один предан идеалам далеким, фантастическим, которые, вероятно, невозможно осуществить; другой забывает, что жизнь — это нечто большее, чем мясо, а тело — нечто большее, чем одежда. Но, в конце концов, разве это не просто искажение эпохи, спроецированное на черное, торжество Лжи, которая сегодня, с ее фальшивой культурой, сталкивается с отвратительным ликом убийцы-анархиста?

Ныне эти разнонаправленные этические тенденции представляют две группы негров, одна на Севере, другая на Юге: первая склоняется к радикализму, другая — к лицемерному компромиссу. Это не пустое сожаление, с которым белый Юг оплакивает потерю прежнего негра — искреннего, честного, простодушного старого слуги, который воплощал более раннюю религиозную эпоху покорности и смирения. При всей его лени и отсутствии многих элементов истинной мужественности, он имел, по крайней мере, открытое сердце, был верным и правдивым. Сегодня его нет, но кто виноват в том, что он ушел? Разве не те самые люди, которые скорбят по нему? Разве это не тенденция, порожденная Реконструкцией²⁴ и Реакцией²⁵, основывать общество на беззаконии?

24. Эпоха Реконструкции — продолжавшийся с 1865 по 1877 гг. период политических и социально-экономических преобразований на Юге и реинтеграции 11 мятежных штатов в политическое пространство США после завершения Гражданской войны.

25. Имеется в виду период утверждения системы расовой сегрегации на Юге США после прекращения Реконструкции в 1877 г.

нии и обмане, расшатывать моральные устои честных и прямолинейных по своей природе людей до тех пор, пока белые не начнут превращаться в необузданных тиранов, а черные — в преступников и лицемеров? Обман — естественная защита слабых от сильных, и Юг использовал его в течение многих лет против своих завоевателей²⁶; сегодня он должен быть готов к тому, что его черный пролетариат обратит то же самое обоюдоострое оружие против него самого. И это вполне естественно! Смерть Денмарка Веси²⁷ и Ната Тернера²⁸ давно доказала негру безнадежность в наше время физической защиты. Политическая защита становится все менее и менее доступной, а экономическая по-прежнему эффективна лишь отчасти. Но остается сама собой разумеющаяся защита — защита с помощью обмана и лести, выклянчивания и лжи. Это та же самая защита, которую использовали средневековые крестьяне и которая наложила свой отпечаток на их характер за многие века. Сегодня молодой негр Юга, у которого есть шансы добиться успеха, не может быть откровенным и искренним, честным и уверенным в себе, скорее, он ежедневно испытывает искушение быть молчаливым и осторожным, благоразумным и хитрым; он должен льстить и быть приятным, с улыбкой переносить мелкие оскорбления, закрывать глаза на несправедливость; слишком часто он видит личную выгоду в обмане и лжи. Он не должен выдавать свои истинные мысли, свои подлинные стремления, не должен критиковать, не должен жаловаться. Терпение, смирение и ловкость должны заменить у этой растущей черной молодежи порывистость, мужественность и смелость. Благодаря этой жертве открываются экономические возможности, и, вероятно, наступит мир и некоторое процветание. Без этого будут беспорядки, миграция или преступность. И такая ситуация не является характерной только для Юга Соединенных Штатов. Разве это не единственный способ, с помощью которого неразвитые расы получили право участия в современной культуре? Цена культуры — Ложь.

26. То есть северян.

27. Денмарк Веси (ок. 1767–1822) — раб африканского происхождения, сумевший выкупить себя из рабства и попытавшийся организовать массовое восстание рабов в Южной Каролине в 1822 г. Заговор был раскрыт, а Веси повешен.

28. Нат Тернер (1800–1831) — раб африканского происхождения, возглавивший четырехдневное восстание рабов в графства Саутхэмптон в Вирджинии в августе 1831 г. После его подавления был повешен.

С другой стороны, на Севере наблюдается тенденция подчеркивать радикализм чернокожих. Лишенный на Юге своих естественных прав в условиях, против которых восстает каждая клеточка его прямой и активной натуры, негр оказывается там, где едва ли может зарабатывать на достойную жизнь в условиях жесткой конкуренции и дискриминации по цвету кожи. В то же время благодаря школам и периодическим изданиям, дискуссиям и лекциям он интеллектуально оживает и пробуждается. Душа, долго сдерживаемая и принижаемая, внезапно расширяется в обретенной свободе. Что удивительного в том, что каждая склонность ведет к излишеству — категоричной жалобе, радикальным мерам, горькому осуждению или гневному молчанию. Некоторые падают, некоторые поднимаются. Преступник и сластолюбец оставляют церковь ради игорного ада и борделя и заполняют трущобы Чикаго и Балтимора; более благополучные классы изолируют себя от групповой жизни как белых, так и черных и образуют аристократию, культурную, но пессимистичную, чья резкая критика жалит, но не указывает пути к спасению. Они презирают покорность и подчиненность южных негров, но не предлагают никаких иных средств, с помощью которых бедное и угнетенное меньшинство может существовать бок о бок со своими хозяевами. Глубоко и остро ощущая тенденции и возможности эпохи, в которой они живут, их души испытывают горечь из-за судьбы, опускающей Завесу между людьми; и сам факт того, что эта горечь естественна и оправданна, только усиливает ее и делает еще более мучительной.

Между этими двумя крайними этическими позициями, которые я таким образом попытался обозначить, колеблются миллионы негров, северных и южных; и их религиозная жизнь и деятельность являются частью этого социального конфликта. Их церкви сейчас разделяются на группы холодных, следующих моде приверженцев, ничем не отличающихся от аналогичных групп белых, кроме цвета кожи, и становятся крупными социальными и предпринимательскими структурами, удовлетворяющими потребность своих членов в получении информации и развлечениях, осторожно избегая неприятных вопросов как в черном мире, так и за его пределами, и проповедуя на деле, если не на словах: *Dum vivimus, vivamus*²⁹.

29. «Будем жить, пока живется» (лат.).

Но за этим все еще молчаливо прячется глубокое религиозное чувство истинного негритянского сердца, волнующая, неуправляемая мощь сильных человеческих душ, которые потеряли путеводную звезду прошлого и ищут в великой ночи новый религиозный идеал. Когда-нибудь наступит Пробуждение, когда накопившаяся энергия десяти миллионов душ неудержимо устремится к Цели, покинув Долину смертной тени³⁰, где все, что делает жизнь стоящей того, чтобы жить — Свобода, Справедливость и Право, — помечено: «Только для белых людей».

Перевод И. В. Кривушина и Е. С. Кривушиной

Библиография / References

- Chidester, D. (2007), "Religious Animals, Refuge of the Gods and the Spirit of Revolt: W. E. B. Du Bois's representations of Indigenous African Religions", in M. Keller and Ch. J. Fontenot Jr. (eds), *Re-cognizing W. E. B. Du Bois in the Twenty-first century: Essays on W. E. B. Du Bois*, p. 34–60. Macon, Ga: Mercer University Press.
- Du Bois, W. E. B. (1899) *The Philadelphia Negro: A Social Study*. Philadelphia: Ginn & Co.
- Kahn, J. S. (2009) *Divine Discontent: The Religious Imagination of W. E. B. Du Bois*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, A. (2014) *The Problem of the Color Line in Du Bois's The Souls of Black Folk*. München: GRIN Verlag.

30. Образ из Псалмов: «Если я пойду и долиною смертной тени, не убоюсь зла, потому что Ты со мной» (Пс 22:4).

МОЛЕФИ КЕТЕ АСАНТЕ, АМА МАЗАМА

Энциклопедия африканской религии: Введение

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-228-245>

Molefi Kete Asante, Ama Mazama

Encyclopedia of African Religion: Introduction

Molefi Kete Asante — Temple University (Philadelphia, USA).
masante@temple.edu

Ama Mazama — Temple University (Philadelphia, USA). amazama@gmail.com

The first Russian translation of the Introduction to the Encyclopedia of African Religion, published in 2009 by a group of leading African-American scholars. It presents the key features of the so-called Afrocentric model of interpretation of traditional African religions and their role in religious history of Africa. Special emphasis is placed on the differences between African and Western religions and on the idea of religious unity of the African continent.

Keywords: Asante, Mazama, *Encyclopedia of African Religion*, Afrocentrism, traditional religions.

ОДНИМ из влиятельных направлений в африканской и особенно афроамериканской историографии является афроцентризм, возникший в 60-х — 70-х годах прошлого века. Это направление обозначило в качестве своей главной задачи восстановление «истинной истории Африки», искаженной европейскими колонизаторами и учеными, христианскими и мусульманскими миссионерами и их африканскими пособниками. Вклад африканцев в историю человечества, роль африканской культуры в развитии мировой цивилизации, как утверждали афроцентристы, был необоснованно приуменьшен в расистских целях, чтобы дискредитировать духовные, интеллектуальные и жизненно-практические достижения африкан-

*цев. Ведущими представителями афроцентризма, пережившего бум в 1980-х и 1990-х годах, стали сенегалец Шейх Анта Диоп, конголезец Теофиль Обенга, гайянец Айэн ван Сертима, американцы Джейкоб Каррутерс, Йосеф Бен-Джокенэн и Молефи Кете Асанте, профессор Университета Темпл в Филадельфии, который считается главным теоретиком этого течения. В 2009 г. Асанте вместе со своей коллегой по университету Амой Мазамой осуществил проект издания «Энциклопедии африканской религии», которая представила миру коллективный взгляд афроцентристов на этот феномен. Основные концептуальные элементы афроцентристской интерпретации традиционных африканских религий и их роли в религиозной истории были суммированы издателями во Введении к «Энциклопедии», перевод основной части которого предлагается вниманию читателя. Перевод выполнен по изданию: Asante, M., Mazama, A. (eds) (2009) *Encyclopedia of African Religion*, pp. XXI–XXIX. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.*

<...> Африка — второй по величине континент в мире. Тем не менее ее интеллектуальный и культурный вклад остается одним из наименее понятых, если мы берем письменные свидетельства в качестве источников информации об этом материке и населяющих его народах. Все еще встречаются те, чьи знания об Африке основаны на представлениях и взглядах миссионеров, торговцев и военных моряков, которые оккупировали континент, используя чужеземные религии, торговлю или оружие. Огромный вклад Африки в религиозную мысль, духовность и этику остался недооцененным учеными-религиоведами, хотя в начале истории человечества Африка сыграла официально признанную роль в создании религии. <...>

Поскольку мы рассматривали африканскую религию как нечто единое, а африканский континент как нечто целое, мы стремились представить классические африканские религиозные идеи, начиная от возникновения Кемета и заканчивая приходом в Африку христианства, а затем ислама, в качестве значимых предшественников основных направлений африканской мысли. То же обращение к этике, основанное на праведном поведении, тот же поиск вечной жизни, заключающийся в стремлении прожить так, чтобы добро перевешивало зло, и то же непосредственное общение с духами предков (*кас*) как пребывающими в сообществе живых свидетельствуют о цикличности развития человечества. Язы-

ковые и концептуальные соответствия, как в случае с Амоном, Амани¹ и Имани², которые передаются через поколения и континенты, остаются живыми компонентами африканского религиозного наследия. Имена «Кваме», «Асаре» и «Нква», используемые у акан, напоминают более древние «Амон», «Аусар»³ и «Анх»⁴. Эти соответствия изучались в нескольких исследованиях, начиная со старых трудов Евы Мейеровиц⁵. В более поздние времена такие афроцентристские авторы, как Мубабинге Билоло, Чинвейзу Ибекве и Теофиль Обенга, выявили и другие соответствия в религиозных и философских традициях Африки.

Тот факт, что западные или исламские термины, которые появились намного позже африканской религии, часто использовались в дискурсе о ней, означает, что мы еще не собрали достаточно конкретных данных для обоснования значимости африканской религии. По этой причине африканская религиозная мысль по большей части была искажена и исковеркана, поскольку авторы пытались втиснуть вновь обнаруженные, расшифрованные или необычные понятия в старые и привычные категории. <...>

Новое открытие африканской религии в XX в.

Необычайное внимание и широкий интерес, вызванные публикацией книги Джона Мбити «Африканские религии и философия», явились причиной того, что африканская религия оказалась частью современного дискурса о том, как люди познавали священное. Последующие африканские авторы, такие как Бладжи Идову, Кофи Опоку Асаре, Эмека Нвадиора, Ифа Караде, Ванде Абимбола и Лоран Магеса, включились в дискуссию об африканской религии с намерением расширить и уточнить многое из того, что было написано Мбити в 1960-е и 1970-е гг. Конечно, в большинстве случаев эти писатели были, как и Мбити, христианами.

1. Имя, существующее в арабском языке и суахили. На арабском означает «желание», «стремление», «надежда», «суахили — «мир», «гармония». (Здесь и далее примечания переводчиков.)
2. Имя, существующее в арабском языке и суахили в значении «вера».
3. Одно из имен Осириса.
4. Древнеегипетский иероглиф, означающий жизнь как вечную и божественную сущность.
5. Ева Мейеровиц (Левин-Рихтер) (1899–1994), немецкая исследовательница Африки. Речь идет в первую очередь о ее работе «Божественная царская власть в Гане и Древнем Египте» (1960 г.).

нами или недавно обращенными африканцами, которые пытались объяснить африканскую религию в контексте христианской теологии. Мбити, например, был англиканским священником и позже, в 2005 г., получил сан каноника.

Мбити родился в Кении, учился в Уганде и Соединенных Штатах, пока наконец не защитил докторскую диссертацию в Кембридже. За время своей карьеры он преподавал религию в Африке и Европе и был директором Экуменического института Всемирного совета церквей. Хотя Мбити намеревался оспорить западные представления о том, что африканская религия была демонопоклоннической и антихристианской, его работа, написанная с христианской точки зрения, оказала влияние на западные представления об Африке. Будучи приходским священником в Бургдорфе в Швейцарии, Мбити продолжал продвигать идею, что христианство было более значимым, чем африканская религия, и никогда не возвращался к верованиям своих предков. Хотя мы далеки от того, чтобы осуждать Мбити, тем не менее нужно признать его подход к традиционной африканской религии запутанным и противоречивым.

«Африканские религии и философия» Мбити остается классическим текстом в историческом смысле, но эта книга еще более усложняет дискурс об африканской религии, делая акцент на множественности религий в Африке. Ряд авторов оспорил такое прочтение африканской культуры, заявляя, что единство африканской религии не вызывает сомнений с точки зрения философии, практики и ритуала. Действительно, само название книги Мбити — «Африканские религии и философия» — указывает на его собственную неуверенность в отношении природы этого единства. Словосочетание «африканские религии» сомнительно, а «африканская философия» — нет. Первое указывает на множественность, второе — на единство. В «Энциклопедии африканской религии» мы взяли в качестве отправной точки идею единства африканской религии, хотя абсолютно уверены в разнообразии ее форм, подобно тому, что можно увидеть в христианстве, иудаизме, буддизме, исламе или других религиях человечества.

Африканская религия наиболее концентрированно выражает свое единство в универсальном обращении к духам, которые одушевляют всю природу. Люди, камни, деревья, животные, озера, реки и горы объединяются в одном великом движении к продолжению жизни. Однако статьи, включенные в нашу «Энцикло-

педию», убедили нас, что сущностными элементами в дискурсе об африканской религии являются идеи взаимности, цикличности и преемственности в жизни человеческого сообщества. В основе этой преемственности находится вера в то, что предки продолжают действовать в сообществе живых. Почти все происходящее на Земле зависит от вечного сообщества, которое охватывает нерожденных, живых и умерших.

«Энциклопедия африканской религии» предполагает определенный философский подход к этой теме, в рамках которого африканские формы восприятия трансцендентного рассматриваются с точки зрения их единства. Раздробленная из-за многочисленных культурных и духовных вторжений, африканская религия с похвальной стойкостью пережила наихудшие проявления жестокости и варварства одних людей по отношению к другим. Некоторые верования и аспекты жизни и знания продолжают существовать во всех уголках континента. Так, человечество зародилось на африканской земле, и самое раннее осознание людьми удивительности природы и тайн жизни и смерти — это африканский опыт. В Африке мир воспринимается как пространство, наполненное энергией, динамизмом и жизнью, и сдерживание хаоса посредством гармонизации духовной сферы является главной задачей человека, сосуществующего с природой. Здесь духи реально присутствуют. В большинстве африканских обществ этот вопрос даже не обсуждается. Существование духов, которые заняты поддержанием баланса и гармонии, указывает на непрерывный поиск равновесия.

Идея Творца также лежит в основе этой африканской реальности. Действительно, африканцы жили с именем Верховного Божества дольше, чем любой другой народ, потому что первые люди, которые отреагировали на неведомое с благоговейным страхом, появились на африканском континенте. Это верно не только в отношении устной традиции. И в историческое время нам известно, что имена Бес, Птах, Атум, Ра, Амон, Хнум, Сет, Аусар, Аусет являются одними из древнейших имен божеств в этом мире.

В древней африканской культуре не было ничего более обычного и более постоянного, чем вера в Первопредка. Независимо от того, где жили африканцы — в долине Нила, Конго или Нигера, они разделяли идею Высшего Существа или Первопредка. Обычно верят, что Высшее Существо или Первопредок появился в регионе вместе с родоначальником данной группы людей. Иногда эти две сущности отождествляют, в других случаях различают.

Есть аканская поговорка: «Бог — это Великий Предок»⁶. Какая-нибудь женщина умирает, и о ней хранят память за то, что она сделала во время земной жизни; рассказ о ней передается из поколения в поколение; в процессе передачи его приукрашивают так, что нынешнее поколение восхищается сверхъестественными деяниями, совершенными за многие века до этого. И эта женщина становится Первопредком. Мы оказываемся здесь в области таинственного, потому что многочисленные силы, которые могут быть призваны для объяснения различных явлений, имеют свои корни в мире предков.

Однако африканское Верховное Существо редко играет какую-либо роль в повседневной деятельности людей. Никому бы даже в голову не пришло воспринимать это существо или попытаться воспринять его или ее как «личного спасителя». Авраамическое Божество иудаизма, христианства и ислама совершенно отличается от африканского бога йоруба, зулусов и кикуйю. Разве можно представить себе Творца, который взаимодействует с людьми на личном уровне? Разве можно иметь личные отношения с Богом? Разве может Бог быть диктатором в жизни человека? Поэтому мифы, истории, легенды и повествования, созданные различными направлениями Народной традиционной африканской религии повсюду (Popular Traditional African Religion Everywhere)⁷, предназначены для того, чтобы приблизиться к природе Бога богов или, по крайней мере, обеспечить необходимых и сопутствующих помощников в процессе поддержания этики вне Вселенной⁸.

На всем африканском континенте широко распространено убеждение, что Верховное Существо, которое могло быть мужчиной, женщиной или и тем и другим одновременно, создало Вселенную, животных и людей, но вскоре отказалось от любого прямого участия в человеческих делах. В некоторых случаях в Африке Верховное Существо не завершило процесс творения; завершить его было предоставлено другим божествам. Среди йоруба это деле-

6. На самом деле так выразил суть религии акан Джозеф Данква в работе «Доктрина Бога у акан»: (Danquah, J. B. (1944) *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion*, p. 27. London: Cass).
7. Этот термин, придуманный Асанте в начале 1990-х гг., выражает идею, что все традиционные африканские религии имеют одну и ту же концептуальную основу и по сути своей являются образом жизни.
8. В данном случае авторы стремятся подчеркнуть идею прямого контакта с Богом вне посредничества «вселенной» как некоего безличного природного начала в контексте скрытой или открытой полемики с «рациональным» западным мировосприятием.

гирование функции творения происходит, когда Олорун, Владыка неба, Верховный Бог, инициировав творение Вселенной, затем поручает осуществить его Обатале, младшему божеству. У намибийских гереро Верховный Бог Омукуру, Великий Один, Нджамби Курунга, ушел на небо после создания меньших божеств и людей. У большинства африканцев нет ни храмов, ни святилищ Бога богов. В большинстве случаев поклонение, почитание, любовь и страх направлены на низшие божества. Почему акан должен бояться Всемогущего Бога Ньянкопона, йоруба — страшиться Олоруна, а гереро — Омукуру?

Только в самый критический момент, когда кажется, что вся Вселенная перевернута вверх дном или космосу грозит разрушение, африканец обратится к Богу-Творцу. Конечно, такого никто не ожидает. Вероятно, это лучше всего иллюстрирует поведение эве из Южной Ганы, которые не зывают к Дзингбе, Всеобщему Отцу, если только не случится засуха. С засухой возникает вероятность того, что не будет пищи, а если не будет пищи, не будет и жизни. Это момент тяжелого кризиса. Тогда они могут сказать: «Всеобщий Отец, Дзингбе, который правит небом, которому мы благодарны, засуха сильна, и мы страдаем; пусть пойдет дождь, пусть земля освежится, пусть поля возродятся, а люди благоденствуют!». В остальных случаях они не беспокоят грозного Дзингбе.

В повседневной жизни предки кажутся более важными, чем Верховное Божество. Именно предков следует бояться, именно их следует умиловать и именно к ним следует обращать просьбы; именно их следует призывать и почитать, ибо это они производят изменения. Действительно, предки знают людей; они жили среди них и глубоко понимают природу повседневной жизни. Жизнь человека может кардинально измениться, если он или она не воздает должного уважения предкам. Некоторые предки, как мы увидим, более могущественны, чем другие, но все они в высшей степени озабочены благополучием общества.

Является ли Египет частью Африки?

Люди Запада склонны говорить о египетской религии и африканской религии так, как если бы они были двумя отдельными сущностями. Это создает ложную дихотомию относительно африканского континента, в рамках которой Египет отделяют

от остальной Африки или, другими словами, Кемет отделяют от Нубии, как будто между ними нет ни близости, ни преемственности. Из многих статей, написанных для этой «Энциклопедии», ясно, что древнеегипетская религия была африканской; нельзя изолировать Египет от Африки больше, чем христианский Рим от христианской Британии. На каждом континенте можно найти два разных народа, исповедующих одну и ту же веру с некоторыми различиями. Египет, или Кемет, как его называли в древние времена, является африканским государством в том смысле, что его историческая память и культурные продукты похожи на те, что встречаются по всему континенту.

В додинастическом Кемете существовали сорок две этнические группы или политические единицы, называемые номами. В каждом номе было свое имя для Верховного Божества. Каждое местное божество считалось всеобщим, всемогущим, вечным, изначальным и Творцом, создавшим все в этом мире. Древние африканские мудрецы, зная, что люди живут семьями, не видели причин, по которым боги не могли иметь семьи. Таким образом, богу-творцу в том или ином номе приписывали семью, включавшую близкий круг, который время от времени вмешивался в план творения или в организацию мира. Обычная семья Верховного Божества представляла собой триаду. Она включала бога-отца, богиню-мать и бога-дитя. В знаменитом религиозном центре Васет⁹ была триада Амон–Мут–Хонсу, в то время как в Мен-нефере (Мемфисе) — триада Птах–Сехмет–Нефертум. Никейский собор 325 г. ввел христианскую триаду Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа. Женская сущность, присутствовавшая в африканской религии, была удалена из того, что позже назовут христианской Троицей. В плане женской энергии Аусет заменили Марией, которая была не божеством, а девой.

<...>

Политеизм или монотеизм?

В «Энциклопедии африканской религии» наши авторы показали, что вопрос о монотеизме или многобожии не является африканским вопросом. Это, по сути дела, западный вопрос. Большинство африканцев верят в Верховного Бога, который творит Вселенную или инициирует ее творение, хотя считается, что это существо мо-

9. Фивы, находившиеся в номе Васет, четвертом номе Верхнего Египта.

жет оставаться отстраненным, потому что Верховное Божество — это не управляющий, а творец.

Хотя африканская религия в целом едина, есть множество вариаций относительно ее характеристик, ритуалов и церемоний, а также конкретных практик, связанных с Божеством. Например, ашанти, аканоязычный народ Ганы, и народ йоруба в Нигерии верят в одного великого Бога и в политическом отношении остаются монархистами, тем не менее они не практикуют регулярного поклонения Всемогущему. А народ кикуйю в Кении и народ игбо в Нигерии индивидуалистичны и верят в одного великого Бога, однако кикуйю приносят жертвы Нгаи, который остается далеким, но почитаемым, а игбо не поклоняются своему верховному богу Чукву регулярно ни в какой форме. Исходя из африканской системы понимания природы бытия, нельзя заключить, что есть только одно божество. Также нельзя сделать вывод, что существует много божеств-создателей. В лучшем случае следует принять, что божественная природа едина, но атрибуты этого единого обнаруживаются в его бесчисленных проявлениях, словно богов множество. Говорить о единой божественной природе — не то же самое, что утверждать, что существует лишь одно божество, хотя с точки зрения большинства африканских обществ только один атрибут божества отвечает за процесс творения. Однако политеизм в смысле нескольких сверхбожеств, ответственных за человеческое общество, отсутствует. Тем не менее есть все основания полагать, что существует божество, дух или предок, который способен соучаствовать в любой человеческой деятельности.

Даже кикуйю, когда нарушается табу или кому-то причиняется вред кем-то другим, могут обратиться к предкам за надлежащим средством исцеления. Ведь Нгаи заботится не о делах одного человека, а скорее обо всем народе, всей этнической группе и всей стране. Таким образом, кикуйю похожи на другие африканские народы в том, что касается общения с предками и ритуальных жертвоприношений. Тем не менее они не политеисты.

Верховный Бог имеет много имен. У масаи, как и кикуйю, их соседей, бога называют Нгаи. У менде имя Нгево, которое означает «Существующий с самого начала», означает также «Всемогущий». Ашанти верят в Ньянкопона, который может быть женского или мужского рода. Народ га в Гане использует имя Ньонмо; для них это бог дождя, но также Всемогущий. Йоруба в Нигерии называют бога «Олорун», Владыка неба.

Нгомбе верят в верховного духа по имени Аконго, дающего начало и не имеющего конца, всемогущего и необъяснимого. Баганда для обозначения Всемогущего Бога применяют имя «Катонда». Кикуйю называют бога «Нгаи», Создатель. Они также используют имя «Мурунгу», что означает «Тот, кто живет в четырех священных горах и является Владыкой неба». Примерно у двадцати пяти других этнических групп Всемогущий Бог носит имя «Мулунгу» или «Мурунгу». Народ байла называет бога «Леза». В Танзании и Конго имя «Леза» также часто используется для обозначения божества, Всевышнего. Сото говорят, что Верховный Бог — это Молимо, покровитель и Отец. Для зулусов Всемогущий — это Нкулункулу. Нигерийский народ эфик, или ибибио, называет Верховного Бога «Абаси». В то же время иджо говорят о Войенги, Богине-Матери, которая создала вселенную и все, что есть в ней. <...>

Атрибуты Верховного Божества

Мы выяснили, что атрибуты Бога в Африке довольно многочисленны. Среди наиболее популярных атрибутов: придающий форму; приносящий дождь; тот, кто гремит издалека; тот, кто дарует жизнь; тот, кто дает и разрушает; ветхий днями; тот, кто смиряет великих; тот, кого встречают повсюду; тот, кто приносит солнечный свет; тот, на кого мы можем опереться и не упасть; тот, кто является отцом маленьких детей; тот, кто высоко; необъятный океан, чей круглый головной убор — горизонт; Всеобщий Отец-Мать.

Бесспорно, однако, что африканская идея Бога-Творца, приносящего справедливость на Землю, — наиболее типичная характеристика Всемогущего. В мифологии эфиопских консо Вака, Верховный Бог, создал мораль, социальный порядок, справедливость и плодородие. Вака дал дыхание жизни людям, которые были сделаны им, но не могли ни двигаться, ни говорить. Когда жена Ваки узрела состояние человечества, она умолила его избавить людей от неподвижности и немоты. Тогда Вака дал людям дыхание, и те начали говорить и двигаться. Но когда люди умирают, они должны вернуть дыхание Ваке.

Аканскому Ньянкопону пришлось иметь дело с людьми, пытавшимися добраться до него после того, как он ушел в отдаленную обитель. Одна женщина, желавшая сделать это, велела своим детям укладывать ступы одну на другую, и они почти уже достиг-

ли жилища бога¹⁰. Им не хватало одной ступы, чтобы добраться до него, и тогда женщина подумала, что единственный способ преуспеть — вынуть одну из ступ снизу и положить сверху... Когда они попытались сделать это, все сооружение рухнуло на Землю. С тех пор ни один человек не смог достичь далекой обители бога.

У йоруба имя бога «Олорун» происходит от «орун», что означает «небеса», и «ол», приставки, указывающей на владельца. В мифах Олорун менее антропоморфен, чем другие божества. Он считается космической силой, повелителем всех прочих богов. Управитель всей жизни и природных сил, он — Высшее Существо, перед которым несут ответ человек, природа и низшие боги. Возможно, что до него в системе пантеона у йоруба существовал еще один бог, Обатала (Великий Бог) или Эледа (Творец); «Эледа» также является другим именем для Олоруна. Однако именно Олорун создал Землю, после чего передал ее Обатале для того, чтобы ее доделать.

Хотя Олорун редко упоминается в пословицах и мифах, он известен под многими именами. Среди них — Эледа (Творец), Алайе (Живущий, Владыка жизни), Элеми (Владыка дыхания), Алагбара Гбагбо (Всесильный), Олодумаре (Всемогущий), Олува (Господь). Термин «Олува» используется и для других богов, но ни на кого из них так не полагаются, как на Олоруна. Его значимость отражается в таких выражениях, как «Да разбудит нас Бог» (*Olorun Yioju ni re*), «Если Бог допустит это» (*Bi florin ba she*) и «Бог сделал это» (*ishe Olorun*). Несмотря на постоянное присутствие Олоруна в повседневной жизни йоруба, его регулярное почитание отсутствует. Олоруна призывают во времена великих бедствий, когда все другие боги терпят неудачу.

Верховный Бог стоит особняком в африканской традиции. Как верили древнейшие жители Африки, цель людей — поддерживать равновесие, порядок и гармонию, постоянно борясь с хаосом. Об этом свидетельствует отношение народа Египта к своим божествам в самом начале религиозной истории. Люди могут поддерживать гармонию, поскольку Верховный Бог позволил низшим божествам помогать им в этом, что и стало их делом. Верховное Божество — прародитель всех других богов. Например, в культуре акан Ньянкопон, истинно великий Ньяме,

10. Этот миф напоминает библейский миф о Вавилонской башне, только в данном случае в качестве строительного материала фигурируют ступы, традиционные африканские емкости для толчения и растирания.

олицетворяется Солнцем; он — находящийся в постоянном движении центр государства, подобно тому, как Солнце является центром небес. Он — создатель всех богов, и множество золотых предметов символизирует сияние Ньянкопона-Солнце. Королева-мать — дочь Луны¹¹, но только Верховное Божество считается праотцом богов.

Жреца вуду в Бенине однажды спросили: «Где находится дом бога?», — на что он ответил: «Здесь, повсюду вокруг нас. Бог не может жить в простом доме, построенном людьми». Именно на африканском континенте люди впервые возвели храмы в надежде предоставить жилище духу Бога. Но вскоре от этого отказались, поскольку развитие философского знания привело жрецов к признанию, что Верховное Божество не может жить в обители, ограниченном стенами. Невозможно построить дом, достаточно обширный, чтобы вместить Творца. Карнакский храм в Египте является крупнейшим религиозным объектом в мире. Но после Карнака и Джебель-Баркала Африка никогда больше не создавала таких больших религиозных сооружений, и никакой другой народ не построил ничего столь же масштабного, как эти два храма, посвященные Амону.

Религиозный африканец знает, что Высшее Божество нельзя никуда поместить. Так, озеро Босумтве — огромное, идеально круглое озеро, но в нем нет Верховного Божества¹². Оно священо, но даже озеро не может вместить Великого Ньянкопона. Нзамби Мпунгу, Верховный Творец у народа баконго в Конго, невидим и всемогущ, но его невозможно никуда заключить. Он участвует в творении каждого человека, более того, в творении всего сущего. Люди не поклоняются ему, потому что он ни в чем не нуждается и совершенно недоступен. Поэтому к Нзамби, Верховному Владыке, нет смысла обращаться. В то же время именно Нзамби наблюдает за каждым человеческим существом, а затем выводит его или ее из жизни в смерть. Во многих обществах семьи имеют свои небольшие святилища, и отец, мать или глава семьи могут просто воздать хвалу Верховному Божеству, создав-

11. В мифологии акан королева-мать представляет собой Великую Мать — богиню Луны, король — Бога-Солнце, а государство — Вселенную. Серебро символизирует лунный свет как цвет королевы-матери, а золото — свет Солнца, цвет короля.
12. Священное озеро ашанти в южной части Ганы, расположенное внутри древнего кратера. Согласно верованиям местного населения, сюда приходят души умерших, чтобы проститься с богиней плодородия Асасе Яа, супругой бога неба Ньяме и матерью Тано.

шему небо, Солнце и Землю, но для людей, живущих общинной жизнью, наиболее важны божество рода и общие предки.

Триада Мвари в мифологии шона, живущих в области Белингве, представляет божество Мвари как отца, мать и сына. Это божество связано с легендарным королем Соро-Ре-Жу, в честь которого названа пещера на холмах Матопо в Зимбабве.

Принимая во внимание многочисленные имена божества, встречающиеся как раз в Зимбабве у народа шона, читатель не должен удивляться, что сложность и многоаспектность идеи Бога в африканских культурах требуют использования философского подхода. Например, можно рассматривать Мвари как Высшее Существо, царящее над всеми людьми и природой, как Создателя добра и зла, как Источник жизни, который олицетворяет плодородие, и в то же время признавать, как и большинство африканцев, что Мвари не является тем, кто управляет повседневной жизнью людей.

У других африканцев имена, которыми они наделили божество, также отражают их философию и образ жизни. Например, южноафриканские коса дали Верховному Существу много хвалебных эпитетов, но, по сути, Верховное Божество — это Бог-Творец. Традиция хвалебных имен встречается во всей нгуниязычной культуре, и коса прилагают к божеству эпитеты *uMdali*¹³, *uMenzi*¹⁴, *uHlanga*¹⁵, *iNkosi yezuluk*¹⁶, *uMvelingquangi*¹⁷ и *uNkulunkulu*¹⁸, которые также используются зулусами и другими племенами, но считается, что термины *Qamata* и *Thixo*, используемые для обозначения Верховного Существа, свойственны только коса.

Суданские нуэр называют Верховное Божество именем «Квот», то есть Дух. Квот — вездесущий создатель Вселенной. Он отождествляется с небом, которое делает священным все, что находится наверху. Его также называют «Квот нхиал» — Дух неба. Нуэр говорят, что он подобен ветру, его нельзя увидеть, но он повсюду. Он обнаруживает себя через чудеса природы, такие как дождь, гром и молния. В молитвах к нему обращаются как к Квот гауа, Духу вселенной. Он создал ритуал и обычай, наделив одних лю-

13. Создатель.

14. Деятель.

15. Источник Творения.

16. Владыка.

17. Высочайший.

18. Величайший, Высочайший.

дей верой, а других не наделив ничем. Как жизнеподатель он именуется «ян», живое существо, чье «йе» — это дыхание, которое дает человеку жизнь. Нуэр верят, что Квот — их друг, к которому они обращаются во время болезни. Он — их защитник, часто называемый *quandong*, предок или дедушка. Квот также может гневаться и считается далеким, потому что обитает на небе. Он участвует в делах человека, но делает это с помощью других духов, которые населяют пространство между небом и Землей. Квот обладает способностью приносить смерть, забирать и защищать души. Когда нуэр умирают, они считают, что это отвечает естественному порядку, но в конечном итоге приписывают это Квоту.

Нигерийский народ нупе верит, что Вселенная состоит только из Бога, мира, неба и Земли. Говорят, что явления природы — «от Бога» (*nya Soko*). Бога называют «соко» или «цочи» (господин), и он «локпа» (далеко). Соко вездесущ, и нупе обращаются к нему на языке повседневного общения. Хотя Соко всегда рядом, они точно не знают, где он и как он выглядит. Соко всемогущ, всеведущ и является единственным Богом, творцом всего сущего, добра и зла. Нупе верят, что вся жизнь исходит от него и, когда она не облекается в телесную оболочку, существует в небе вместе с ним. Соко приносит то, чего желают. Зачатие, рождение и ритуалы — это его дары. Стремиться к более глубокому его пониманию трудно, ибо о нем больше ничего не известно.

Все природные явления можно рассматривать как потенциально божественные. Так называемые божества природы проявляются в самых разных видах. Это горы, реки и деревья, которые представляют некоторые значимые аспекты проявления высшей силы. Например, у ганских ашанти река Тано¹⁹ и озеро Босумтве считаются божествами. Любое природное явление, освященное определенными человеческими достижениями, действиями и опытом, может быть определено как божественное. Так, баобабы, которые защищали путников во время особо ужасных засух, стали божествами. Есть деревья охум²⁰ и ироко²¹, на которых появились

19. Река в Гане, впадающая в Атлантический океан и считающаяся у ашанти священной. Тано, бог этой реки, согласно представлениям ашанти, также является богом бури и войны. Он враждует со своим младшим братом, богом параллельно текущей реки Биа, поэтому считается, что тот, кто попытается изменить течение этих рек, чтобы они соединились, обречен на гибель.

20. Охумдуа, священное пятисотлетнее дерево, почитаемое племенем акьем абуква на юго-востоке современной Ганы.

21. Африканский дуб.

особые знаки, помогающие людям перемещаться с одного места на другое. Они тоже стали божествами. Да и все живые существа могут быть включены в разряд священных. Пропасть, существующая между светским и священным на Западе, отсутствует в традиционной африканской религии. Когда воды реки Тано, кажется, текут не так, как должны, барабанщик декламирует древнее призывное слово: Чистый, чистый Тано! / Если ты ушел в другое место, возвращайся, / И мы будем искать путь для тебя.

Боги природы чаще встречаются в Западной Африке, чем в Южной. Западная часть континента чрезвычайно богата тропическими лесами и реками. Возможно, жителям этого региона приходилось сталкиваться с более мощными природными явлениями, и поэтому они более склонны признавать силу природных стихий. Тем не менее и у южноафриканских зулусов есть женское божество, известное как Инкосазана, которое помогает кукурузе расти. Инкосазана, хотя и не является божеством природы в строгом смысле слова, ведет себя как таковое, поскольку она помогает во время жатвы, и община может обратиться к ней за помощью в этом деле. Однако Инкосазана не река или гора, которую обожествили.

Некоторые красивые деревья, такие как Ироко, могут окружать горшками и оградой из листьев. Баобабы, священные деревья Сенегала, остаются местом встречи духов, а иногда ритуальными местами для жрецов и жриц, несмотря на присутствие ислама в этой стране. Леса особенно полны духов и божеств. Но в глубине буша блуждают и опасные призраки людей, которые пропали, утонули или сгорели заживо и не получили надлежащего погребения. Также существуют нечеловеческие духи, такие, как тотси, дриады, джуоги²² и демоны, которые охотятся на ничего не подозревающих и незащитных людей.

Змея, дерево и река часто фигурируют вместе в тех или иных религиозных обрядах. Некоторые этнические группы в Бенине верят, что змеи — это воплощения предков. Храмы, посвященные змеям, встречаются вдоль африканского побережья. В них держат питонов, и люди будут кланяться им, посыпать пылью свои головы и приветствовать их как отцов. Самое гнусное преступление — это убить священного питона в определенных местах.

Африканцы признают, что опыт людей в первую очередь связан с природой. Поскольку природа ежедневно взаимодействует

22. Духи умерших предков в представлениях кенийского племени луо.

с людьми, важно понимать, как она проявляется в повседневной жизни. Каждое божество природы помогает увеличить число истинно верующих.

Нет неважных божеств. Они могут приносить исцеление или разрушение. Иногда их сила выражается в чарах, снадобьях и обрядах тайных обществ. Любая сила, которая кажется обладателем необъяснимых магических свойств, должна рассматриваться как относящаяся к сфере божественного. Эти силы часто подобны энергии, абстрактны и невидимы; видны лишь результаты. Они, как правило, аморальны, своевольны и без особого стеснения вмешиваются в земную жизнь людей.

Действительно, Земля — это живое существо. Игбо говорят о Матери-Земле, а акан верят, что она — Асасе Яа, Мать-Земля. Согласно представлениям либерийских кру, Земля участвует во всех событиях и может помешать людям видеть тех, кого забирают из мира, тех, кто исчезает или кого уводят из земли живых.

В мифологии кру Сно-Нисоа, Верховный Бог, дал каждому из своих четырех сыновей ожерелье из зубов леопарда²³. Он послал их на Землю, но они не вернулись. Когда он спросил у Земли, та сказала ему, что побуждала их к возвращению, но они не захотели. Каждый раз, когда Земля предлагала им это сделать, они отвечали ей, что их новый дом так прекрасен, что у них нет никакого желания возвращаться. Однажды Сно-Нисоа встретил своих сыновей и сказал им: «Вы огорчили меня, потому что я один и хотел бы, чтобы вы вернулись». Они ответили: «Но новое наше обиталище настолько интересно, что мы не можем думать о возвращении. Здесь так много пищи, и Земля очень щедра». Сно-Нисоа был недоволен Землей и сказал ей: «Я собираюсь вернуть своих сыновей этой же ночью. Ты не отнимешь у меня моих сыновей!» Сыновья легли спать и крепко заснули; на следующее утро трое из них проснулись, но старший не проснулся. Земля явилась к Сно-Нисоа и попросила объяснить его тайную власть над старшим сыном. Он ответил, что старший сын жив. Земля хотела знать, как Сно-Нисоа удалось заставить старшего сына вернуться. Но Сно-Нисоа сказал ей: «Не беспокойся о моих сыновьях; когда кто-нибудь из них не проснется, просто похорони его»²⁴. Через

23. В фольклоре кру эта легенда называлась «О происхождении смерти». Ее изложение см.: Bundy, R. C. (1919) "Folk-Tales from Liberia", *The Journal of American Folklore* 32 (125): 407–408.

24. Согласно оригиналу, после этого Сно-Нисоа сказал Земле: «Я просто позвал его домой. А тело я оставляю тебе»; а затем он показал ей старшего сына (Ibid., p. 407).

некоторое время уже трое из его сыновей заснули долгим сном. Один за другим они оказывались вместе со Сно-Нисоа. Когда Земля увидела их, они были счастливы и вполне довольны²⁵. Когда настала очередь четвертого сына, Земля решила сделать все возможное, чтобы удержать его, но со временем он тоже уснул долгим сном. Тогда Земля решила снова отправиться к Сно-Нисоа, чтобы узнать его секрет. Однако по пути к нему Земля обнаружила, что лестница убрана и она не может продолжать восхождение. По сей день ни один живой человек не имеет возможности увидеть обитель Сно-Нисоа. Отныне Сно-Нисоа мог забирать людей из мира, но путь к ним остается закрытым из-за того, что сделала Земля давным-давно.

Алтари устраивают для младших божеств. Как освящается алтарь? По совету какого-нибудь прорицателя жрец может посвятить себя служению религии. Женщина может найти нечто, считающееся священным в ее общине, и устроить алтарь для поклонения божеству на земле, окружающей место, где был обнаружен этот предмет. Для обучения жрецов и жриц разрабатываются сложные церемонии. В некоторых случаях человеку может потребоваться двадцать и более лет для освоения всех ритуалов, церемоний и священных текстов, без знания которых нельзя стать священником.

Что означает популярное выражение «африканцы — неизлечимо религиозный народ»?²⁶ Является ли это завуалированным способом сказать, что африканцы суеверны? В чем вообще смысл суеверия? Являются ли вещи, которые мы называем суевериями, реальностью для других людей, и наоборот? Африканцы не более религиозны, чем любой иной народ; они дольше взаимодействовали со сверхъестественным, поскольку человечество возникло на африканском континенте. В этом нет ничего особенного; это просто исторический факт.

Понимание истоков африканской религии помогает читателю увидеть, что философское направление, лежащее в основе всех идей нашей «Энциклопедии», обладает внутренней связностью. Это позволяет ему получить некоторое представление о распространении религиозных идей по всему континенту. Наша цель —

25. Согласно оригиналу, Земля отправлялась в обитель Сно-Нисоа каждый раз, когда один из его сыновей не просыпался, и бог показывал ей этого сына «живым и счастливым» (Ibid.).

26. Мнение колониальных администраторов, которые процитировал Джеффри Парриндер. См.: Parrinder, G. (1962) *African Traditional Religion*, p. 9. London: SPCK.

заставить читателя задаться вопросом «Каково, например, сходство между культурами долины Нила и другими африканскими культурами?». Идея о том, что Африка едина и духовно связана в рамках всего континента, — это как раз то, что со всей очевидностью демонстрирует настоящий труд, созданный усилиями многих ученых. Хотя остается верным, что ислам и христианство добились значительных успехов в Африке, основные традиционные ценности народа выражаются в некоторых самых частных моментах. Тем не менее нормы морали, этические принципы и почитание предков обнаруживаются по всему континенту, поскольку африканцы верны древним традициям своих отцов.

<...>

Перевод И.В. Кривушина и Е.С. Кривушиной

Библиография / References

- Bundy, R. C. (1919) "Folk-Tales from Liberia", *The Journal of American Folklore* 32 (125): 406–427.
- Danquah, J. B. (1944) *The Akan Doctrine of God. A Fragment of Gold Coast Ethics and Religion*. London: Cass.
- Parrinder, G. (1962) *African Traditional Religion*. London: SPCK.



ИЛЬЯ СЕМЕНЕНКО-БАСИН

Доктор Гааз и распространение книг среди заключенных в Московской пересыльной тюрьме (вторая четверть XIX в.)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-246-260>

Ilya Semenenko-Basin

Dr Haass and the Distribution of Books to Prisoners in the Moscow Transit Prison (Second Quarter of the 19th Century)

Ilya V. Semenenko-Basin — Independent scholar (Moscow, Russia).
vivere.est@gmail.com

The article is devoted to the philanthropic activities of Friedrich Josef (Fyodor Petrovich) Haass (1780–1853), a Moscow physician who moved to Russia in the early 19th century. Haass was actively involved in the work of the Prisoners' Aid Society, established by Emperor Alexander I. The Society was based on the ideas of the British prison reformer John Howard. Not limiting himself to the development of prison medicine, Haass strove for the precise implementation of the rules of the Prison Board. This involved teaching the prisoners to read, instilling in them the basics of a Christian worldview and rules of conduct. Haass distributed thousands of copies of books and pamphlets free of charge. This study shows the repertoire of books distributed, the statistics of book distribution; it highlights the most popular book titles and different audiences for whom Haass bought books. The spread of literacy and book reading was influenced by a combination of Haass' personal character, the tradition of German Catholic Enlightenment, Church pastoralism, the principles of social Christianity, and Post-Rousseau's pedagogy. The article draws upon the documents of the Moscow Synodal printing-house (Russian State Archives of Ancient Documents, f. 1184) and other archival funds.

Keywords: philanthropy, Christian enlightenment, Dr. Haass, prison reform, Prisoners' Aid Society, prison reading, fighting against illiteracy, faith transfer.

ЛИЧНОСТЬ медика-филантропа Фридриха Йозефа Гааза (*Friedrich Joseph Laurentius Haass*; 1780–1853), или, по русскому обыкновению, Федора Петровича Гааза, неизменно привлекает авторов, пишущих о становлении российской тюремной медицины и тюремной благотворительности¹. С недавних пор имя Гааза стало появляться в российских СМИ в связи с готовящейся беатификацией католического подвижника². Гааз, римокатолик, уроженец немецких земель, исторически именуемых Рейнской областью, а с 1806 г. — житель Москвы, был достаточно известным в свое время медиком. Ныне он признан родоначальником российской климатотерапии, бальнеологии, городской скорпомощной медицины, а также пионером создания в России современной методики обследования больных³. Кроме того, Гааз много сил и времени отдавал служению бездомным и заключенным; в 1828 г. по приглашению генерал-губернатора Москвы князя Д. В. Голицына медик-филантроп присоединился к московскому комитету Попечительного о тюрьмах общества (далее — Тюремный комитет) и тогда же получил должность главного врача московских тюрем.

Попечительное о тюрьмах общество учреждено в 1819 г. императором Александром I по инициативе британских филантропов, представлявших Лондонское общество для улучшения поряд-

1. *Корсунский И. Н.* Русская благотворительность: Филарет, митрополит Московский, и Ф. П. Гааз. М.: тип. А. И. Снегиревой, 1893; *Блохина Н. Н.* Врач. Гуманист. Ученый // Врата милосердия: Книга о докторе Гаазе / Сост. и коммент. А. Нежный. М.: Древо добра, 2002. С. 255–283; *Копелев Л. З.* Святой доктор Федор Петрович. М.: Центр книги Рудомино, 2013.
2. В Москве завершилась епархиальная стадия процесса беатификации Федора Гааза // Благовест-Инфо. 2018. 7 мая. [<http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=77949>, доступ от 28.11.2021]; Джермано Марани: исцеления по молитвам Гаазу могут признать чудесами // РИА Новости. 2020. 18 марта. [<https://ria.ru/20200318/1568727961.html>, доступ от 28.11.2021].
3. *Вазагов В. М., Сидоренко Ф. Ф.* Первооткрыватели Кавказских Минеральных Вод (научно-популярные биографии). Пятигорск: Пятигорский институт экономики и управления, 2003. С. 95–144; *Блохина Н. Н.* Исследование Кавказских Минеральных Вод врачом-гуманистом Ф. П. Гаазом // Клиническая медицина. 2012. Т. 90. № 6. С. 76–80; *Кучма В. Р., Плавунин Н. Ф., Шубочкина Е. И., Кадышев В. А.* Доктор Ф. П. Гааз и Полицейская больница в Москве на Малом Казенном как первая больница скорой и неотложной помощи // Архив внутренней медицины. 2019. № 6. С. 413–418.

ка в тюрьмах и исправления несовершеннолетних преступников (*Society for the Improvement of Prison Discipline and for the Reformation of Juvenile Offenders*)⁴. Благотворители, посетившие Россию ради переустройства мест заключения, были последователями Джона Говарда (*John Howard, 1726–1790*), реформатора тюремной системы. Согласно идеологии английских пенитенциарных реформ конца XVIII — середины XIX вв., в задачи новоучрежденного российского Попечительного о тюрьмах общества входило посещение заключенных, их лечение, обустройство быта, нравственное исправление⁵. Интересующий нас Тюремный комитет в Москве, объединявший единомышленников-энтузиастов, управлялся директорами во главе с тремя вице-президентами — митрополитом Московским и Коломенским Филаретом (Дроздовым), князьями Д. В. Голицыным и С. М. Голицыным.

Сегодня филантропические и просветительские начинания александровской эпохи видятся аспектами религиозно-политической программы императора, нацеленной на создание в России идейно единого «евангельского (общехристианского) государства»⁶. Исследователи отмечают существование связи между различными филантропическими начинаниями правительства и идеологией Священного союза, заключенного после наполеоновских войн на Венском конгрессе (1814–1815). Александр I стремился придать этому альянсу, призванному сохранить международный порядок, духовно-мистическое измерение, полагая, что христианское учение может противодействовать разложению европейской политики и сословных структур⁷.

Членов Тюремного комитета увлекала идея воспитания арестантов, тем более что в Великобритании в рамках упомянутых выше

4. Краинский Д. В. Материалы к исследованию истории русских тюрем в связи с историей учреждения Общества попечительного о тюрьмах. Чернигов: тип. Губернского земства, 1912. С. 63–131; Гернет М. Н. История царской тюрьмы / 2-е изд. М.: Госюриздат, 1951. Т. 1. С. 97–103, 277–287.
5. Васильева С. А. Христианская этика как интеллектуальный источник британских тюремных реформ XVIII века // Диалог со временем. М., 2017. Вып. 61. С. 191–203.
6. Термин обоснован в монографиях: Вишленкова Е. А. Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России александровской эпохи. Казань: Издательство Казанского университета, 1997. С. 97–123; Вишленкова Е. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2002. С. 133–147.
7. Зорин А. Кормя двуглавого орла: Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 269–335.

пенитенциарных реформ была реализована программа духовно-назидательного тюремного чтения⁸. В религиозно-гуманитарном проекте перевоспитания заключенных заметны типологические параллели с просветительской задачей Российского библейского общества (далее — РБО), возникшего по инициативе Британского и иностранного библейского общества (*The British and Foreign Bible Society*) и утвержденного рескриптом Александра I в 1814 г. Что же касается правил Попечительного о тюрьмах общества, утвержденных Александром I в 1819 г., то они предписывали снабжать заключенных Священным Писанием и другими духовными книгами, развивать склонность к полезному чтению, прекращать брань между арестантами, развивать в них лучшие общечеловеческие и христианские качества. Позднее нравственное перевоспитание арестантов было подробно регламентировано тюремным законодательством Николая I⁹. В Тюремном комитете были люди, смотревшие дальше, серьезно относившиеся к спасению в вечности; они хотели бы видеть религиозное обращение арестантов, следовавших через Москву в Сибирь к месту заключения.

В первой половине XIX в. даже в европейской части России, не говоря о Сибири, тюремные библиотеки были редким явлением¹⁰. И хотя благотворителям приходилось рассчитывать только на общественные сборы с доброхотов, Тюремному комитету все же удавалось бесплатно снабжать арестантов книгами, исполняя тем самым правила, утвержденные Александром I. Гааз не ограничивался только врачеванием. По мере того, как он участвовал в соратническом филантропическом объединении, постепенно оформились и некоторые его собственные просветительские инициативы.

Отметим, что Гааз, опекая заключенных различных тюрем Москвы, особое внимание уделял контингенту пересыльной тюрьмы, находившейся на Воробьевых горах, на том месте, где в XX в. раскинулась территория Дворца пионеров (ныне — государственное образовательное учреждение г. Москвы «Воробьевы горы», Москва, ул. Косыгина, дом 17, корпус 1). В Московскую пересыльную

8. Васильева С.А. Издание «Проповеди для заключенных» 1790 года как первое руководство для тюремных капелланов // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 378–389.
9. Полищук Н.И., Баженов В.В. Попечение о лицах, отбывающих наказание. СПб.: Юридический институт, 2011. С. 45–50.
10. О практиках чтения в российских тюрьмах см.: Шапошников А.Е. Тюремные библиотеки: история и современность // Книга: Исследования и материалы. М., 2003. Сб. 81. С. 74–86.

тюрьму заключенные прибывали регулярно и находились там недолго, отправляясь дальше по этапу в различные места заключения в Сибирь, так что медик-филантроп имел возможность общаться с множеством людей.

В докладе Тюремному комитету от 18 ноября 1835 г. Гааз говорил, что наставлять в правилах христианского благочестия удобнее всего, распространяя среди арестантов книги Священного Писания¹¹, а в докладе 14 сентября 1845 г. назвал еще один способ — частое посещение мест заключения добрыми людьми, личный пример, облагораживающее общение с заключенными¹². Две эти стратегии — распространение Слова, связующего человека с Богом, и личный позитивный пример в общении сполна применялись Гаазом в тюремном служении.

До недавнего времени узнать о самоотверженной работе Гааза в стенах пересыльной тюрьмы можно было из книги юриста и общественного деятеля А. Ф. Кони, а также из других менее известных, но не менее ценных очерков жизни медика-филантропа¹³. А. Ф. Кони подробно рассказал о распространении доктором Гаазом книг Священного Писания и духовной литературы среди заключенных¹⁴. В XXI в. благодаря трудам немецких ученых К. Пфайфер и Й. Бекман-Куна изучение жизни и деятельности Гааза вышло на новый уровень¹⁵. Можно ли что-то до-

11. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 276. Л. 1.

12. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 283. Л. 1–1 об.

13. Пучков С. В. К характеристике доктора Ф. П. Гааза / 2-е изд. М.: Городская типография, 1910; Кони А. Ф. Федор Петрович Гааз: Биографический очерк // Кони А. Ф. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Юридическая литература, 1968. Т. 5. С. 288–422; Лебедев П. Федор Петрович Гааз // Врата милосердия. С. 423–464.

14. Кони А. Ф. Федор Петрович Гааз. С. 363–367.

15. Pfeifer, K. (2010) *Arzt und Christ — das Berufsethos von Friedrich Joseph Haas (1780–1853)* / Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Medizin der Medizinischen Fakultät der Universität Regensburg. Regensburg; Beckmann, J. (2011) “Die ganze Bewegung war die Bewegung aufsteigender Elemente.” *Neue Forschungen zur Familie und Jugend von Friedrich Joseph Haas (1780–1853)*”, in D. Gross, A. Karenberg, S. Kaiser, W. Antweiler (ed.) *Medizingeschichte in Schlaglichtern. Beiträge des “Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker”*, (*Schriften des Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker. Band 2*), S. 145–178. Kassel, Kassel University Press GmbH; Beckmann-Kuhn, J. (2012) *Medizin als Lebenspraxis des Humanen: Studien zum Lebensweg des Arztes und Philanthropen Friedrich Joseph Haas (1780–1853) im Umbruch von Aufklärung, Revolution und Restauration* / Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Historischen Institut der RWTH. Aachen; Beckmann-Kuhn, J. (2013) *Eklektische Medizin nach 1800 zwischen Hippokratismus, Naturphilosophie und Romantik am Beispiel des Arztes und Humanisten Friedrich Joseph Haas (1780–1853)*, in A. Karenberg, D. Gross, M. Schmidt (ed.) *Forschungen zur*

бавить к уже сказанному исследователями? Полагаю, что неизданные архивные документы, позволяющие уточнить репертуар и статистику литературы, распространявшейся Гаазом, существенно дополняют наше понимание просветительских стратегий медика-филантропа.

Стремясь снабдить персонал тюрьмы и арестантов «нравственным руководством, изложенным систематически и направленным на разные неприглядные стороны жизни той среды, которая, в количественном отношении, поставляет наибольшее число нарушителей закона»¹⁶, Гааз вместе с коллегами по Тюремному комитету составил и издал в 1840 г. небольшую книгу «А. Б. В. христианского благонравия». Обращаясь в первую очередь к персоналу тюрем, а затем и к заключенным, «[в] прочувствованных выражениях убеждает автор читателя не предаваться гневу, не злословить, не смеяться над несчастиями ближнего и не глумиться над его уродствами, а главное — не лгать»¹⁷. Это издание наряду с другими, закупувавшимися в городе, вошло в репертуар книг и брошюр, раздававшихся Гаазом в тюрьме¹⁸.

Отметим, что медик-филантроп был книжным человеком, на протяжении жизни вдумчивое чтение служило ему инструментом познания и самосовершенствования. Неудивительно, что Гааз охотно одаривал книгой близких и дальних, так что ныне именно книжные подарки обнаруживают его неожиданные человеческие контакты. Недавно выявлен экземпляр «Месяцеслова» на церковнославянском языке, подаренный Гаазом осенью 1849 г. Андрею Михайловичу Достоевскому (1825–1897), младшему брату писателя¹⁹. И в стенах тюрьмы Гааз налево и направо раздавал книги.

Некоторые экономические аспекты книжной благотворительности известны из ответов Гааза на вопросы, заданные шотланд-

Medizingeschichte. Beiträge des "Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker", (Schriften des Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker. Band 3), S. 133–154. Kassel, Kassel University Press GmbH.

16. Кони А. Ф. Федор Петрович Гааз. С. 364.

17. Там же. С. 365.

18. А. Б. В. христианского благонравия. Об оставлении бранных и укоризненных слов, и вообще неприличных на счет ближнего выражений. [М., 1840]. (Дата издания установлена по архивным источникам: ЦГАМ. Ф. 2393. Оп. 1. Д. 49. Л. 55 об.; д. 1636. Л. 4–5. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 276. Л. 11 об.–12. В библиотечных каталогах книга датируется 1839 г. на основе цензурного разрешения).

19. Тихомиров Б. Н. Неизвестный источник биографических сведений о семье А. М. Достоевского — младшего брата писателя // Неизвестный Достоевский. 2018. № 4. С. 185–205.

цем Арчибальдом Мерилизом (Archibald Mirrielees; 1797–1877), оптовым торговцем из Санкт-Петербурга, одним из крупнейших жертвователей Тюремного комитета. Диктуя свои ответы в январе 1852 г., Гааз сообщил, что за период с 1829 по 1849 гг. Мерилиз вложил в покупку книг для арестантов 50 000 рублей ассигнациями, и еще такую же сумму Тюремный комитет за двадцать лет потратил на покупку книг из собственных средств. Дарить книги заключенным имел право каждый член Тюремного комитета. После того как в 1843 г. в пересыльной тюрьме устроили и освятили церковь Богородицы Взыскательницы Погибших, распространение книг было возложено на священника²⁰.

Десятки архивных дел о закупке Тюремным комитетом книг, предназначавшихся для бесплатной раздачи арестантам, хранятся в фонде Московской синодальной типографии (РГАДА, ф. 1184); свидетельства о регулярной раздаче Гаазом книг содержат выборочно сохранившиеся протоколы Тюремного комитета за 1840, 1845 и 1847 гг. (ЦГАМ, ф. 1581). Кроме того, в нашем распоряжении имеется ведомость книг, розданных Тюремным комитетом, пересылавшихся через Москву в Сибирь с 1829 по 1844 гг.²¹, и ведомость книг, поступивших в Тюремный комитет для раздачи с 1829 по 1845 г.²²

Автором этого исследования *de visu* изучена часть документов о закупке Тюремным комитетом книг, а именно дела за период с 23 сентября 1832 г. (самый ранний сохранившийся документ)²³ по 1840 г. включительно²⁴. До середины 30-х гг. XIX в. прошения о закупке книг в контору Московской синодальной типографии направлял Гааз, позднее письма подписывал секретарь Тюремного комитета, притом что перечни книг, необходимых для закупки, и в 40-х гг. XIX в. по-прежнему составлял Гааз²⁵. Книги закупались регулярно, три раза в году; в абсолютных лидерах по количеству заказов была учебная «Азбука» (за указанный период запрошено более двух с половиной тысяч экземпляров)

20. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 284. Л. 2 об.–3 об.

21. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 276. Л. 6–6 об.

22. Там же. Л. 7–12.

23. РГАДА. Ф. 1184. Оп. 2. Д. 7071. Л. 152–152 об. (В этом же деле имеются документы о покупке Тюремным комитетом книг Священного Писания в 1833–36 гг., см.: там же. Л. 162–162 об., 164–164 об., 168–168 об., 181–181 об., 184–185, 201–202, 223–224, 240–242).

24. РГАДА. Ф. 1184. Оп. 2. Д. 7071, 9380, 9385, 10123, 10137, 10572, 10737, 11660, 11842, 11843, 12343, 12347, 12429, 12430, 12958, 13035; оп. 3 (1840 г.). Д. 23, 40, 41, 43, 44.

25. ЦГАМ. Ф. 1581. Оп. 1. Д. 4. Л. 128–129 об.

и «Начатки христианского учения, или Краткая священная история и краткий катехизис» митрополита Филарета (за указанный период запрошено около полутора тысяч экземпляров). Во вторую по численности группу входит Псалтирь, Часослов, Святцы и «Пространный христианский катехизис» митрополита Филарета (каждая из этих книг за восемь лет была запрошена в количестве четырехсот или пятисот экземпляров)²⁶.

В меньшем количестве в конторе типографии закупались экземпляры Нового Завета на церковнославянском и польском, «Наставление о собственных всякого христианина должностях» Тихона Задонского, полемическая антистарообрядческая литература («Розыск о раскольнической брынской вере» Димитрия Ростовского, «Ответы преосвященного Никифора Астраханского на вопросы старообрядцев», «Беседы к глаголемому старообрядцу» митрополита Филарета), «Святого мученика Иустина Философа разговор с Трифоном Иудеанином о истине христианского закона», в малом количестве — полные Четьи-Минеи и Библия на церковнославянском.

Далеко не все запросы Тюремного комитета выполнялись типографией. Если «Азбуки» и иные тиражные издания всегда были в наличии, то некоторых книг могло не оказаться, наименования заменялись близкими по содержанию. Гаазу сложно было приобрести на складе типографии Псалтирь и Новый Завет на русском и церковнославянском, книги-биллингвы, ранее издававшиеся Российским библейским обществом. К 1834 г. этих раритетов уже не было в наличии²⁷.

Протоколы Тюремного комитета, упомянутые выше, сохранили свидетельства о том, что в пересыльной тюрьме Гааз лично раздавал четки для молитвы, экземпляры Библии, Нового Завета, Псалтири, Часослова, а также книги «Пространный христианский

26. Позднее Тюремному комитету была предоставлена скидка при покупке некоторых изданий Московской синодальной типографии. В заседании 19–31 декабря 1852 г. Святейший Синод постановил, что Тюремный комитет в Москве при покупке книг в лавке Московской синодальной типографии, в случае дальнейшей бесплатной раздачи этих изданий арестантам, пользуется такой же двадцатипроцентной скидкой, как и учебные заведения Министерства народного просвещения. Скидка предоставлялась независимо от количества приобретаемых книг. Согласно документам Московской синодальной типографии, эта скидка в случае Тюремного комитета распространялась на три наименования: Пространный катехизис, Краткий катехизис, «Начатки христианского учения...» Филарета. См.: РГАДА. Ф. 1184. Оп. 3 (1853 г.). Д. 78. Л. 1–10 об.

27. РГАДА. Ф. 1184. Оп. 2. Д. 10137. Л. 1 об., 3.

катехизис», «Начатки христианского учения...», «Наставление о... должностях», собеседование Иустина Философа с Трифоном, «Розыск...» Димитрия Ростовского, «Ответы преосвященного Никифора...», «Беседы к глаголемому старообрядцу», экземпляры церковного месяцеслова, печатных святцев (в единичном случае — Четьи-Минеи) и учебных «Азбук»²⁸.

Репертуар распространенных книг свидетельствует о приспособлении Тюремного комитета к правительственной политике прозелитизма. Самым неожиданным образом тюрьма (как и ярмарка, например) оказывалась местом межконфессиональных контактов, притом что в тюрьме выходцы из разнообразных религиозных сообществ и субкультур были полностью подконтрольны. Поскольку разнообразие вер и убеждений ни в коей мере не считалось в те времена благом, неудивительно, что в такой благоприятной ситуации Тюремный комитет участвовал в церковно-миссионерской деятельности, нацеленной на старообрядцев.

Распространение Гаазом апологетического сочинения Иустина можно связать с желанием обратить в христианство заключенных иудейского исповедания. Диалог Иустина Философа (II в.), воспроизводящий композицию диалогов Платона, является первой развернутой христианской апологией против раввинистического иудаизма²⁹. У прозелитизма был и иной аспект. Неясно, с какими чувствами католик Гааз должен был заслушивать доклады об арестантах-католиках, присоединенных к Православной церкви. В течение 1839 г., например, из заключенных грекокатоликов к православию присоединилось три человека, из римокатоликов — четырнадцать³⁰.

Арестанты из числа поляков-католиков получали от медика-филантропа Новый Завет на польском и русском, «Руководство к благочестивой жизни» Франциска Сальского на польском, а также два наименования на русском языке — «Наставление о... должностях» Тихона Задонского, «Училище благочестия, или

28. ЦГАМ. Ф. 1581. Оп. 1. Д. 3. Л. 5–5 об., 9–9 об., 46–46 об., 72 об.–73, 118, 122 об., 135 об., 174 об.–175. Некоторые из этих документов опубликованы в: Врата милосердия. С. 363–384.

29. Заинтересованность Гааза в миссии среди евреев видна из его письма к митрополиту Филарету при посылке рукописного перевода книги «Свет к часу вечернему» об обращении евреев в христианство (см.: НИОР РГБ. Ф. 173. II. Д. 44.2. Л. 1–2 об.). Маргиналии в рукописи «Света к часу вечернему» сообщают, что переводчик Абрам Черняк работал с текстом в больнице Московского губернского тюремного замка, т. е. непосредственно в сфере ответственности доктора Гааза.

30. ЦГАМ. Ф. 1581. Оп. 1. Д. 3. Л. 4 об.

Примеры христианских добродетелей, выбранные из житий святых» православного обер-священника Григория Мансветова³¹.

Принципиально важным для Гааза всегда оставалось распространение среди заключенных Священного Писания. В период с 1829 по 1844 г. Тюремный комитет распространял экземпляры полной Библии на церковнославянском, немецком, французском и польском; Новый Завет на церковнославянском и русском (книга-билингв РБО), на польском, французском, немецком, шведском, финском, эстонском, латышском и еврейском языках; Псалтирь на церковнославянском и русском (книга-билингв РБО), еврейском и польском. Как известно, в 1826 г. Николай I приостановил деятельность РБО, но это нисколько не помешало распространению в тюрьмах изданий РБО, долго еще остававшихся на складе.

В зависимости от языка перевода статистика розданных книг сильно различается — с 1829 по 1844 г. была подарена только одна полная франкоязычная Библия и 56 экземпляров Нового Завета на французском; зато на польском — пять полных Библий и 995 экземпляров Нового Завета; на немецком — 303 экземпляра Нового Завета³². Русскоязычные читатели получали книги Священного Писания как на русском, так и на церковнославянском.

Статистика распространения книг Священного Писания требует пояснения — далеко не все перечисленное было передано арестантам лично Гаазом, но он, несомненно, принимал живое участие в распространении Слова Божьего. И это само по себе могло поставить его в щекотливое положение. В эпоху, о которой здесь идет речь, распространение Библии на национальных языках в основном было делом протестантов, в частности, Британского и иностранного библейского общества и иных близких по духу протестантских организаций, глубоко чуждых Католической церкви. Тем не менее, в январе 1852 г., диктуя ответы на вопросы Мерилиза, католик Гааз изложил собственное правило: «...ежели сии книги Священного Писания такого перевода, который согласен с переводами Церкви, к которой он, доктор Гааз, принадлежит, то он дает их по разрешению своей Церкви без затруднения тем лицам, о которых он полагает, что из чтения оных они будут себе приобретать назидание и пользу»³³.

Очевидно, что Гааз посвятил жизнь не лингвистике, не методологии богословской интерпретации Писания, но медицине и бла-

31. Там же. Л. 42, 72 об.–73, 122 об.

32. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 276. Л. 6–6 об.

33. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 284. Л. 5 об.–6.

готворительности. Так что его утверждение о некоем согласии всех упомянутых переводов с Вульгатой, официально принятым Католической церковью латинским текстом Библии, восходило, скорее всего, к положительной оценке изданий РБО, высказанной в 1814 г. римско-католическим митрополитом Станиславом Сестренцевич-Богушем (1731–1826), главой архидиоцеза в границах Российской империи. В декабре 1814 г. Сестренцевич-Богуш обратился к католикам Российской империи с посланием, известив о работе РБО, поощряя верующих приобретать и читать библейские переводы РБО на польском и литовском³⁴.

Изучение практики раздачи книг арестантам убеждает нас в том, что на первом месте для Гааза стояли задачи обучения грамоте и передачи веры. Надо полагать, медик-филантроп оказался подготовлен к миссии христианского воспитателя. В молодые годы он формировался в культурной среде Католического Просвещения³⁵, как именуют следующий после контрреформации момент в истории Католической церкви в Германии. Католическое Просвещение, для которого характерна критика пышности церковного барокко и стремление к интериоризации веры, охватывало различные аспекты политики, церковных реформ, миссии, образования и культуры Германии XVIII в. Представители Католического Просвещения придавали большое значение христианской этике, и неслучайным видится тезис К. Пфайфер, убедительно показавшей, что профессиональная медицинская этика Гааза — этика *христианская* по преимуществу³⁶.

Типологически миссия медика-филантропа близка служению и духовности Винсента де Поля (*Vincent de Paul*; 1581–1660), посвятившего себя делам милосердия. В годы, когда Гааз помогал заключенным в московской пересыльной тюрьме, в Западной Европе нечто очень похожее делали образованные католики-миряне. Достаточно вспомнить историка литературы и филантропа Антуана Фредерика Озанам (*Antoine-Frédéric Ozanam*; 1813–

34. Текст архипастырского послания Сестренцевич-Богуша в переводе с польского см.: Второй отчет Комитета Российского библейского общества за 1814 год. СПб.: Правительствующий Сенат, 1815. С. 85–87 (3-я паг.). Об участии католических епископов Российской империи в работе РБО, о возникшем в связи с этим разногласии Сестренцевич-Богуша с Апостольским престолом см.: Zacek, J. C. (1971) "The Russian Bible Society and the Catholic Church", *Canadian-American Slavic Studies* 5(1): 35–50.

35. Beckmann, J. "Die ganze Bewegung war die Bewegung aufsteigender Elemente", S. 170–172.

36. Pfeifer, K. *Arzt und Christ — das Berufsethos von Friedrich Joseph Haass (1780–1853)*, S. 123–124.

1853)³⁷, основателя благотворительного «Общества святого Винсента де Поля».

Юность Гааза пришлась на годы расцвета педагогической мысли в Германии, когда Г.Э. Лессинг в «Воспитании человеческого рода» (1780) представил книги Ветхого и Нового Заветов как преимущественно педагогические, а библейское Откровение — в качестве процесса воспитания рода человеческого. Влияния Католического Просвещения, традиционного церковного душепастырства, принципов социального христианства и поструссоистской педагогики наложили печать на духовный облик Гааза, стремившегося обнаружить и проявить в человеке сокрытые в нем ценности.

Библиография / References

Архивные материалы

ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

Ф. 564: А. Ф. Кони

НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки

Ф. 173.П: Дополнительное собрание библиотеки Московской духовной академии

РГАДА — Российский государственный архив древних актов

Ф. 1184: Контора Московской Синодальной типографии

Центральный государственный архив города Москвы

Ф. 1581: Московский попечительный о тюрьмах комитет

Ф. 2393: Московский духовно-цензурный комитет Синода

Литература

А. Б. В. христианского благонравия. Об оставлении бранных и укоризненных слов, и вообще неприличных на счет ближнего выражений. [М.: тип. А. Семена, 1840].

Блохина Н.Н. Врач. Гуманист. Ученый // Врата милосердия: Книга о докторе Гаазе / Сост. и коммент. А. Нежный. М.: Древо добра, 2002. С. 255–283.

Блохина Н.Н. Исследование Кавказских Минеральных Вод врачом-гуманистом Ф. П. Гаазом // Клиническая медицина. 2012. Т. 90. № 6. С. 76–80.

Вазагов В.М., Сидоренко Ф.Ф. Первооткрыватели Кавказских Минеральных Вод (научно-популярные биографии). Пятигорск: Пятигорский институт экономики и управления, 2003.

Васильева С.А. Издание «Проповеди для заключенных» 1790 года как первое руководство для тюремных капелланов // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 378–389.

Васильева С.А. Христианская этика как интеллектуальный источник британских тюремных реформ XVIII века // Диалог со временем. 2017. Вып. 61. С. 191–203.

37. Причислен к лику блаженных Католической церкви в 1997 г.

- Вишленкова Е.* Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов: Издательство Саратовского университета, 2002.
- Вишленкова Е. А.* Религиозная политика: официальный курс и «общее мнение» России александровской эпохи. Казань: Издательство Казанского университета, 1997.
- Второй отчет Комитета Российского библейского общества за 1814 год. СПб.: Правительствующий Сенат, 1815.
- Гернет М. Н.* История царской тюрьмы / 2-е изд. М.: Юридическое издательство, 1941–1956. Т. 1–5.
- Зорин А.* Кормя двуглавого орла: Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII — первой трети XIX века. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
- Кони А. Ф.* Федор Петрович Гааз: Биографический очерк // Он же. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Юридическая литература, 1968. Т. 5. С. 288–422.
- Копелев Л. З.* Святой доктор Федор Петрович. М.: Центр книги Рудомино, 2013.
- Корсунский И. Н.* Русская благотворительность: Филарет, митрополит Московский, и Ф. П. Гааз. М.: тип. А. И. Снегиревой, 1893.
- Краинский Д. В.* Материалы к исследованию истории русских тюрем в связи с историей учреждения Общества попечительного о тюрьмах. Чернигов: тип. Губернского земства, 1912.
- Кучма В. Р., Плавунин Н. Ф., Шубочкина Е. И., Кадышев В. А.* Доктор Ф. П. Гааз и Поллицейская больница в Москве на Малом Казенном как первая больница скорой и неотложной помощи // Архивъ внутренней медицины. 2019. № 6. С. 413–418.
- Лебедев П.* Федор Петрович Гааз // Врата милосердия: Книга о докторе Гаазе / Сост. и коммент. А. Нежный. М.: Древо добра, 2002. С. 423–464.
- Полищук Н. И., Баженов В. В.* Попечение о лицах, отбывающих наказание. СПб.: Юридический институт, 2011.
- Пучков С. В.* К характеристике доктора Ф. П. Гааза / 2-е изд. М.: Городская типография, 1910.
- Тихомиров Б. Н.* Неизвестный источник биографических сведений о семье А. М. Достоевского — младшего брата писателя // Неизвестный Достоевский. 2018. № 4. С. 185–205.
- Шапошников А. Е.* Тюремные библиотеки: история и современность // Книга: Исследования и материалы. М.: Наука, 2003. Сб. 81. С. 74–86.

Archival materials

- Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii [State Archive of the Russian Federation].
F. 564: A. F. Koni [A. F. Kony]
- Nauchno-issledovatel'skii otdel rukopisei Rossiiskoi gosudarstvennoi biblioteki [Manuscripts Department of the National Library of Russia]
F. 173.II: Dopolnitel'noe sobranie biblioteki Moskovskoi dukhovnoi akademii [Additional collection from the library of the Moscow Theological Academy]
- Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov [Russian State Archives of Ancient Documents]
F. 1184: Kontora Moskovskoi Sinodal'noi tipografii [Office of the Moscow Synodal printing-house]

Tsentral'nyi gosudarstvennyi arkhiv goroda Moskvy [Central state archive of the city of Moscow]

F. 1581: Moskovskii popechitel'nyi o tiur'makh komitet [Moscow Prisoners' Aid Society]

F. 2393: Moskovskii dukhovno-tsenzurnyi komitet Sinoda [Moscow ecclesiastical censorship committee of the Synod]

Literature

- Beckmann, J. (2011) “Die ganze Bewegung war die Bewegung aufsteigender Elemente. Neue Forschungen zur Familie und Jugend von Friedrich Joseph Haas (1780–1853)”, in D. Gross, A. Karenberg, S. Kaiser, W. Antweiler (ed.) *Medizingeschichte in Schlaglichtern. Beiträge des “Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker”*, (*Schriften des Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker. Band 2*), S. 145–178. Kassel, Kassel University Press GmbH.
- Beckmann-Kuhn, J. (2012) *Medizin als Lebenspraxis des Humanen: Studien zum Lebensweg des Arztes und Philanthropen Friedrich Joseph Haas (1780–1853) im Umbruch von Aufklärung, Revolution und Restauration / Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades am Historischen Institut der RWTH. Aachen.*
- Beckmann-Kuhn, J. (2013) “Eklektische Medizin nach 1800 zwischen Hippokratismus, Naturphilosophie und Romantik am Beispiel des Arztes und Humanisten Friedrich Joseph Haas (1780–1853)”, in A. Karenberg, D. Gross, M. Schmidt (ed.) *Forschungen zur Medizingeschichte. Beiträge des “Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker”*, (*Schriften des Rheinischen Kreises der Medizinhistoriker. Band 3*), S. 133–154. Kassel, Kassel University Press GmbH.
- Blokhina, N. N. (2002) “Vrach. Gumanist. Uchenyi” [Physician. Humanist. Scientist], in A. Nezhnyi (ed.) *Vrata miloserdiia: Kniga o doktore Gaaze*, pp. 255–283. Moskva: Drevo dobra.
- Blokhina, N. N. (2012) “Issledovanie Kavkazskikh Mineral'nykh Vod vrachom-gumanistom F. P. Gaazom” [The research of the Caucasian Mineral Waters by the humanist Dr F. Haass], *Klinicheskaiia meditsina* 90(6): 76–80.
- Gernet, M. N. (1941–1956) *Istoriia tsarskoi tiur'my* [History of a Tsarist prison], 1–5. Moskva: Iuridicheskoe izdatel'stvo.
- Haass, F. (ed) (1840) *A. B. V. khristianskogo blagonraviiia. Ob ostavlenii brannykh i ukoriznennykh slov, i voobshche neprilichnykh na schet blizhnego vyrazhenii* [The ABC of Christian decency. On the abandonment of profanity and reproachful words, and in general of obscene expressions on the account of others]. Moskva: A. Semen.
- Koni, A. F. (1968) “Fedor Petrovich Gaaz: Biograficheskii ocherk” [Fyodor Petrovich Haass: Biographical sketch], in Koni A. F. *Sobranie sochinenii*, 5: 288–422, Moskva: Iuridicheskaiia literatura.
- Kopelev, L. Z. (2013) *Sviatoi doktor Fedor Petrovich* [The saintly Dr Fyodor Petrovich]. Moskva: Tsentr knigi Rudomino.
- Korsunskii, I. N. (1893) *Russkaia blagotvoritel'nost': Filaret, mitropolit Moskovskii, i F. P. Gaaz* [Russian charity: Philaret, Metropolitan of Moscow, and F. Haass]. Moskva: A. I. Snegireva.
- Krainskii, D. V. (1912) *Materialy k issledovaniiu istorii russkikh tiurem v sviazi s istoriei uchrezhdeniia Obshchestva popechitel'nogo o tiur'makh* [Materials for the study of the history of Russian prisons in connection with the history of the Prisoners' Aid Society]. Chernigov: Gubernskoe zemstvo.
- Kuchma, V. R., Plavunov, N. F., Shubochkina, E. I., Kadyshchev, V. A. (2019) “Doktor F. P. Gaaz i Politseiskaia bol'nitsa v Moskve na Malom Kazennom kak pervaiia bol'nitsa skoroi

- i neotlozhnoi pomoshchi” [Dr F. Haass and the Police Hospital in Moscow on Maly Kazenny as the first emergency and urgent care hospital], *Arkhiv vnutrennei meditsiny* 6: 413–418.
- Lebedev, P. (2002) “Fedor Petrovich Gaaz” [Fyodor Petrovich Haass], in A. Neznyi (ed) *Vrata miloserdii: Kniga o doktore Gaaze*, pp. 423–464. Moskva: Drevo dobra.
- Pfeifer, K. (2010) *Arzt und Christ — das Berufsethos von Friedrich Joseph Haass (1780–1853)* / Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Medizin der Medizinischen Fakultät der Universität Regensburg, Regensburg.
- Polishchuk, N. I., Bazhenov, V. V. (2011) *Popechenie o litsakh, otbyvaiushchikh nakazanie* [Care of persons serving a sentence]. Sankt-Peterburg: Iuridicheskii institut.
- Puchkov, S. V. (1910) *K kharakteristike doktora F. P. Gaaza* [Towards a profile of Dr F. Haass]. Moskva: Gorodskaiia tipografiia.
- Rossiiskoe bibleiskoe obshchestvo (1815) *Vtoroi otchet Komiteta Rossiiskogo bibleiskogo obshchestva za 1814 god* [Second Report of the Committee of the Russian Bible Society for 1814]. Sankt-Peterburg: Pravitel’stvuiushchii Senat.
- Shaposhnikov, A. E. (2003) “Tiuremnye biblioteki: istoriia i sovremennost’” [Prison libraries: history and modernity], *Kniga: Issledovaniia i materialy* 81: 74–86, Moskva: Nauka.
- Tikhomirov, B. N. (2018) “Neizvestnyi istochnik biograficheskikh svedenii o sem’e A. M. Dostoevskogo — mladshego brata pisatel’ia” [An unknown source of biographical information about the family of A. M. Dostoevsky, the writer’s younger brother] *Neizvestnyi Dostoevskii* 4: 185–205.
- Vasil’eva, S. A. (2017) “‘Izdanie Propovedi dlia zakliuchennykh’ 1790 goda kak pervoe rukovodstvo dlia tiuremnykh kapellanov” [The 1790 edition of Sermons for Prisoners as the first guide for prison chaplains], *Khristianskoe chtenie* 4: 378–389.
- Vasil’eva, S. A. (2017) “Khristianskaia etika kak intellektual’nyi istochnik britanskikh tiuremnykh reform XVIII veka” [Christian ethics as the intellectual source of eighteenth-century British prison reforms], *Dialog so vremenem* 61: 191–203.
- Vazagov, V. M., Sidorenko F. F. (2003) *Pervootkryvateli Kavkazskikh Mineral’nykh Vod (nauchno-populiarnye biografii)* [The discoverers of the Caucasian Mineral Waters: popular science biographies]. Piatigorsk: Piatigorskii institut ekonomiki i upravleniia.
- Vishlenkova, E. A. (1997) *Religioznaia politika: oftsial’nyi kurs i «obshchee mnenie» Rossii aleksandrovskoi epokhi* [Religious Policy: The official course and “General Opinion” of Russia in the Alexandrov era]. Kazan’: Izdatel’stvo Kazanskogo universiteta.
- Vishlenkova, E. A. (2002) *Zabotias’ o dushakh poddannyykh: religioznaia politika v Rossii pervoi chetverti XIX veka* [Concerned for the souls of subjects: Religious policy in Russia in the first quarter of the 19th century]. Saratov: Izdatel’stvo Saratovskogo universiteta.
- Zorin, A. (2001) *Kormia dvuglavogo orla: Russkaia literatura i gosudarstvennaia ideologiia v poslednei treti XVIII — pervoi treti XIX veka* [Feeding the double-headed eagle: Russian literature and state ideology in the last third of the 18th and first third of the 19th centuries]. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Zacek, J. C. (1971) “The Russian Bible Society and the Catholic Church”, *Canadian-American Slavic Studies* 5(1):35–50.

СЕРГЕЙ КНЯЗЬКИН, АЛЕКСЕЙ ЧЕРНЫЙ

Харизма и институт: интеграция «Неокатекуменального пути» в структуру Римско-католической церкви

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-261-285>

Sergey Knyazkin, Alexey Chernyi

Charisma and Institution: Integrating the Neocatechumenal Way into the Structure of the Roman Catholic Church

Sergey Knyazkin — Saint Tikhon's Orthodox University. (Moscow, Russia). finist.theologian@gmail.com

Alexey Chernyi — Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). lexschwarz@gmail.com

“The Neocatechumenal Way” (“Neocatechumenate”) is a movement emerged in the Roman Catholic Church after Vatican II Council on the wave of attempts to bring the Church back to the spirit of early Christianity. Its main task was the conversion of baptized people who are far from church life. The movement is considered as an example of ‘charismatic associations’ because it emphasizes the religious experience of the charismatic leader, their liturgical and catechetical practices largely contradict the Church traditions and reveal a clear tendency towards “protestantisation.” At the same time, there were attempts of the Catholic hierarchy to incorporate some Charismatic features of the movement into the structure of the Church, though this trend was sometimes negatively received by the clergy. The article attempts to analyze the process of integration of the movement into today’s Roman Catholicism. The authors explore the nature of the relationship between the Catholic hierarchy and the charismatic leaders of the Neocatechumenal Way in the context of the development of theological conceptions of charisma. The hypothesis of the authors suggests that the reception of the movement was conditioned by a new theological understanding of “charisma”.

Keywords: Catholic Church, charisma, Catholic movements, Neocatechumenal Way, Neocatechumenate, catechumenate.

Введение

КАТОЛИЧЕСКИЕ движения — новая форма организации церковной жизни, возникшая в первой половине XX в. Расцвет движений пришелся на период после II Ватиканского собора и был связан с новым осмыслением роли мирян в церкви. В документах собора миряне были представлены не в качестве пассивных членов прихода, но как «народ Божий», активные члены мистического Тела Христова, обладающие харизмами (*charismata*) — особыми дарами Святого Духа, которые освящают мирян и должны быть реализованы на благо церковной общины. В новых движениях деятельность мирян не была ограничена рамками прихода или епархии и олицетворяла особый тип духовности, часто ориентированный на харизматического лидера¹. Католические движения оказали большое влияние на развитие представлений о харизме и ее роли в организации церковной жизни в постсоборный период.

Одно из наиболее известных объединений мирян — «Неокатехуменальный путь» (*Camino Neocatecumenal* — исп.), не в последнюю очередь благодаря своему основателю Кико Аргуэльо. Характерной особенностью движения стала попытка реставрировать раннехристианский институт оглашения, адаптировав его для людей, уже принявших крещение, но по тем или иным причинам оставшихся невоцерковленными. Многие миссионерские и катехизаторские инициативы движения впоследствии получали положительную оценку со стороны католических богословов и иерархий².

В то же время как огласительные, так и литургические практики «Неокатехуменального пути» во многом отличались от традиционного опыта Католической церкви. Среди подобных отличий можно назвать совершение богослужений при закрытых дверях и в помещениях, не предназначенных для этой цели, особый статус катехизаторов, превосходящий авторитет приходского священника, замкнутость неокатехуменальных общин и отказ от публикации материалов, сопровождающих процесс катехиза-

1. Борц И. В. Харизматическое лидерство в Католической Церкви // Современная Европа. 2021. № 2. С. 149.

2. См., например, речь Бенедикта XVI по случаю 40-летия деятельности «Неокатехумената» в Риме [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2009/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20090110_neocatecumenali.html, accessed on 30.08.2021].

ции, долгий период оглашения³ и проч. Все это закономерно вызывало волны критики в адрес руководства и членов движения⁴. Их обвиняли в искажении католического вероучения, умалении авторитета церковного учительства, использовании методов «промывания мозгов», протестантизации и создании «параллельной церкви»⁵. «Неокатехуменальный путь» с самого своего появления воспринимался Ватиканом с большой осторожностью, а харизматические элементы в его практике с особой остротой поставили перед католическим богословием вопрос о природе неокатехуменальной харизмы, ее каноническом регулировании и ее месте в структуре Католической церкви.

В данной статье предпринимается попытка проанализировать основные этапы взаимоотношений «Неокатехумената» с Римским престолом. По мнению авторов, это позволит лучше понять процесс рецепции постсоборным католицизмом харизматических движений, а также расширит представление о соотношении институционального и харизматического элементов в рамках современного христианства. Основу источниковой базы исследования составляют официальные документы Католической церкви: конституции и декреты II Ватиканского собора и Римского престола, энциклики и официальные обращения понтификов, а также переписка между римской курией и членами «Неокатехуменального пути». Следует отметить, что в отечественной историографии отсутствуют работы по данной теме, за исключением статьи А. Максимова, посвященной миссионерским проектам неокатехуменального движения⁶. В зарубежной историографии, в особенности в работах итальянских, испанских и немецких исследова-

3. Неокатехуменальная катехизация длится несколько лет, точные сроки зависят от духовного состояния воцерковляемых.
4. Наиболее полные критические обзоры движения содержатся в следующих работах: Lifschitz, D. (2017) *Kiko, ti voglio parlare...* Edizioni Segno; Stehlin, K. (1997) *Ruch Charyzmatyczny, Neokatechumenat, Odnowa w Duchu Świętym. Czy to jest katolickie?* Warszawa: Te Deum. Urquhart G. (1995) *The Pope's armada*. Bantam Press; Villa, L. (2000) *"ERESIE" nella dottrina neo-catecumenale*. Editrice Civiltà; Zoffoli E. (1992) *Eresie del movimento neocatecumenale*. Udine.
5. В настоящий момент движение «Неокатехуменальный путь» наиболее распространено в Европе и Южной Америке. В России и странах СНГ оно находится на стадии становления, однако уже сейчас воспринимается католическим духовенством и мирянами в значительной мере критически. Помимо прочего, их обвиняют в игнорировании катехизаторами этого движения местных культурных обычаев.
6. Максимов А. С. (2007) Современные миссионерские движения Римско-Католической Церкви. Неокатехуменальный Путь // Ежегодная богословская конференция

телей, «Неокатехуменальный путь» рассматривался в различных аспектах, в том числе в аспекте взаимоотношений между движением и Римским престолом. Среди них следует выделить фундаментальное исследование в области канонического права Б. С. Анута «Неокатехуменальный путь», работу Ф. Кампильи «Путь препятствий», в которой анализируются культурные и политические корни движения и его отношения с Ватиканом, а также работу М. Фаджоли «Разбирая католицизм», где автор анализирует отношения Ватикана и католических движений в богословском, историческом и политическом контексте⁷. Однако существующие на настоящий момент исследования предлагают либо анализ отдельных этапов истории движения, либо описание конкретных церковно-политических противоречий между католической иерархией и движением. В связи с этим представляется важным проанализировать истоки «Неокатехуменального пути» и этапы его развития в контексте взаимоотношений с католической иерархией и выявить место движения в институциональной структуре современной Католической церкви.

Истоки движения

Основатель и многолетний лидер движения «Неокатехуменальный путь» — испанский художник Кико Аргуэльо (Франсиско Хосе Гомес де Аргуэльо Вирц). Несмотря на то, что его родители были верующими католиками, Аргуэльо признается, что неоднократно сомневался в существовании Бога, чему немало способствовала окружающая социальная среда⁸. Его размышлениям о религии сопутствовало увлечение трудами Ж.-П. Сартра и С. Кьеркегора. Позже Аргуэльо стал членом международного католического движения Курсильос (*Cursillos de Cristiandad*, возникло на Майорке в 1949 г.).

Важную роль в становлении Аргуэльо как миссионера и катехизатора сыграла череда знакомств с представителями като-

Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 2. Вып. 17. С. 96–98.

7. Anuth, B. S. (2006) *Der Neokatechumenale Weg: Geschichte—Erscheinungsbild—Rechtscharakter*. Echter; Campigli, F. (2018) *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*. Firenze University Press; Faggioli, M. (2014) *Sorting Out Catholicism: A Brief History of the New Ecclesial Movements*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
8. Argüello, K. (2014) *The Kerygma: In the Shantytown with the Poor*. Ignatius Press [<https://ru.ru1lib.org/book/16437511/e80f5d>, accessed on 30.08.2021].

лической иерархии и духовенства, в первую очередь — с архиепископом Мадрида Касими́ро Морсильо (*Casimiro Morcillo*). Последний был заинтересован в миссионерской работе среди локальных общин, из которых некоторые оказались фактически отделены от института Католической церкви и признавали в качестве авторитета только Евангелие⁹. Также немаловажным явилось знакомство с французскими миссионерами Шарлем де Фуко и Рене Вуайомом¹⁰. Результатом этих встреч стал переезд Аргуэльо в бедный район Мадрида, где он попытался применить свой опыт катехизации. Ссылаясь на документы II Ватиканского собора, в которых утверждалось, что «Церковь... в бедных и страдающих... признаёт образ своего Основателя, нищего и страдающего»¹¹, он утверждал, что именно среди бедных рождается истинная вера и крепкая община¹². Проповеди и беседы основателя движения с жителями трущоб, основанные на его интерпретации Нового Завета, позднее были изданы в форме сборника наставлений-катехез¹³. Позже произошло его знакомство с миссионеркой Кармен Эрнандес, которая была поражена успехами Аргуэльо. Эрнандес вдохновлялась миссионерскими трудами Шарля де Фуко и литургическим богословием Педро Фарнеса Шерера. Свою миссионерскую деятельность она начинала в Барселоне, которая, по словам Шерера, стала в определенном смысле колыбелью для продвижения в Испании результатов литургического обновления, предложенного II Ватиканским собором¹⁴. Спустя некоторое время, проведенное в трущобах Мадрида, Эрнандес предложила Аргуэльо послушать богословские лекции Шерера, которые произвели на основателя движения сильнейшее впечатление. Благодаря этому именно Кармен Эрнандес далее стала архитектором «Неокатехуменального пути», зародившегося в Паломерас-Альтас. Кроме того, через Эрнандес Аргуэльо обрел важные контакты с католическим епископатом, что

9. Morcillo, C. (1970) "Las Comunidades Cristianas de Base", *Ecclesia* 1488, pp. 16–17.

10. Рене Вуайом (René Voillaume) — один из основателей католической монашеской конгрегации «Малые братья Иисуса», вдохновленной деятельностью де Фуко.

11. Документы Второго Ватиканского Собора / Под ред. В. Шайкевич. 2004. С. 81.

12. Там же.

13. Campigli, F. (2018) *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*, p. 17. Firenze University Press.

14. См. цит. речь П. Ф. Шерера на открытие Соборной семинарии в г. Барселона [<http://eucaristiaenelcaminoneocatecumenal.blogspot.com.es/2016/10/quien-es-el-padre-farnes.html>, accessed on 30.08.2021].

вскоре позволило ему более последовательно разрабатывать метод катехизаторской работы на основе экклезиологии II Ватиканского собора.

Условия богослужбной жизни общин в Паломерас-Альтас изначально были специфичны. Отсутствовали помещения для богослужений, не было клира, а присутствие жителей трущоб на местных католических приходах порождало недовольство прихожан ввиду несоблюдения многими из первых элементарной гигиены. Попытки совершать богослужение в отдельной, не предназначенной для этой цели лачуге вызвали порицание со стороны местных католиков. Основатели движения неоднократно обращались за помощью к архиепископу Касимиру, который оказывал различного рода материальное содействие¹⁵. Его усилиями членам движения были предоставлены священники и выделено отдельное помещение для совершения таинств. При этом каждая неокатехуменальная община совершала вечернюю воскресную Евхаристию самостоятельно, за украшенным столом, а не на освященном алтаре; в качестве евхаристического хлеба использовался домашний бездрожжевой хлеб, а причастие принималось сидя за столом и под двумя видами¹⁶. Чтобы эти новшества не смущали остальных католиков, со стороны священноначалия было дано разрешение совершать богослужение при закрытых дверях. Указанные особенности постепенно становились частью неокатехуменальной идентичности, которая не соответствовала принятым в католическом богослужении нормам, однако ввиду закрытости общин от постороннего взгляда пока не вызывала больших нареканий.

По мнению исследователей, начало взаимодействия «Неокатехуменального пути» с католической иерархией знаменует собой новый вектор его развития. Если раньше его деятельность была направлена на то, чтобы помочь бедным осознать себя причастными к искупительному подвигу Христа, то теперь она стала приобретать более универсальный характер¹⁷. Эта перемена открыто постулируется в письме, которое Аргуэльо отправил ар-

15. Кико Аргуэльо упоминает, что архиепископ Мадрида содействовал местной общине «во всем»: от сохранения лачуг в трущобах от разрушения до предоставления денежных средств при каждой личной встрече.

16. Argüello, K. *The Kerygma: In the Shantytown with the Poor*.

17. См., например: Butturini, G. (1996) "Il Cammino neocatecumenale: Un autoritratto", *Il regno* 3: 123; Campigli, F. *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*, p. 72.

хиепископу Морсильо: теперь его главной целью стало обновление католических приходов¹⁸. В этом главе нового движения помог пресвитер Дино Торреджани, отвечавший за пастырскую деятельность среди цыган и мигрантов, который сопровождал основателей неокатехуменальных общин в Рим. Однако на всех приходах, где они побывали с предложением основать общины, они получили отказ. Поэтому катехизаторы решили отправиться на приход в городские трущобы с целью повторить успех миссии в Паломерас-Альгас среди бедняков Рима. Первая приходская община «Неокатехумената» появилась в 1968 г. благодаря настоятелю прихода Канадских мучеников, который согласился вести свою пастырскую деятельность на основе катехез Аргуэльо. Отказ со стороны настоятелей других римских приходов был связан с тем, что в тот момент на приходах Рима уже активно работали организации мирян («католическое действие»)¹⁹. В то же время Аргуэльо и Эрнандес своей деятельностью привлекли внимание различных церковных кругов, и многие стали их обвинять в ереси. На их защиту встал архиепископ Морсильо, который приложил все возможные усилия к апологии миссионеров и призвал иерархию использовать их опыт в качестве «пастырского инструментария»²⁰. В начале 1970-х новые неокатехуменальные общины под руководством странствующих катехизаторов, воспитанных основателями движения, возникают по всей Италии и частично в Португалии.

В 1970 г. состоялось собрание лидеров «Неокатехуменального пути» совместно с другими членами движения и дружественными представителями иерархии с целью определить вектор развития новых общин. На собрании были утверждены их базовые постулаты, в основе которых лежал накопленный опыт катехизации:

1. Община является видимым Телом Христа.
2. Путь катехизации основан на трех столпах: Слово Божие, литургия и община.

18. Lettera di Francisco Argüello e don Dino Torreggiani a mons. Casimiro Morcillo. Roma, 1 luglio 1968, см. Campigli, F. *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*, p. 73, fig. 2.

19. Argüello, K. The Kerygma: In the Shantytown with the Poor.

20. Riccardi, D. (2018) *Il Cammino Neocatecumenale: Storia e pratica religiosa*. V. 1. Il Terebinto Edizioni. [<https://ru.scribd.com/book/378791479/Il-Cammino-Neocatecumenale-Storia-e-pratica-religiosa-Vol-I>, accessed on 30.08.2021].

3. Цель катехизации — приблизить жизнь человека к евангельскому идеалу с учетом человеческих потребностей и церковных реалий.
4. Общины рождаются и остаются внутри прихода под руководством настоятеля²¹.

Начиная с этого момента методы катехизации, предложенные Кико Аргуэльо, начинают называть «посткрещальным катехуменатом» или «неокатехуменатом». В свою очередь общины нового движения впервые названы «неокатехуменальными» в обращении Павла VI к священству и мирянам из общин Аргуэльо²² и в последующей заметке секретаря Конгрегации богослужения архиепископа Аннибале Буньини²³. В обращениях папы от 8 мая 1974 г. и 12 января 1977 г.²⁴ была официально подтверждена лояльность Ватикана по отношению к «Неокатехуменальному пути» и его методу воцерковления, а также соответствие движения миссионерским целям Католической церкви. Несмотря на подозрения и сомнения относительно чистоты богословского учения Аргуэльо, представители иерархии с интересом отнеслись к новому движению, отмечая его высокий потенциал²⁵. Новаторский и, одновременно, отсылающий к первохристианским временам метод катехизации находился в процессе синтеза, и в лице католической иерархии получил толчок к дальнейшему развитию, которое происходило в двух основных направлениях: миссионерском и литургическом.

Следует отметить, что деятельность новых общин в миссионерской области была актуальна среди маргинальных членов католических приходов и в какой-то степени незаменима. Она давала пастырский опыт, об отсутствии которого у католических священников писал архиепископ Морсильо в своей статье «Базовые общины»²⁶. Иерархи понимали, что новому движению уда-

21. Ibid.

22. Paolo VI (1974) “Udiienza Generale”. [http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1974/documents/hf_p-vi_aud_19740508.html, accessed on 30.08.2021]

23. Bugnini, A. (1974) “Catecumenato per la maturazione nella fede”, *Notitiae* 10: 230.

24. Paolo VI (1977) “Udiienza Generale”. [http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1977/documents/hf_p-vi_aud_19770112.html, accessed on 30.08.2021].

25. См., например, Della Torre, L. (1971) “Le Comunità Neocatecumenali”, *Rivista di Pastorale Liturgica* 9: 515; Maldonado, L. (1971) “Liturgia neo-catecumenal para los bautizados en proceso de redescubrir la fe?”, *Phase* 11: 375.

26. Morcillo, C. (1970) “Las Comunidades Cristianas de Base”, p. 18.

лось наладить миссионерскую работу в тех сферах, где институт Католической церкви утрачивал свое влияние.

Признание «Неокатехумената» в качестве метода воцерковления

Процесс включения «Неокатехумената» в структуру Католической церкви приобрел новые черты в период понтификата Иоанна Павла II. По мнению церковного историка Массимо Фаджоли, проект «новой евангелизации» понтифика предполагал настолько активное участие католических движений, что в 1987 г. кардиналы опасались возникновения «параллельных церквей»²⁷. Часть исследователей считает «Неокатехуменат», как и остальные движения, плодом внутрицерковной политики папы, направленной на развитие соборных определений в отношении мирян.

С начала 1980-х «Неокатехуменат» предпринимал попытки влиться в русло евангелизации и соответствовать миссионерскому направлению Ватикана. В 1983 г. католическая иерархия делает серьезный шаг навстречу объединениям мирян и пытается структурировать их деятельность. Понтифик в апостольской конституции *Sacrae Disciplinae Leges* представил кодекс канонического права Католической церкви²⁸, в котором отдельный раздел был посвящен деятельности объединений мирян. Согласно 304 канону, каждое объединение мирян должно иметь свой устав, определяющий его цель, порядок управления и деятельности. Кроме того, они должны быть «учреждены, одобрены или рекомендованы правомочной церковной властью»²⁹. В том же году во время специальной аудиенции Иоанна Павла II с членами неокатехуменальных общин понтифик очертил цели катехизации и сделал упор на необходимости преподавания Священного Писания в русле учения Католической церкви³⁰.

Таким образом, папа признал движение в качестве особого пути воцерковления для мирян, стремящихся проявить активную хри-

27. Faggioli, M. *Sorting Out Catholicism: A Brief History of the New Ecclesial Movements*.

28. John Paul II (1983) "Sacrae Disciplinae Leges" [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html, accessed on 30.08.2021].

29. Codex Iuris Canonici (1983) Libreria Editrice Vaticana, p. 52.

30. John Paul II (1983) "Discorso ad un gruppo di aderenti alle comunità Neocatecumenali". [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/february/documents/hf_jp-ii_spe_19830210_comunita-neocatecumenali.html, accessed on 30.08.2021].

стианскую позицию и осознать свою роль в церкви. Кроме того, он выразил следующее пожелание: «Совершайте Евхаристию... с любовью к литургическим обрядам Церкви, с точным соблюдением норм, установленных компетентной властью, с желанием общения со всеми вашими братьями и сестрами... Законы — это щедрый дар Божий, а их соблюдение — истинная мудрость. Закон Церкви — это средство, помощь, а также гарантия сохранения общения с Господом. Поэтому юридические нормы, как и литургические, должны соблюдаться без небрежности или упущения»³¹. В этих словах Иоанна Павла II нашли отражение проблемы, которые беспокоили отдельных членов католической иерархии: соблюдение «Неокатехуменатом» литургической традиции и общение с прихожанами, не входящими в неокатехуменальные общины. Однако со стороны понтифика не было каких-либо негативных высказываний в отношении литургической практики движения, поэтому можно сказать, что в данном случае «Неокатехуменату» удалось достичь взаимопонимания на уровне Римской курии. В первую очередь — относительно своих миссионерских проектов.

В 1985 г. лидеры «Неокатехуменального пути» представили евангелизационный проект «Семьи в миссии» (*Famiglie in missione*), который был одобрен понтификом в 1986 г.³² Проект предполагал отправку семей, состоящих из членов движения, под руководством священника в миссионерское путешествие на разные континенты. Уже в 1986 г. три семьи отправились в миссию на территорию Германии, Финляндии и Франции. Другой проект движения касался религиозного образования и был представлен лидерами «Неокатехумената» на проверку Ватикана в 1986 г. Этот проект предполагал организацию епархиальных семинарий «Мать Искупителя» (*Redemptoris Mater*), которые должны были готовить священнослужителей-миссионеров из кандидатов, воцерковленных в неокатехуменальных общинах. Обучение будущих пресвитеров предполагалось осуществлять согласно программе, предложенной «Неокатехуменатом».

Идея создания альтернативной системы семинарий не нашла поддержки со стороны Конгрегации католического образования по целому ряду причин. Епархиальный статус семинарий *Redemptoris Mater* должен был быть каноническим основани-

31. Ibid.

32. Anuth, B.S. *Der Neokatechumenale Weg: Geschichte—Erscheinungsbild—Rechtscharakter*, pp. 179–180.

ем для их включения в церковную административную систему. В свою очередь неокатехуменальные семинарии были задуманы и спроектированы Аргуэльо как центры подготовки неокатехуменального духовенства, которые, согласно документам, являются епархиальными, но на деле больше связаны с деятельностью движения и фактически недоступны для епархиального руководства. Кроме того, к примеру, даже внешняя архитектура семинарий содержала в себе характерные элементы, призванные отобразить в первую очередь идеи основателя движения: особое устройство помещений для богослужения (отдельные залы для литургии оглашенных и для литургии верных), изображение Христа Вседержителя в византийском стиле, созданное самим Аргуэльо, и проч.³³

В то же время такие семинарии имели серьезный стратегический потенциал, суливший много выгод как для движения, так и для католической иерархии. *Redemptoris Mater* позволяли восполнить ощутимую в тот момент нехватку католического духовенства, а движение получало серьезные основания для интеграции в структуру Католической церкви. В итоге Иоанн Павел II одобрил проект и сделал ответственным за основание неокатехуменальных семинарий генерального викария Рима кардинала Уго Полетти, который открыл первую такую семинарию в Риме в 1988 г.³⁴ Для «Неокатехуменального пути» это означало новый уровень своего влияния: семинарии *Redemptoris Mater* позволили удовлетворить потребность «семей в миссии» в духовенстве и открыть новые горизонты для евангелизационной миссии в других странах.

Миссия мирян в церкви и мире стала главной темой Синода епископов, состоявшегося в 1987 г. Его результаты показали, что Католическая церковь готова принять новые объединения мирян, но выставляла довольно жесткие требования для их полноценной интеграции в церковную жизнь. Решения синода были сформулированы в постсинодальном апостольском увещании Иоанна Павла II *Christifideles laici* (1988), которое очень четко показывает отношение Католической церкви к харизматической природе движений мирян. Опасаясь создания параллельной структуры

33. Campigli, F. (2018) *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*, p. 154. Firenze University Press.

34. Anuth, B.S. *Der Neokatechumenale Weg: Geschichte—Erscheinungsbild—Rechtscharakter*, pp. 189–191.

в церкви, понтифик указывает на необходимость различать харизмы, и, если они представляют собой истинные дары Святого Духа, ожидать их признания со стороны церкви³⁵. Однако, по его словам, «никакая харизма не освобождает от подчинения церковной власти»³⁶.

В том же году вновь был поднят вопрос об особенностях совершения Евхаристии в неокатехуменальных общинах, давно волновавший церковную иерархию. 24 декабря 1988 г. Конгрегация богослужения и дисциплины таинств опубликовала на эту тему особое уведомление в ватиканской ежедневной газете *L'Osservatore Romano*. Причиной публикации стали многочисленные обращения епископов, касающиеся некоторых особенностей неокатехуменальной литургической практики. Конгрегация подтвердила возможность для членов «Неокатехумената» (клириков и мирян) причащаться под двумя видами и совершать «приветствие мира» (*ritus pacis*) до пресуществления Даров³⁷. В то же время в уведомлении не были затронуты некоторые другие нестандартные литургические практики, например, литургии при закрытых дверях при участии нескольких общин на одном приходе (а иногда и в светском помещении). В то же время на самом высоком уровне деятельность движения продолжала получать поддержку. Так в 1990 г. понтифик в письме “Ogni Qualvolta”, «оценивая 20 лет жизни общин, разбросанных по пяти континентам», еще раз признал «Неокатехуменат» «эффективным методом воцерковления»³⁸.

В 1999 г. Иоанн Павел II всецело поддержал новый образовательный проект «Неокатехуменального пути». Вблизи Коразима на Горе блаженств (Израиль) было решено построить здание под названием *Domus Galileae*, предназначенное для завершения обучения неокатехуменального духовенства, а также для организа-

35. John Paul II (1996) “Post-Synodal Apostolic Exhortation “Christifideles Laici”, 24. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html, accessed on 30.08.2021].

36. Ibid.

37. Congregazione per il Culto divino e per la Disciplina dei Sacramenti (1998) “Notificazione della Congregazione per il Culto divino e per la Disciplina dei Sacramenti sulle celebrazioni nei gruppi del «Cammino Neocatecumenale»” [<https://www.sanpietroapostolo.org/Cammino/Cammino%20-%20Documenti.htm#3>, accessed on 30.08.2021].

38. John Paul II (1990), “Ogni Qualvolta” [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1990/documents/hf_jp-ii_let_19900830_ogni-qualvolta.html, accessed on 30.08.2021].

ции просветительского, паломнического, духовного и экуменического центра для членов движения. По словам Б. С. Анута, *Domus Galileae* преследует важную для «Неокатехумената» цель: установить контакт с живой традицией Израиля, стать местом встречи и диалога между иудаизмом и христианством³⁹. Предполагается, что это должно помочь приблизиться к древнееврейской богослужебной традиции и к пониманию смысла христианских молитв и праздников. Поэтому *Domus Galileae* стал своеобразной «меккой» для членов движения, а паломничество в Святую землю в знак «брака со Христом» является обязательным событием, согласно уставу «Неокатехуменального пути».

В целом можно сказать, что в период понтификата Иоанна Павла II церковная иерархия продемонстрировала устойчивое стремление к урегулированию существующих конфликтов между движением и Ватиканом. В литургико-богословском плане согласие было достигнуто при отсутствии какой-либо оппозиции со стороны иерархии относительно особенностей неокатехуменального богослужения — даже с учетом очевидных расхождений.

Одобрение «Устава» и «Катехизического руководства»

В 1990-е гг. распространение неокатехуменальных общин достигло столь широкого размаха, что вопрос о месте движения в церковной структуре приобретал новую остроту. Ситуация требовала привести деятельность движения в соответствие с каноническим правом Католической церкви, которое предписывало каждой организации иметь устав. В связи с этим в начале 1997 г. между секретарем понтифика Станиславом Дзивишем и «странствующими катехизаторами»⁴⁰ состоялось совещание на горе Синай. По прибытии в Рим катехизаторы встретились с понтификом на аудиенции 24 января 1997 г., где Иоанн Павел II подтвердил, что пришло время официально и на юридическом уровне при-

39. Anuth, B.S. *Der Neokatechumenale Weg: Geschichte—Erscheinungsbild—Rechtscharakter*, pp. 224–225.

40. Странствующие катехизаторы «Неокатехуменального пути» — миссионеры, отвечающие за деятельность движения в разных регионах мира. См.: Riccardi, D. *Il Cammino Neocatecumenale: Storia e pratica religiosa*. V. 1. Il Terebinto Edizioni. [https://ru.scribd.com/book/378791479/Il-Cammino-Neocatecumenale-Storia-e-pratica-religiosa-Vol-I, accessed on 30.08.2021]

знать движение, для чего необходимо, согласно Кодексу канонического права, составить устав⁴¹.

В основе этого решения лежит развитие богословских представлений о понятии «харизма». На Мировом конгрессе церковных движений 27–29 мая 1998 г.⁴² Иоанн Павел II говорил не просто о харизмах, но о «харизматическом измерении», которое взаимно дополняет институциональное измерение церкви, и об отсутствии какой-либо оппозиции или конфликта между этими двумя измерениями⁴³. Йозеф Ратцингер на конгрессе старался дистанцировать движения от диалектики противоборствующих принципов «харизмы» и «института». В отношении католических движений в словах Ратцингера прозвучало напоминание: движения — не единственная форма воцерковления, а само движение — это только один из путей, посредством которого человек может воцерковляться⁴⁴. В то же время католическому епископату, испытывавшему недоверие к изоляционистским тенденциям движений и результатам их работы в епархиях (особенно в пастырской и богослужбной области), Ратцингером также было направлено предупреждение о том, что харизма есть дар Святого Духа, который церковная иерархия не имеет права оспаривать или утверждать⁴⁵.

Разработка «Устава» началась под руководством секретаря Папского совета по делам мирян архиепископа Станислава Рylko. Главной проблемой стало определение природы движения: что это — ассоциация мирян или метод воцерковления? Непосредственно ход работы над «Уставом» не был задокументирован: известно, что его первый вариант был отклонен Ватиканом, как и несколько последующих. Окончательный вариант «Устава» был

41. Anuth, B. S. *Der Neokatechumenale Weg: Geschichte—Erscheinungsbild—Rechtscharakter*, p. 266.

42. Ватикан выбрал дни, совпадающие с католическим праздником Пятидесятницы, исходя из тематики конгресса: понятие «харизмы» доктринально связано с концепцией Даров Святого Духа, обновляющих Церковь; об этом см.: Suárez, A. L. (2014) “Nuevos movimientos y comunidades eclesiales “católicas”¿ Qué renuevan? ”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur*, 24(42): 100.

43. John Paul II (1998) “Message for the World Congress of Ecclesial Movements” [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/may/documents/hf_jp-ii_spe_19980527_movimenti.html, accessed on 30.08.2021].

44. Ratzinger, J. cardinal (1999) “I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica” in *I movimenti nella Chiesa: atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali : Roma, 27-29 maggio 1998. Pontificium Consilium Pro Laicis*, pp. 23–51. [<https://www.mopal.org/it/form/MovEsp/MovEsp.pdf>, accessed on 30.08.2021].

45. Ibid.

представлен в 2002 г. и принят в апробацию на пятилетний срок в статусе *Ad Experimentum*⁴⁶. Некоторые исследователи утверждают, что изначально основатели «Неокатекуменального пути» не проявляли стремления сотрудничать с иерархией, в результате чего работа продвигалась очень медленно⁴⁷. Само постановление о принятии «Устава» стало неожиданным событием, поскольку еще за три недели до выхода официального признания Папского совета по делам мирян «Новости католического мира» (*CW News*) информировали о ближайшем сроке утверждения, который должен был быть назначен не раньше осени 2002 г. Немного позднее официальным декретом от 28 октября 2004 г. Совет признал «Неокатекуменальный путь» в качестве публичного юридического лица Католической церкви⁴⁸.

Несмотря на то, что период *Ad Experimentum* стал для движения в определенном смысле прорывом в отношениях с Ватиканом, основной камень преткновения между институтом церкви и харизматическим характером движения продолжал давать о себе знать. Этим камнем преткновения был один из столпов неокатекуменального богословия, обозначенный в «Уставе» движения, — Евхаристия. На протяжении десятилетий литургическая практика «Неокатекумената» сохранялась неизменной, однако ее несоответствие литургическим нормам Католической церкви шло вразрез с убеждениями папы Бенедикта XVI, пришедшего на смену Иоанну Павлу II. Новый понтифик не скрывал того, что наследие в виде массы самобытных католических движений, оставленное его предшественником, создает определенные проблемы. Соблюдение литургических норм, по мнению нового папы, является необходимым условием для евхаристического единства верующих (*Sacramentum Caritatis*, 38)⁴⁹. На основе этого представления была инициирована проверка на наличие проблемных

46. Pontificium Consigilium pro Laicus (2002) “Decreto del 29 giugno 2002, prot. /AIC-110”. [https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20020701_cammino-neocatecumenale_en.html, accessed on 30.08.2021].

47. Anuth, B.S. *Der Neokatechumenale Weg: Geschichte—Erscheinungsbild—Rechtscharakter*, pp. 268–269.

48. Pontifical Council for the Laity (2004) “Juridical recognition and approval of statutes” [https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20051107_notiziario-2004-pc-laici_en.html, accessed on 30.08.2021].

49. Бенедикт XVI (2007) «Послесиноподальное Апостольское обращение *Sacramentum Caritatis*». [http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=672, accessed on 30.08.2021].

элементов в неокатекуменальной литургии с целью привести ее в соответствие с нормами католического богослужения.

1 декабря 2005 года префект Конгрегации богослужения и дисциплины таинств Франциск Аринзе направил лидерам движения письмо. В предисловии было указано, что пункты, изложенные в документе, представляют собой решения понтифика, а не просто некие предложения. В письме выдвигались четкие и недвусмысленные требования пересмотреть неокатекуменальные литургические обряды, ориентируясь на общепринятые богослужебные книги. «Неокатекуменат» должен был вернуться к обычному в Католической церкви способу причастия, использовать все положенные евхаристические молитвы из миссала, право проповеди должно принадлежать священнику и диакону, а сами неокатекуменальные общины должны как минимум один воскресный день в месяц участвовать в мессе приходской общины⁵⁰.

Для членов неокатекуменальных общин эти требования стали серьезным ударом. В ответном письме лидеры движения формально выразили полную готовность следовать решению понтифика, однако в документе также содержалась завуалированная оппозиция относительно практики причастия: ссылаясь на слова Христа «он препоишется и посадит их, и, подходя, станет служить им» (Лк 12:37), они старались показать, что их практика соответствует евангельскому описанию Тайной Вечери⁵¹. Ситуация осложнялась тем, что некоторые епископы поддерживали неокатекуменальный способ причастия, считая его актуальным в миссионерском отношении. Поэтому члены движения выдвинули различные трактовки слов кардинала Аринзе, в которых либо эти слова представлялись в ином свете, либо вообще звучали обвинения прессы в искажении содержания письма (согласно словам самого Кико Аргуэльо)⁵². С целью прояснить возникшую ситуацию 15 февраля 2006 г. кардинал в интервью «Радио Ватикана» прокомментировал письмо Конгрегации и подтвердил все требования, выдвинутые в адрес движения, а также уточнил обстоя-

50. Arinze, F., card. (2005) "Prot. 2520/03/L". [<http://www.internetica.it/neocatecumenali/english/Arinze-letter-interview.htm>, accessed on 30.08.2021].

51. "I fondatori del 'Cammino' rispondono al papa. E fanno buon viso a cattivo gioco", *Adista Notizie*, 2006 [<https://www.adista.it/articolo/18805> accessed on 30.08.2021].

52. Argüello, K. (2006) "Estratto delle Catechesi di Kiko Argüello, quaresima 2006", *Approfondimenti Carismatologici* [https://web.archive.org/web/20160913215516/http://www.propheti.net/Studi/Cammino%20Neocatecumenlae/Quaresima_2006.htm, accessed on 30.08.2021].

тельства возникновения этих требований⁵³. В следующем году состоялось их обсуждение в ходе встречи Бенедикта XVI с членами движения. Здесь между папой и членами «Неокатехумената» был достигнут определенный компромисс: им позволялось принимать причастие вне положенных католической традицией норм, за исключением того, что во время причастия требовалось вставать⁵⁴. В то же время папа настоял на соблюдении богослужебных норм и повторил требование от 2002 г. сделать неокатехуменальные литургии доступными для остальных мирян.

В 2008 г. было объявлено об окончании экспериментального срока, и «Устав» движения был утвержден⁵⁵, что стало важным этапом в отношениях с церковной иерархией. Однако путь взаимодействия все еще пролегал через конфронтацию: Ватикан стремился скорректировать спорные литургические обряды, а «Неокатехуменат» желал сохранить свои богослужебные особенности. Следует отметить, что эта конфронтация не касалась неокатехуменальных миссионерских инициатив. Напротив, как и ранее, в этот период миссионерская деятельность движения неоднократно получала положительные отзывы со стороны священноначалия.

Следующим этапом рецепции движения со стороны Католической церкви можно считать одобрение Бенедиктом XVI неокатехуменального «Катехизического руководства» и содержащихся в нем неокатехуменальных праздников (соответственно, 26 декабря 2010 г. и 8 января 2012 г.). «Катехизическое руководство» — сборник катехез Кико Аргуэльо в 13 томах, используемый в неокатехуменальных общинах в процессе оглашения. Эти тексты на сегодняшний день не опубликованы, и ознакомиться с ними могут только участники неокатехуменального оглашения. Эта особенность нередко являлась основанием для обвинений движения в эзотеризме со стороны рядового католического духовенства. Несмотря на это, утверждение «Руководства» прошло более гладко, чем утверждение «Устава». Достаточно упомянуть, что

53. Arinze, F., card. (2006) "On liturgical norms for the Neocatechumenal Way" [<http://www.internetica.it/neocatecumenali/english/Arinze-letter-interview.htm#interview>, accessed on 30.08.2021].

54. Cammino neocatecumenale: ecco la liturgia. Il "braccio di ferro" secondo Kiko (2008), *korazym.org* [<http://www.korazym.org/54/cammino-neocatecumenale-ecco-la-liturgia-il-braccio-di-ferro-secondo-kiko/>, accessed on 30.08.2021].

55. Pontificium Consilium pro Laicus (2008) "Decreto del 11 maggio 2008, prot. 1140/08/AIC-110". [<https://ru.scribd.com/doc/3437560/Decreto-di-approvazione-definitiva-Statuti-del-Cammino-Neocatecumenale>, accessed on 30.08.2021].

двумя неделями ранее Бенедикт XVI принимал делегацию японских епископов, которые просили приостановить деятельность неокатехуменальных общин в Японии, однако эта просьба была отклонена понтификом⁵⁶. На фоне этих событий последующее обнародование декрета об утверждении катехез выглядит как жест явной поддержки движения.

Как уже было сказано, описанные в «Катехизическом руководстве» неокатехуменальные праздники потребовали отдельного утверждения. Речь идет о регламенте празднований при переходе с одного этапа оглашения на другой, семейных празднований членов движения и проч. Поскольку праздники не были напрямую связаны с богослужением, они не должны были регламентироваться соответствующими нормами Католической церкви. В процессе подготовки указа об утверждении праздников возникла неоднозначная ситуация: документ был подготовлен без участия понтифика, однако, согласно тексту документа, помимо этих праздников предполагалось утвердить и порядок неокатехуменального богослужения⁵⁷. Точно не определено, какую именно роль сыграли члены движения в подготовке этого текста, однако после ознакомления с ним понтифик внес коррективы, которые исключали одобрение богослужения «Неокатехуменального пути». На встрече с членами «Неокатехумената», посвященной миссионерской деятельности движения, папа огласил указ об одобрении неокатехуменальных праздников и повторно указал на необходимость соблюдения католических богослужебных норм⁵⁸.

Таким образом, в период понтификата Бенедикта XVI движение настолько сформировалось и окрепло, что его члены не боялись вставать в оппозицию (пусть и завуалированную) церковной иерархии. Движение проявило значительную устойчивость к критике и строгим вмешательствам со стороны католического епископата, которые не помешали ему получить одобрение «Устава» и «Катехизического руководства».

56. Riccardi, D. *Il Cammino Neocatecumenale: Storia e pratica religiosa*. V. 1. Il Terebinto Edizioni.

57. Magister, S. (2012) “‘Placet’ or ‘Non placet’? The wager of Carmen and Kiko”, *www.chiesa.espressonline.it*. [<https://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350144bdc4.html?eng=y>, accessed on 30.08.2021].

58. Benedict XVI (2012) “Address of His Holiness Benedict XVI to the community of the Neocatechumenal Way” [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120120_cammino-neocatecumenale.html, accessed on 30.08.2021].

«Неокатехуменальный путь» в период понтификата папы Франциска

Понтификат папы Франциска стал новым этапом в отношениях между Ватиканом и католическими движениями. Несмотря на то, что с начала нынешнего понтификата прошло еще совсем мало времени, можно сделать некоторые наблюдения относительно шагов, уже предпринятых Франциском.

Прежде всего обращает на себя внимание уменьшение акцента на проблемы секуляризации и глобализации, на контрасте «Церковь vs. секулярный мир». Уже в первый год своего понтификата Франциск демонстрирует осторожный тон и, признавая положительную роль католических движений, в то же время напоминает о необходимости послушания церковной иерархии и предостерегает их от формирования автономной структуры в церкви⁵⁹. Также в своей энциклике “*Evangelii Gaudium*” он подчеркивает, что ведущую роль в церковной жизни продолжают играть простые приходы. Ранее ради расширения деятельности католических движений значение приходов несколько преуменьшалось, однако новый папа фактически говорит о необходимости включения движений в структуру местных приходов⁶⁰. Также и членам «Неокатехуменального пути» он предлагает осознать себя прежде всего частью Католической церкви, а не общиной, воинствующей против секулярного мира. На встрече с членами «Неокатехумената» 1 февраля 2014 г. Франциск рекомендовал движению оставаться в общении и единстве с церковью, даже если потребуются частично отказаться от некоторых аспектов, требуемых правилами института оглашения⁶¹.

Прямая оппозиция церковной иерархии со стороны неокатехуменальных общин в понтификат Франциска наблюдалась в связи с дебатами об утверждении закона о гражданских союзах в Италии. Представители «Неокатехумената» выступили резко против его принятия. Историк Франческа Кампили ссылается на пись-

59. Francis (2013) “Homily at Pentecost Mass with the Ecclesial Movements” [http://www.laici.va/content/laici/en/le-parole-di-papa-francesco/Pentecoste2013.html, accessed on 30.08.2021].

60. Francis (2013) “*Evangelii Gaudium*”, 28–29 [https://www.vatican.va/content/francesco/ru/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, accessed on 30.08.2021].

61. Francis (2014) “Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Neocatechumenal Way”. [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140201_cammino-neocatecumenale.html, accessed on 30.08.2021].

мо Кико Аргуэльо к членам движения с целью призвать их к участию в протестной демонстрации⁶². Это письмо и сейчас можно найти на страницах неокатехуменальных блогов. Однако привычной поддержки понтифика движение в этот раз не обрело. Наоборот, позже были опубликованы слова критики в адрес движения со стороны генерального секретаря Конференции католических епископов Италии епископа Нунцио Галатино⁶³.

Как уже говорилось, в отношении католических движений Франциск в первую очередь преследует интегративные цели. В своем обращении к членам «Неокатехумената» 18 марта 2016 г. он упоминает, что харизма движения должна оставаться в единстве с церковью. Понтифик считает, что эту харизму нужно «защищать» от разрушения, которое может произойти из-за обособления движения. В свою очередь, защитить ее возможно только через следование «царским путем смиренного и послушного единства»⁶⁴. Говоря об этом, Франциск, принадлежащий к ордену иезуитов, ссылается на слова Игнатия Лойолы: «Отринув всякое суждение, мы должны быть готовы и расположены во всем повиноваться истинной Супруге Господа нашего Христа, то есть Святой Матери нашей, иерархической Церкви»⁶⁵.

Более подробно богословский вопрос о месте движений в церковной структуре поднимается в письме Конгрегации доктрины веры *Iuvenescit Ecclesia* от 15 мая 2016 г., подписанном папой. Согласно этому документу, харизмы движений — это «способ существования в среде Поместной церкви»⁶⁶; церковный институт является регулирующим субъектом, ведет движения к «церковной зрелости» и не позволяет им уйти от послушания иерархии.

Наконец, новые вопросы относительно места мирянских движений в Католической церкви поднимает недавний декрет от 11 июня

62. Campigli, F. *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma*, pp. 14–15.

63. “La manifestazione pro-famiglia: grande, bella e pacifica. Con un po’ di zizania” (2015), *Avvenire.it* [<https://www.avvenire.it/opinioni/pagine/manifestazione-famiglia-bella-e-pacifica-un-po-di-zizania>, accessed on 30.08.2021].

64. Francis (2016) “Address of His Holiness Pope Francis to members of the Neocatechumenal Way” [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/march/documents/papa-francesco_20160318_movimento-neocatecumenale.html, accessed on 30.08.2021].

65. Игнатий Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник. М., 2006. С. 213.

66. Congregatio pro Doctrina Fidei (2016) “Letter ‘Iuvenescit Ecclesia’ to the Bishops of the Catholic Church Regarding the Relationship Between Hierarchical and Charismatic Gifts in the Life and the Mission of the Church”, 21. [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_en.html, accessed on 30.08.2021].

2021 г., опубликованный Дикастерией по делам мирян, семьи и жизни. В документе впервые установлены временные ограничения на полномочия лидеров католических движений: пять лет с возможностью однократного продления⁶⁷. Фаджоли, комментируя этот декрет, обращает внимание на проблематичность подобного решения: помогая бороться против «злоупотреблений авторитетом у харизматических лидеров», декрет в то же время ставит под вопрос свободу «народа Божьего» и его участие в управлении церковью⁶⁸. Иными словами, это шаг в сторону от церковно-политической линии предыдущих понтификов и, одновременно, от эклезиологической линии II Ватиканского собора, который в своей догматической конституции предоставил мирянам простор и свободу действия, а пастырей призвал к уважению их законной свободы (*Lumen Gentium*, 37).

В то же время отношение понтифика к «Неокатехуменальному пути» нельзя назвать негативным: он неоднократно давал положительные отзывы о деятельности неокатехуменального института оглашения. На настоящий момент понтифик продолжает активную деятельность по интеграции «Неокатехумената» и других движений в церковную структуру.

Заключение

Подводя итоги, следует сказать, что на каждом этапе контакты церковной иерархии и «Неокатехуменального пути» были сильно затруднены. В то же время проведенный анализ позволяет говорить о постепенном развитии этих взаимоотношений: от недоверия к неокатехуменальным общинам до признания харизмы движения даром Святого Духа и попыток ее интеграции в структуру Католической церкви. Практически с первых дней своего существования движение получило поддержку отдельных представителей церковной иерархии, которая, несмотря на богослужебную специфику «Неокатехумената», способствовала распространению движения за пределы трупп Мадрида. Особенно перспективными в общемировом масштабе

67. Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita (2021) “Decreto del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita Le associazioni di fedeli che disciplina l’esercizio del governo nelle associazioni internazionali di fedeli, private e pubbliche, e negli altri enti con personalità giuridica soggetti alla vigilanza diretta del medesimo Dicastero”. [<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/11/0375/00816.html#en>, accessed on 30.08.2021].

68. Faggioli, M. (2021) “Francis takes on the movements”, *La Croix International*, June 22 [<https://international.la-croix.com/news/signs-of-the-times/francis-takes-on-the-movements/14514>, accessed on 30.08.2021].

выглядели его миссионерские инициативы, что способствовало последовательной поддержке деятельности «Неокатехуменального пути» со стороны римских понтификов. Наиболее напряженным временем можно назвать этап подготовки «Устава» движения и его дальнейшей апробации. Этот период был озаглавлен фактически прямой конфронтацией между представителями Ватикана и неокатехуменальными общинами, особенно в области литургической практики. В то же время богослужебная жизнь движения оставалась практически нетронутой на протяжении десятилетий с самого момента распространения движения за пределы трупп. Причина этого, вероятно, кроется в ее первоначальном одобрении церковной иерархией, когда общины получили возможность служить литургию согласно практике, сформированной в местных условиях. С этого момента неокатехуменальная литургия всегда совершалась при закрытых дверях, что, с одной стороны, породило ореол секретности, а с другой, позволяло в течение длительного времени избегать предметной критики ее харизматических элементов. Более того, со временем они стали неотъемлемой частью неокатехуменальной идентичности, что говорит не только о росте влияния харизматического лидерства, но и о распространении харизматических общин, нашедших свое место в структуре Католической церкви наряду с традиционными приходскими общинами.

Согласно многочисленным официальным заявлениям понтификов, «Неокатехуменальный путь» является удачным примером реализации идей II Ватиканского собора, особенно в плане миссионерской деятельности. Анализ показывает, что именно успехи «Неокатехумената» в этой области заставили католическую иерархию пойти на интеграцию движения в структуру Католической церкви. Однако этот процесс Ватикан стремится подчинить собственным требованиям, которые подразумевают не только соответствие нормам института Католической церкви, но и строгий контроль со стороны иерархии, который в ряде случаев требует отказа движения от своих принципов. В этом смысле процесс институциональной рецессии харизматических движений нельзя считать завершенным.

Библиография / References

Бенедикт XVI. Послесинодальное Апостольское обращение «Sacramentum Caritatis» // 2007.

Бонифаций, свящ. «Особенности “своего пути”» // Свет Евангелия. 18(320). 2001. [<https://azbyka.ru/katehizacija/neokatekhumenat.shtml#n3>, дата обращения 30.12.2021].

- Борщ И. В. Харизматическое лидерство в Католической Церкви // Современная Европа. 2021. № 2. С. 147–157.
- Документы II Ватиканского собора / под ред. В. Шайкевич свящ., перевод. А. Коваль. М.: Паoline, 2004.
- Игнатий де Лойола. Духовные упражнения. Духовный дневник. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Максимов А. С. «Современные миссионерские движения Римско-Католической Церкви. Неокатехуменальный Путь» // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Т. 2. Вып. 17. 2007. С. 96–98.
- Anuth, B. S. (2006) *Der Neocatechumenale Weg: Geschichte—Erscheinungsbild—Rechtscharakter. Echter.*
- Argüello, K. (2006) “Estratto delle Catechesi di Kiko Argüello, quaresima 2006”, *Approfondimenti Carismatici* [https://web.archive.org/web/20160913215516/http://www.propheti.net/Studi/Cammino%20Neocatecumenale/Quaresima_2006.htm, accessed on 30.08.2021]
- Argüello, K. (2014) *The Kerygma: In the Shantytown with the Poor.* Ignatius Press. [<https://ru.ru1lib.org/book/16437511/e80f5d>, accessed on 30.08.2021]
- Arinze, F., card. (2005) “Prot. 2520/03/L”. [<http://www.internetica.it/neocatecumenali/english/Arinze-letter-interview.htm>, accessed on 30.08.2021]
- Arinze, F., card. (2006) “On liturgical norms for the Neocatechumenal Way” [<http://www.internetica.it/neocatecumenali/english/Arinze-letter-interview.htm#interview>, accessed on 30.08.2021].
- Benedict XVI (2007) *Poslesinodal’noe Apostol’skoe obrashchenie “Sacramentum Caritatis”* [Post-synodal apostolic exhortation “Sacramentum Caritatis”] [http://www.benedikt XVI.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=672, accessed on 30.08.2021].
- Benedict XVI (2012) “Address of His Holiness Benedict XVI to the community of the Neocatechumenal Way” [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2012/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20120120_cammino-neocatecumenale.html, accessed on 30.08.2021].
- Boniface, St. (2001) “Osobennosti “svoego puti”” [Peculiarities of ‘His Way’], *Svet Evangelia* 18(320) [<https://azbyka.ru/katehizacija/neokatekumenat.shtml#n3>, accessed on 30.12.2021].
- Borsch, I. (2021) “Kharizmaticheskoe liderstvo v Katolicheskoi Tserkvi” [Charismatic leadership in the Catholic Church], *Sovremennaja Evropa* 2: 147–157.
- Bugnini, A. (1974) “Catecumenato per la maturazione nella fede”, *Notitiae* 10: 228–230.
- Butturini, G. (1996) “Il Cammino neocatecumenale: Un autoritratto”, *Il Regno — documenti* 3: 121–128.
- “Cammino neocatecumenale: ecco la liturgia. Il ‘braccio di ferro’ secondo Kiko” (2008), *korazym.org* [<http://www.korazym.org/54/cammino-neocatecumenale-ecco-la-liturgia-il-braccio-di-ferro-secondo-kiko/>, accessed on 30.08.2021].
- Campigli, F. (2018) *Un cammino a ostacoli. Neocatecumenali e Chiesa di Roma.* Firenze University Press.
- Codex Iuris Canonici (1983) Libreria Editrice Vaticana.
- Congregazione per il Culto divino e per la Disciplina dei Sacramenti (1998) “Notificazione della Congregazione per il Culto divino e per la Disciplina dei Sacramenti sulle

- celebrazioni nei gruppi del «Cammino Neocatecumenale» [https://www.sanpietroapostolo.org/Cammino/Cammino%20-%20Documenti.htm#3, accessed on 30.08.2021].
- Congregatio pro Doctrina Fidei (2016) “Letter ‘Iuvenescit Ecclesia’ to the Bishops of the Catholic Church Regarding the Relationship Between Hierarchical and Charismatic Gifts in the Life and the Mission of the Church”, 21 [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_en.html, accessed on 30.08.2021].
- Della Torre, L. (1971) “Le Comunità Neocatecumenali”, *Rivista di Pastorale Liturgica* 9: 512–515.
- Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita (2021) “Decreto del Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita Le associazioni di fedeli che disciplina l’esercizio del governo nelle associazioni internazionali di fedeli, private e pubbliche, e negli altri enti con personalità giuridica soggetti alla vigilanza diretta del medesimo Dicastero” [https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/06/11/0375/00816.html#en, accessed on 30.08.2021].
- Faggioli, M. (2014) *Sorting Out Catholicism: A Brief History of the New Ecclesial Movements*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Faggioli, M. (2021) “Francis takes on the movements”, *La Croix International*, June 22. Available at: https://international.la-croix.com/news/signs-of-the-times/francis-takes-on-the-movements/14514, accessed on 30.08.2021].
- Francis (2013) “Evangelii Gaudium”, 28–29 [https://www.vatican.va/content/francesco/ru/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html, accessed on 30.08.2021].
- Francis (2013) “Homily at Pentecost Mass with the Ecclesial Movements” [http://www.laici.va/content/laici/en/le-parole-di-papa-francesco/Pentecoste2013.html, accessed on 30.08.2021].
- Francis (2014) “Address of His Holiness Pope Francis to representatives of the Neocatechumenal Way” [http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/february/documents/papa-francesco_20140201_cammino-neocatecumenale.html, accessed on 30.08.2021].
- Francis (2016) “Address of His Holiness Pope Francis to members of the Neocatechumenal Way” [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/march/documents/papa-francesco_20160318_movimento-neocatecumenale.html, accessed on 30.08.2021].
- Ignatius Loyola (2006) *Dukhovnye uprazhneniia. Dukhovnyi dnevnik* [Dukhovnye uprazhneniia. Dukhovnyi dnevnik]. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy
- “I fondatori del ‘Cammino’ rispondono al papa. E fanno buon viso a cattivo gioco” (2006), *Adista Notizie* [https://www.adista.it/articolo/18805 accessed on 30.08.2021].
- I neocatecumenali e il Giappone. Osamu, vescovo di Takamatsu, P. Takeo Okada, arcivescovo di Tokyo (2010), *Il Regno – documenti* 3: 112–115 [https://ilregno.it/documenti/2011/3/i-neocatecumenali-e-il-giappone-osamu-vescovo-di-takamatsup-takeo-okada-arcivescovo-di-tokyo, accessed on 20.08.2021].
- John Paul II (1983) “Discorso ad un gruppo di aderenti alle comunità Neocatecumenali” [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1983/february/documents/hf_jp-ii_spe_19830210_comunita-neocatecumenali.html, accessed on 30.08.2021].
- John Paul II (1983) “Sacrae Disciplinae Leges” [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges.html, accessed on 30.08.2021].

- John Paul II (1990), “Ogni Qualvolta” [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1990/documents/hf_jp-ii_let_19900830_ogni-qualvolta.html, accessed on 30.08.2021].
- John Paul II (1996) “Post-Synodal Apostolic Exhortation “Christifideles Laici”, 24 [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html, accessed on 30.08.2021].
- John Paul II (1998) “Message for the World Congress of Ecclesial Movements”. Available at: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1998/may/documents/hf_jp-ii_spe_19980527_movimenti.html accessed on 30.08.2021].
- Magister, S. (2012) “‘Placet’ or ‘Non placet’? The wager of Carmen and Kiko”, www.chiesa.espressonline.it [https://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350144bdc4.html?eng=y, accessed on 30.08.2021].
- Maksimov, A. S. (2007) “Sovremennye missionerskie dvizheniia Rimsko-Katolicheskoi Tserkvi. Neokatekhumenal’nyi Put” [Modern missionary movements of the Roman Catholic Church], *Ezhegodnaia Bogoslovskaia Konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta* 2(17): 96–98.
- Maldonado, L. (1971) “Liturgia neo-catecumenal para los bautizados en proceso de redescubrir la fe?” *Phase* 11: 375–379.
- Morcillo, C. (1970) “Las Comunidades Cristianas de Base”. *Ecclesia* 1488: 16–18.
- Paolo VI (1974) “Udienza Generale” [http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1974/documents/hf_p-vi_aud_19740508.html, accessed on 30.08.2021].
- Paolo VI (1977) “Udienza Generale” [http://www.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1977/documents/hf_p-vi_aud_19770112.html, accessed on 30.08.2021].
- Pontifical Council for the Laity (2004) “Juridical recognition and approval of statutes” [https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20051107_notiziario-2004-pc-laici_en.html, accessed on 30.08.2021].
- Pontificium Consilium pro Laicus (2002) “Decreto del 29 giugno 2002, prot. /AIC-110” [https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20020701_cammino-neocatecumenale_en.html, accessed on 30.08.2021].
- Pontificium Consilium pro Laicus (2008) “Decreto del 11 maggio 2008, prot. 1140/08/AIC-110” [https://ru.scribd.com/doc/3437560/Decreto-di-approvazione-definitiva-Statuti-del-Cammino-Neocatecumenale, accessed on 30.08.2021].
- Ratzinger, J. cardinal (1999) “I movimenti ecclesiali e la loro collocazione teologica”, in *I movimenti nella Chiesa: atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali : Roma, 27-29 maggio 1998. Pontificium Consilium Pro Laicis*, pp. 23–51 [https://www.mopal.org/it/form/MovEsp/MovEsp.pdf, accessed on 30.08.2021].
- Riccardi, D. (2018) *Il Cammino Neocatecumenale: Storia e pratica religiosa*. V. 1. Il Terribinto Edizioni [https://ru.scribd.com/book/378791479/Il-Cammino-Neocatecumenale-Storia-e-pratica-religiosa-Vol-I, accessed on 30.08.2021].
- Shaikevich, V. (ed.) (2004) *Dokumenty II Vatikanskogo sobora* [Documents of the Second Vatican Council]. M.: Paoline, 2004.
- Suárez, A. L. (2014) “Nuevos movimientos y comunidades eclesiales “católicas”¿ Qué renuevan?”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 24(42): 92–131.



НАТАЛЬЯ ВОРОНИНА

Тенденции в изучении африканского пятидесятничества

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-286-293>

Natalia Voronina

Trends in the Studies of African Pentecostalism

Natalia Voronina — Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). natalis987@gmail.com

This text is a review of the recent trends in the study of contemporary African Christianity, and, particularly, Pentecostalism and Charismatic Churches. It focuses on four recent books studying the agenda of Pentecostalism, the reasons of their success, and their role as civil society agents tackling the social issues in contemporary Africa.

Keywords: Pentecostalism, Charismatic Christianity, religion, traditional and modern society.

За последние сто лет религиозное поле в Африке кардинально изменилось¹. В 1910 г. большинство африканцев исповедовало коренные африканские религии,

и лишь менее 20% были приверженцами христианства или ислама. В 2010 г. уже более 85% африканцев принадлежали или к христианству, или к исламу². Наибольшее распространение среди христианских направлений приобрело такое движение,

1. Подробнее о распространении христианства в Африке см.: Мосейко А.Н., Харитоновна Е.В. Афрохристианское самосознание и афрохристианская идентичность в Африке и США // Человек. 2019. № 3. С. 124–144.

2. Afolayan, A., Yacob-Haliso, OI., Falola, T. (eds) (2018) *Pentecostalism and Politics in Africa: African Histories and Modernities*. Palgrave Macmillan.

как пятидесятничество, последнее ответвление которого известно как неопятидесятничество или харизматическое христианство. Согласно российскому географу и религиоведу И.А. Захарову, доля пятидесятников в христианском населении Африки выросла с 0,07% в 1910 г. до 15% в 2010 г.³

Движение пятидесятников, наименование которого восходит к описанию новозаветной Пятидесятницы, описанной во второй главе Деяний апостолов, зародилось в США в начале XX в. и тогда же появилось в Африке вместе с первыми американскими миссионерами. Неопятидесятнические/харизматические церкви (пятидесятники новой волны) появились в США в 1960-е гг., а в Африке получили активное распространение в последней четверти XX в. Растущая популярность, пестрота и многообразие пятидесятнического движения привлекает внимание как исследователей-африканистов, так и религиоведов.

Пытаясь найти ответ на вопрос о причинах успеха неопятидесятничества и харизматического христианства, исследователи выявляют особенности его распространения, которые обеспечили успех этих церквей. В работах 2000-х гг. исследователи

рассматривали, как неопятидесятнические и харизматические церкви адаптировались к африканским реалиям⁴. Выдвигалось предположение, что движение активно распространяется в Африке и по всему миру потому, что успешно вбирает в себя традиционные религиозные и культурные формы. Именно гибкость учения, готовность изменять религиозные практики и инкорпорировать в них местные культы и верования стала залогом успеха неопятидесятничества.

В последние годы исследователи предлагают более глубокий анализ взаимодействия неопятидесятничества и местных религий. В частности, их внимание привлекает роль пятидесятничества в модернизации общества, переходе от традиционного общества к современному, где элементами первого являются местные религии и культ предков, а второго — монотеистические религии. Рассматривается вопрос о взаимодействии разных элементов, относящихся к двум комплексам религиозных практик и идей.

В частности, этот вопрос рассмотрен одним из общепризнанных экспертов по африканскому пятидесятничеству Аланом Андерсоном в монографии «Мир

3. Захаров И.А. География религий. М.: ИАФР РАН, 2020. С. 61.

4. Jenkins, Ph. (2007) *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, p. 73. London: Oxford University Press.

духа: преемственность и разрыв традиций в африканском пятидесятничестве»⁵. Андерсон пытается ответить на один из основных вопросов, стоящих перед исследователями: являются ли современные пятидесятнические церкви продолжением африканских традиционных верований (что он обозначает как «преемственность») или же они противопоставляют себя последним и призывают к отказу от них (это он называет «разрывом»).

Одна из основных идей, одновременно интересная и спорная — это представление о том, что успех пятидесятничества заключается в сочетании «преемственности» и «разрыва»: пятидесятники выбирают и то и другое, они одновременно абсорбируют элементы африканских культур и верований — и противостоят им. Согласно Андерсону, пятидесятничество признает элементы традиционных культов и верований, такие как колдовство, вера в проклятье, порча, злые духи, но при этом ставит церковь и Бога над ними и даже предлагает защиту от них посредством молитвы и изгнания демонов. Именно экзорцизм, ритуал изгнания демонов, и является основной темой монографии Андерсо-

на. Так, во многих религиях Западной Африки существует целый пантеон богов, предков, духов, и все они воспринимаются пятидесятниками как «демоны» (р. 186). Если прихожанин одержим злым духом и проходит через ритуал экзорцизма, то изгнание этого духа освобождает его и от демонов (р. 186), связанных с исконным местным культом, что символизирует победу новой религии над традиционными верованиями.

Книга полезна для прочтения тем, кто интересуется африканскими религиями, а также, в более широком смысле, для понимания перехода от традиционного общества к современному. Например, в российском обществе в доме умершего закрывают или занавешивают зеркала, а фотографии умершего ставят лицом к стене, не задумываясь, почему или откуда взялся такой обычай. Об этом же правиле упоминает и Андерсон (р. 88), приводя его как пример сохранившихся элементов африканских традиционных религий. Столкновение/взаимовлияние пятидесятнических церквей и африканских традиционных верований является одним из примеров сложного взаимодействия традиционного и современного обществ.

Отдельные аргументы Андерсона можно подвергнуть критике. Например, его акцент на пло-

5. Anderson, A. H. (2018) *Spirit-Filled World. Religious Dis/Continuity in African Pentecostalism*. Palgrave Macmillan.

хой экономической ситуации как причине успеха пятидесятников; но дело в том, что экономическое положение в некоторых странах заметно улучшилось, а пятидесятники там по-прежнему популярны. Следует упомянуть и о том, что работа имеет обобщающий характер, автор делает выводы о пятидесятническом движении на всем африканском континенте, не учитывая страновые и культурные особенности. В то же время рассматриваемое исследование является результатом многолетнего труда автора.

Если работа Андерсона имеет скорее теоретический характер и посвящена африканскому пятидесятничеству в целом, то другие авторы представляют результаты более конкретных исследований, в которых вопрос о роли пятидесятничества в переходе от традиционного общества к современному рассматривается на примере отдельно взятой страны или даже отдельно взятой церкви.

Примером такого частного, странового исследования является работа Кудзай Бири «Африканское пятидесятничество, Библия и культурное сопротивление: на примере Ассамблеи Бога Африки в Зимбабве»⁶, посвященная тому, как религиозные верова-

ния и культура народности шона сохраняют свои элементы в пятидесятнической церкви Ассамблея Бога Африки в Зимбабве (*Zimbabwe Assemblies of God Africa*, или ZAOGA). В монографии Бири показано, что традиционные элементы культуры шона не исчезли, а трансформировались и получили продолжение в церкви ZAOGA. В результате полевого исследования в церквях ZAOGA в Зимбабве автор приходит к выводу, что элементы прошлого сохранились в современном обществе и продолжают оказывать на него большое влияние. Культ предков, вера в злых духов и ведьм, вера в сверхъестественные события — все это присутствует в жизни шона, которые являются прихожанами ZAOGA (р. 11). В то время как ZAOGA представляет собой «транснациональное и прогрессивное движение пятидесятников, члены церкви продолжают сталкиваться с традиционными верованиями и практиками народности шона» (р. 18). Христианство стало инструментом для сохранения и возрождения африканских традиционных верований, но уже в новой форме (р. 88).

Как и Андерсон, Бири обращает внимание на роль пятидесятнической церкви в плавном переходе от традиционного общества к современному посредством признания верований народов

6. Biri, K. (2020) *African Pentecostalism, the Bible, and Cultural Resilience. The Case of the Zimbabwe Assemblies of God Africa*. University of Bamberg Press.

шона. ZAOGA признает роль духов предков (р. 219), а также существование ведь и колдовства (р. 221). Бири упоминает, что в ZAOGA практикуются обряды экзорцизма. Членов церкви призывают не ходить к целителям, чтобы избавиться от злых духов, а обращаться за помощью к Богу (р. 222). «Отрыв» от культуры шона проявляется в борьбе со злыми духами через молитву, в обращении к Богу, а не к знахарям, но этот же отрыв подразумевает признание таких проявлений сверхъестественного, как колдовство и злые духи, то есть обнаруживает синкретизм традиционного и современного. Элементы традиционной культуры в музыке, танцах, литургии в целом также являются примерами того, как «традиционные верования переплелись с христианским учением» (р. 262).

Если Андерсон делает акцент на том, что посредством признания элементов традиционных верований пятидесятнические церкви ставят себя над культом предков, то Бири акцентирует внимание именно на «поразительной устойчивости традиционных религии и культуры народов шона к воздействию пятидесятничества» (р. 263) и на том, что культура шона не растворилась в пятидесятничестве, сохранила свое присутствие и проявляется как в «открытых, так и закамуфлированных формах» (р. 263).

Монография Бири представляет интерес как детальное узконаправленное полевое исследование, подкрепленное подробным обзором научной литературы. Вместе с тем необходимо учитывать эмоциональную вовлеченность автора. По прочтении работы создается ощущение, что для Бири, как представительницы народа шона, было чрезвычайно важно показать именно то, что культура шона не исчезла, а органично влилась в контекст пятидесятнической церкви.

Сравнение монографий Андерсона и Бири позволяет не только рассмотреть один из основных вопросов, занимающих исследователей — о «преемственности и разрыве» (*continuity and discontinuity*) пятидесятничества с традиционными религиями, но и сравнить подходы двух ученых, один из которых является частью изучаемого общества, а другой нет. Андерсон — представитель западной культуры, в своих выводах и обобщениях он может предлагать прочтение, характерное именно для «западного человека», как он сам об этом и говорит. Акцент в его работе делается в первую очередь на пятидесятничестве, секрете его успеха, его влиянии на африканское общество. Автор другой монографии, Бири, как представительница народа шона сосредоточена на традиционных верованиях

этого этноса и на том, как они сохраняются в пятидесятнической церкви.

Другим интересным направлением африканских исследований являются коллективные монографии, посвященные вкладу пятидесятнических церквей в трансформацию общества и решение социальных проблем. Если иметь в виду роль пятидесятнических церквей в переходе от традиционного общества к современному, то неизбежно возникает вопрос: насколько этим церквям в Африке удастся инкорпорировать неолиберальные ценности, быстро распространяющиеся по всему континенту?

Характерной чертой таких работ является то, что они представляют собой не отстраненные исследования, а практически открыто артикулируемые требования к движению пятидесятников. Авторы рассматривают разные социальные проблемы африканских стран и то, как пятидесятнические церкви могут/должны участвовать в решении этих проблем. Такие работы отличает сращивание субъекта (исследователя) и объекта (предмета исследования): автор даже не пытается занять нейтральную позицию, а придерживается ценностного или так называемого «нормативного» подхода, когда он изначально знает, «как должно быть».

«Пятидесятничество и политика в Африке. Африканская

история и современность»⁷ — сборник статей, посвященных социальным и политическим аспектам развития африканского пятидесятничества. Характерной чертой этой монографии является то, что практически в каждой главе авторы обращаются к пятидесятническим церквям с пожеланиями: больше уделять внимания правам женщин, не использовать свою популярность в личных целях, смелее вносить вклад в решение социальных и политических проблем и модернизацию общественных отношений, вступать в диалог, а не в конфронтацию, с мусульманами. При этом социальные и политические аспекты не вполне различаются самими авторами монографии, когда речь идет о деятельности пятидесятников.

Другим примером «нормативного» подхода является сборник «Гендер, сексуальность и духовность в африканском пятидесятничестве: “Твое тело есть храм Святого Духа”»⁸, посвященный актуальным вопросам, стоящим перед обществом и пятидесятническими церквями. Сборник представляет собой не столь-

7. Afolayan, A., Yacob-Haliso, Ol., Falola, T. (eds) *Pentecostalism and Politics in Africa: African Histories and Modernities*.

8. Kaunda, Ch. J. (ed.) (2020) *Genders, Sexualities, and Spiritualities in African Pentecostalism: “Your Body is a Temple of the Holy Spirit”*. Palgrave Macmillan.

ко исследовательский проект, сколько манифест, призыв к обществу открыто обсуждать острые вопросы, такие как гендерное насилие, права женщин, сексуальное воспитание подростков. Цель проекта показать, что замалчивание этих тем не снимает проблем, но только их обостряет.

Ожидания со стороны большинства авторов в отношении пятидесятнических церквей высокие и, возможно, даже завышенные. От церквей ждут, что они смогут взять лучшее от традиционного патриархального общества и от общества модерна. Пятидесятнические церкви должны одновременно способствовать укреплению брака как союза между мужчиной и женщиной, искоренению различных социальных девиаций и вместе с этим вносить вклад в установление равноправия полов, защита интересов и права женщин.

Хотя все эти цели и задачи выглядят благородно и вызывают уважение, они, к сожалению, противоречат друг другу. Ведь ущемление прав женщин в социальном, правовом, политическом поле является элементом патриархального общества. Для многих патриархальные ценности прочно ассоциируются с крепкими семейными устоями. Защищая права женщин и отстаивая их интересы на самореализацию, на развод, на равные права с мужчинами, пятидесятниче-

ские церкви будут способствовать эмансипации женщин, но вместе с тем — и эрозии патриархальных ценностных ориентиров. Эти противоречия в позиции различных исследователей отражают и противоречия в самом обществе.

Обе вышеупомянутые коллективные монографии демонстрируют многообразие направлений в исследовании африканского пятидесятничества, а также неоправданно большие ожидания, возлагаемые на эти церкви учеными, не готовыми описывать пятидесятничество отстраненно. Порой, как мы показали выше, требования противоречат друг другу: например, эмансипация женщин, уравнивание их в правах с мужчинами и даже внедрение сексуального образования в церкви, с одной стороны, и защита традиционных моральных и семейных ценностей, с другой. Но в целом можно сказать, что пятидесятнические церкви воспринимаются как институты гражданского общества с огромным кредитом доверия и как инструменты для реализации социальных преобразований.

Подобные сборники являются не столько примером нейтрально-аналитического исследования, сколько формой прямого высказывания, субъективного и обусловленного ценностями автора и его картиной мира. В такой перспективе исследователи нацелены не на описание реаль-

ности и выделение трендов развития, а скорее на трансформацию этой реальности и формирование новых трендов.

Подводя итоги, можно сказать, что изучение пятидесятничества неотрывно от изучения проблем африканского общества. Пятидесятнические церкви рассматриваются исследователями как один из институтов гражданского общества. Сквозь призму исследования пятидесятничества рассматриваются проблемы и вызовы обществ африканских стран, а от пятидесятнических церквей африканские исследователи ожидают непосредственного участия в решении этих проблем.

Библиография / References

Захаров И.А. География религий. М.: ИАФР РАН, 2020.

Мосейко А.Н. Харитонова Е.В. Афрохристианское самосознание и афрохристианская идентичность

в Африке и США // Человек. 2019. № 3. С. 124–144.

Afolayan, A., Yacob-Haliso, Ol., Falola, T. (eds) (2018) *Pentecostalism and Politics in Africa: African Histories and Modernities*. Palgrave Macmillan.

Anderson, A. H. (2018) *Spirit-Filled World. Religious Dis/Continuity in African Pentecostalism*. Palgrave Macmillan.

Biri, K. (2020) *African Pentecostalism, the Bible, and Cultural Resilience. The Case of the Zimbabwe Assemblies of God Africa*. University of Bamberg Press.

Jenkins, Ph. (2012) *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. London: Oxford University Press.

Kaunda, Ch. J. (ed.) (2020) *Genders, Sexualities, and Spiritualities in African Pentecostalism: "Your Body is a Temple of the Holy Spirit"*. Palgrave Macmillan.

Moseiko, A. N. Kharitonova, E. V. (2019) "Афрохристианское самосознание и афрохристианская идентичность в Африке и США" [Afro-Christian Identity and Afro-Christian Identity in Africa and the United States], *Chelovek* 3: 124–144.

Zakharov, I. A. (2020) *Geografiya religii* [Geography of Religions]. М.: ИАФР РАН.

Wilhite, D. E. (2017) *Ancient African Christianity. An Introduction to a Unique Context and Tradition*. London: Routledge. — 426 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-293-299>

Среди вышедших за последнее десятилетие монографических исследований, посвященных истории античной Африки, рецензируемый труд Дэвида Уилхай-

та, безусловно, занимает особое место. Исследователь охватил огромный период истории от проникновения христианства в Северную Африку (в ее рим-

ском понимании, то есть территории к западу от Египта) в II в. до арабских завоеваний в VII в., когда африканские христиане «умолкают». Кроме того, исследование отличает новый методологический подход. Автор ставит в центр внимания проблему идентичности (или точнее идентичностей) африканского христианского населения в условиях иноземного завоевания (римлян, вандалов, арабов). При этом Уилхайт, стремясь отойти от подхода Питера Брауна, который рассматривал позднеантичное Средиземноморье как нечто единое, утверждает, что можно выделить черты, которые делали христианство в Северной Африке явлением уникальным (р. 84). В результате ключевым вопросом всей книги, как это определяет сам автор, становится выявление того, что делало христиан Северной Африки «африканцами» и что в них было «африканского» (рр. 10, 33).

Несмотря на то, что сам автор определяет в качестве целевой аудитории своей книги всех, кто интересуется историей христианства в Африке вне зависимости от профессионализма и стремится сделать работу доступной в том числе для неспециалистов (р. 10), в основе ее лежит серьезное многолетнее исследование. Еще в 2007 г. Уилхайт опубликовал посвященную Тертуллиану монографию, написанную

на основе докторской диссертации и выполненную в рамках постколониальных исследований и социальной антропологии. Рецензируемая работа является продолжением и своего рода завершением поисков, начатых автором в нулевые годы XXI века.

Исследование разбито на двенадцать разделов, в которых автор сначала объясняет избранную им методологию (главы 1–2), а затем последовательно рассматривает судьбу христианского населения Северной Африки с середины II в., когда можно обнаружить первые свидетельства христианского присутствия в этой части средиземноморского мира, до прихода арабов (главы 3–11), затрагивая, таким образом, и период вандалского завоевания Африки (глава 8), и время византийского владычества (глава 9).

Объясняя свои методологические принципы в первых двух главах, автор показывает преимущества для своего исследования тех новаций, которые возникли еще в конце XX в. под влиянием «антропологического поворота» и позволили посмотреть на изучаемые общества «снизу» (*history from below*), то есть глазами современников и сквозь призму их чувств, переживаний, мыслительных стереотипов, привычек и проч., отраженных в языке, религиозных практиках, искусстве. Уилхайт справедливо указывает

ет на то, что привычные категории «римлян» и «африканцев», «цецилианцев» и «донатистов», «ортодоксов» и «еретиков» недостаточно объясняют то, как отдельные люди и группы идентифицировали себя и объединялись (р. 278). Но и ключевое для данного исследования понятие «идентичности» создает немало проблем, всякий раз заставляя автора пояснять, что человек обладает одновременно несколькими «идентичностями»: он мог быть африканцем по рождению, но римлянином по гражданству; христианином по религии, поэтом по профессии и т.д. (р. 31). Поэтому Уилхит изначально отказывается от расовых определенных идентичности, от смешения этнической и культурной принадлежности и от «константности» идентичности (р. 30).

Обращаясь к начальному этапу истории христианских общин Северной Африки, Уилхит говорит о том, что в них уже на рубеже II–III вв. обнаруживаются те черты, которые будут отличать «африканское христианство» поздней античности, прежде всего особое почитание мучеников, рассказы о которых, по мнению автора, следует рассматривать не только как свидетельства о конфликте христиан и нехристиан, но и в контексте конфликта коренных африканцев и римских колонизаторов. Несмотря на то, что память о мучениках

играет важную роль в христианстве вообще, в Африке она выступала в качестве идеологического фундамента, на котором строилась вся более поздняя традиция или, как называет ее автор, «школа» (р. 97), первым учителем которой стал Тертуллиан. Исследователь рассматривает этого первого христианского богослова, писавшего на латинском языке, не только в качестве создателя нового словаря, формировавшего последующую богословскую традицию, но и в качестве мыслителя, сформированного африканским контекстом (р. 108).

Анализируя тексты Тертуллиана, Уилхит представляет первого латинского богослова как писателя с ярко выраженной африканской идентичностью, выступавшего против власти Римской империи над Карфагеном. При этом автор привлекает внимание читателей к (не) намеренному переименованию Тертуллианом слов Священного Писания, в результате чего «царица Юга» (Мф 12:42) превращается в «царицу Карфагена», что отсылало читателей к истории Дидоны, также понятой в нетрадиционной трактовке: Дидона, стремившаяся избежать навязчивых ухаживаний Энея, покончила с собой ради спасения целомудрия и чести своего города (р. 124). Подобное прочтение «царицы Юга» как «царицы

Карфагена» или «царицы Африки» закрепится и у донатистов, и у Августина (р. 125). Столь же примечателен список героически погибших женщин, примерами которых Тертуллиан стремился укрепить дух ожидавших казни мучениц: в нем не оказалось ни одной мученицы, но упомянуты Лукреция, Дидона, Клеопатра, чьи истории укладываются в рамки антиримского дискурса. Все это свидетельствует о том, насколько взгляды и язык Тертуллиана были сформированы неримским наследием и выдают в нем именно африканца (р. 126).

Особое место в формировании т.н. «африканской школы» христианства автор отводит III веку, вполне ожидаемо делая центральной фигурой Киприана Карфагенского, выходца из латинизированных слоев африканского населения, но сохранявшего африканскую идентичность. Уилхайд показывает, как забота о вселенской Церкви сочеталась у Киприана с признанием независимости каждого епископа (ибо каждый из них является наследником Петра), а потому и независимости африканских общин от Рима (р. 152). Чтобы показать вклад Киприана в формирование «африканской школы» христианства, Уилхайд специально останавливается на анализе отношения Киприана к отступникам и «повторному» крещению (pp. 144–145).

Вполне ожидаемый после этого переход к донатистскому расколу, в котором вопрос о повторном крещении занял центральное место, автор предваряет обращением к писателям начала IV в., Лактанцию и Арнобию, которых, по его мнению, нельзя вырывать из африканского контекста (170). Оба автора обладали гибридной идентичностью: воспринявшие через школу римскую литературу, они тем не менее относились к римлянам как к «другим». Уилхайд без труда обнаруживает у Арнобия антиримские высказывания и признает, что главной его аудиторией было неримское население Африки, которое могло разделить его неприязнь к имперской политике Рима (р. 180). Что же касается Лактанция, то исследователь не только указывает на осмеяние этим христианским апологетом римской истории и римских традиций (р. 184), но и стремится представить его в качестве защитника африканской церкви перед лицом Константина в ходе разразившегося донатистского кризиса (pp. 186–187).

Все предшествующие рассуждения естественным образом вели Уилхайта к выводу о том, что донатизм лишь оформился в начале IV в., но был подготовлен длительной предшествующей традицией. Говоря о донатистах, автор подчеркивает, что

в них нельзя видеть исключительно индифферентных к вопросам веры африканских сепаратистов, лишь облачавших свой социальный протест в христианские одежды (р. 198). Многие из них апеллировали к римскому государству и его законам, и точно так же многие цецилианцы не отказывались от своей африканской идентичности (рр. 203–210). Тем не менее Уилхайд призывает рассматривать феномен донатизма в рамках африканского контекста, выделяя три сферы, связывающие донатистов с Африкой: пунический язык (рр. 218–220), понимание своей избранности на основании интерпретации Священного Писания, например, слов о «народе полудня» в Песн 1:6 (рр. 220–221), и восприятие цецилианцев как проримской партии, а себя — как антиримской (рр. 221–225).

Августин, традиционно воспринимаемый в качестве ведущего католического теолога, чье учение формировалось на основе полученного в Италии опыта, и блистательного латинского писателя, чье влияние не ограничивается ни периодом поздней античности, ни африканским континентом, также получает у Уилхайта более нюансированную оценку. У Августина, решительно противостоявшего изоляционистской позиции донатистов (р. 247), он находит немало черт, делающих знаменитого отца цер-

кви «африканцем», на чем автор стремится сосредоточить внимание именно потому, что этим аспектом традиционно пренебрегали ученые. В исследовательский фокус при этом попадает семья Августина (рр. 250–251), восприятие Августина его адресатами, видевшими в нем африканца (рр. 252–253), а также его самопрезентация (рр. 253–257). Последнее обстоятельство крайне важно именно потому, что анализ самопрезентации Августина показывает, как он, искавший поддержку римских властей в борьбе с донатизмом, оставался «сыном Африки», в «Граде Божиим» максимально дистанцируясь от Рима (рр. 255–257).

Несомненной новацией Уилхайта стало рассмотрение вандальского периода африканского христианства с учетом предшествовавшего ему «донатистского кризиса», то есть выявление преемственности этих двух периодов африканской истории. Автор настаивает на том, что неверно предполагать, будто донатисты перед лицом общего врага (вандальского арианства) объединились с цецилианцами, так же как утверждать, что донатисты солидаризировались с вандалами, тоже требовавшими «повторного крещения» (рр. 269–270). Уилхайд обращает внимание на то, что источники продолжают отдельно идентифицировать «римлян» и «пунийцев», а неко-

торые поэтические произведения содержат элементы «локальной ксенофобии» (*localized xenophobia*) (р. 276). К тому же не следует забывать, что многие районы (обе Мавритании), где донатисты были традиционно сильны, не контролировались германцами, что позволяло донатистам сохранять свою независимость. Безусловно, вандалы сделали общую картину более сложной: с одной стороны, они успешно внедрялись в романо-африканское общество, а с другой, сохраняли собственную идентичность, что отражалось в использовании германских имен и ношении германской одежды (р. 278). Но они продолжали составлять меньшинство и потому без труда были заменены византийцами.

Исследование Уилхайта показывает, что на протяжении всего византийского периода африканские христиане сохраняли свой особый характер, выразившийся в стремлении к автономии (р. 289), и отказывались подчиняться «римскому» богословскому влиянию (р. 294). Автор подробно рассматривает участие африканской церкви в спорах о «Трех главах», в ходе которых она в лице некоторых своих епископов выступила против вмешательства императора в дела церкви и готова была поддерживать римского епископа лишь до тех пор, пока видела в нем сторонника традиционного африканско-

го богословия (рр. 295–301). Переписка папы Григория Великого с африканскими епископами также убеждает, что, хотя многие христиане Африки сохраняли общение с Римом, дух независимости оставался у них весьма сильным (рр. 302–308), что проявилось и в их оппозиции монофелитству (рр. 308–311).

Наконец, касаясь арабского завоевания Северной Африки, исследователь показывает, что христиане не исчезли бесследно с приходом мусульман и искали способы сохранить свою самобытность: завоеванные не были «пассивными реципиентами новой культуры, религии и политического порядка», но выступали «активными агентами» в решении вопроса о «теологическом синкретизме» (рр. 347–348). Уилхайт настаивает на том, что историю «исламизации» Северной Африки следует пересмотреть с тех же позиций, с которых пересмотрена в постколониальных исследованиях история ее «романизации» (р. 347).

Подводя итоги, следует еще раз обратить внимание на то, что Уилхайт в своей книге стремится доказать, что можно выделить характерные черты, делавшие древнее африканское христианство «исключительным». К ним относятся особое почитание мучеников и понимание избранности Африки в Божием домо-

строительстве, критика римского прошлого (особенно заметная у Тертуллиана и Августина); «ригоризм» (прежде всего у Тертуллиана, Киприана и донатистов); влияние экклезиологии Киприана Карфагенского на всю последующую богословскую мысль и практику (особенно заметное в стремлении африканских церквей к автономии). Автор показывает, что древнее африканское христианство (в том числе его теология) не может быть до конца понято без учета этих характеристик.

Рассматриваемая работа написана на основе огромного

и разнообразного источникового материала, включающего апологетические, полемические, теологические трактаты, деяния соборов, письма, надписи, археологические памятники, что позволяет автору сделать свои выводы и предположения более убедительными. Впрочем, как он сам неоднократно признает, многие вопросы, поднятые в книге, еще требуют более углубленного анализа, а потому само исследование можно рассматривать как приглашение к дальнейшей дискуссии.

Вл. Тюленев

Kolapo, F. J. (2019) *Christian Missionary Engagement in Central Nigeria, 1857–1891. The Church Missionary Society’s All-African Mission on the Upper Niger*. Cham: Palgrave Macmillan. — XVII, 301 pp.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-299-305>

Профессор истории Африки в канадском Университете Гуэльфа Феми Дж. Колапо в 2019 г. опубликовал монографию, ставшую важной вехой в деле изучения роли протестантских миссионеров в процессе взаимодействия различных культур и цивилизаций на территории Западной Африки в XIX в. Данная книга является логичным итогом изучения автором различных аспектов деятельности христианских проповедников на черном континен-

те, нашедших отражение в целой серии научных статей, а также глав в коллективных трудах¹.

1. Kolapo, F. J. (2000) “CMS Missionaries of African Origin and Extra-Religious Encounters at the Niger-Benue Confluence, 1858–1880”, *African Studies Review* 43 (2): 87–115; Kolapo, F. J. (2000) “The 1858–1859 Gbebe Journal of CMS Missionary James Thomas”, *History in Africa* 27: 159–192; Kolapo, F. J. (2005) “Christian Missions and Religious Encounters at the Niger-Benue Confluence before Colonization”, in A. Ogundiran (ed.) *Precolonial Nigeria, Essays in Honour of Toyin Falola*,

В рецензируемой работе Ф. Дж. Колапо исследует специфику деятельности англиканских миссионерских станций в бассейне Нигера с 1857 по 1891 г. Это был уникальный для того времени эксперимент. Церковное миссионерское общество, которое с начала XIX в. приступило к работе по христианизации коренного населения Западной Африки, впервые доверило эту нелегкую работу самим африканцам во главе с освобожденным из рабства Сэмюэлем Кроутером, который в 1864 г. стал первым чернокожим епископом Церкви Англии². Особое значение созданной в 1857 г. Нигерийской миссии, кроме всего прочего, заключалось в том, что ей предстояло в течение нескольких десятилетий участвовать в сложном диалоге и взаимодействии трех историко-культурных цивилизаций — традиционной африканской, христианской и мусульманской.

pp. 509–524. Africa World Press; Kolapo, F. J. (2005) “Making favorable impressions”: Bishop Crowther’s CMS Niger mission in jihadist Nupe Emirate, 1859–1879”, in Ch. J. Korieh, U. G. Nwokeji (eds) *Religion, History, and Politics in Nigeria*, pp. 29–51. UPA; Kolapo, F. J. (2018) “Anglicanism in West Africa”, in W. Sachs (ed.) *Oxford History of Anglicanism. Vol. 5*, pp. 124–147. Oxford University Press.

2. Page, J. (1890) *Samuel Crowther. The Slave Boy Who Became Bishop of the Niger*, p. 118. New York: Fleming H. Revell Company.

Бесспорным достоинством рецензируемой книги является то, что она написана на основе широкого круга первичных источников, в который входят свидетельства и воспоминания современников описываемых событий, письма и отчеты миссионеров, отправлявшиеся в Великобританию, документы и материалы Церковного миссионерского общества. Также автор использует и обширный корпус научных исследований, посвященных различным аспектам деятельности христианских миссионеров в Африке. В этой связи несколько удивляет утверждение Колапо о том, что существует проблема «доступа к историческим источникам» (р. VIII). Спорными представляются и упреки в адрес специалистов по истории Африки в том, что за последние три десятилетия они отдают предпочтение изучению колониальной эпохи и меньше внимания уделяют событиям доколониального периода (р. VIII). Многочисленные источники и научная литература, представленные в библиографии к главам этой книги, явно опровергают указанные утверждения.

Монография Колапо отличается продуманной и логичной структурой. Каждая новая глава позволяет читателю, опираясь на предшествующий материал, получить новую интересную информацию, обратить внимание

на причинно-следственные связи описываемых событий. В начале своей работы автор, прежде всего, отмечает важность деятельности протестантских миссионеров для региона Западной Африки в первой половине XIX в. Христианизация местного населения, антирабовладельческая политика, гуманитарные аспекты деятельности евангелистов, по его мнению, стали фундаментальной основой и предпосылками для модернизации не только духовной, социокультурной, но и хозяйственной сферы жизни африканцев (р. 75–76). Вместе с тем представляется, что больше внимания стоило уделить вопросу о роли миссионерских школ не только в деле обучения аборигенов навыкам ведения эффективного хозяйства, необходимого для обмена товарами с европейцами, но и подготовки местных кадров для управления и дальнейшего распространения на континенте христианства. Как известно, руководитель Нигерийской миссии С. Кроутер был самым талантливым из первых шестерых африканских юношей, обучавшихся в колледже Фура-Бэй, который был открыт в 1827 г. в Сьерра-Леоне Церковным миссионерским обществом при активной поддержке губернатора Ч. Маккарти. Полученные знания он использовал для перевода на язык йоруба Библии, а также составления словарей запад-

ноафриканских языков йоруба, игбо и нупе³. Все это, без сомнения, сыграло важную роль в реализации плана по распространению христианства среди различных племен, проживавших в районе бассейна реки Нигер.

Анализируя полевую практику станций Нигерийской миссии, Колапо особое внимание уделяет проблеме сочетания в их работе задач по христианизации местного населения с развитием коммерческих начал, отмечая, что С. Кроутер и его соратники рассматривали христианство как важное средство приобщения африканцев к просвещению и прогрессу, развития эффективного и производительного хозяйства, вовлечения их в торговые отношения с британцами. «Отличительной чертой миссионерского видения Кроутера, — отмечает автор монографии, — было строительство школ и промышленных учреждений. Он высоко ценил и поддерживал создание институциональных структур, которые создали бы возможности для руководства коренными народами и их непосредственного участия в религии, которую он проповедовал» (р. 122).

В условиях, когда миссионерам необходимо было не только продемонстрировать аборигенам

3. *The Centenary Volume of the Church Missionary Society for Africa and the East 1799–1899* (1902), p. 12–13.

превосходство христианства над местными традиционными верованиями африканцев, но и конкурировать с исламом, который с середины XVIII в. начал распространяться среди народа нупе в бассейне нижнего Нигера, работа по организации продуктивного хозяйства и решению социальных проблем местных жителей имела огромное значение. Кроме всего прочего, необходимость продуманной институционализации деятельности протестантских проповедников Нигерийской миссии диктовалась и постепенно формировавшимися планами Великобритании по колонизации этого района Западной Африки.

Особый интерес представляет пятая глава рецензируемой книги, в которой рассказывается о роли женщин в деятельности африканской миссии в Нигере. Прежде всего, Колапо отмечает значительное число женщин и маргинализированных слоев населения среди туземцев, обращенных миссионерами в христианство. При этом автор монографии солидаризируется с мнением тех исследователей, которые считают, что это позволяло указанным слоям общества «обрести новые социальный и политический статусы, более высокие, чем те, которые ранее были, стать лидерами и деятелями местного и даже регионального значения» (р. 222–223).

В завершающей части своей работы Колапо пытается дать ответ на вопрос о том, насколько эффективной была деятельность африканской протестантской миссии в долине Нигера. Он справедливо отмечает, что определенный успех достигался в первую очередь в районах, населенных племенами, придерживавшимися традиционных верований и не имевшими устойчивого опыта государственности. При этом для достижения своих целей миссионерские станции должны были фактически брать на себя дополнительные функции, «предоставляя социальные, экономические или охранные услуги, которые должно было обеспечивать государство» (р. 269).

Удивительно, что руководители миссии, которые были выходцами из Сьерра-Леоне, не учли уже имевшийся негативный опыт этой британской колонии. В период с 1818 по 1827 гг. административно-управленческие функции на местном уровне там осуществлялись миссионерскими станциями⁴. Однако существенно возросший объем сферы ответственности неизбежно сокращал время, которое проповедники могли посвятить своей главной задаче — укреп-

4. Fyfe, Ch. (1964) *Sierra Leone Inheritance*, pp. 137–138. L.: Oxford University Press.

лению христианской веры среди новообращенных. Как следствие, христианизация местного населения, если говорить о районах действия станций Нигерийской миссии, часто была поверхностной. Элементы христианства у многих местных жителей сочетались с элементами традиционных африканских верований и практик.

В свою очередь, в тех районах бассейна Нигера, которые уже подверглись исламизации, ситуация была абсолютно иной. Учитывая попытки С. Кроутера и его соратников выстроить цивилизационный диалог с мусульманским населением, Колапо все же признает, что на территории эмирата Нупе «со стабильной и более устойчивой социально-политической структурой полный успех христианских миссий и их проектов должен был ждать более позднего вмешательства колониальной администрации» (р. 270).

К сожалению, в рецензируемой работе фактически не рассматривается еще один важный фактор, повлиявший на результат деятельности африканской миссии в бассейне Нигера — ее отношения с учредителем, Церковным миссионерским обществом. В начале своей монографии Колапо лишь отмечает, что идея об организации миссии, состоящей целиком из обращенных в христианскую веру африканцев,

не получила безоговорочной поддержки среди руководства Общества и только благодаря настойчивости его секретаря — Генри Венна — все же была воплощена в жизнь (р. VIII).

Относительная автономия Нигерийской миссии, фактическое отсутствие устойчивого и достаточного финансирования, исполнение функций проповедников новообращенными африканцами из Сьерра-Леоне, получившими, в лучшем случае, минимально необходимое образование, — все это вряд ли могло обеспечить высокую эффективность работы. С другой стороны, необходимость ежегодно представлять отчеты о своей деятельности и отсутствие в течение многих лет аудиторов, которые могли бы их проверить, естественным образом привели к припискам и искажению фактов.

В 1880–1890-е годы ситуация в Нигерийской миссии вызвала серьезную озабоченность у руководства Церковного миссионерского общества. Оно возбудило специальное расследование, по результатам которого некоторые африканские агенты были привлечены к дисциплинарной ответственности. Наконец в 1890 г. было принято принципиальное решение — отойти от первоначального плана и отправить в район бассейна Нигера белых проповедников с це-

лью повышения эффективности деятельности по христианизации местного населения в условиях фактически начавшейся британской колонизации этих земель. Сама же миссия в организационном плане была разделена на две части — Миссию Судана и верхнего Нигера и Миссию дельты и нижнего Нигера⁵.

Следует сказать, что Колапо в своей монографии не дает четкого ответа на вопрос, который неизбежно возникает перед всеми исследователями деятельности христианских миссионеров в доколониальный период: в чем заключалась их главная задача? Были ли проповедники, действовавшие в Западной Африке, «передовым отрядом британского империализма», создававшим необходимые условия для последующей колонизации, или же они руководствовались исключительно антирабовладельческими, гуманистическими и филантропическими мотивами, искренне пытались обратить туземцев в христианскую веру, наладить межкультурный диалог? Кроме того, автор не объясняет эволюцию взглядов и деятельности Сэмюэля Кроутера и его африканских сподвижников. Например, в середине XIX в. будущий руководитель Нигерийской миссии

был активным сторонником колониальных захватов. Совместно с Г. Венном он приложил немало усилий для того, чтобы убедить британские власти в необходимости захвата острова Лагос, который впоследствии станет важным опорным пунктом при колонизации Нигерии⁶. Однако уже после увольнения в 1890 г. с должности главы миссии С. Кроутер стал разрабатывать и популяризировать идеи африканского национализма. Кроме того, он выступал за создание в регионе Западной Африки независимой англиканской епархии под руководством священников из числа местных жителей. Ответы на эти вопросы, бесспорно, чрезвычайно важны для всех специалистов, изучающих историю христианского миссионерского движения в доколониальной Африке. Вместе с тем, очевидно, что монография Ф. Дж. Колапо станет полезным подспорьем для студентов, изучающих историю Африки, религиоведение, культурологию и социологию, а также интересующихся разнообразными аспектами и особенностями распространения христианства в различных регионах мира в доколониальный период.

И. Ковалев

5. Onwuka, D. K. (1962) *Origins of the Niger Mission 1841–1891*, p. 19. Ibadan University Press.

6. *The Centenary Volume of the Church Missionary Society for Africa and the East 1799–1899* (1902), p. 3. London: Church Missionary Society.

Библиография / References

- Fyfe, Ch. (1964) *Sierra Leone Inheritance*. L.: Oxford University Press.
- Kolapo, F.J. (2000) "CMS Missionaries of African Origin and Extra-Religious Encounters at the Niger-Benue Confluence, 1858–1880", *African studies review* 43 (2): 87–115.
- Kolapo, F.J. (2000) "The 1858–1859 Gbebe Journal of CMS Missionary James Thomas", *History in Africa* 27: 159–192.
- Kolapo, F.J. (2005) "Christian Missions and Religious Encounters at the Niger-Benue Confluence before Colonization", in A. Ogundiran (ed.) *Precolonial Nigeria, Essays in Honour of Toyin Falola*, pp. 509–524. Africa World Press.
- Kolapo, F.J. (2005) "Making favorable impressions": Bishop Crowther's CMS Niger mission in jihadist Nupe Emirate, 1859–1879", in Ch. J. Korieh, U.G. Nwokeji (eds) *Religion, History, and Politics in Nigeria*, pp. 29–51. UPA.
- Kolapo, F.J. (2018) "Anglicanism in West Africa", in W. Sachs (ed.) *Oxford History of Anglicanism. Vol. 5*, pp. 124–147. Oxford University Press.
- Onwuka, D.K. (1962) *Origins of the Niger Mission 1841–1891*. Ibadan University Press.
- Page, J. (1890) *Samuel Crowther. The Slave Boy who became Bishop of the Niger*, p. 118. New York: Fleming H. Revell Company.
- The Centenary Volume of the Church Missionary Society for Africa and the East 1799–1899 (1902)*. London: Church Missionary Society.

Bongmba, E. K. (ed.) (2020) *The Routledge Handbook of African Theology*. Abingdon: Routledge. — 535 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-305-313>

Африканская теология привлекает внимание исследователей из самых разных академических дисциплин. Ключевыми причинами такого интереса можно считать: интеллектуальную притягательность самого континента, проделавшего в западном политическом и культурном дискурсе эволюцию от «континента бедности» до «континента возможностей»¹; востребованность

знаний о христианской традиции веры, рассмотренной с точки зрения народов Африки в контексте постколониализма; поиски интеллектуальных средств выражения аутентичной африканской идентичности в ее panaфриканской или национальной моделях, разворачивающиеся в теологических дискуссиях. Рецензируемый сборник статей, редактором которого является Элиас Кифон

1. Bernhold, Ch. (2014) "Die 'neue' Afrika-Politik der BRD 'Chancenkontinent' deutscher Wirtschafts- und Machtpolitik", *Informationsstelle Mil-*

itarisierung (IMI) e.V. 3: 9–14 [http://www.imi-online.de/download/Juni2014_04bernhold.pdf2, accessed on 08.09.2022].

Бонгмба — один из ведущих специалистов в традиционных африканских религиях, — представляет собой научное справочное пособие, которое может в полной мере удовлетворить указанный интерес². Оно ставит своей целью проследить историю теологии в Африке в максимально широком диапазоне ее тем и проблем, нередко выходящих за границу религии.

Четыре раздела логично следуют друг за другом и посвящены, соответственно, анализу состояния исследовательского поля, репрезентации теологических движений на африканском континенте, спецификации региональных теологических тем и систематизации библейского и доктринального богословия. Таким образом, перед читателем развернута подробная картина африканских теологий с разъяснением и интерпретацией деталей и особенностей представленных верочений. Символично, что издание посвящено памяти Фабьена Эбуси-Булага, камерунского философа и теолога, известного своими мучительными поисками баланса между африканской этнофилософией и *philosophia perennis*³.

2. Richetr, R., Flowers, Th., Elias, K. (2017) *Witchcraft as Social Diagnosis: Traditinal Ghanaian Beliefs and Global Health*. Lexington Books.
3. Eboussi Boulaga, F. (1977) *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie: essai*. Paris: Présence africaine.

В первом разделе обозначены ключевые референты африканской теологии, по отношению к которым прямо или косвенно выстраивают свои размышления все авторы сборника — постколониализм, инкультурация, контекстное богословие, философия жизни *убунту*. Постколониализм открыл дорогу интеллектуальной элите африканских стран к осознанию и утверждению аутентичности стиля жизни и верований африканских народов; инкультурация позволила африканцам адаптировать Евангелие и Библию к местным культурам, в том числе религиозным, использовать их ресурсы для создания африканской теологии. *Убунту* — автохтонная южноафриканская философская концепция, означающая полноту переживания жизни человеком в процессе его сосуществования с другими людьми. В определенной мере она воспроизводит стих 12 главы 7 Евангелия от Матфея: «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки». Общие узы внутри группы важнее любых индивидуальных споров и разногласий. В этом смысле *убунту*, подчеркивая внутреннюю связанность всех вещей, формирует механизмы соблюдения параметров социальной справедливости в аф-

риканских сообществах, становясь африканской версией гуманизма⁴.

Во втором, наиболее информативном разделе, состоящем из 11 глав, представлен целый ряд теологических движений Африки, так или иначе связанных со сквозными темами гендера, экологии, безопасности человека как платформы человеческого развития, обеспечения прав, защиты от негативных рисков, укрепления самобытности африканской культуры. Главы раздела позволяют составить картину многообразия теологий в Африке. Своего рода якорем теологических размышлений является *христианская африканская теология*, интерпретированная в главе 5 как результат диалога христианства с африканскими традиционными религиями, рецепция христианством мировоззренческих идей этих религий и, следовательно, его контекстуализация, интерпретация христианских идей в рамках этих религий, позволившая христианству стать важной частью социально-политической жизни континента.

Главы 6–10 посвящены политическим аспектам африканской теологии. В главе 6 рассмотрена история и специфика *феминистской теологии* в Африке, ее мис-

сия противодействия колониальному угнетению и утверждения социальной справедливости, построенной на основе философии *убунту*. Большое внимание уделено деятельности женщин-теологов, участниц всеафриканской организации «Круг обеспокоенных африканских женщин-теологов», которая своей контекстуальной и деколониальной интерпретацией Библии создает атмосферу сестринских отношений среди африканских женщин и успешно взаимодействует с глобальным феминистским движением.

Несомненный интерес представляет глава 7, в которой Т. ван Арде выявляет специфику *черной теологии* в Южной Африке не просто как инструмента борьбы с апартеидом, а как способа утверждения человеческого достоинства и черной идентичности. Черная теология ставит своей целью создание нового человека, а не провозглашение свободы, ведь после 1994 г. в Южной Африке появился новый класс богатых чернокожих, ставших новыми угнетателями. В этом и заключается, по мнению Арде, ее основное отличие от американского аналога, идеологически связанного с латиноамериканской теологией освобождения. Автор выявляет четыре последовательные волны черной теологии в Южной Африке: пробуждение черного сознания (ак-

4. Ngomane, N.M. (2019) *Everyday Ubuntu: Living Better Together, the African Way*. London: Bantam Press.

центрирование африканской культуры, значимости человека) и переоценка отношений с белыми, теоретизированные Стивеном Банту Бико, южноафриканским интеллектуалом и политиком, создателем концепции «черного сознания»; формирование коллективной черной идентичности, не привязанной к расе, а основанной на евангельском понимании человеческого существа, созданного по образу Бога; поддержка разнообразия африканских идентичностей, представленных в работах Аллана Обри Бусака (южноафриканского священнослужителя и политического активиста); коллективная борьба за восстановление солидарности черных «без расизма», за интегрированное мультикультурное африканское общество; «Документ Кайрос» 1985 г. чернокожих южноафриканских богословов об осуждении апартеида и особенно Кайросско-Палестинский документ 2010 г. Всемирного совета церквей о солидарности палестинцев с борьбой против апартеида, способствующие интернализации идеи признания ценности человеческого достоинства. Автор обращает внимание на то, что и Бико, и Бусака подчеркивали принцип покаяния: раскаяние угнетенных в том, что они позволили себя угнетать, создало условия для признания вины угнетателями, что привело к концу системы апартеида.

В главе 8 представлены *публичная и политическая теологии* Африки, в центре которых стоят вопросы взаимоотношения церкви и государства. Автор анализирует указанные теологии на двух уровнях — симбиотическом, где существующий политический порядок принимается религиозными сообществами как нормативный, и антагонистическом, на котором такой порядок отвергается или жестко критикуется. Иллюстрируя взаимосвязь этих уровней на примере истории Эфиопской православной церкви (т.н. дохадкидонской) и смещения акцентов от теологии освобождения к теологии реконструкции в философско-политической позиции Джесси Ндвига Канюа Мугамби, известного кенийского философа и теолога, англиканского священника и экумениста, автор выявляет феномен *гибридных политических теологий* и предлагает рассматривать публичную и политическую теологии Африки не в синхронической, а в диахронической перспективе. Эти размышления отчасти продолжены в главе 9, где политическая теология рассмотрена на примере деятельности предстоятелей кенийских церквей в их непростом диалоге с государством времен президентства Дэниела арап Мои.

В главе 10 уже сам Мугамби изучает соотношение афри-

канской христианской теологии, теологии реконструкции и теологии переутверждения африканской идентичности в контексте поиска странами Африки путей строительства своего будущего после окончания холодной войны и в условиях нового расклада политических сил на континенте. Апеллируя к герменевтике канонических библейских текстов, нарративу о Ездере и Неемии, Мугамби предлагает сместить акценты с теологии освобождения на теологию реконструкции, предполагающую командную работу всего общества, и далее на ее преемницу — теологию переутверждения идентичности как своего рода “SWOT”-анализ, помогающий африканским странам определить свои сильные и слабые стороны.

В последующих пяти главах (11–15) тема теологии реконструкции рассматривается авторами с разных сторон. В главе 11 она связывается с *теологией здоровья*, основанной на синергии *itago Dei* и философии *убунту*, и через это с *теологией общества*, ориентированной на решение задач восстановления системы общественного здравоохранения. Глава 12, которую было бы логично поменять местами с главой 10, вновь возвращает читателя к идеям Мугамби о теологии реконструкции. Во-первых, автор утверждает, что последняя стала пятым

этапом развития африканского христианства после раннехристианской эпохи, периода португальского влияния XV–XVII вв., эры ранних миссионеров XIX — начала XX в. и, наконец, периода теологий адаптации, инкультурации и освобождения, возникших после перевода Библии на языки народов Африки; во-вторых, метафорически соотнося строки из Книги Неемии (2:17-18) с экономическими, социальными и иными проблемами Африки, автор полагает, что парадигма теологии реконструкции стала главенствующим мотивом африканской теологии XXI в.

В главе 13 в доколониальном контексте рассмотрены история и особенности *экуменической теологии* церковного ландшафта Южной Африки. Избыточно увлекаясь по ходу повествования историей экуменизма, автор приходит к выводу, что экуменическое богословие в Черной Африке нужно понимать как сотериологический дискурс, который и должен стать триггером социальных преобразований. Идея о том, что дискурс провоцирует преобразования, гармонирует с *теологией развития*, интересно теоретизированной в 14 главе С. Ило и И. Оту. Они выявляют шесть парадигм, формирующих концептуальные и теоретические рамки дискурса в африканской теологии развития: *теология творения* (вопрос

о нахождении Африки в центре Божьего плана); *теология истории* (вопрос о влиянии истории Африки и ее контактов с Западом на возможность континента наслаждаться плодами Божьей благодати); *теология культуры* (исследование эндогенных и заимствованных онтологических учений, определяющих вопрос об их роли в формировании доминантных типов мировоззрения); *теология антропологии* (вопрос о том, что такое африканская идентичность); *теология греха* (вопрос о политических структурах, системах и выборе отдельных людей, церквей и их лидеров, виновных в существующих проблемах континента); *критическая теология христианского импульса в Африке* (вопрос о том, является ли Африка новым центром христианства). Эти шесть парадигм авторы трансформируют в три типа африканской теологии развития как теологическую дорожную карту для всех церквей Африки: *теология надежды* как ежедневная практика превращения мечты о лучшем будущем в реальность, *теология маргинальности* как индикатор мест боли и отчаяния, где Божий Сын страдает и воскресает вместе с бедными и забытыми, *теология изобильности* как духовное стремление африканцев к достойной жизни во Христе в свете потребностей континента.

Завершает второй раздел сборника глава 15, где автор рассуждает о значении для африканской теологии декрета II Ватиканского собора “Ad gentes” от 18 ноября 1965 г., который положил начало «инкультурации» и контекстуальному богословию в Африке и способствовал возникновению трех главных направлений африканской теологии — черной, феминистской и теологии реконструкции.

В десяти главах третьего раздела сборника рассматриваются теологические проблемы на субрегиональном уровне. В главе 16 обсуждаются история и теология Эфиопской православной церкви, имеющие важное значение в связи с политизацией этничности в Эфиопии и с продолжающимся с ноября 2020 г. Тыграйским конфликтом. История и проблемы *евангелической теологии* представлены в 17 главе, где к числу последних отнесены интерпретация контекстуального подхода к Библии; различные взгляды на евангельскую веру, провоцирующие конфликты и конкуренцию между евангельскими церквями; «взлом» постмодернизмом бинарных оппозиций в социальной сфере, приведший к возникновению альтернативной сексуальности, и проч. Сходные проблемы найдены и в *экотеологии*, рассмотренной в главе 18 на примере

теологических учений в Южной Африке. Их суть — в пересмотре «набора добродетелей», необходимых для решения вопросов защиты окружающей среды. Сотрудничество с экофеминистками, по мнению автора главы, дает здесь некоторую надежду на успех. Холистская сотериология *пятидесятнической теологии* шведских миссионеров, изложенная в главе 19, хотя и проливает свет на специфику религиозных миссий, но избыточно сконцентрирована на политико-теологических стратегиях пятидесятнических пасторов. Бóльший интерес представляет глава 20, посвященная африканской *нарративной теологии*. На основе исследования истории повседневности, анализа местных выражений и ритуалов, связывающих Евангелие с африканской социокультурной реальностью, раскрывается реальный процесс инкультурации.

Постколониальная теология как теология коренных народов и теология протеста обсуждена в главе 21. Традиционно подчеркнута значимость африканских доколониальных религий с их пониманием страдания для распространения в Африке христианского послания о распятии Спасителя; сформулированы основные постулаты постколониального христианства в Африке. Принимая во внимание справочный характер издания,

эта информативная глава будет важна для читателей, так же как и все последние главы этого раздела. Главы 22 и 23 повествуют соответственно о *теологии африканских независимых церквей* и о *теологии Жозефа Вресински*, основавшего организацию «Все вместе в достоинстве». В главе 24 рассмотрена *теология сексуальности* — один из самых спорных богословских вопросов в Африке. М. Гунда обращает здесь внимание на квир-культуру и болезненную проблему ее соотносимости с африканской христианской теологией, а также на специфику афрохристианских представлений о человеческой сексуальности вообще. В главе 25, посвященной *теологии миротворчества*, Н. Майянджа, слишком увлекаясь описанием специфики насилия в Африке и библейского понимания мира (*peace*), в последней части делает довольно тривиальный вывод о том, что «в Африке по-прежнему существует множество концептуальных и практических направлений теологии мира» (р. 391), и в девяти пунктах обозначает дежурные тезисы последней.

Заключительный раздел сборника посвящен обсуждению библейских и доктринальных тем — места Библии, христологии, сотериологии, экклезиологии, эсхатологии, теологии личности, литургической и эсха-

тологической теологии в африканской теологии вообще. В главе 26 утверждается, что хотя Библия является общим знаменателем христианской веры, в африканской теологии она не должна быть единственным авторитетом во всех сферах жизни, учения и служения. Необходимо избегать ловушки *sola Scriptura* и отличать теологию от библиологии. Глава 27 о христологии интересна прежде всего обсуждением *теологии снизу*, акцентирующей исторические христологические формулировки, инкорпорирующие Христа в доколониальные реалии Африки как предка, старшего брата, целителя, вождя. *Теология спасения* в главе 28 раскрыта через традиционные темы колониализма, постколониализма, безопасности и экологии. Глава 29 о *патристической теологии* в Африке построена вокруг истории споров о донатизме. Несмотря на избыточно обширные вводные части, интерес представляет глава 30 об африканской *теологии личности*. Автор обращает внимание на значимость философии *убунту* в реконструкции и теологической концептуализации личности в Африке, рассматривая эти процессы на примере истории народов группы *акан* и геноцида 1994 г. в Руанде. Последние две главы — о литургической теологии и эсхатологии в Африке —

интересны рассуждениями о теологии тела, о ритуалах и обрядах, а также идеей о том, что эсхатологическое мышление, восходящее к речениям Иисуса, должно стать «философией праксиса» и, опираясь на традиционные африканские религиозные представления, ориентировать людей на решение, прежде всего, проблем экологии и продовольственной безопасности.

В целом рецензируемый сборник, являющийся своего рода компендиумом школ и направлений африканской теологии, позволяет составить систематическое представление как о ее разнообразии, так и о состоянии ее исследований сегодня. Поэтому он может быть интересен и полезен не только африканистам и всем, кто интересуется проблемами христианства в Африке, но и исследователям христианства в целом.

М. Гласер

Библиография / References

- Bernhold, Ch. (2014) "Die 'neue' Afrika-Politik der BRD 'Chancenkontinent' deutscher Wirtschafts- und Machtpolitik", *Informationsstelle Militarisierung (IMI) e.V.* 3: 9–14 [http://www.imi-online.de/download/Juni2014_04bernhold.pdf2, accessed on 08.09.2022].
- Eboussi Boulaga, F. (1977) *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie: essai*. Paris: Présence africaine.

Ngomane, N.M. (2019) *Everyday Ubuntu: Living Better Together, the African Way*. London: Bantam Press.

Richetr, R., Flowers, Th., Elias, K. (2017) *Witchcraft as Social Diagnosis: Traditional Ghanaian Beliefs and Global Health*. Lexington Books.

Shore, M. (2016) *Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. Abingdon: Routledge. — 211 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-313-322>

Накануне первых демократических выборов в ЮАР, которые состоялись в 1994 г., международная пресса была наполнена мрачными предсказаниями будущего этой страны. Ей предвещали бесконечную расплату за десятилетия унижения черного и цветного населения, настоящую «кровавую баню» на улицах, вспышки шовинизма и «черного расизма». Британский писатель, журналист и историк Пол Джонсон в своей статье для журнала *The Spectator* писал:

Сейчас Южная Африка является единственной африканской страной, у которой есть хоть малейший шанс стать частью «первого мира». Но что случится через десять лет? Возможно, невиданно жестокая диктатура черных. Возможно, еще один театр бесконечных кровавых гражданских войн. В любом случае страна превратится в индустриальную

свалку, грязную, кровавую и бедную¹.

К счастью, выборы прошли спокойно, а пришедший к власти Нельсон Мандела провозгласил политику национального примирения. Южная Африка, по выражению архиепископа Десмонда Туту, стала «радужной нацией» (*Rainbow Nation*), где после четырех десятилетий апартеида люди всех рас должны были вместе строить будущее страны, оставив все обиды в прошлом. Но как это было возможно сделать? Как можно было простить тех, кто бросал в тюрьмы, мучал, расстреливал, насиловал, и жить с ними плечом к плечу, притворяясь добрыми соседями? Возможно ли было не допустить разгула самосудов и расправ? Именно для достижения «национального примирения», для осмысления

1. Johnson, P. (1994) "De Klerk has engineered a suicide leap into universal suffrage", *The Spectator*. 30 April, p. 25.

прошлых преступлений и поиска мирных путей существования сразу же после перехода к демократии в ЮАР была создана «Комиссия правды и примирения» (*Truth and Reconciliation Commission*).

Южноафриканская Комиссия была отнюдь не первой подобного рода комиссией в мировой истории, но, пожалуй, самой широко обсуждаемой из всех. Практически ежегодно о ней выходят новые книги, статьи и фильмы — как научные и документальные, так и художественные. Большая часть работ анализирует эффективность Комиссии с точки зрения ее вклада в достижение гражданского мира, примирения граждан с прошлым, а также в процесс амнистирования совершивших преступления и выплат репараций жертвам. Лишь немногие исследователи шли дальше и пытались рассмотреть моральный и религиозный аспекты деятельности Комиссии.

Книга Меган Шор, профессора Королевского колледжа в Лондоне и специалиста по гражданским войнам, ставит в центр внимания именно религиозный аспект работы Комиссии в ЮАР. В предисловии автор подчеркивает возросшую роль религиозного дискурса в политике и повседневной жизни стран мира в XXI в. Она отмечает, что религия часто является как провокатором конфликтов, так и фактором примирения.

В конце XX — начале XXI в. Религия ассоциировалась с некоторыми из самых острых форм социального противостояния, включая идеологии транснациональных движений, идентичности ксенофобских политических партий, риторику политических лидеров и мотивы боевиков, причастных к некоторым самым разрушительным актам международного терроризма².

В то же время автор подчеркивает, что роль религии в урегулировании как международных, так и внутрисударственных конфликтов сильно недооценивается. Самым ярким примером благотворного влияния религии на процесс национального примирения Шор считает именно южноафриканскую Комиссию. Но являлся ли случай с этой Комиссией неким «чудом», созданным руками таких влиятельных общественных лидеров, как Нельсон Мандела и Десмонд Туту, или все же это универсальная модель, которую могут использовать и другие государства?

Меган Шор сравнивает южноафриканскую Комиссию с десятком подобными комиссиями в других странах мира и отмечает, что все «комиссии по установлению правды» были организованы в период перехода от авторитар-

2. Shore, M. (2009) *Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, p. ix. Burlington: Ashgate.

ных или тоталитарных режимов к демократии. Отчет одной из таких комиссий — в Республике Сальвадор — назывался «От безумия к надежде» (*From Madness to Hope*), что, на мой взгляд, точно характеризует цель всех подобных комиссий: осознать и изучить ошибки и преступления прошлого и найти способы не допустить их повторения в будущем.

Несмотря на схожие цели и условия появления «комиссий по установлению правды», каждая из них, разумеется, имела свои особенности, связанные со спецификой исторического развития каждой страны. В целом, к моменту создания южноафриканской Комиссии уже существовала международная практика решения вопроса о преступлениях павшего режима. Все эти варианты рассматривались на переговорах (1990–1993 гг.) Национальной партии (НП), проводившей политику апартеида, и Африканского национального конгресса (АНК), очевидного наследника власти.

Было три пути, по которым могла пойти Южная Африка: уголовное преследование, всеобщая амнистия или создание «комиссии по установлению правды». В качестве самого яркого примера уголовного преследования рассматривался Нюрнбергский процесс. Однако эта модель была практически сразу отвергнута, поскольку оказалась совершенно неадекватной ситуации: Нюрнберг был су-

дом победителей над побежденными; он не искал способы примириться с прошлым. Вариант всеобщей амнистии, который был применен в Чили и других странах, тоже был отвергнут, ибо в таком случае никто не ответил бы за преступления, а жертвы остались бы неуслышанными и не получили бы никакой материальной или моральной компенсации. Применение всеобщей амнистии — это отчаянная попытка «сжечь» прошлое в надежде на всеобщую амнезию. ЮАР же избрала третий — самый сложный — путь: создание «комиссии правды» и выборочную амнистию.

Меган Шор уделяет особое внимание истории христианства в Южной Африке (глава 3). И это не случайно. Голландская реформатская церковь (ГРЦ) играла очень важную роль в жизни африканеров и в формировании концепции апартеида. Нельсон Мандела в автобиографии писал, что «политика апартеида была поддержана Голландской реформатской церковью, именно она дала религиозное обоснование апартеиду, утверждая, что африканеры — избранный Богом народ, а черные рождены быть рабами. С точки зрения африканеров, апартеид и церковь шли рука об руку»³. Действительно,

3. Mandela, N. (1995) *Long Way to Freedom: The Autobiography*, p. 111. New York: Little, Brown and Company.

многие лидеры Голландской реформатской церкви заявляли, что именно церковь, а не Национальная партия (НП), сформулировала принципы и концепцию апартеида.

Церковь крепко связала историю африканеров и священную историю, придав необходимый сакральный смысл определенным событиям. Главными из них были два: битва на Кровавой реке (1838 г.) и Англо-бурская война (1899–1902 гг.). Оба события трактовались как доказательства избранности африканеров, особого благоволения к ним Бога, а также оправданности изгнания «неверных» (зулузов и англичан соответственно) из «Святой земли». «Святой землей» африканеров был, прежде всего, Кейп. «Христианизация» апартеида стала мощным оружием для его внедрения в социальное сознание, считает Шор. ГРЦ была «душой» апартеида, а НП рассматривала созданную ею систему правления как «христианскую теократию»⁴.

Однако роль христианства при апартеиде не была столь однозначной. Шор посвящает отдельный параграф истории участия церкви в сопротивлении апартеиду. Как подчеркивает Шор, после принятия Закона о групповых областях (1950 г.) и Зако-

на об образовании банту (1953 г.) среди церковных деятелей появилось недовольство, ведь христианские каноны призывали нести просвещение всем расам и допускать равное посещение церкви для всех. Результатом стало появление так называемых «черных церквей». Африканский национальный конгресс был тесно связан с «черными церквями», они вместе были вовлечены в борьбу против апартеида. Шор приводит слова бывшего лидера АНК Альберта Лутули:

Я в Конгрессе (АНК. — М. К.) именно потому, что я христианин. Мое собственное стремление, ибо я христианин, — оказаться в гуще борьбы... взяв с собой свою христианскую веру и молясь о том, чтобы она могла быть использована для благотворного влияния на характер сопротивления⁵.

После расстрела мирной демонстрации в Шарпевилле (1960 г.) вовлеченность церкви в борьбу против апартеида стала нарастать. В 1968 г. был создан Южноафриканский совет церквей (*South African Council of Churches*) (ЮСЦ), состоявший из представителей более чем 20 различных направлений христианства. Общая численность организации составля-

4. Shore, M. *Religion and Conflict Resolution*, p. 47.

5. Ibid., p. 50.

ла в 1970-е гг. 12–15 млн, почти 80% из которых были черными. Первым черным генеральным секретарем ЮСЦ стал архиепископ Десмонд Туту. ЮСЦ стал главным рупором изгнанных из ЮАР борцов против апартеида. Он же при поддержке Всемирного совета церквей организовал крупную международную конференцию в Оттаве в 1982 г., где представители церкви провозгласили апартеид грехом, а его религиозные и теологические обоснования — «искажением христианского учения» и «теологической ересью»⁶.

Вовлеченностью христианских церквей в борьбу против апартеида и связью с АНК можно во многом объяснить их активную роль в Комиссии правды и примирения. Переход к демократии предполагал создание светского государства. Однако на практике оказалось, что влияние церкви на политику и социальную жизнь после перехода власти к АНК было не меньшим, чем при апартеиде. Правда, Меган Шор не дает четкой оценки вмешательству церкви в процесс построения «радужной нации», ограничиваясь отражением различных точек зрения. Также автор не уделяет внимания тому факту, что столь сильное влияние христианства на деятельность Комиссии и вообще в политической жизни ЮАР в первые

годы демократического режима во многом было обусловлено авторитетом Десмонда Туту и его связью с Манделой и АНК.

Треть членов Комиссии была так или иначе ассоциирована с церковью. Практически все заседания Комиссии сопровождались христианскими ритуалами: публичные слушания дел начинались и заканчивались чтением цитат из Священного писания и молитвами. Публичные слушания представляли собой «исповеди» жертв и «преступников», с 1996 г. на слушания стали допускать журналистов с камерами (в том числе иностранных — Би-би-си, норвежское телевидение и др.). Южноафриканская радиовещательная корпорация сообщала о происходившем по радио на 14 языках. На телевидении выходила передача под названием «Специальный репортаж о Комиссии правды», вел ее известный журналист-африканер Макс дю Прииз. Также были прямые телетрансляции из зала заседаний Комиссии. Страна буквально наполнилась детальной информацией о прошлых травмах, насилии, убийствах, физических и моральных издевательствах. Многие говорили, что слушали рассказы жертв и палачей по радио в машине, останавливались и были не в силах сдержать приступы рвоты. Казалось, вся страна скорбела и плакала о своем прошлом.

6. Ibid., p. 53.

Шор обходит стороной, пожалуй, самое громкое дело Комиссии — разбирательство обстоятельств убийства в 1977 г. Стива Бико, основателя и лидера движения «Черное самосознание» (*Black Consciousness Movement*). Строго говоря, комиссия не была судебным органом, в своих решениях она не полагалась ни на действующее законодательство, ни на конституцию. Именно это было главным аргументом для родственников Стива Бико, подавших иск на Комиссию в Конституционный суд. Они сочли, что Комиссия оставила причастных к его убийству без должного наказания. И родственников можно понять. По сути, им дважды «плюнули в лицо». Первый раз, когда произошло убийство и министр юстиции, полиции и тюрем Джимми Крюгер заявил, что Бико умер в результате голодовки, добавив при этом, что ЮАР — настолько демократичная страна, что даже заключенные могут сами выбирать, как им умирать⁷. Во-вторых, даже получив результаты расследования причин смерти (тяжелые травмы головы, неоказание своевре-

менной медицинской помощи), Крюгер сказал: “Dit laat my koud” («Это оставляет меня равнодушным»)⁸. Конечно, родственники Стива Бико хотели справедливого наказания. Показания тюремных служащих и медицинских работников, причастных к делу, транслировались в прямом эфире, как и свидетельства родственников Бико. Но в итоге этот «многосерийный фильм» остался без какого-либо внятного финала. Амнистии не последовало, но и в тюрьме никто не оказался. Конституционный суд апелляцию семьи Бико не удовлетворил.

Зато Шор пристально изучает противоречивое определение «правды» — той самой, которую Комиссия должна была установить. В самом деле, вопрос, «что есть истина» и как ее сочетать со справедливостью, был решающим. Комиссия помимо «объективной, или фактической, истины» признавала также еще три других — «личную, или нарративную, истину», «социальную, или диалоговую, истину», а также «исцеляющую, или реституционную, истину». В таком терминологическом разнообразии и заключалась одна из слабостей Комиссии: она, по сути, полага-

7. “Apartheid enforcer sticks to ‘farical’ story on Biko killing” (1997), *The Independent* (London). 11 September [https://web.archive.org/web/20071110010302/http://findarticles.com/p/articles/mi_qn4158/is_19970911/ai_n14132136, accessed on 02.10.2022].

8. “The Death of Steve Biko” (2012), *South African History Online*. 17 January [https://www.sahistory.org.za/archive/iv-death-steve-biko, accessed on 02.10.2022].

лась исключительно на слова как жертв, так и тех, кто желал получить амнистию за преступления. Дополнительной проверки практически не производилось. Да и возможно ли это было? Комиссия получила около 21 300 ходатайств от жертв преступлений, 38 000 заявлений о нарушениях прав человека и 7127 прошений об амнистии. Если бы по каждому из этих случаев производилась тщательная проверка с привлечением других источников (а Комиссия заявляла, что так оно и будет), работа растянулась бы не на один десяток лет.

Другим важным «промахом» Комиссии, как отмечает Шор, было включение в название еще одного сложного термина — «примирение». Определение и метод достижения этого примирения также не был понятен. Слоган Комиссии гласил: «Правда — путь к примирению» (*Truth, the Road to Reconciliation*). Но в реальности оказалось, что это разные вещи, и второе далеко не следует из первого. Шор приводит мнение клинического психолога Брендона Хамбера, который исследовал посттравматический симптом у народов, переживших национальные и этнические конфликты. Он считал, что очень редко жертвы испытывают облегчение или исцеление лишь от того, что рассказывают о случившемся. «Примирения» невозможно достичь таким

простым способом ни на уровне межличностных, ни на уровне межнациональных отношений⁹.

Поскольку основным предметом исследования Меган Шор выбрала религию и ее влияние на южноафриканскую Комиссию, очень многие другие аспекты деятельности Комиссии остались за рамками ее работы. Она описала критику Комиссии за терминологический хаос и излишнюю эмоциональную атмосферу работы, но все же главным образом Комиссию критиковали не за религиозную направленность, а за политическую некорректность. Наиболее сложными для рассмотрения стали события 1984–1994 гг., когда расовые конфликты случались не так часто, как раньше, и большинство убитых были черными, погибшими в основном от рук своих чернокожих сограждан. Самая известная работа об этих событиях — книга Энфи Джеффри под названием «Народная война»¹⁰.

Комиссия рассматривала два возможных объяснения большого количества жертв: (1) конфликт был порожден и стимулировался правительством с помощью так называемой «третьей силы» (информаторы, сообщники режима, агенты), которая дестабилизировала АНК; (2) ре-

9. Shore, M. *Religion and Conflict Resolution*, p. 82.

10. Jeffery, A. (2009) *People's War: New Light on the Struggle for South Africa*. Woodstock: Jonathan Ball.

прессивная природа режима апартеида и жесткие методы его поддержания, а как результат — ответная реакция общества, вылившаяся в «народную войну».

Комиссия предпочла первое объяснение, переложив при этом чуть ли не всю вину на Инкату, главного соперника АНК, как сообщника режима. Второе объяснение было отвергнуто. Комиссия имела целью не только обнаружить правду, но и написать историю, санкционировать только один взгляд на нее, тот, который перейдет в школьные учебники.

Безусловно, многое зависело и от состава Комиссии, где явно преобладали не столько церковные лидеры, сколько сторонники АНК. Отсюда и предвзятый подход, который явно прослеживался при рассмотрении дел: вина членов АНК зачастую преуменьшалась. Очень активно обсуждался даже вопрос, нужно ли членам АНК подавать прошения об амнистии за убийства и другие преступления, совершенные во время борьбы против апартеида.

Члены Инкаты изначально отказались участвовать в деятельности Комиссии, считая ее предвзятой. Однако они подали заявление о рассмотрении дела об убийстве более 400 членов Инкаты отрядами АНК. Но прошение рассмотрено не было. А сам Мангосуту Бутелези, глава Инкаты, был признан чуть ли не главным преступником, провоцировавшим на-

силие. Бутелези (как Питер Бота, бывший президент ЮАР, и Винни Мандела, жена Нельсона Манделы) на процессе отказался просить об амнистии в обмен на раскрытие всех деталей совершенных ими преступлений. «Если я совершил что-то противозаконное, то пусть государство судит меня», — сказал он.

В самом начале книги Меган Шор задается вопросом: была ли южноафриканская Комиссия «чудом», которое спасло ЮАР от «кровавой бани», или же другие нации тоже могут использовать этот «механизм» для достижения мира и согласия при переходе от авторитарных режимов к демократическим? Сама Шор ответа на этот вопрос не дает, отмечая лишь положительное влияние и Комиссии, и религиозного фактора ее деятельности (идеи исповеди, молитв и прощения) на установление «примирения». Но далеко не все смотрят на Комиссию таким образом. В 2012 г. Бутелези написал статью, которая называлась «Почему “Комиссии правды и примирения” не удалось достичь примирения». В ней он объяснял, почему, с его точки зрения, опыт Комиссии не стоит перенимать и продолжать:

Считалось, что если насильник взглянет в глаза своей жертве, то его пронзит острое чувство вины и уважения к боли жертвы. В это хочется

верить, только все мы знаем из опыта, что большинство насильников спокойно смотрят в глаза своим жертвам. Во многом потому, что они были знакомыми или даже членами одной семьи¹¹.

Вскрытие ран последних 18–20 лет, как пишет Бутелези, не может объяснить, почему же страна находится в таком бедственном положении сейчас. Не рассматривалось, как правило, и насилие черных против черных, что продолжает быть частью жизни Южной Африки. Бедность, низкий уровень образования, высокий уровень преступности, коррупции, безработицы, — все это продолжает ущемлять права каждого человека, несмотря на «очищение» путем раскаяний и прощений.

И никакого примирения тоже не произошло, пишет Бутелези. Потому что до сих пор около 60% опрошенных южноафриканцев считают, что «люди разных рас не доверяют друг другу и не любят друг друга».

Южноафриканская Комиссия правды и примирения продолжает обсуждаться историками, политологами, конфликтологами, теологами, философами. Разумеется, в ее адрес направлено

немало критики со всех сторон, и многое в этой критике справедливо. Но все же нужно помнить, что в то время, когда Комиссия заседала, в Руанде происходил геноцид, в ходе которого убили почти миллион человек. А в России в событиях 1990-х (в октябре — сентябре 1993 г., в период разгула преступности после распада СССР) погибли сотни людей (иногда говорят и о тысячах). Случилось бы все это, если бы каждый из режимов заканчивался такой комиссией, которая бы не наказывала, не сажала, не казнила, а предлагала стране вступить в открытый диалог между жертвами и мучителями? Если бы вместо насилия и коллективной амнезии была открытая общественная дискуссия? При всех недостатках Комиссии правды и примирения, может, и не удалось достичь провозглашаемого национального мира, но все же удалось всеми этими рассказами и слезами наладить хотя бы некоторый диалог в обществе, который не позволил стране погрузиться в атмосферу всеобщей ненависти и мести.

М. Курбак

Библиография / References

11. Buthlezi, M. (2012) “Why the TRC Failed to Bring about Reconciliation” [<http://www.politicsweb.co.za/politics/why-the-trc-failed-to-bring-about-reconciliation>, accessed on 02.10.2022].

“Apartheid enforcer sticks to ‘farcical’ story on Biko killing” (1997), *The Independent* (London). 11 September [<https://web.archive.org/web/20071110010302/http://find->

- articles.com/p/articles/mi_qn4158/ is_19970911/ai_n14132136, accessed on 02.10.2022].
- Buthelezi, M. (2012) "Why the TRC Failed to Bring about Reconciliation" [<http://www.politicsweb.co.za/politics/why-the-trc-failed-to-bring-about-reconciliation>, accessed on 02.10.2022].
- Jeffery, A. (2009) *People's War: New Light on the Struggle for South Africa*. Woodstock: Jonathan Ball.
- Johnson, P. (1994) "De Klerk has engineered a suicide leap into universal suffrage", *The Spectator*. 30 April.
- Mandela, N. (1995) *Long Way to Freedom: The Autobiography*, p. 111. New York: Little, Brown and Company.
- Shore, M. (2009) *Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, p. ix. Burlington: Ashgate.
- "The Death of Steve Biko" (2012), *South African History Online*. 17 January [<https://www.sahistory.org.za/archive/iv-death-steve-biko>, accessed on 02.10.2022].

Hendricks, M. N. (2020) *Manufacturing Terrorism in Africa: The Securitisation of South African Muslims*. Singapore: Palgrave Macmillan. — 247 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-322-327>

Целью этой замечательно написанной книги стало изучение того, как знания о терроризме, при поддержке средств массовой информации, используются, чтобы представить африканских и южноафриканских мусульман в качестве угрозы. При этом автор отмечает, что южноафриканские журналисты, ученые и политики поддерживают западные дискурсы о мусульманах, терроризме, глобальной войне с террором, а также тезис Сэмюэля Хантингтона о столкновении цивилизаций. Особое внимание уделяется «конструированию» мусульман как угрозы с использованием *теории секьюритизации*. Согласно этой теории, отмечает Хендрикс, указание

на угрозу само по себе является действием. В связи с репрезентацией мусульман как угрозы безопасности Хендрикс ссылается на теорию Эдварда Саида об ориентализме, в рамках которого мусульман изображали в особой манере, резонирующей с колониалистским мышлением. Это добавляет еще одно измерение «инаковости» и потому, по-видимому, облегчает ассоциирование мусульман с террористической угрозой.

Хотя книгу приятно читать, ясно, что Хендрикс предпочитает заниматься рассказами о самих мусульманах, а не иметь дело с «фактами», которые не соответствуют его повествованию. С его точки зрения, мусульмане не

справедливо стереотипизированы и рассматриваются как угроза, а южноафриканские аналитические центры и эксперты активно поддерживают доминирующий западный нарратив о мусульманах, хотя указанный стереотип имеет мало общего с реальными африканскими и южноафриканскими мусульманами. Ради отстаивания своей позиции Хендрикс тщательно отбирает те факты, которые подкрепляют его аргументы, и игнорирует факты, которые этим аргументам противостоят. В конечном счете, делая упор на нарративы и дискурсы, автор не удосуживается по-настоящему взаимодействовать с теми экспертами по терроризму, которых он исключает из сферы своего внимания. Например, не предпринимается никаких попыток разобраться со множеством свидетельств о существовании в Южной Африке тренировочных лагерей джихадистов, с тем, что страна стала прибежищем для террористов, нуждающихся в убежище, в удостоверениях личности или финансировании, или же с тем, что южноафриканские мусульмане взаимодействовали с иностранными террористическими группами и отдельными лицами, по крайней мере, с 1980-х гг.¹

1. Solomon, H. (2013) *Jihad: A South African Perspective*. Bloemfontein: Sun Media.

Прежде чем двигаться дальше, необходимо сделать три оговорки. Во-первых, я фигурирую в этой книге как один из так называемых экспертов. Во-вторых, я был тесно связан с тремя аналитическими центрами, упомянутыми в этой книге. В-третьих, автор якобы брал у меня интервью.

Главный недостаток автора, на мой взгляд, заключается в том, что он не пытается быть объективным. При обсуждении конструирования, изображения и репрезентации мусульман важны факты, а не только нарративы. Согласно базе данных *Science Po* (Париж), в период с 1979-го по 2019 г. жертвами исламистского терроризма стали более 160 000 человек². Разве такие организации, как «Аль-Каида», «Аль-Шабааб», «Боко Харам» или «Исламское государство»³, не являются террористическими организациями в том смысле, что они участвуют в неизбирательном террористическом насилии против немусульман, а также мусульман, не разделяющих их ра-

2. Tausch, A. (2021) "Social Attitudes Fuelling Islamist Terrorism", in H. Solomon (ed.) *Directions in International Terrorism: Theories, Trends and Trajectories*, p. 187. Singapore: Palgrave Macmillan.

3. В Российской Федерации признаны террористическими организациями (Прим. пер.).

дикальную идеологию?⁴ Разве их членами не являются исключительно мусульмане, и разве мы не можем сделать из этого вывод, что в исламских обществах есть скрытое радикальное течение? Об этом свидетельствуют различные опросы, проведенные в арабском мире. Надо учесть следующее: более трети арабского общественного мнения — за исламский шариат, подразумевающий применение физических наказаний, ограничение прав женщин (например, женщина не может быть премьер-министром или президентом), ущемление в правах немусульман, враждебность к иноверцам⁵. Однако Хендрикс ничего из этого не касается, пытаясь облечь мусульман в одежды жертвы.

Действительно, автор тщательно отбирает факты в соответствии со своим дискурсом. В ходе этого он также конструирует «соломенные чучела», пытаясь провести критический анализ. Посыл этой книги глубоко ошибочен. Так, он задается вопросом

о том, почему, при обсуждении роли британской гражданки Саманты Льютуэйт в нападении «Аль-Шабааб» на кенийский торговый центр «Вестгейт» в Найроби 21 сентября 2013 г., подчеркивается ее обращение в ислам. Он пишет: «Я считаю, что это было частью процесса, который превратил мусульман в *подозрительную общину*» (р. 3). Однако это представляется чрезвычайно важным, поскольку говорит о мотиве. Чтобы это проиллюстрировать, рассмотрим трагедию, когда 1 сентября 2004 г. чеченские исламисты-националисты ворвались в школу в Беслане и удерживали в заложниках 1100 человек, в том числе 777 детей, в течение трех дней. Когда российскому спецназу наконец удалось освободить школу и заложников, было убито 333 человека, в том числе 186 детей⁶. Конечно, русские и весь мир будут правы, отождествляя террористов с чеченцами и с исламистами, поскольку это говорит об их мотивах и их мировоззрении. Не упомянуть об этих аспектах самоидентификации террористов было бы неправильной политкорректностью, с точки зрения ответственного отношения к предупреждению возможных будущих атак.

4. Solomon, H. (2015) *Terrorism and Counter-Terrorism in Africa: Fighting Insurgency from Al Shabaab, Ansar Dine and Boko Haram*. Basingstoke: Palgrave Macmillan; Solomon, H. (2016) *Islamic State and the Coming Global Confrontation*. Cham: Palgrave Macmillan
5. Solomon, H., Tausch, A. (2021) *Arab MENA Countries: Vulnerabilities and Constraints Against Democracy on the Eve of the Global COVID-19 Crisis*, p. 228. Singapore: Springer.

6. Siege of Beslan [en.wikipedia.org/wiki/Beslan_school_siege, accessed 04.07.2022].

В силу нежелания автора обращаться к фактам, он заявляет о несогласии с документальным фильмом южноафриканской программы о текущих событиях «Carte Blanche», в которой сомалийская группировка «Аш-Шабааб» охарактеризована как растущая угроза для тех, кто находится за пределами Сомали. Это согласуется с его одномерным представлением о том, что терроризм конструируется и что террористическая угроза раздувается по различным гнусным причинам, которые трудно понять. Автор не предпринимает никаких попыток затронуть нападение на Кампалу (Уганда), или тесные отношения между «Аль-Каидой» и «Аш-Шабааб», или угрозу, которую «Аль-Шабааб» представляет для Южной Африки, или многочисленные нападения на Кению. В 2011–2012 гг. на территории Кении было совершено 17 нападений «Аш-Шабааб», в результате которых погибло 48 человек. Нападение на торговый центр Westgate в 2013 г. привело к гибели 67 невинных посетителей. В следующем году 60 человек были убиты в Мпекетони, графство Ламу. В 2015 г. боевики «Аш-Шабааб» напали на Гарисский университетский колледж, в результате чего было убито 150 человек, причем подавляющее большинство жертв — студенты. В 2019 г. Найроби снова стал мишенью — на этот раз это был

Dusitd2 Complex; 21 человек погиб, десятки получили ранения⁷. Однако ни один из этих неудобных фактов не фигурирует в анализе автора.

Другой пример отбора фактов: на с. 18 автор цитирует президента США Джорджа Буша, который сразу после 11 сентября уравнил терроризм и ислам. Хотя я согласен с автором в том, что проведенные президентом Бушем параллели между глобальной войной с терроризмом и крестовым походом были совершенно неуместными и исторически неточными, также верно и то, что всего через шесть дней после 11 сентября президент Буш посетил мечеть в Вашингтоне, где выступил с речью против притеснений арабов и мусульман в США и говорил о необходимости уважать исламскую веру⁸. Это было актом лидерства и государственной мудрости, особенно если учитывать разгул исламофобии сразу после разрушения башен-близнецов. Однако визит Буша в мечеть выпадает из придуманной авто-

7. Terrorism in Kenya, Wikipedia [en.wikipedia/wiki/Terrorism_in_Kenya, accessed 04.07. 2022].

8. Freedman, S.G. (2012) “Six Days after 9/11, Another Anniversary Worth Honoring”, *New York Times*. 7 September [nytimes/2012/09/08/us/on-religion-six-days-after-9-11-another-anniversary-worth-honoring.html, accessed on 04.07.2022].

ром «сказки» о войне США против ислама.

В своем описании южноафриканских аналитических центров, якобы усиливающих западный нарратив против мусульман, Хендрик создает стереотипные «соломенные чучела». Я работал в Институте исследований в области безопасности, и когда я туда пришел, основное внимание там уделялось интеграции различных вооруженных сил Южной Африки после 1994 г., а также вопросам распространения стрелкового оружия, отношений в среде вооруженных граждан и преступности. Пока организация находилась в зачаточном состоянии, она сменила название с Института оборонной политики на Институт исследований в области безопасности с упором на безопасность человека. Я сам возглавлял Программу безопасности человека, в которой основное внимание уделялось миграции, водным ресурсам и гендерным вопросам. В своем проекте «Африканское будущее» Институт теперь больше, чем когда-либо, сосредоточен на экономике и экономике знаний, а также на надлежащем управлении. Тема терроризма занимает лишь крошечную часть его деятельности.

Я также работал директором Центра международных политических исследований (CIPS) в Университете Претории. Наш

отдел по исследованию водных проблем в Африке был крупнейшим и наиболее активным подразделением, за которым следовали отделы африканские исследований (в широком смысле), кросс-культурных исследований, дипломатических исследований и политических исследований. В нашем отделе вопросы политического ислама и терроризма фигурировали в основном из-за моих собственных исследовательских интересов как практикующего мусульманина, обеспокоенного захватом своей веры радикальными исламистами. Странные попытки установить связь между CIPS и бывшим государством эпохи апартеида в лучшем случае проблематичны. Автор ссылается на бойню в Шарпевилле, забастовку в гавани Дурбана в 1973 г. и т.д. Но CIPS был создан только в 1998 г. и начал свою деятельность в 1999-м. Будучи в прошлом активистом в борьбе против апартеида, вся семья которого была связана с Африканским национальным конгрессом и Коммунистической партией Южной Африки, я просто не могу серьезно относиться к обвинениям в причастности к системе апартеида. Более того, во время взаимодействия с политиками наши политические предложения в значительной степени отвергались этими же политиками: от наших попыток разработать более тон-

кую внешнюю политику, касающуюся взаимодействия Южной Африки с правительством Зимбабве при Роберте Мугабе, до попыток заставить правительство серьезнее задуматься о надвигающемся водном кризисе. Даже в сфере борьбы с терроризмом секурократы Претории сначала вежливо выслушивали наши предложения, а затем их отвергали.

В конечном счете Хендрикс в своем исследовании добился бы большего, если бы привлек не только нарративы и дискурсы, но и факты, касающиеся терроризма в Южной Африке. Отбирая факты, создавая «соломенные чучела» и давая неточное описание мозговых центров в Южной Африке, Хендрикс едва ли обеспечивает аналитическую глубину, которой ожидают от академического исследования.

Хуссейн Соломон, перевод с английского — Александр Кырлежев

McClendon, G. H., Riedl, R. B. (2019) *From Pews to Politics: Religious Sermons and Political Participation in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press. — 286 p.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2022-40-3-327-332>

Книга политологов из Нью-Йоркского университета и Северо-Западного университета штата Иллинойс Гвинет Макклendon

Библиография / References

- Freedman, S. G. (2012) "Six Days after 9/11, Another Anniversary Worth Honoring", *New York Times*. 7 September [nytimes/2012/09/08/us/on-religion-six-days-after-9-11-another-anniversary-worth-honoring.html, accessed on 04.07.2022].
- Solomon, H. (2016) *Islamic State and the Coming Global Confrontation*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Solomon, H. (2013) *Jihad: A South African Perspective*. Bloemfontein: Sun Media.
- Solomon, H. (2015) *Terrorism and Counter-Terrorism in Africa: Fighting Insurgency from Al Shabaab, Ansar Dine and Boko Haram*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Solomon, H., Tausch, A. (2021) *Arab MENA Countries: Vulnerabilities and Constraints Against Democracy on the Eve of the Global COVID-19 Crisis*. Singapore: Springer.
- Tausch, A. (2021) "Social Attitudes Fuelling Islamist Terrorism", in H. Solomon (ed.) *Directions in International Terrorism: Theories, Trends and Trajectories*. Singapore: Palgrave Macmillan.

и Рэйчел Битти Ридл «С церковной скамьи — в политику» стала результатом длительного исследовательского проекта, осу-

ществленного в период с 2013 по 2017 гг. Своей работой авторы пытаются расширить предметное поле продолжающихся дебатов о роли религии в политике, в частности дискуссии о связи между религиозными воззрениями и политической активностью верующих, в рамках которых выдвигаются тезисы об обусловленности первого вторым, второго первым или же об отсутствии связи между ними. На этом фоне авторы пытаются разобраться, оказывают ли религиозные учения влияние на участие граждан в политической жизни страны, и если да, то каким образом.

Авторы сосредотачивают внимание на проповеди — центральном и, как ни странно, редко рассматриваемом аспекте религиозной практики. Цель их исследования заключается в проверке гипотезы о том, что проповеди оказывают независимое от прочих факторов влияние на участие прихожан в политической жизни, в том числе на степень и форму такого участия. Другими словами, исследование направлено на выявление причинно-следственной связи между прослушиванием проповедей и политической активностью прихожан. При этом авторы ставят задачу выявить эту связь в ситуации, когда проповеди не содержат эксплицитных политических призывов.

Для проверки выдвинутой гипотезы авторы применяют ши-

рокий набор взаимодополняющих методов сбора и анализа данных, с тем чтобы компенсировать недостатки одного метода преимуществами другого. Такой подход проявляется в логике работы: на первых этапах проекта были собраны воскресные проповеди из 60 пятидесятнических и 24 католических и основных (*mainline*) протестантских церквей в столице Кении Найроби; эти материалы относятся к различным периодам — не электоральному и предвыборному; кроме того, они дополнены меньшей по объему выборкой текстов из Йоханнесбурга, Аккры, Лагоса, Кампалы и сельских районов Малави. Затем авторы провели контент-анализ проповедей на предмет содержащихся в них тематических сходств и отличий. В результате ими была обнаружена тенденция к тематическому единообразию, с одной стороны, различных пятидесятнических проповедей и, с другой стороны, проповедей из католических и основных протестантских церквей. Различными оказались продвигаемые в текстах «метафизические наставления» (*metaphysical instruction*) — понимание причин земных проблем и возможностей их решения. Так, пятидесятнические церкви акцентировали внимание на индивидуальной ответственности за земные проблемы и возможности коренных изме-

нений в этой жизни в зависимости от силы собственной веры, в то время как в проповедях католических и основных протестантских церквей скорее отмечался внеиндивидуальный характер земных бед, связанных с изъянами общественного устройства, и выражался скепсис в отношении возможности их преодоления. Последующие обсуждения с прихожанами в рамках фокус-групп позволили установить соответствие между их интерпретациями проповедей и результатами контент-анализа.

Эти выводы легли в основу предположения о том, что причинно-следственный механизм воздействия религиозных учений на политическую активность заключается как раз в «метафизических наставлениях» об устройстве мира, которые формируют интерес прихожан к участию в политической жизни и определяют их представления о возможностях совершения и приемлемости тех или иных политических действий. Для вычленения роли этих наставлений среди множества других факторов, влияющих на политическое поведение, авторы провели три лабораторных эксперимента. В первом участники-христиане прослушивали случайным образом распределенные среди них записи двух религиозных и двух секулярных текстов, составленных авторами в соответствии с ранее обозначенны-

ми метафизическими установками об источнике земных проблем и возможности их преодоления, после чего реакция участников — включая ее отсутствие — фиксировалась через отправку ими смс-сообщений в рамках добровольного и анонимного опроса об эффективности правительства и приоритетных направлениях государственной политики. Целью второго эксперимента было верифицировать различия в эффекте от прослушивания одного из двух религиозных сообщений на степень уверенности участников в возможности преодоления жизненных трудностей с помощью модифицированной авторами «шкалы надежды» Ч. Р. Снайдера¹ и шкалы позитивного аффекта и негативного аффекта². В заключительном эксперимен-

1. Шкала была предложена в 1991 году психологом Чарльзом Снайдером и его коллегами в ходе исследования концепта «надежды». Она позволяет оценить степень уверенности человека в собственных силах для достижения поставленных целей. Оригинальная шкала содержит 12 вопросов; авторская модификация состоит в использовании пяти вариантов ответа по шкале Лайкерта вместо восьми изначальных.
2. Шкалу позитивного аффекта и негативного аффекта (ШПАНА) выработали в 1988 психологи Д. Уотсон, Л. Кларк и А. Телледжен как способ определения эмоционального состояния респондента. Она состоит из 20 описывающих то или иное состояние категорий, к каждой из которой необходимо выбрать один из пяти вариантов ответа по шкале Лайкерта.

те была проведена оценка изменения поведения верующих в результате прослушивания одной из двух религиозных записей либо контрольного секулярного сообщения в рамках игры, где участники в роли политика либо избирателя определяли свой подход к расходованию налоговых поступлений на нужды граждан. Основываясь на результатах этих экспериментов, авторы установили, что пятидесятнические проповеди ведут к росту политической активности среди верующих и обращают их внимание на личностные характеристики (свои и действующих политиков), в то время как католические проповеди и вероучения основных протестантских деноминаций скорее ведут к спаду политической активности, при этом внимание акцентируется на критике структурных факторов существующих проблем, в частности несовершенств политических институтов и законодательства, и на необходимости их реформирования. Далее эти две формы отношения верующих к политическим проблемам и их участия в политической жизни были концептуализированы как «вдохновленные игроки» (*empowered players*) и «сдержанные реформисты» (*reluctant reformers*) соответственно. Интересно, что различия в политических эффектах проповедей проявлялись и в том случае, когда конфессиональная

принадлежность участника не совпадала с конфессиональной категоризацией прослушиваемого сообщения: католики после прослушивания пятидесятнического сообщения вели себя как «вдохновленные игроки», пятидесятники же после прослушивания католического сообщения — как «сдержанные реформисты»; при совпадении конфессионального параметра эффект проповеди проявлялся с большей силой.

Последнее наблюдение подтолкнуло авторов к уточнению тезиса об укорененности и стойкости религиозных воззрений, в том числе их воздействия на политическое поведение. В ходе обсуждений наилучших способов обеспечения подотчетности политических лидеров с фокус-группами прихожан в Найроби накануне воскресных проповедей и сразу после них авторы пришли к выводу о временном, эпизодическом характере воздействия проповедей на их миропонимание и подход к участию в политической жизни. Непосредственно после проповедей их слушатели высказывали более определенные и соответствующие ранее установленной типологизации мнения, в то время как накануне посещения церкви различий между «вдохновленными игроками» и «сдержанными реформистами» не отмечалось. Этот вывод также подкрепляется результа-

тами анализа данных из опросов «Афробарометра» и *Pew Center*, которые были проведены в нескольких странах Африки в различные дни недели и содержали вопросы о религиозной принадлежности опрашиваемых и их политических взглядах. Вместе с итогами обсуждений в рамках фокус-групп они позволяют говорить о необходимости постоянной «подзарядки» для поддержания (политической) действенности проповедей, что соответствует практикам религиозных организаций, а также об обоснованности сделанных в результате лабораторных экспериментов выводов.

В последней, аналитической, главе книги проводится сравнительный исторический *case-study* трех стран, который дополняется анализом новостных материалов из других англоговорящих стран Африки, для определения соответствия между особенностями участия отдельных верующих в политической жизни страны с наблюдениями на групповом уровне. Основное внимание авторы уделяют кейсам Кении, Уганды и Замбии, рассматривая их как наиболее отличающиеся друг от друга системы (*most different systems*) с точки зрения отношений разных христианских конфессий с государством, международных связей этих конфессий, степени их централизации и подходов к социальному

обеспечению, с тем чтобы исключить каждый из этих факторов как возможное объяснение исторически единообразных форм групповой политической активности среди, с одной стороны, пятидесятников, а с другой — католиков и приверженцев основных протестантских церквей и, таким образом, подчеркнуть роль проповедей в формировании политического поведения. Признавая недостаточность доказательной базы для выявления прямых причинно-следственных связей между содержанием проповедей и групповым политическим поведением, авторы все же отмечают согласованность наблюдений на групповом уровне с ранее сделанными выводами.

Авторы отмечают возможность распространения их подхода на изучение политических эффектов других религий, где важное место отводится проповедям, в частности ислама и иудаизма, а также нерелигиозных форм метафизической коммуникации, будь то образовательные курсы или художественные произведения. Здесь, однако, стоит отметить, что данное исследование проводилось в условиях высокого уровня религиозности населения (как отмечают сами авторы, о важности религии в своей жизни в среднем по Африке к югу от Сахары заявляет более 80% населения), религиозного плюрализма и относительной от-

крытости межконфессиональных границ, отсутствия значительной политизации религиозного фактора в межгрупповых отношениях. Любопытным представляется обсуждение возможных политических последствий распространения той или иной конфессии в Африке.

Критического упоминания заслуживает обобщающий комментарий авторов о том, что обращение в христианство обитателей Африки к югу от Сахары началось с прибытием европейских миссионеров до колонизации и во время нее (р. 42), не учитывающий факт более раннего распространения христианства в Эфиопии. Принципиальное замечание относится к недостаточному использованию интерпретативного потенциала собранных авторами проповедей, что, в частности, выражается в игнорировании представленной в них государствоцентричной рамки политической активности верующих, в границах которой уже и задается тот или иной подход к участию в политической жизни.

Тем не менее книга Г. Макклendon и Р.Б. Ридл заслуживает серьезного внимания в силу ее методологической продуманности, богатой и ранее не вполне учтенной источниковой базы, а также теоретических выводов о механизме влияния проповедей и типологии форм политического поведения христи-

ан в Африке. Книга может быть одинаково интересна африканистам, религиоведам и политологам. Авторы вступают в дискуссию с целым рядом исследователей (р. 2–3, 137), которые скептически относятся к идеационным объяснениям политического поведения и вместо этого выделяют другие аспекты религиозной жизни, как, например, социальные связи и организационные структуры; они также спорят с теми, кто выдвигает тезис об устойчивости влияния религиозных воззрений на политическое поведение, так как их собственные результаты показывают, что эта связь нуждается в периодическом подтверждении, для того чтобы такое влияние было ощутимым.

Р. Савинов



Авторы

МОЛЕФИ КЕТЕ АСАНТЕ — профессор Университета Темпл (Филадельфия, США).
masante@temple.edu

АЛЕКСАНДР ВОЕВОДСКИЙ — доцент, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; научный сотрудник Центра африканских исследований ИВИ РАН (Москва, Россия). valeks77@mail.ru

НАТАЛЬЯ ВОРОНИНА — научный сотрудник Института Африки РАН (Москва, Россия). natalis987@gmail.com

МАРИНА ГЛАСЕР — профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). mkukartseva@gmail.com

УИЛЬЯМ ДЮБУА (1868–1963) — афроамериканский общественный деятель, пан-африканист, профессор Университета Атланты (сейчас Университет Кларка Атланты, США).

МАРИНА ИВЛЕВА — профессор, завкафедрой социальной философии РУДН (Москва, Россия). ivleva-ml@rudn.ru

ИВАН КРИВУШИН — профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; ведущий научный сотрудник Центра африканских исследований Института всеобщей истории РАН (Москва, Россия). ivankrivushin@gmail.com

ИГОРЬ КОВАЛЕВ — профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). ikovalev@hse.ru

СЕРГЕЙ КНЯЗЬКИН — аспирант ПСТГУ (Москва, Россия). finist.theologian@gmail.com

МАРИЯ КУРБАК — старший научный сотрудник Центра африканских исследований Института всеобщей истории РАН (Москва, Россия). kurbak-m@yandex.ru

АМА МАЗАМА — профессор Университета Темпл (Филадельфия, США). amazama@gmail.com

РОМАН САВИНОВ — стажер-исследователь Института статистических исследований и экономики знаний; аспирант Департамента международных отношений Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (Москва, Россия). savinovromma@gmail.com

Авторы

Илья Семенов-Басин — независимый исследователь (Москва, Россия). vivere.est@gmail.com

Хуссейн Соломон — профессор Университета Свободный Штат (Блумфонтейн, ЮАР).

Владимир Тюленев — профессор, Ивановский государственный университет (Иваново, Россия). tyulenev.vl@yandex.ru

Ольга Христофорова — профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). okhrist@yandex.ru

Алексей Черный — научный сотрудник ПСТГУ (Москва, Россия). lexschwarz@gmail.com

Authors

MOLEFI KETE ASANTE — Professor, Temple University (Philadelphia, USA). masante@temple.edu

ALEXEY CHERNYI — Research Fellow, Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). lexschwarz@gmail.com

WILLIAM DU BOIS (1868–1963) — African American social activist, pan-Africanist, and Professor at Atlanta University (now Clark Atlanta University, USA).

MARINA GLASER — Professor, HSE University (Moscow, Russia). mkukartseva@gmail.com

MARINA IVLEVA — Professor, Head of Social Philosophy Department, Peoples' Friendship University of Russia (Moscow, Russia). ivleva-ml@rudn.ru

SERGEY KNYAZKIN — Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). finist.theologian@gmail.com

IGOR KOVALEV — Professor, HSE University (Moscow, Russia). ikovalev@hse.ru

OLGA KHRISTOFOROVA — Professor, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). okhrist@yandex.ru

IVAN KRIVUSHIN — Professor, HSE University; Leading Research Fellow, Centre of African Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). ivankrivushin@gmail.com

MARIA KURBAK — Senior Researcher, Centre of African Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). kurbak-m@yandex.ru

AMA MAZAMA — Professor, Temple University (Philadelphia, USA). amazama@gmail.com

ROMAN SAVINOV — Research Assistant, Institute for Statistical Studies and Economics of Knowledge; Doctoral Student, School of International Affairs, HSE University (Moscow, Russia). savinovromma@gmail.com

ILYA SEMENENKO-BASIN — Independent scholar (Moscow, Russia). vivere.est@gmail.com

HUSSEIN SOLOMON — Professor, University of the Free State (Bloemfontein, South African Republic).

VLADIMIR TYULENEV — Professor, Ivanovo State University (Ivanovo, Russia). tyulenev.vl@yandex.ru.

ALEXANDER VOEVODSKY — Assistant Professor, Higher School of Economics University; Research Fellow, Centre of African Studies, Institute of World History, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). valeks77@mail.ru

NATALIA VORONINA — Research Fellow, Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). natalis987@gmail.com

Аннотации

Иван Кривушин. История исследований религий в Африке: от колониальной науки к ее деколонизации

В статье рассматриваются основные направления изучения религиозной истории Африки с конца XVIII до начала XXI века. Выявляются основные этапы исследований и их специфика, описывается вклад наиболее важных и оригинальных авторов. При анализе истории исследований религий африканского континента автор использует трехчастный подход, который ориентируется на предмет изучения: исследования традиционных африканских религий, исследования христианства и исследования ислама. Хотя такой подход является упрощенным, он, тем не менее, лучше всего позволяет представить относительно целостную картину истории различных конфессий в Африке. Автор приходит к выводу, что основной интерес в историографии проявлялся и проявляется к изучению истории христианства на Черном континенте, именно в этой области был достигнут самый значительный прогресс. В последние десятилетия также были достигнуты значительные успехи в изучении традиционных африканских религий. В то же время прогресс в изучении истории ислама в Африке приходится признать довольно скромным, несмотря на ряд важных достижений и расширение исследовательского поля. Автор также делает попытку определить вклад в исследование истории африканских религий не только западных, но и африканских ученых, что особенно важно в связи с интенсификацией споров о необходимости «африканизации» исследований африканских религий. Автор отмечает опасность политизации и идеологизации религиозных исследований на Черном континенте, превращения их в инструмент либо национализма, либо религиозного фундаментализма, что делает особенно актуальным развитие академического диалога между учеными-африканцами и учеными из других стран.

Ключевые слова: история, религии, Африка, историография, христианство, ислам.

Владимир Тюленев. «Две Африки»: отражение конфликта идентичностей в текстах Аврелия Августина

В статье рассматриваются религиозные и культурные процессы в Северной Африке эпохи поздней Античности. Преимущественно на примере личности Аврелия Августина предпринята попытка отойти от традиционного для науки противопоставления «римского» (католического) и «африканского» (донатистского) христианства и представить более сложную картину, в которой исторические субъекты одновременно действуют в рамках нескольких социальных и культурных идентичностей. В статье доказывается, что

христианизация Африки должна рассматриваться без отрыва от ее романизации, и именно романизация выявляла глубинные, сохранявшиеся в течение столетий, социальные противоречия в африканском обществе, наиболее ярко проявившие себя в религиозном конфликте между донатистской и ортодоксальной партиями. Этот конфликт отражал противостояние двух, далеко не монолитных, социокультурных групп Северной Африки, представители первой из которых стремились отстоять региональную языковую и культурную самобытность, а представители другой либо видели для себя единственный путь к спасению во вселенской Церкви, либо стремились обеспечить собственное благополучие через службу римскому государству. В этом отношении семья Августина и он сам дают пример обеих стратегий: с одной стороны, принципиальный выбор в пользу романизации и вселенской Церкви, с другой, сохранение африканской идентичности.

Ключевые слова: Северная Африка, Римская империя, христианизация, романизация, донатизм, блаженный Августин, идентичности.

Игорь Ковалев. Протестантские миссионеры и британская колонизация Западной Африки в конце XVIII — начале XIX в.

В статье анализируются причины радикальной трансформации британской политики в отношении Западной Африки, приведшие к отказу от сохранявшейся на протяжении длительного периода времени ставки на получение сверхприбылей от работоторговли, и постепенному формированию в регионе традиционных колониальных владений. Прослеживается роль протестантских проповедников в формировании и распространении концепций о цивилизаторской миссии и необходимости христианизации населения Африки. Проводится сопоставление политики Великобритании в данном регионе с интересами и действиями других европейских колонизаторов, прежде всего французов. Определяется значение участия британских миссионеров в изучении территории Западной Африки, а также в продвижении европейцев вглубь континента и освоения новых земель. Оценивается их вклад в создание и развитие системы школьного образования в регионе. Прослеживается связь этой деятельности с задачей колонизации Западной Африки и извлечения максимальной экономической выгоды из этого процесса. Основой для данного исследования стали такие первичные источники, как программные работы и публикации английских миссионеров, отчеты различных британских протестантских обществ об их деятельности в исследуемом регионе, правительственные и парламентские документы, статистические данные, материалы прессы соответствующего периода. Также были использованы научные статьи и монографии отечественных и зарубежных исследователей, в которых затрагивалась проблематика роли протестантских миссионеров в колонизации Англией Западной Африки в конце XVIII — начале XIX в.

Ключевые слова: Западная Африка, протестантские миссионеры, колониализм, аболиционизм, Церковное миссионерское общество, Сьерра-Леоне.

Александр Воеводский. Повседневная жизнь протестантских миссий в Южной Африке в первой половине XIX в.

В статье рассматривается деятельность протестантских миссионеров в Южной Африке. Она являлась важной составляющей процессов формирования колониального общества и трансформации африканского социума в XIX веке. На основании мемуаров, тревелогов, дневников и писем миссионеров, а также официальных публикаций британского парламента и Капской колонии анализируются изменения в экономической жизни и хозяйственном укладе, распространение школьного образования, новые семейные ценности и формы организации жизненного пространства протестантских миссий в Южной Африке. Исследуется вклад африканцев в жизнь христианских общин, превращавший их в сплав модерности и доколониальных традиций. Даже самые строгие меры не могли искоренить традиции африканцев, и миссионерам приходилось мириться или закрывать глаза на осуществление этих практик их прихожанами. Автор приходит к выводу, что христианские общины протестантских миссий представляли собой, с одной стороны, вариацию общины избранных, хорошо известную по истории протестантизма раннего нового времени, и одновременно — совершенно новое явление в мировом христианстве, синкретическое по своей сути, результат встречи и взаимодействия культур на африканском континенте.

Ключевые слова: история Южной Африки, Капская колония, миссионерское движение, религиозный прозелитизм, протестантизм.

Иван Кривушин. Христианский храм как место геноцида (на примере Руанды)

В статье рассматривается вопрос о причинах, по которым христианские церкви стали во время руандийского геноцида 1994 г. главным местом уничтожения тутси. Исследование основывается на анализе трех групп первоисточников: воспоминаний участников геноцида, документах Международного уголовного трибунала по Руанде и материалах экстремистских СМИ («Телерадио тысячи холмов» и газета «Кангура»). Анализ осуществляется на двух уровнях — локальном (восприятие событий непосредственными участниками геноцида) и общенациональном (трактовка событий политическими лидерами и националистической пропагандой). Отношение участников геноцида к христианскому храму рассматривается в контексте их религиозных представлений, прежде всего представлений о роли Бога в событиях. Выясняется, что на местном уровне имела место паганизация религиозных представлений, распространение представлений о существовании особого «Бога хуту», противостоящего «Богу тутси». Автор приходит к выводу, что христианский храм в Руанде в период геноцида 1994 г. сохранил свой статус священного места, однако статус этот перестал быть инвариантным и стал зависеть от того, в чьих руках он находился — или «истинных христиан», «Бога Руанды», «Бога хуту», или нелюдей, демонов, Сатаны, «Бога тутси»: когда тутси (как «анти-хуту») оскверняли своим при-

сутствием священное место, оно превращалось в «антицерковь» и поэтому должно было быть очищено от скверны или даже полностью уничтожено. Эта трансформация восприятия участниками геноцида христианского храма была результатом виктимизации тутси, которую все время подпитывали власти и экстремистские СМИ.

Ключевые слова: христианский храм, геноцид, Руанда, 1994 г., тутси, хуту.

МАРИНА ГЛАСЕР, МАРИНА ИВЛЕВА. Социетальная безопасность и религия в постколониальной Африке

В статье рассматривается роль религии в формировании социетальной безопасности трех стран Африки — Кот-д'Ивуара, Ганы и Габона. Автор сосредоточила внимание на соотношении меры значимости собственно африканских религиозных традиций, христианства и ислама в поисках политическими элитами этих стран постколониальной национальной идентичности. На основе анализа историографических источников авторы выявляют специфику влияния религии на социетальную безопасность: в Кот-д'Ивуаре религиозное насилие стало итогом политического манипулирования религиозными убеждениями разных групп населения, что разрушило социетальную безопасность; в Гане религиозного раскола не произошло потому, что государство сделало акцент на гражданской идентичности, это стабилизировало безопасность общества; в Габоне политизация религии превратила главу государства в «сверхъестественное существо», что обесценило социетальную безопасность. Интерпретация результатов проведенного автором эмпирического исследования позволила сделать выводы о том, что в Кот-д'Ивуаре и особенно в Габоне роль религии в обществе более значима, чем в Гане. В этой стране готовность граждан сменить религию прямо коррелирует с отсутствием ощущения «африканскости» исповедуемой религии. Несмотря на различия контекста политической и культурной жизни рассматриваемых стран, ни в одной из них традиционная религия не смогла стать драйвером политических изменений, но везде оказывалась их катализатором. В контексте формирования национальной идентичности религия в африканских обществах чаще всего выступает не как примордиальный фактор гражданского конфликта, а как фактор мотивирующий, ситуативный, ассоциируемый с общинным насилием.

Ключевые слова: религия, Африка, идентичность, религиозное насилие, социетальная безопасность, Гана, Кот-д'Ивуар, Габон.

ОЛЬГА ХРИСТОФОРОВА. Ориша в кубинской сантерии: от ритуальной площадки к музею и обратно

В статье на основе полевой работы автора на Кубе в 2013–2016 гг. исследуются способы визуализации и шире — материализации ориша, божеств афро-кубинского культа сантерия (регла лукуми, регла де оча-ифа). Проанализировав контексты и модели материализации духовных агентов,

а также практики взаимодействия с ними, мы рассматриваем их историческую динамику и связь с определенными дискурсами и идеологическими нарративами. В центре внимания — середина 2010-х гг., время, которое характеризуется интересными процессами в кубинской культуре и общественной жизни — в частности, появлением ощутимых результатов начавшегося в 1990-е гг. изменения отношения и к религии, и к африканскому наследию.

Ключевые слова: афро-кубинские культы, сантерия, регла де оча-ифа, ориша, йоруба, лукуми, визуальные модели, музей, ритуал.

Уильям Дюбуа. О вере отцов

Первый русский перевод эссе «О вере отцов», написанного Уильямом Дюбуа, афроамериканским социологом, историком и борцом за гражданские права чернокожих американцев конца XIX — начала XX века. В этом тексте представлены взгляды Дюбуа на религиозное развитие чернокожей общины в Соединенных Штатах и роль христианства и институциональных церквей в этом развитии, а также его интерпретация истории и современного ему состояния религии афроамериканцев с точки зрения его концепции «раздвоенного сознания».

Ключевые слова: Уильям Дюбуа, «О вере отцов», США, негритянская религия, негритянская церковь.

Молефи Кете Асанте, Ама Мазама. Энциклопедия африканской религии: Введение

Первый русский перевод Введения к «Энциклопедии африканской религии», изданной в 2009 г. группой ведущих афроамериканских ученых-афроцентристов. В нем представлены основные положения афроцентристской модели интерпретации традиционных африканских религий и их роли в религиозной истории Африки. Особый акцент делается на отличиях африканских религий от западных и на идее религиозного единства всего Африканского континента.

Ключевые слова: Молефи Кете Асанте, Ама Мазама, «Энциклопедия африканской религии», афроцентризм, традиционные религии.

Илья Семеновко-Басин. Доктор Гааз и распространение книг среди заключенных в Московской пересыльной тюрьме (вторая четверть XIX в.)

Статья посвящена филантропической деятельности московского врача Фридриха Йозефа (Федора Петровича) Гааза (1780–1853), переселившегося в Россию в начале XIX в. Гааз активно участвовал в работе Попечительного общества о тюрьмах, созданного императором Александром I. В основу деятельности общества были положены идеи британского реформатора пенитенциарной системы Джона Говарда. Не ограничиваясь развитием тюремной медицины, Гааз стремился к точному исполнению правил Попечительного общества о тюрьмах, утвержденных Александром I. Для это-

го было необходимо обучать заключенных чтению, прививать им начала христианского мировоззрения и правила поведения; для Гааза чрезвычайно важна была миссия передачи христианской веры. В тюремном служении Гааз активно использовал практики чтения, бесплатно распространяя тысячи экземпляров книг и брошюр. Проведенное исследование позволило уточнить репертуар распространявшейся литературы, статистику распространения книг, выделить наиболее популярные книжные названия, разграничить различные аудитории, для которых Гааз закупал книги. Как полагает автор исследования, в распространении грамотности и книжного чтения сказались глубоко личные черты характера Гааза, влияние германского Католического Просвещения, традиционного церковного душепастырства, принципов социального христианства и поструссоистской педагогики. В статье продемонстрирован информационный потенциал архивных документов, хранящихся в фонде Московской синодальной типографии (РГАДА, ф. 1184) и иных российских архивных фондах.

Ключевые слова: филантропия, христианское просвещение, доктор Гааз, тюремная реформа, Почетительное общество о тюрьмах, тюремное чтение, борьба с неграмотностью, передача веры.

СЕРГЕЙ КНЯЗЬКИН, АЛЕКСЕЙ ЧЕРНЫЙ. Харизма и институт: интеграция «Неокатехуменального пути» в структуру Римско-католической церкви

«Неокатехуменальный путь» («Неокатехуменат») — новое движение, возникшее в Римско-католической церкви после II Ватиканского собора на волне попыток вернуться к наследию раннего христианства. Его основная задача — воцерковление крещеных людей, по каким-либо причинам далеких от церковной жизни. Отношение исследователей к движению является неоднозначным. Оно рассматривается в качестве одного из примеров «харизматических объединений»: в неокатехуменальных общинах сделан упор на религиозном опыте харизматического лидера, а их литургическая и катехизационная практика во многом противоречит традициям Римско-католической церкви и обнаруживает явную тенденцию к протестантизации. С другой стороны, исследователи отмечают неоднократные попытки католической иерархии включить харизматические черты движения в структуру Римско-католической церкви, что не всегда находило положительный отклик со стороны рядового духовенства. В статье предпринимается попытка выявить и проанализировать ключевые этапы интеграции неокатехуменального института оглашения в структуру Римско-католической церкви. С этой целью авторами был исследован характер отношений между католической иерархией и харизматическими лидерами движения «Неокатехуменальный путь» в контексте развития богословских представлений о харизме. Выдвигаемая в статье гипотеза предполагает, что рецепция «Неокатехумената» в церковную структуру происходила параллельно развитию богословского осмысления «харизмы». Авторы статьи показывают, что взаимоотношения церковной иерархии и движения «Неокатехуменальный путь» прошли несколько этапов: от недоверия к инициати-

вам движения до их признания и попыток структурировать миссионерскую и литургическую деятельность в соответствии с каноническими нормами Римско-католической церкви.

Ключевые слова: Католическая церковь, харизма, институт, католические движения, «Неокатехуменальный путь», «Неокатехуменат», институт оглашения.

Наталья Воронина. Тенденции в изучении африканского пятидесятничества

Данный обзор представляет собой рецензию на недавно изданные монографии, отражающие важные тенденции в изучении современного африканского христианства, точнее, его наиболее популярного направления — пятидесятничества. Среди самых актуальных вопросов, интересующих исследователей, можно выделить природу и причины успеха пятидесятничества, а также роль пятидесятнических церквей в решении социальных вопросов африканских стран.

Ключевые слова: пятидесятничество, неопятидесятничество, харизматическое христианство, религия, традиционное и современное общество.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

3(40) 2022

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in *Scopus*, *Web of Science* and *ATLA Religion Database*.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilii Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Viktor Yelensky (Ukraine), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa), Chrissy Stroop (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

3²⁰²²
[40]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04/09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@ganepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. № 884. Заказ № 884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000