

Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Белгородский государственный институт искусств и культуры»

На правах рукописи

СУЛИМОВ Станислав Игоревич

**Философско-культурологическая интерпретация антисистем
в социокультурной динамике и межкультурных коммуникациях**

5.7.8 – Философская антропология, философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук
Михаил Николаевич Киреев

Курск – 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА 1. Антисистема как социокультурный феномен	19
1.1. Человек в антисистемах и социокультурной динамике	19
1.2. Философско-культурологическая типология синкретических антисистем.....	66
1.3. Антисистемы в культурных псевдоморфозах.....	109
ГЛАВА 2. Социокультурные механизмы возникновения антисистем	126
2.1. Культурогенез антисистем: индоктринация человека и социума.....	126
2.2. Антисистема в политическом процессе.....	212
ГЛАВА 3. Антисистемное бытие сообществ и человека в глобальном мире	275
3.1. Псевдоморфоз человеческого бытия в современной культуре.....	275
3.2. Радикальные религиозные антисистемы современности.....	310
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	366
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	372

Введение

Актуальность темы исследования. Современная глобализация постепенно стремится превратить весь мир в унифицированное и упрощённое экономическое, политическое и духовное пространство. Но различные народы и общества являются носителями многообразных духовных ценностей, традиций и стилей жизни, поэтому их культуры далеко не всегда совместимы друг с другом.

Как показывает исторический опыт, носители различных культур далеко не всегда способны к плодотворному взаимному сотрудничеству, даже если оказываются вовлечены в одну экономическую или политическую систему. Более того, неконтролируемый обмен фрагментами духовных культур нередко приводит к негативным последствиям. В рамках единой социокультурной системы возникает пагубное для неё социально-духовное образование, по своей сути живущее за счёт создавшей его системы и по своим целям стремящееся к её уничтожению. Можно сказать, что в синкретической социокультурной системе образуется антисистема. Нередко бывает, что культуры, из компонентов которых формируется антисистема, имеют колоссальный творческий потенциал и на своём родном ареале создают немало материальных и духовных шедевров, многие из которых актуальны по сей день. Но, оказавшись перемешаны в антисистеме, элементы этих культур часто оказываются способны к деструктивному воздействию друг на друга и на социальное окружение. Более того, сообщества-антисистемы всегда действуют против породивших их «больших обществ». Если учесть, что процессы глобализации приводят к взаимодействию и неконтролируемому взаимному проникновению обществ и культур, существующих в современном мире, то возникновение антисистем порой становится неизбежным.

Феномен антисистемности был открыт относительно недавно, в прошлом столетии, и поэтому данная тема недостаточно разработана, актуальным

остаётся изучение связанных с антисистемами тенденций глобализации и сопровождающего её межкультурного взаимодействия. Теоретическая актуальность исследования заключается в раскрытии синкретического происхождения антисистем (как доктрин, так и общностей), так как в глобальном мире культурный диалог не затихает и часто носит неконтролируемый характер. Обнаружение механизма возникновения и функционирования деструктивных доктрин и общностей, производных от межкультурного взаимодействия, позволит раскрыть потенциал генезиса и взаимодействия с мировым сообществом антисистем современности.

Таким образом, можно говорить об актуальности философско-культурологического и философско-антропологического анализа механизмов возникновения и функционирования антисистем, понимаемых как доктрины и сообщества, имеющие синкретическое происхождение в процессах межкультурных коммуникаций.

Степень разработанности проблемы. Проблемы социокультурной динамики, совместимости и несовместимости различных обществ и культур, сущности культуры и культурных традиций глубоко изучались такими отечественными и зарубежными исследователями как Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, А. Дж. Тойнби, О. Шпенглер, С. Хантингтон, П. Дж. Бьюкенен, Ш.Н. Эйзенштадт, С.Г. Кара-Мурза, Д.М. Володихин и другие. Эти вопросы также получили яркое освещение в советских, российских и зарубежных исследованиях Э.Г. Абрамяна, С.А. Арутюнова, Э.С. Маркаряна, А.И. Першица, В.Д. Плахова, В.И. Суханова, Г.Ф. Перетяпкина, М.К. Петрова, Р. Редфилда, Р. Зиманда, Е. Шацкого, Э. Шилза, Ш. Н. Эйзенштадта, Х. Ортеги-и-Гассета и т.д.

Особенно важны для нашего исследования концепции Н.Я. Данилевского, отмечавшего, что каждый культурно-исторический тип реализует в своём развитии собственные оригинальные цели и задачи; К.Н. Леонтьева,

справедливо утверждавшего, что общество и государство существуют лишь до тех пор, пока одухотворяются идеей, которая не может быть заимствована¹; А.Дж. Тойнби, в работе «Мир и Запад» показавшего, как опасно распространение технических и идеологических достижений вне ареала создавшей их культуры; и С. Хантингтона, составившего яркую, наглядную схему соотношения современных мировых обществ и культур.

В данной работе мы исследуем антисистемы – социально-духовные общности, представляющие собой не закономерный результат культурного развития или межкультурного контакта, а, скорее, сбой в нём. Поэтому исследование того, что есть культурная система, нам не очень помогает. Ведь мы исследуем не здоровый, а больной культурный комплекс. И здесь наше исследование, к сожалению, имеет совсем немного предшественников. Термин «антисистема» в отечественной философии, культурологии и этнологии был введён Л.Н. Гумилевым, а в западной социально-философской традиции его впервые употребил И. Валлерстайн. Для западного исследователя антисистема – это случайное явление, действующее против сложившейся в мире системы. Например, И. Валлерстайн называл антисистемными социалистические и националистические движения XIX – начала XX вв. Иначе выглядит исследование Л.Н. Гумилева, являющееся органической частью его этнологической концепции. Он определял антисистему как системную целостность людей с негативным мироощущением, выработавшую общее для своих членов мировоззрение. По его мнению, антисистемы складываются в зонах контакта нескольких различных суперэтносов (термин Л.Н. Гумилева) и в основе их лежит биологическая метисация, сопровождаемая навязчивым обменом не всегда совместимыми друг с другом идеями. Исследователь именовал антисистемы не иначе как «губительный фантом» и в качестве примеров приводил волжскую Хазарию и альбигойское движение. Сравнивая

¹ Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. – Москва : Академический проект, 2017. – С. 70.

учения И. Валлерстайна и Л.Н. Гумилева, можно заметить, что они понимают антисистемность в двух различных смыслах: для американского исследователя антисистемность – это всё, противостоящее данной социально-политической системе (например, политические движения, непримиримые с ней), а отечественный автор даёт антисистеме и антисистемности положительное определение, указывая её собственные признаки (например, эклектическое происхождение). Однако, как мы увидим ниже, эти две позиции не противоречат друг другу: антисистема действительно имеет оригинальные, неотъемлемые свойства и при этом противостоит тем социально-политическим и духовным системам, с которыми соседствует и взаимодействует.

К сожалению, Л.Н. Гумилёв работал в рамках экологии и этнологии, и поэтому результаты его исследований не всегда применимы в философии культуры и антропологии. Российская академическая общественность не во всём согласна с его идеями. К тому же, он не успел завершить работу, посвященную анализу антисистем, оставив незаконченный труд своим идейным последователям. К их числу относятся Д.М. Володихин, П.М. Корявцев, П.В. Игнатъев, В.Л. Махнач, А.В. Кизим, И.В. Черниговских и ряд других отечественных исследователей.

Особое место в исследовании феномена антисистемности занимает подход В.П. Римского, в рамках которого сочетаются идеи Л.Н. Гумилёва и И. Валлерстайна. Данный автор доказал, что возникновение антисистемных общностей представляет собой необязательный побочный продукт общественного развития, который не всегда связан с какой-либо метисацией. То есть, с одной стороны, подход В.П. Римского близок к учению И. Валлерстайна, который определял антисистему через противостояние системе, но, с другой стороны, не отвергает и синкретического происхождения антисистем, на котором настаивал Л.Н. Гумилёв. Так, с точки зрения В.П. Римского, любая сложная и нелинейная социальная система содержит в себе потенциал для

возникновения антисистемы в силу самой своей нелинейности. Активировать же этот потенциал могут любые факторы: как системный кризис, так и проникающее вторжение культурно чуждых идей или сообществ.

При этом никто из указанных нами авторов не проводил специального исследования, посвященного роли межкультурных взаимодействий в формировании антисистем в социокультурной динамике. Так, Л.Н. Гумилев, действуя в характерном для его работ русле биологизма и делая акцент, прежде всего, на этнических, а не культурных контактах, редуцировал сложный процесс формирования антисистем к следствию этнической метисации. В.Л. Махнач, упомянув синкретическое происхождение антисистемных доктрин и общностей, сосредоточил основное внимание своего исследования на описании характерных черт антисистемных группировок и специфики их социокультурной деятельности. И. Валлерстайн и В.П. Римский рассматривают антисистемность как естественный, хотя и деструктивный побочный эффект развития социокультурных систем и не интересуются ролью межкультурных контактов в этом процессе. Поэтому наше исследование претендует на установление роли межкультурных взаимодействий в формировании антисистемных социально-духовных общностей и делает акцент именно на факторе культурного синкретизма, хотя и не отрицает значения иных факторов социокультурной динамики.

Установленные предшественниками особенности антисистем мы подробно рассматриваем в соответствующих частях работы (в параграфах 1.1. и 1.2.). Отметим, что под антисистемой в данной работе понимается *социокультурная общность людей, имеющая общее для своих членов мировоззрение, отрицающее реальность, и занимающаяся деструктивной деятельностью*. По нашему мнению, в основе формирования антисистемы лежат *неконтролируемые межкультурные взаимодействия, под влиянием которых складывается противоречивое, несовместимое с реальностью*

мировоззрение. Поэтому социально-политическая активность этой общности всегда носит разрушительный характер, несмотря на гуманные и возвышенные лозунги её адептов.

Всё это и определило специфику нашего философского понимания антисистемных феноменов и новизну авторского философско-теоретического подхода к определению предметного и проблемного поля, постановке и решению соответствующих научных задач.

Объект исследования – *синкретические социокультурные образования в историко-культурном процессе и социокультурной динамике.*

Предмет исследования – *антисистемы как социокультурные образования.*

Цель диссертационной работы – *раскрыть роль межкультурных взаимодействий в процессе возникновения и функционирования антисистем.*

Основная цель диссертационной работы определила и постановку **задач исследования:**

- интерпретировать сущность антисистемы как социокультурного образования;
- выявить социальные и духовные условия возникновения антисистем;
- установить роль и значение межкультурных взаимодействий в формировании религиозно-философских учений, лежащих в основе антисистем;
- классифицировать антисистемы, исходя из специфики целей, озвучиваемых в созданных антисистемой доктринах и реализуемых адептами сформированных антисистемой общностей;
- проанализировать наиболее важные формы взаимодействия антисистем с окружающей их социокультурной реальностью;
- обнаружить потенциал возникновения антисистем в современных социокультурных условиях;

- определить специфику радикальных религиозных антисистем современности.

Теоретическая и методологическая основа исследования составлена философско-культурологическими работами таких авторов как Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, А.Дж. Тойнби, О. Шпенглер, С. Хантингтон и Л.Н. Гумилёв. Проясняя вопрос формирования тайных обществ, из которых затем возникают антисистемные организации, мы опирались на исследования Ф.Ф. Зелинского, Л.А. Тихомирова и С.В. Соколова.

Методы историко-философского анализа позволили выявить устойчивые особенности создаваемых антисистемами доктрин, в какую бы эпоху они ни возникли и какими бы ни были вызвавшие их к жизни социальные процессы. Изучая созданные антисистемами учения, мы опирались на исследования Ф.Ф. Зелинского, Е.Б. Поршневой, В.П. Илюшечкина, А.Л. Хосроева, М. Бойс, А.М. Васильева, Б.В. Долгова, К. Дау, Ж. Кепеля, С.В. Резника и других авторов, отдающих приоритет анализу социально-философских и религиозных учений в контексте событий древней, средневековой и современной истории.

Дескриптивный метод и философско-культурологический подход позволили реконструировать и описать механизмы возникновения и действия антисистемных социокультурных общностей, как квазиобразований, дать философскую оценку аксиологии антисистем. В этом вопросе мы базировались на исследованиях Л.Н. Гумилёва, И. Валлерстайна, В.Ю. Даренского, В.Л. Махнача, В.П. Римского, а также Г.Ф. Перетятыкина и Д.М. Володихина.

Антисистемный подход в рамках диалектики и системной методологии был применён нами для обнаружения инородных социальных и духовных факторов, действующих в рамках внешне единых культурных систем, и выявления их ролей в культурогенезе антисистемных доктрин и общностей. Применяя данный метод в изучении деструктивных социально-философских и культурных феноменов, мы продолжаем традицию отечественных

исследователей (С.Н. Борисов, С.В. Резник, В.П. Римский и другие авторы в рамках данного научного направления), при помощи антисистемной методологии изучавших феномены революционности, терроризма и насилия в современном мире.

Мы использовали метод философско-компаративистского исследования концепций отечественных и зарубежных авторов, посвященных антисистемам, а также доктрин, созданных самими представителями антисистем. Это определило также принцип междисциплинарного синтеза (философии культуры, всемирной истории, культурологии и религиоведения) в интерпретации и историко-логическом анализе феномена антисистемности.

Новизна научного направления, представленного в диссертации, заключается в философско-культурологическом и философско-антропологическом исследовании важной научно-теоретической проблемы: инновационной интерпретации феномена антисистем и выявлении потенциала возникновения антисистем в процессе глобализации современного мира, в установлении роли межкультурных взаимодействий в процессе активизации этого потенциала.

Научная новизна диссертационного исследования конкретизирована в следующих результатах:

- сформулировано авторское определение антисистемы как деструктивного социокультурного образования и сообщества людей, имеющих общее мировоззрение, структурированное по принципу отрицания наличной социальной реальности и воплощающее данный негативизм в политические, идеологические и культурные практики;

- установлены причины возникновения антисистем (докtrin и организаций) и на конкретных исторических примерах продемонстрировано, что без совпадения ряда социальных и духовных факторов, антисистема не может образоваться, а важными предпосылками формирования антисистемы

являются появление в обществе чуждых его культуре идей, норм и институтов, кризисное состояние общества и чувство депривации, испытываемое его членами;

- доказано, что в процессе образования антисистем важную роль играют межкультурные взаимодействия и производный от них синкретизм, который ведёт к формированию прослойки интеллектуалов с космополитическим образованием и воспитанием, формулирующих доктрину изначально деструктивной направленности;

- выделены два вида антисистем, направленность которых можно условно назвать эсхатологической и паразитической: оба вида антисистемности одинаково враждебны к породившей их культурной системе, но эсхатологические антисистемы действуют в русле политического утопизма (нередко совмещаемого с религиозным ригоризмом), а паразитические антисистемы стремятся безвозмездно жить за счёт «большого общества»;

- проанализирован феномен псевдоморфозы, которая является важным, но необязательным условием возникновения антисистемы: на конкретном историческом материале показано, что псевдоморфоза, особенно выраженная в гибридной колонизации, способствует действию и совпадению порождающих антисистему факторов;

- раскрыто отношение антисистем обоих типов к окружающей их социальной реальности: оба типа антисистем начинают свой исторический путь как тайные общества (религиозные секты, революционные кружки и т.п.), но в дальнейшем эсхатологические антисистемы претендуют на власть над «непосвященным» социумом, а паразитические антисистемы поглощают его материальные и духовные ресурсы;

- выявлен потенциал возникновения антисистем в современном мире, ставший результатом новоевропейским колониальной глобализации и подавления неевропейских культур, что привело к глобальной псевдоморфозе и

активировало деструктивный потенциал бывших колоний (в частности, религиозно-политическое движение радикального исламизма и т.п.).

Положения, выносимые на защиту:

1. Антисистема представляет собой социокультурную общность людей, мировоззрение которых строится по принципу отвержения и обесценивания наличной реальности. Адепты антисистемы воспринимают любую социальную реальность как несоответствующую «идеалу» и нуждающуюся в «исправлении», и готовы уничтожить наличное положение дел ради осуществления постулатов собственной доктрины. Противоречивая и нежизненная доктрина антисистемы, как правило, характеризуется утопизмом и подменяет сложность и многообразие реальных культурных, социальных и политических явлений упрощенными умозрительными конструкциями. Поэтому положения, нормы и «ценности» таких учений не могут быть осуществлены в данный момент или вообще никогда, но всегда противостоят реальной социальной эмпирии и вдохновляют своих адептов на тайную или явную конфронтацию с обществом.

2. В качестве основных причин возникновения антисистем можно выделить три совпадающих фактора: кризисное состояние общества (кризис может быть как социально-политическим, так и духовным), нарастание в обществе чувства депривации и наличие идей и институтов, не принадлежащих к господствующей в данном обществе культуре. В процессе возникновения антисистемы часть общества должна разочароваться в ценностях доминирующей культуры, и это разочарование возникает тем неотвратимее, чем более стойкими были возлагаемые на эту культуру надежды. Иностраные, пришедшие из чуждых культур идеи и институты создают иллюзию нового и оригинального решения возникших проблем. Важно отметить, что данное совпадение не вызовет антисистему к жизни автоматически, но указанные

факторы дают импульс к развитию контркультуры, в контексте которой антисистема может как утвердиться, так и исчезнуть.

3. Активные межкультурные взаимодействия являются важным и даже необходимым условием формирования антисистем (докtrin, сообществ и организаций), так как в ходе этого процесса в общество проникают фрагменты чужой культурной картины мира, которые порой оказываются несовместимы с оригинальной доминирующей культурой. Как только у части людей, обычно интеллектуально развитых и имеющих широкий кругозор, формируется синкретическое, мозаичное мировоззрение из произвольно подобранных фрагментов родной и чужой культур, возникновение антисистемы становится лишь вопросом времени. Мы говорим о временном промежутке, который может оказаться долгим: ведь для возникновения антисистемы необходимы такие факторы как охвативший общество кризис и распространение чувства депривации, а формирование синкретического мировоззрения у группы интеллектуалов вовсе необязательно хронологически совпадает с действием двух других факторов. При этом важно отметить, что фрагменты чужих культур, из которых механически формируется антисистема, на своих родных культурных ареалах чаще всего никакой деструктивной роли не играют и нередко имеют положительное значение. Чем более развита культура-реципиент, тем причудливее антисистема переработает заимствованные фрагменты, но она всегда будет делать акцент на отрицании наличной социальной реальности. Ведь мировосприятие потенциальных адептов антисистемы всегда деформировано ощущением общественного кризиса и состоянием депривации.

4. Благотворной средой для возникновения антисистем является псевдоморфоза – состояние, при котором одно общество культурно и политически доминирует над другим, навязывая ему свои формы и институты, нередко плохо совместимые с укладом жизни реципиента. В результате все

творческие силы «принимающего общества» ставятся на службу поддержанию чуждых ему политических, идеологических и культурных форм, что нередко приводит к ощущению бессмысленности жизни и несправедливости наличного мироустройства. Псевдоморфоза является важным фактором для формирования антисистем, но генезис антисистемы может произойти и без неё.

5. Антисистемы можно условно разделить на эсхатологические и паразитические. Исповедуемый адептами антисистем эсхатологизм представляет собой отрицающую реальность жизненную позицию, призывающую к перестройке существующего общества по утопическим, неосуществимым в данный момент образцам и нормам. Предстоящая борьба с наличным обществом обычно преподносится адептами такой антисистемы в эсхатологических и мистических тонах (например, как разрушение порочного, отжившего своё мира ради скорого наступления царства справедливости). Термин «паразитизм» употребляется нами в переносном смысле и в данной работе означает абсолютизацию биологических влечений человека и гипертрофированный эгоизм, обычно связанный с отказом от производительного труда и равноправного обмена с обществом в пользу ничем не ограниченного потребительского образа жизни.

6. На первом этапе своего существования антисистема позиционирует себя как тайное общество революционной или оккультной направленности. Такие общности всегда устроены иерархически, и эта иерархия подчиняется эзотерическому принципу дозирования информации (дифференциация людей на «посвященных» и «непосвященных»). На первом этапе своего существования антисистема представляет собой субкультурное и контркультурное течение, которое отличается от других аналогичных течений нежеланием открыто и полно излагать свои взгляды. Но в условиях системного кризиса эта субкультура или контркультура переходит от пассивного отрицания социальной и культурной реальности к разрушительному воздействию на неё. То есть на

втором этапе своего существования антисистема вступает в открытую конфронтацию с окружающей её социальной эмпирией. Однако нормы, ценности и идеалы исповедуемой адептами антисистемы доктрины утопичны, и в момент своего наибольшего триумфа антисистема часто гибнет именно в силу собственной неосуществимости или трансформируется в положительное социокультурное формообразование, отказавшись от своих основных идей и методов.

7. Потенциал возникновения и усиления антисистем современности тесно связан с глобализацией, так как в данном процессе создаётся поле всемирных псевдоморфоз. Подавление национальных культур сочетается с повсеместно насаждаемыми глобалистскими политическими, идеологическими и экономическими институтами, с требованиями секуляризации всех форм общественной жизни. Одним из самых пагубных политических принципов, насаждаемых глобализацией, является отрицание национального государства, культурного многообразия народов и противопоставление друг другу конфессиональных общностей. В качестве негативного протеста против создаваемой глобальной псевдоморфозы возникло и действует антисистема, ярко выраженная в религиозно-политическом движении радикального исламизма, видящее и стремящееся уничтожить следы европейского влияния даже там, где их нет. По нашей классификации радикальный исламизм относится к эсхатологическим антисистемам, в то время как паразитические антисистемы в наши дни существуют, но не претендуют на мировое господство (например, популярный в Северной Америке гаитянский культ вуду).

Научно-теоретическая значимость диссертации. Полученные в ходе исследования результаты позволят углубить философское понимание феномена антисистемы, его сущностных черт, мировоззренческих и этических характеристик и векторов развития. В работе приведена классификация и установлены родовые черты исповедуемых адептами антисистем учений, что

позволяет распознавать их в современном мире, в том числе и в медиaprостранстве. Также нами раскрываются механизмы возникновения и функционирования антисистем как социокультурных общностей, что позволяет выработать меры противодействия таким организациям.

Предлагаемое нашим исследованием научное направление необходимо на современном этапе мирового развития, так как позволяет оценивать потенциал возникновения антисистем в ходе межкультурных взаимодействий, которые играют в глобальном мире важнейшую роль и значение которых никаким образом не может быть снижено.

Практическая значимость. Результаты диссертационного исследования будут служить в качестве теоретической основы в перспективных междисциплинарных исследованиях феноменов антисистемности в общественной жизни и политике современных государств.

Основные выводы и идеи диссертации имеют важное значение в разработке политики в сфере культуры, просвещения и образования на общефедеральном и региональном уровне.

Результаты исследования используются и имеют прикладное значение в системе высшего образования в преподавании многочисленных социально-гуманитарных дисциплин (философии, культурологии, антропологии, религиоведения и т.д.).

Личный вклад автора состоит в постановке проблемы соотношения межкультурного взаимодействия с формированием антисистем (доктрин и организаций). Именно в данной работе акцент сделан на межкультурных взаимодействиях как факторе, оказывающем на формирование и функционирование антисистем определяющее влияние. В ходе исследования автор обнаружил исходные условия, необходимые для возникновения антисистем независимо от рассматриваемой эпохи. Установлено, что культурный феномен псевдоморфозы играет в процессе зарождения антисистем

двойную роль: псевдоморфоза является достаточным условием для возникновения антисистемы, но не является необходимым фактором данного процесса. Доказано, что антисистема (учение и исповедующая его общность людей) могут возникнуть и вне ареала псевдоморфозы, однако псевдоморфоза всегда способствует генезису антисистемы, ускоряя и упрощая его.

Достоверность научных положений, выводов и рекомендаций диссертационного исследования подтверждается:

- опорой на фундаментальные работы отечественных и зарубежных специалистов в области философской антропологии, философии культуры и социальной философии, посвященные историческим и современным проблемам межкультурных взаимодействий;

- анализом классических и современных научных исследований, посвященных изучению особенностей развития культуры и взаимного влияния различных культур;

- использованием нескольких методологических подходов в анализе различных этапов и особенностей культурогенеза антисистем.

Апробация работы. Основные принципы исследования, идеи и философско-теоретические результаты диссертационного исследования прошли апробацию в выступлениях и докладах автора в ходе многочисленных научных конференций международного, всероссийского и регионального уровня, в числе которых: «Найновите научни постижения» (Болгария, София, 17–25 марта 2012 г.); «Образование и наука в эпоху глобализации» (Армения, Степанакерт, 3–4 ноября 2012 г.); Международная научно-практическая конференция учёных РГАУ-МСХА им. К.А. Тимирязева (Москва-Луганск, 25 января 2013 г.); Этнічна, моуная і культурная разнастайнасць у сучасным грамадстве (Беларусь, Могилёв, 29–30 мая 2014 г.); «Православный учёный в современном мире. Ценности православного мира и современное общество» (Греция, Салоники, 25-26 сентября 2015 г.); «Society, culture, personality in modern world»

(Чехия, Прага, 16-17 февраля 2016 г.); «Religion – science – society: problems and prospects of interaction» (Чехия, Прага, 1–2 ноября 2016 г.); «Глобализация vs глокализация (конфликты в глобализирующемся обществе)» (Сербия, Косовска-Митровица, 3–4 июня 2017 г.); «VII Сильвестровские педагогические чтения. Духовность и нравственность в образовательном пространстве – фундамент будущего России» (Омск-Тара, 29 марта 2018 г.); «Многоязычие как фактор сохранения этнокультурного разнообразия: образовательные стратегии» (Москва, 1–4 декабря 2019 г.); «Интеллектуальное наследие Захириддина Мухаммада Бабура и современность» (Москва, 28 февраля 2020 г.); «Этносоциокультурные процессы в странах Азии и Африки: проблема идентичности» (Москва, 30 октября 2020 г.); III Всероссийская (с международным участием) научная конференция «Утопические проекты в истории культуры» (Ростов-на-Дону, 1–3 декабря 2020 г.); «Этнорелигиозный фактор в политических процессах на современном Востоке» (Москва, 23 апреля 2021 г.); и многие другие.

По теме диссертационного исследования опубликовано 109 научных работ (из них: 25 статей в журналах и изданиях, рекомендованных ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ; 3 – в изданиях, входящих в международную базу данных Scopus; 1 – в издании, входящем в международный перечень Web of Science, а также 3 монографии; общий объем 111,09 п.л. (доля автора – 67,55 п.л.).

Диссертация обсуждалась на заседании кафедры философии, культурологии, науковедения ГБОУ ВО «Белгородский государственный институт искусств и культуры» и рекомендована к защите.

Структура работы. Диссертационное исследование состоит из введения, трёх глав, разделенных на семь параграфов, заключения и библиографии.

ГЛАВА 1. Антисистема как социокультурный феномен

В данной главе мы исследуем сущностные характеристики социокультурного феномена антисистемности, а для этого нам придётся проделать немало подготовительной работы, в частности, хотя бы поверхностно ознакомиться с понятием культуры и закономерностями её развития.

1.1. Человек в антисистемах и социокультурной динамике

Любое общество всегда представляет собой нечто большее, нежели простую совокупность людей, занятую удовлетворением своих материальных потребностей. Неслучайно марксистская теория, сводящая своеобразие общественных организмов к различным способам производства материальных благ, оказалась несостоятельной. Как показывает история, каждая культура идёт своим, оригинальным путём развития, похожим или не похожим на пути других культур.

Говоря о социальной и духовной жизни общества, логичнее всего было бы пользоваться термином «цивилизация». Но, к сожалению, в определении культуры и цивилизации среди исследователей нет единодушия. Так, отечественный исследователь Н.В. Мотрошилова разграничивает культуру и цивилизацию следующим образом: «Полагаю, что слово «культура» – в случае теоретической заботы о понятийных прояснениях, а не чисто беллетристического отношения к делу – целесообразно зарезервировать именно за указанной специальной работой над целями, ценностями, сущностями, нормами, смыслами (религиозными, нравственными, правовыми, художественными, научными, философскими и т.д.)»¹. Данный автор считает культуру составной частью цивилизации, а последнюю определяет как этап в

¹ Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – Москва: ИФРАН, 2010. – 2-е, расширенное и справ. изд. – С. 42.

развитии человечества, характеризующийся рядом специфических черт: «Цивилизация, как уже говорилось, – это прежде всего общее название специфически человеческого эксперимента, то есть исторического развития рода *Homo sapiens* после многовекового переходного этапа, именуемого варварством. При варварстве человечество уже создаёт первые социальные (родоплеменные) объединения, но долгое время развивается под преимущественным влиянием внешних и внутренних (для человека) природно-биологических детерминант. Цивилизация же означает *усложняющееся взаимодействие не прекращающих своего влияния природно-биологических факторов с социально-историческими регулятивами, возрастающее значение последних в развитии человеческого рода* (курсив автора)»¹. Таким образом, получается, что цивилизация – это способ бытия человеческого рода, а культура – та сфера человеческой деятельности, в которой осуществляется целеполагание.

На похожей позиции стоит другой отечественный исследователь, В.П. Римский, определяющий цивилизацию как всеобщий базис для различных по своей специфике культур: «Цивилизация как социокультурная целостность выступает *всеобщим базисом* культуры, *культурообразующим основанием* неповторимых, целостных культурных миров-космосов, обладающих многообразными пространственно-временными и этнонациональными характеристиками. И если цивилизация характеризуется абстрактно-всеобщими свойствами и определениями, культура – конкретно-индивидуальными, то культурно-цивилизационные типы представляют конкретно-всеобщую, исторически развивающуюся и органически расчлененную внутри себя, формообразованную целостность. Все трудности категориального различения и отождествления понятий «цивилизация» и «культура», таким образом,

¹ Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – Москва: ИФРАН, 2010. – 2-е, расширенное и справ. изд. – С. 22.

оказываются связаны с диалектикой всеобщего и единичного, абстрактного и конкретного – «вечной» философской проблемой»¹.

К сожалению, по вопросу о соотношении культуры и цивилизации нередко возникает путаница, связанная с очень глубоким учением О. Шпенглера о первичности культуры и вторичности цивилизации и негативном значении последней для общественной жизни. Немецкий классик настолько ярко, убедительно и живописно провёл границу между этими феноменами и охарактеризовал каждый из них, что, даже не соглашаясь с его учением, употреблять эти термины без путаницы не представляется возможным. Тем более что в современной немецкой социально-философской и культурологической традициях принято именно шпенглеровское понимание культуры и цивилизации.

Поэтому мы в нашем исследовании будем использовать по преимуществу термин «культура», понимая его в том же смысле, что и Н.В. Мотрошилова, а от термина «цивилизация» как бы откажемся, чтобы не отсылать читателя к давней проблеме разграничения этих понятий.

Однако также следует установить границы культуры. На базе какого общественного организма или организмов существует культура? Можно ли говорить о единой общечеловеческой культуре или, наоборот, только о региональных или национальных локальных культурах? На эти вопросы дал ответ британский философ А.Дж. Тойнби. В своём известном исследовании «Постижении истории», он часто употребляет термин «цивилизация», не давая определения его сути. Однако исследователь настаивает, что цивилизация – это именно общество, а не государство или нация. Более того, в рамках одной цивилизации могут сосуществовать и соседствовать несколько государств или наций. «Умопостигаемые поля исторического исследования, границы которых

¹ Римский В. П. Тоталитарный космос и человек. Монография. – Белгород: Издательство Белгород. гос. ун-та, 1998. – С. 30.

были приблизительно установлены с учетом исторического контекста данной страны, представляют собой к настоящему времени общества с более широкой протяженностью как в Пространстве, так и во Времени, чем национальные государства, города-государства или любые другие политические союзы. (...) Такие политические союзы (национальные государства, города-государства и т.п.) не только уже в своей пространственной протяженности, но и короче во временной длительности обществ, в состав которых они входят, как часть входит в целое; они являются частным выражением конкретных социальных общностей. Общество, а не государство есть тот социальный «атом», на котором следует фокусировать своё внимание историку»¹. Одно цивилизованное общество может включать в себя целый конгломерат государств: например, эллинистическая цивилизация охватывала как полисы материковой Греции, так и монархии диадохов в Леванте. Но может быть и наоборот – границы цивилизации и созданного ею государства совпадут, как это получилось с Римской империей, ставшей политическим оформлением *рaх romana*. В рамках одного цивилизованного общества могут соседствовать разные нации, народы и народности (Индия) или один народ будет ассимилировать соседей, приобщая их к своей цивилизации (Персия). Однако во всех случаях, с точки зрения А.Дж. Тойнби, носителем цивилизации оказывается именно общество, а не государство (оказывающееся по отношению к цивилизации вторичным).

Также важно отметить, что британский философ четко разграничивает цивилизованное и примитивное общества. На его взгляд, либо примитивное общество встаёт на путь цивилизованного развития, либо вообще лишается дальнейшего потенциала и становится жертвой ближайшей цивилизации: «Однако сравнивать цивилизацию с примитивным обществом – это всё равно, что сравнивать слона с кроликом. Примитивные общества обладают

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. – Москва : Айрис-пресс, 2010. – С. 45.

сравнительно короткой жизнью, они ограничены территориально и малочисленны. Жизнь цивилизаций, список которых едва достигает двузначного числа, наоборот, более продолжительна, они занимают обширные территории, а число людей, охватываемых цивилизациями, как правило, велико. Они имеют тенденцию к распространению путём подчинения и ассимиляции других обществ – иногда обществ собственного вида, но чаще всего примитивных обществ. Жизнь примитивных обществ, подобно жизни кроликов, часто завершается насильственной смертью, что особенно неизбежно при встрече их с цивилизациями»¹.

Таким образом, цивилизованное общество может жить в границах одного государства, а может представлять собой целый конгломерат таковых, может существовать на базе одного народа или этноса, а может быть многонациональным. То же самое можно сказать и о географических границах цивилизованного общества: могут быть цивилизации, охватывающие один четко очерченный регион (Андская цивилизация), а могут процветать в самых различных регионах (новоевропейское общество, создавшее колонии во всех частях света).

Однако, как мы уже отмечали выше, термин «цивилизация» в наши дни имеет несколько пониманий, и они порой противоречат друг другу. Благодаря учению О. Шпенглера, уже давно ставшему классическим, термины «культура» и «цивилизация» нельзя употреблять как синонимы. Поэтому в нашей работе мы постараемся воздержаться от использования термина «цивилизация», а вместо него будет писать «общество». Как отмечают отечественные исследователи Н.В. Мотрошилова и В.П. Римский, на работы которых мы ссылались выше, культура живёт на базе цивилизации. Поэтому мы будем употреблять словосочетание «социокультурная общность» или «социокультурная система», подразумевая под этим, что культура развивается

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. – Москва : Айрис-пресс, 2010. – С. 86.

на базе общества и может охватывать как одно, так и несколько обществ. Например, новоевропейская культура как система целенаправленных ориентиров живёт и развивается на базе английского, французского, немецкого и т.д. обществ, каждое из которых имеет собственную социальную и политическую специфику, не позволяющую культуре унифицировать эти общественные организмы в единое нераздельное целое.

Различные мыслители отмечали, что в основе социокультурной жизни лежит служение общества одной или нескольким ценностям. Особый вклад в такое видение вопроса внесли представители неокантианской школы В. Виндельбанд и Г. Риккерт, немецкий социолог начала XX в. М. Вебер и русско-американский мыслитель П.А. Сорокин. Так, Г. Риккерт в работе «Философия истории» прямо утверждал, что ценность представляет собой духовную цель, смысловое ядро и живой нерв любой культуры. М. Вебер убедительно доказал это положение, в своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» проанализировав влияние религиозных убеждений на экономическую жизнь различных народов. Опираясь на исследования предшественников, П.А. Сорокин однозначно констатировал: «Всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность»¹. Эту главную ценность отечественный исследователь Д.М. Володихин предложил обозначить термином «сверхценность». «Сверхценность всегда включает в себя объяснение смысла жизни, как для отдельного человека, так и для целого народа, страны, любой социальной общности. Помимо этого, сверхценность содержит в себе и смысл

¹ Сорокин П. А. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва: Политиздат, 1992. – С. 429.

смерти, в том числе представления о загробном мире»¹. Сверхценность представляет собой последнее «для чего», на которое ориентируются в своей жизни субъекты и носители той или иной культуры. Она объясняет всё: для чего надо трудиться, зачем жениться и рождать детей, как и за что нужно сражаться, и когда, наоборот, сражаться не следует. В том случае, если сверхценности соседствующих друг с другом обществ сильно различаются, происходит взаимное отторжение. Неслучайно бывают войны ради добычи или повышения престижа, а бывают войны на истребление, когда противник воспринимается не как неприятель, а как воплощение зла. Но ведь люди, занимаясь своими повседневными делами, почти никогда не задумываются о «почему» и «зачем». Гораздо чаще их волнует насущный вопрос «как». Однако каждый человек, независимо от своего духовного развития, нуждается хотя бы в самом примитивном понимании сверхценности. Американский исследователь С. Хантингтон пишет об этом: «Люди живут не только духовными интересами. Но они не могут рассчитывать и действовать рационально в погоне за своими корыстными интересами, пока не определят своё «я»»². Как же получается, что сверхценность играет в жизни общества руководящую роль, и при этом большинство людей совсем не размышляют о ней?

Отечественный исследователь М.К. Петров удачно сравнил основополагающие внутренние культурные связи с ритуалом, который осуществляется своими участниками не всегда осознанно, но всегда неукоснительно. Вот как характеризует данный автор внутреннее единство общества и культуры: «Иными словами, при всех условиях культура, к какому бы типу она не относилась, строится как совокупность социальных институтов и связей, образующих форму преемственного существования множества или, по крайней мере, нескольких поколений людей. Эта функционально-

¹ Володихин Д. М. Условие *sine qua non*... цивилизация и традиция // Традиция и русская цивилизация. – Москва: Астрель, 2006. – С. 8.

² Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – Москва: АСТ, 2011. – С. 140.

стабилизирующая сторона культуры, ее, так сказать, инерционная составляющая, налаженный ритуал, как раз и есть «связь всего», «всеобщее» данной культуры, которое вовсе не обязательно должно реализоваться через обмен товарного типа (вещная связь), но может использовать и другие виды связи-общения... Ритуал, связь целостности как таковая, выглядит отношением естественным и универсальным, которое представлено в нашем сознании универсальной категорией»¹. Поддержание ключевых для культурной целостности связей осуществляется именно как ритуал или совокупность ритуалов, в основе которых лежит ориентация на доминирующую в культуре ценность (сверхценность). При этом важно, что, как отметил М.К. Петров, этот основополагающий для культуры ритуал может осуществляться среди прочих и в формах вещного обмена. К примеру, в протестантской культуре, считающей сакральным материальное богатство, работа за высокую плату будет считаться очень уважаемым занятием. Высокооплачиваемый специалист станет примером для подражания и, тем самым, будет способствовать консолидации культуры и общества, служа для современников и соотечественников идеалом. Высокие результаты труда такого профессионала и конкретная цифра получаемых им денег получат сакральный статус: важным будет считаться само их наличие. Такими ритуальными фигурами протестантской культуры можно на самый первый взгляд назвать Билла Гейтса и Дэвида Рокфеллера, хотя эти «святки» на самом деле имеют большое количество персоналий. Но такие примеры для подражания и ритуалы, которые они выполняли лучше своих соотечественников, могут обладать ценностью лишь в протестантской культуре, где доминирующая сверхценность неразрывно связана с финансовым успехом. В других культурах ритуалы и идеалы будут другими. К примеру, сверхценность средневековой рыцарской (куртуазной) культуры, наоборот,

¹ Петров М.К. Самосознание и научное творчество. – Ростов-на-Дону : Изд-во Ростов, ун-та, 1992. – С. 9–10.

приравнивала стремление разбогатеть к мелочности и запрещала своим адептам руководствоваться только лишь финансовыми соображениями. Дуэлянт, защищающий свою честь рапирой, или вассал, идущий в бой за своего сеньора, тоже выполняли ритуалы, только связанные с другой сверхценностью и поэтому непонятные никому, кроме адептов их культуры.

При этом очень важно оговориться, что материальный базис различных культур может быть сходным, но сверхценности этих культур не будут похожими друг на друга, и общества-адепты вряд ли достигнут взаимопонимания. Говоря метафорически, их представители будут славить разных богов разными ритуалами, и каждое общество будет относиться к соседнему как к «варварскому» или «чудаковатому». При этом производительные силы или производственные процессы в обоих обществах могут иметь минимум отличий друг от друга. Для примера можно сравнить средневековые Западную Европу и Киевскую Русь: оба общества были аграрными и феодальными, однако их культурные картины мира различались и поэтому исторические пути различались тоже.

Отечественный исследователь В.П. Римский очень точно заметил, что экономические процессы могут играть в общественном функционировании важную роль, но почти никогда эта роль не будет определяющей: «В глубинах древности действовали иные механизмы стратификации: там мы находим этносоциальные группы людей и религиозно-этнические общности, корпоративно-сословные образования, доминирующие над поведением и сознанием отдельно взятого индивида. Таким образом, человек никогда не был «одномерным» классовым человеком или «трудящимся» индивидом. Предметно-материальная деятельность или производство, выступая базисным основанием исторического бытия человека, играла далеко не ведущую роль в

мотивации поведения людей»¹. Более того, нельзя отрицать и того факта, что, если духовные ценности влияют на социальную стратификацию общества, то и на экономику они влияют тоже. Поэтому, на наш взгляд, именно духовные факторы (сверхценности, ценности и производные от них ритуалы) являются ключевыми для понимания культуры, хотя, конечно, материальный момент из культуры тоже неустраним.

Именно поэтому В.П. Римский, используя термин «цивилизация», так характеризует основу общества: «*Цивилизацию* (курсив автора) и можно определить как целостнообразование, всеобщим основанием которого выступают конкретно-исторические типы социальных технологий как общезначимых, репродуктивных способов деятельности, воплощенных в семиотических связях и социокодах (знаково-символических носителях социально-значимой информации), институтах обновления и трансляции инноваций, социальной памяти (информационных матрицах), формах рациональности (знаниях и прикладных технологиях их использования) и специфических ментально-антропологических структурах, определяющих поведение человека в повседневной и социальной сферах»². То есть общество живёт и развивается на основе сверхценности, понимание и служение которой происходит через «социокоды», репродуктивные способы деятельности, семиотические связи и т.д.

Возникает важный вопрос: каким образом в обществе поддерживаются понимание сверхценности и механизмы деятельного служения ей? По мнению многих отечественных и зарубежных авторов, материальная жизнь общества тесно связана с духовной сверхценностью за счёт традиций и обычаев.

¹ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – С. 28.

² Игнатова В. С., Римский В. П. Проблема «традиции – инновации» и генезис научно-инновационных субкультур (культурно-цивилизационный контекст) // Наука. Искусство. Культура. Рецензируемый научный журнал. – 2012. – Вып. 1. – С. 38.

Но что же такое «традиция»? Какую роль она играет в общественной жизни? На этот вопрос искали ответы многие отечественные (Э.Г. Абрамян, С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян, А.И. Першиц, В.Д. Плахов, В.И. Суханов и т.д.) и зарубежные исследователи (Р. Редфилд, Р. Зиманд, Е. Шацкий, Э. Шилз, Ш. Н. Эйзенштадт и др.). Последние полагают, что традиция представляет собой не консервацию наследия минувших эпох, а выделение из этого наследия наиболее важных на данный момент фрагментов. «Зиманд образно говорит «об островах традиции на реке наследия», подчеркивая этим, что сфера традиции значительно уже сферы наследия; говоря о традиции, мы имеем в виду ту её часть, которая особым способом включается в современность»¹.

Традиция существует не как сумма знаний и навыков, которые люди могли бы передавать из поколения в поколение; скорее, она формируется каждым новым поколением заново, но на основе компонентов коллективного прошлого. Количество прецедентов, сохраняемых социальной памятью, с каждым годом увеличивается, а традиция заимствует тот или иной фрагмент из этого массива, исходя из условий текущей ситуации и сверхценности, которая обуславливает взгляд данного общества на мир. Вот что пишет об этом Э.Г. Абрамян: «Аккумулируя прецеденты, традиция (память) создаёт некоторый потенциал информационной избыточности, определённую резервную пластичность системы, благодаря которой осуществляется её адаптивное воспроизводство. Потенциал избыточности системы генерируется благодаря новациям, которые являются источником повышения организации и увеличения адаптивных возможностей системы»².

Чем богаче на яркие события прошлое данного общества, тем больше вариантов традиции может появиться. К примеру, борясь с духовным вакуумом, в котором оказалось римское общество к началу н.э., император Август

¹ Шацкий Е. Утопия и традиция. – Москва: Прогресс, 1990. – С. 327.

² Абрамян Э. Г. У истоков культурной традиции. – Ташкент: Изд-во ФАН, 1988. – С.37.

успешно реанимировал языческие культы времён ранней республики. При этом он мог бы опереться и на знакомый римлянам олимпийский пантеон, и на кельтских богов, служение которым сохранялось в Галлии и Британии. Богатый исторический опыт Рима предоставлял Августу множество вариантов, но император выбрал самый беспроектный. Но почему именно его? Как полагает Е. Шацкий, «...проблема традиции – это проблема целей, которым мы подчиняем нашу деятельность, проблема иерархии ценностей, которую мы навязываем окружающему нас миру»¹. Имея целью возрождение «старого доброго Рима», Август выбрал из обширного римского прошлого наиболее соответствующий этой цели фрагмент. Ссылка на старину или давность культа Юпитера и Весты играла лишь небольшую роль. Определяющим стал тот факт, что специфика этих божеств как нельзя лучше соответствовала национальному характеру римлян, ведь сам этот характер формировался некогда под воздействием именно этих верований. Культ Юпитера был в тот момент для Рима традиционен, то есть пригоден для использования здесь и сейчас и близок духу того общества, в котором Август собирался его реанимировать.

Более того, по мысли польского исследователя, традиция является духовной сердцевиной общества, без которой оно бы потеряло духовное единство: «Существование любой стабильной, сплоченной и способной к солидарным действиям общественной группы невозможно без признания её членами неких общих ценностей – в том, по крайней мере, значении, что принадлежность к данному коллективу исключает безразличное отношение к определённым вопросам. (...) Это не означает, очевидно, что люди, входящие в какие бы то ни было коллективы, не могут выступать против взглядов, разделяемых всеми его членами, но должны считаться с тем, что такой поступок вызовет осуждение или в определённых условиях приведёт к исключению их из группы. Впрочем, бунт в определённых границах допустим: абсолютно

¹ Шацкий Е. Утопия и традиция. – Москва: Прогресс, 1990. – С. 330.

исключена *индифферентность* (курсив автора)»¹. Стоики и эпикурейцы могли протестовать против массового возвращения римлян к древним богам, но никто из них не стал бы в знак протеста совершать самосожжение, так как оно не входило в римское культурное наследие и поэтому не могло быть использовано как традиционный способ протеста. Кто-то протестовал против возрождения этих верований, кто-то соглашался, но не было никого, кого данное событие оставило бы равнодушным. Культы, возрождённые Августом, стали той нитью, что связывала римское общество с его сверхценностью, Римом, понимаемым как столица мира.

При этом наследие прошлого почти всегда выглядит крайне разнородно и пёстро. Оно содержит как серьёзные, системообразующие элементы, так и всевозможные мелочи, вроде моды и обыденных привычек. И абсолютно всё из этого наследия может быть воскрешено традицией и пущено в ход для адаптации культуры к новой ситуации. Причём, ключевым моментом здесь будет не реанимация, а именно адаптация. Фрагмент прошлого не может быть восстановлен и оживлён в своём первоначальном виде, время его полезности давно прошло, но он может получить новое применение или превратиться в символ «былых времён» (даже если в этот термин вложено откровенно мифологизированное содержание). К примеру, для горцев Кавказа ещё сто лет назад папаха была повседневным головным убором, в наши же дни она извлечена из архивов истории в качестве символа свободы и независимости. Однако наследование ношения папахи сильно отличается от наследования того или иного политического института, вроде Сената или парламента. «Определённые элементы культуры мы наследуем как бы машинально, в то время как другие перенимаем посредством акта эмоционального отождествления с предшественниками. Умение пользоваться огнём, принципы питания или всплескивание руками как спонтанная реакция на чью-то глупость,

¹ Шацкий Е. Утопия и традиция. – Москва: Прогресс, 1990. – С. 333.

– всё это мы наследуем одним способом, а религию, политические идеалы или представления о других народах – совершенно другим»¹. Существуют, к примеру, фольклорные традиции, которые усваиваются с детских лет, но бывают и сложные литературные стили, овладение которыми может занять полжизни.

Если сверхценность является смыслом, то традиция – это путь к его реализации. Но каким же образом следовать по этому пути? Ведь мало знать, куда идти, нужно ещё найти в себе силы, чтобы преодолеть это расстояние. По мнению советского исследователя И. В. Суханова, здесь вступает в действие такое социально-духовное явление как обычай. Данный феномен не является синонимом традиции, но всегда сопутствует ей. Обычай представляет собой детальное предписание тех или иных поступков, цель которого – формирование духовного облика адепта культуры путём повторения определенных действий по заранее заданным образцам. Традиция и обычай выполняют одну задачу, но разными методами. Вот как пишет об этом И. В. Суханов: «Обычаи и традиции выполняют две общие для них социальные функции: *быть средством стабилизации утвердившихся в данном обществе отношений и осуществлять воспроизводство этих отношений в жизни новых поколений* (здесь и ниже курсив автора). Но эти функции обычаи и традиции осуществляют различными путями. Обычаи непосредственно, *путём детальных предписаний действий* в конкретных ситуациях, стабилизируют определённые звенья общественных отношений и воспроизводят их в жизнедеятельности новых поколений. Традиции, в отличие от обычаев, прямо обращены к духовному миру человека, они выполняют свою роль средств стабилизации и воспроизводства общественных отношений не непосредственно, а через *формирование духовных*

¹ Шацкий Е. Утопия и традиция. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 323–324.

качеств, требуемых этими отношениями»¹. Например, обычай может требовать от молодого человека отвечать на удар ударом, а традиция в данном случае потребует от него смелости. Точно также обычай некоторых народов устраивать экстатические пляски по религиозным и иным праздникам тесно связан с традицией буйного, эмоционального поведения.

Не существует и никогда не существовало культуры, в которой не было бы гармоничного взаимодействия традиций и обычаев. При этом важно отметить, что верность обычаю с ранних лет жизни буквально создаёт духовный облик человека, приобщая его к традиции и превращая в достойного носителя сверхценности той или иной культуры ещё до того, как человек впервые услышит эти слова. «Обычаи, оставляя в тени связь между утверждёнными ими действиями и формируемыми этими действиями качествами, исподволь прививают людям определённые черты духовного облика. В этой особенности обычаев кроется великая сила: люди, включенные в систему таких обычаев, воспитываются в соответствии с указанными потребностями незаметно для самих себя, естественно и просто. Ребёнок, формируемый подобным образом, усваивает нравственную практику честных поступков раньше, чем начинает понимать содержание понятия «честность»². Как известно, именно таким образом, через подчинение обычаям воспитывали подрастающее поколение западноевропейские рыцари. Участвуя в облавных охотах, тренировках с оружием, дуэлях, турнирах, юноша к совершеннолетию уже обладал такими требуемыми традицией духовными качествами как решительность, отвага и самообладание. А затем эти качества многократно применялись в служении сверхценности. Более того, обладание именно такими, а не иными качествами, прочно делало человека носителем именно этой традиции и навсегда закрывало ему путь к другим традициям и, следовательно, сверхценностям. Например,

¹ Суханов В. И. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – Москва : Политиздат, 1976. – С. 10–11.

² Суханов В. И. Обычаи, традиции и преемственность поколений. – Москва : Политиздат, 1976. – С. 14.

западные рыцари, даже захватив Константинополь, не смогли прижиться в византийской Греции, потому что местная жизнь была полна других обычаев и традиций, и поэтому не вызвала понимания и симпатии.

При этом сформировавшийся на лоне определённой традиции человек всю жизнь своими действиями (от политических до бытовых) укрепляет и углубляет эту традицию, а если вносит в неё изменения, то всегда с опорой на предыдущий опыт. Можно аллегорически сказать, что традиция живёт жизнью своих носителей и существует не как нечто внешнее по отношению к ним, а как важная часть их внутреннего мира. Если жизнь диктует перемены в мировосприятии, то традиция сразу же принимает вызов. Как полагают приведённый выше польский автор Е. Шацкий и советский исследователь В.Д. Плахов, изменения для традиции так же естественны, как и для всего остального мира. Но сверхценность выступает для традиции стержнем, вокруг которого и идут внешние, почти косметические перемены. «Раз возникнув, то или иное общественное отношение (структура), исторически сохраняясь при определённых условиях, детерминирует последующие отношения, как бы накладывая на них рамки, тождественные названной изначальной структуре, выступая и в качестве особой меры, и в качестве активной формирующей силы, направляющей все системные преобразования общественных отношений по определённому руслу»¹. Традиция меняется под действием внешних факторов, подстраиваясь под жизненные обстоятельства для того, чтобы культура продолжала служить своей сверхценности. Чрезмерно же отклониться от последней адептам традиции не позволяют обычаи, раз и навсегда задавшие их духовный облик. Всё, что отдаляет адепта культуры от сверхценности, вызывает у него почти органическое отторжение.

Однако следует отметить, что в процессе постепенного накопления в общественной жизни различных новаций традиции обязательно со временем

¹ Плахов В. Д. Традиции и общество. – Москва: Мысль, 1982. – С. 48.

меняются. Никакое, даже самое консервативное общество не может быть абсолютно статичным. Гипотетически люди сами формируют свои традиции и могут считать в этом созидании образцом всё, что угодно, в том числе и попытаться произвести в своей культуре радикальные изменения, отказываясь от прошлого и осознанно отвергая его. Такие эксперименты в развитии традиций и обычаев действительно случаются. Но почти всегда они терпят фиаско, если не согласуются с основополагающей сверхценностью, иначе после бурного начала нововведения быстро потеряют поддержку и уйдут в прошлое, даже не успев укорениться. Как писал ещё Г. Гегель, в процессе становления такие моменты встречаются нередко, но никогда не оказываются определяющими: «Становление есть неустойчивое беспокойство, которое оседает, переходя в некоторый спокойный результат»¹. Этот самый «спокойный результат» обязательно будет опираться на культурные доминанты предшествующего развития, хотя и внесёт в них определенные новшества. В качестве примера такой «культурной революции» можно привести религиозную политику якобинцев в 1793-1794 гг. Охваченные реформаторским энтузиазмом революционеры всячески притесняли католическую Церковь, декларировали отказ от христианства, поддерживали культ разума и даже учредили культ Верховного Существа. Однако меньше чем через десять лет их религиозные «инновации» были забыты, а большинство французов по-прежнему считали себя католиками, хотя структура отношений государства с Церковью и претерпела ряд необратимых административных и юридических изменений, сохраняющихся даже сегодня.

До сих пор мы говорили о роли в культуре сверхценности и о взаимодействии обычаев и традицией для её поддержания. У читателя может сложиться впечатление, что все обычаи и традиции, входящие в культурные комплекс, обязательно находятся в состоянии нерушимой гармонии между

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. – Москва: Мысль, 1970. – Т. I. – С. 167.

собой. На самом деле это далеко не так. Инаковость компонентов культурного комплекса по отношению друг к другу – обычное и нормальное их состояние. Наличие противоречий между частями целого далеко не обязательно приводит целое к кризису или коллапсу. Более того, трудно представить себе какую-нибудь целостность без таких противоречий. Советский исследователь Г.А. Югай писал об этом: «Адекватность, соответствие частей целому не означает отсутствия во взаимодействиях между ними противоречий. Наоборот, соответствие частей целому есть выражение единства противоречивых частей, где формой проявления противоречивости является их дифференцированность (...) [Например] При наличии в системе целого частей с различной степенью развития возможно ускорение развития менее развитых частей за счёт пропуска, минования отдельных ступеней, этапов развития»¹. То есть в каждой культуре взаимодействуют отличающиеся друг от друга и нередко несходные между собой традиции и обычаи, приводящие своих носителей к противоположным поступкам и опосредованно заставляющие различные общественные группы модифицировать собственные этические нормы. Например, система ценностей средневекового католического рыцаря отличается от аналогичных установок его современника-монаха, и посторонний наблюдатель, увидев рыцарей на поле боя и, особенно, в моменты грабежа, может решить, что они и клирики не имеют между собой ничего общего. Однако такое мнение будет поверхностным, а на самом деле католический клир и рыцарство дополняли друг друга и вряд ли бы смогли существовать порознь. Более того, некоторые рыцари переходили в ряды духовенства, отказавшись от идеи служения Богу и Папе вооруженной рукой, а некоторые клирики принимали участие в сражениях, полагая, что только таким грубым способом можно защитить веру. При этом клирики никогда не одобряли рыцарской жестокости, а рыцари нередко осмеивали духовенство за излишнее, показное миролюбие. Однако ценностное

¹ Югай Г. А. Диалектика части и целого. – Алма-Ата : Наука, 1965. – С. 157.

противоречие между двумя этими социально-духовными группами не выходило за рамки породившей его социокультурной системы католического христианства и не могло расшатать или уничтожить данный культурный комплекс. Например, Папа Римский мог выражать недовольство жестокостью и вероломством отдельных представителей рыцарской аристократии, но понтифику всегда было понятно, откуда берутся и какие цели преследуют данные качества. Равно как и короли порой очень негативно встречали папские и епископские претензии на светскую власть, но никогда не отрицали необходимость высшего клира в общественной жизни.

Но что же происходит, если различные культуры пересекаются на своих исторических путях? Уже сами сведения о жизни других народов, об их нравах и обычаях, их способах ведения хозяйства, их быте, искусстве, медицине и пр. обогащают содержание национальной культуры, расширяют кругозор людей, позволяют им новыми глазами посмотреть на мир и на свою жизнь, осознать особенности своего бытия. А во многих случаях такие сведения приносят ещё и непосредственную практическую пользу, так как служат источником внесения полезных новшеств в устоявшийся образ жизни. Большое значение имеет прямое заимствование накопленного в других культурах опыта. Культурные достижения иных народов, входя в национальную культуру, становятся ее собственным достоянием. Процесс взаимного проникновения отдельных элементов культуры или целых ее комплексов носит название *культурной диффузии*. Культурное взаимодействие может пройти бесследно, может привести к сильному изменению обеих взаимодействующих культур либо одностороннему влиянию одной культуры на другую. В двух последних случаях говорят о *культурных заимствованиях*. Но при этом такое усвоение чужого культурного опыта обычно не имеет главенствующего значения и носит, по большей части, внешний характер. Американский исследователь С.

Хантингтон предположил, что такие заимствования обычно совершаются либо как дань моде, либо в силу навязывания.

Культурные заимствования являются наиболее распространенными источниками культурных изменений по сравнению со всеми другими. Заимствования могут носить как прямой (через межкультурные контакты индивидов), так и косвенный характер (через действие СМИ, потребляемые товары, образовательные учреждения и т. д.). Благодаря этим процессам происходит проникновение и распространение необходимых культурных новаций среди тех народов и культур, где эти новации по объективным причинам сами появиться не могут. Даже в ареале обитания одного народа, как правило, полезные новации не создаются параллельно и одновременно, они обычно возникают в каком-то одном месте, а затем быстро распространяются по всей близлежащей территории и зачастую заимствуются соседями. Ярким примером такой распространяющейся новации является стремя, возникшее в Древнем Китае и прошедшее триумфальный путь до самого Атлантического океана. В какие-то страны оно приходило как атрибут завоевателя, в другие – как добрососедский подарок. Но стремя – это всё-таки техническое изобретение, а не духовная традиция или обычай.

Если же говорить о взаимодействии именно духовных культур, то окажется, что они будут обмениваться обычаями только в том случае, если у них одна и та же или похожие сверхценности. Например, греки и римляне легко и непринуждённо менялись обычаями, потому что их сверхценности, хоть и имели различное происхождение, в конечном итоге сводились к одному и тому же: службе родному городу. Только для греков город был единичным воплощением космической гармонии, а для римлян – центром мира. Служба этому «центру мироздания» требовала в обоих случаях схожих духовных качеств, поэтому обычаи, формирующие такие качества, кочевали из Рима в Элладу и наоборот. Греческий спорт не оставил воинственных римлян

равнодушными, философия эллинов, создающая наглядный образ мира, также прельстила суровых победителей. Греки в свою очередь позаимствовали римскую одежду и познакомились с гладиаторскими боями, хотя и не полюбили такие зрелища, предпочитая отечественный театр. В Средние века точно также обычай рыцарских турниров прочно укоренился во всех странах от Польши до Англии потому, что их аристократическая традиция требовала служения сверхценности на поле боя. Сама сверхценность наглядно выражалась в девизах духовно-рыцарских орденов: «Защищать веру и служить бедным» (госпитальеры), «Трудись и молись» (тамплиеры) и «Помогать – защищать – исцелять» (тевтонцы). А вот ни на Руси, ни в Восточной Римской империи турниры не прижились, поскольку православная сверхценность иная. И даже непродолжительное господство католических, куртуазных европейцев в Константинополе (XIII в., Латинская империя) не заставило православных византийцев принять их обычаи и традиции.

В других случаях, когда сверхценности сильно различаются или даже исключают друг друга, культурной диффузии не происходит. В случае соседства обязательно вспыхнет истребительная война, в которой если и не будут убиты все носители «вражеской» сверхценности, то непременно погибнет всякое упоминание о ней. Никакие традиции и обычаи не уцелеют. К примеру, так было в Мексике и Перу в годы Конкисты. Католики-испанцы вполне обоснованно увидели за местными традициями то, что они привыкли считать злом и тьмой, и поэтому стремились уничтожить всякий след доколумбовых культур. Первый епископ Мехико Хуан де Сумаррага разбивал барельефы с изображениями эпизодов ацтекской истории, епископ Юкатана Диего де Ланда сжёг все книги майя, какие нашёл; и всё это было сделано не из хулиганских побуждений, а по мотивам своей, католической сверхценности.

При этом очень важно оговориться, что не существует единственной верной сверхценности, по отношению к которой остальные сверхценности и

ведущие к ним традиции были бы ложными. Вернее, каждая сверхценность выступает для своих адептов единственной и непогрешимой. И, соответственно, ориентированные на неё традиции – единственными верными путями. Вот как иллюстрирует это отечественный философ и историк Д.М. Володихин: «Я, пребывая в лоне христианской сверхценности, считаю её высшей. Цивилизация, которая может быть вновь построена на её основе, будет, с моей точки зрения, лучшей, наиболее совершенной, наиболее правильной среди всех. Прочие же теоретически равны в своей неправильности. Но китаец, например, верит не во Христа Распятого, а в Ритуал и высшей будет считать свою цивилизацию, совершенно так, же как я – свою. Окончательный суд остаётся за Высшим Судией»¹. Какая из сверхценностей подлинная невозможно узнать, глядя на мир сквозь призму одной из них, но иначе человек ничего воспринимать не может. Однако ясно одно: все сверхценности ведут служащие им культуры путём жизни, давая людям силы и идеи для преобразования мира и себя самих в лучшую сторону. И если сверхценности похожи, то общества, служащие им, начинают между собой взаимодействовать. Если сверхценности различны, то отношения будут холодными. А если сверхценности исключают друг друга – состоится или наметится в ближайшей перспективе истребительная война.

Но, к сожалению, возможен и иной, искусственный вариант, порождающий ложную сверхценность, служение которой влечёт не к жизни, а к смерти, не через созидание, а через уничтожение. Здесь тоже есть свои обычаи и традиции, но цель их – прививать адепту духовные качества, делающие его врагом мира. Как мы указывали выше, несовместимые или сильно разнящиеся сверхценности не вступают во взаимодействие между собой, а традиции, служащие им, не переходят в другие общества. Однако иногда складываются ситуации, в которых в общество проникает чуждая, противоречащая

¹ Володихин Д. М. Условие *sine qua non*... цивилизация и традиция // Традиция и русская цивилизация. – Москва : Астрель, 2006. – С. 47.

сверхценности традиция, которую нет никакой возможности оттолкнуть. Это может быть традиция завоевателей, усвоение которой гарантирует вход в оккупационный истеблишмент, или такую традицию могут исподволь навязать торговые партнёры как гарантию доброй воли. Чужие обычаи здесь большой роли не играют, поскольку часто усваиваются без понимания их внутренней сущности и быстро адаптируются к принимающей культуре. А вот традиция, как говорилось выше, всегда формирует духовный облик своих адептов. И принять её – значит, привить себе новое духовное качество. Разумеется, адепты противоположной в ценностном плане культуры не могут сразу, без колебаний пойти по пути, уводящему их от родной сверхценности, но всегда есть те, кто ставит личные материальные или духовные выгоды выше верности своей общности. К тому же, нередки ситуации, когда человека не спрашивают о культурной принадлежности, а попросту перевоспитывают. Примером такого подхода может служить работорговля Нового времени, когда африканских рабов насильственно крестили в католицизм и требовали от них почти что европейского поведения. Похожие меры принимали Александр Македонский и его наследники-диадохи в отношении своих греческих и восточных подданных; тот же Пётр I Великий пытался заставить своих дворян мыслить по-европейски. Последствия таких искусственных стягиваний своих и чужих традиций в тугой узел оказываются катастрофическими. А.Дж. Тойнби заметил: «Свободный луч культурного излучения, как свободный электрон или вирус заразной болезни, может оказаться смертельным в случае, если будет сдвинут со своего места в строгой структуре, в которой он функционировал до того, и пущен на волю в совершенно новую для себя среду. В первоначальной, родной структуре этот культурный луч, бактерия или электрон не имели возможности сеять смуту, будучи жестко привязаны к остальным компонентам той структуры, где все части и функции их пребывали в равновесии. Теряя связь с первоначальной структурой, свободная частица, бактерия или культурный луч не изменяют своей

природы, однако та же прежде безвредная природа вдруг обретает смертоносную силу, разорвав привычные связи. В этих обстоятельствах – где «усопшему мир», там «лекарю пир», иными словами, что одного лечит, то другого калечит»¹.

В такой ситуации различные, порой взаимоисключающие традиции формируют у человека набор духовных качеств, которые в принципе не могут быть востребованы в рамках одной культуры. Обычаи таким человеком переосмысливаются и либо воспринимаются как бессмысленное развлечение, либо отвергаются. Реже в них вкладывается новый, совершенно отличный от прежнего, смысл. В подобной ситуации, которую можно условно назвать «мультикультурным воспитанием», формируется особый тип человека, в духовном мире которого соседствуют взаимоисключающие ориентиры. Такой человек не может адекватно оценить реальность, потому что его восприятие напоминает взгляд через очки с разными линзами. Реальность предстаёт противоречивой и непонятной. То, что просто и ясно для представителя какой-то одной культуры, для нашего «гибридного» человека совсем не просто и не ясно потому, что он пытается оценивать каждую жизненную ситуацию сразу с нескольких несогласованных между собой позиций. Закономерно возникает желание либо изменить мир, сделать его понятным для такого дисгармоничного восприятия, либо скрыться от реальных проблем, подменяя конструктивные действия различными оккультными практиками и поиском виноватых в том, что эти практики не всегда приносят ожидаемый результат. Такие не признающие и не понимающие реальность люди быстро узнают друг друга и начинают объединяться с целью борьбы с наличным миром и его переделывания по их противоречивым, умозрительным образцам. Так возникает *антисистема*.

Рассмотрение феномена антисистем имеет в русской социальной философии давнюю традицию. Термин «антисистема» был введён

¹ Тойнби А. Дж. Цивилизации перед судом истории. Мир и Запад. – Москва : АСТ, 2011. – С. 298.

отечественным автором Л.Н. Гумилёвым. Данный феномен он характеризует следующим образом: «Антисистема – системная целостность людей с *негативным мироощущением* (курсив автора), выработавшая общее для своих членов мировоззрение»¹. Исследователь выделяет ряд характерных черт антисистем.

1. Все антисистемные идеологии и учения объединяются одной центральной установкой: они отрицают реальный мир в его сложности и многообразии во имя тех или иных абстрактных идей.

2. Антисистемы складываются в зонах контакта несовместимых суперэтносов – химерах, в силу чего их идеологии противопоставляют себя любой этнической традиции.

К сожалению, работы Л.Н. Гумилева посвящены экологии и этнологии, и поэтому для того, чтобы уяснить суть концепции, необходимо разобраться в терминах. Ключевыми понятиями здесь являются «этнос» и «суперэтнос», которые исследователь определяет следующим образом. «Этнос – устойчивый, естественно сложившийся коллектив людей, противопоставляющих себя всем прочим аналогичным коллективам и отличающийся своеобразным стереотипом поведения, который закономерно меняется в историческом времени»². Не следует смешивать понятия этноса и нации, поскольку в формировании и жизни этноса общая кровь и общие генетические корни играют весьма скромную роль. Многие этносы не имеют ничего против метисации. Например, англо-шотландцы в Великобритании и США даже не считаются метисами. С точки зрения Л.Н. Гумилева, объединяют людей в этнос общие поведенческие стереотипы, и это позволяет предположить, что каждый этнос имеет оригинальное мировоззрение (разумеется, с широкой индивидуальной вариативностью). Этносы вступают между собой в различные отношения, от

¹ Гумилёв Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. – Москва : АСТ, 2004. – С. 518.

² Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Москва : АСТ, 2004. – С. 135

войны и торговли до политической интеграции. Исследователь выделил следующие формы этнического сосуществования:

«Симбиоз – форма взаимопольного сосуществования этносов, при котором симбионты сохраняют своё своеобразие.

Ксении (от греч. – гостя, гостеприимство) – форма нейтрального сосуществования этносов при сохранении ими своеобразия.

Химера (мифическое животное с головой льва, телом козы и хвостом дракона); здесь – форма контакта несовместимых этносов разных суперэтнических систем, при которой исчезает их своеобразие»¹.

Симбиотическое сосуществование этносов являет нам Ближний Восток, где представители самых разных национальностей и носители многих языков живут по соседству, являются гражданами одних и тех же государств и для удобства разделили между собой социальные функции. Например, в Османской империи греки традиционно были торговыми моряками, а армяне – банкирами. Таким образом, межэтнические конфликты не имели под собой экономической почвы и не могли привести к распаду страны. Ксениями же являются по отношению друг к другу французы и немцы. Эти два этноса всю свою историю соседствуют друг с другом, торгуют, иногда воюют, но при этом прекрасно обходятся во внутренней жизни один без другого. Французы не мешают и не помогают немцам и наоборот. Если же представить, что их силой заставили бы жить в одном государстве, то противостояние по этническому признаку наступило бы неизбежно. Для понимания же такого явления как «этническая химера» необходимо уточнить, что такое «суперэтнос».

«Суперэтнос – группа этносов, возникающих одновременно в одном регионе, и проявляющая себя в истории как мозаичная целостность»².
Примерами суперэтноса могут быть европейцы (романо-германцы, те, кого мы

¹ Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – Москва : АСТ, 2004. – С. 138.

² Там же. С. 134.

называем жителями «Запада»). Это не значит, что французы, немцы и англичане представляют собой одну нацию или единый этнос, но их этносы формировались одновременно по соседству друг с другом, во взаимном влиянии друг на друга, и теперь эти этносы отлично понимают друг друга и во многих политических ситуациях действуют совместно. Можно сказать, что изначально Евросоюз представлял собой политическое оформление романо-германского суперэтноса. Французский историк Ж. Ле Гофф неслучайно отмечает, что первые попытки начертать образ единой Европы были совершены ещё в XV в. чешским королём Иржи Подебрадом: «В середине XV века говорить о единой Европе было ещё слишком рано, но знаменательно, что некий, если так можно выразиться, совершенно нетипичный правитель выдвинул эту идею, потрясающую по своей современности»¹.

С точки зрения Л.Н. Гумилёва, при тесном контакте суперэтносов между собой ничего хорошего не происходит. Даже при межэтническом контакте «ксении» не всегда обходятся без взаимных претензий. Например, в Закавказье армян постоянно превращают в объект для насмешек и злых шуток другие народы, грузины и азербайджанцы, хотя между собой оба этих народа неплохо ладят. В случае с соседством или даже взаимопроникновением суперэтносов найти общий язык очень сложно, потому что в основе суперэтнической системы лежит оригинальная, одна-единственная сверхценность, по отношению к которой любые другие сверхценности неправильны и ложны. И даже самые искренние попытки взаимопонимания не могут достичь желаемой цели. Л.Н. Гумилёв прямо указывает, что положительное творчество может быть только этнически адресованным, в то время как нигилизм, увы, интернационален: «Различие мировоззрений исключает возможность взаимопонимания людей разных этносов или разных культурных регионов, за

¹ Ле Гофф Ж. Рождение Европы. – Санкт-Петербург : Александрия, 2018. – С. 284.

исключением того, что лежит в сфере рациональности: наука, экономика, право. Но вот «экзистенциальная коммуникация» адептов философской веры способна преодолеть этническую ограниченность и, добавим от себя, органичность. Так ли? (...) Человек всегда работает для своих близких и в своём ландшафте, на базе опыта предков – своих, а не чужих. Поэтому-то человеческие творения разнообразны, но отнюдь не калейдоскопичны и не беспорядочны. Что же тогда можно вынести за скобки этнических типов и считать «экзистенциальной коммуникацией»? Только осознанное незнание «последних» истин, трактующих о смысле жизни. Только оно одно может объединить философов Китая, воспитанных на чтении нравоучений Конфуция, с пандитами Индии, почитающими Вишну – консервацию жизни и Шиву – изменение через смерть, с богословами Византии и естествоиспытателями Западной Европы. Позитивные системы всегда различны и взаимоисключающи. Обща только пустота, то есть бездна»¹. И в точке соприкосновения двух и более суперэтносов начинается обмен нигилистическими идеями притом, что позитивные мысли и достижения так легко не передаются. Именно так и возникает антисистема.

По мнению Л.Н. Гумилева, для её возникновения необходим контакт между суперэтносами и упадок хотя бы в одном из них. Кризисная ситуация играет роль катализатора, который порождает у терпящих социальное или личное бедствие людей желание либо начать искать виноватых в «иностранцах», либо попробовать решить свои проблемы «иностранскими» методами. Также в кризисной ситуации люди впадают в состояние, именуемое исследователем отрицательным мироощущением. Проще говоря, это пессимизм, когда в любых культурных и иных явлениях человек акцентирует внимание только на отрицательных сторонах. Например, знакомясь с историей философии, носитель отрицательного мироощущения будет буквально очарован стоицизмом, философией А. Шопенгауэра или экзистенциализмом, а любая

¹ Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Москва : АСТ, 2004. – С. 474.

жизнеутверждающая философия не вызовет у него интереса. Но подлинная причина рождения антисистемы кроется именно в принципиальной несовместимости суперэтносов друг с другом. Говоря с позиций экологии и этнологии, Л.Н. Гумилев характеризует это явление так: «Нами была предложена концепция этноса как поля биофизических колебаний с определенной частотой или ритмом. Теперь она находит подтверждение. Когда два разных ритма накладываются друг на друга, возникает своего рода какофония, воспринимаемая людьми как нечто противоестественное, что, в общем-то, и правильно. Но тогда люди начинают не любить вмещающую их географическую среду (и общество, в котором живут – С.С.), искать выхода при помощи строгой логики и оправдывать свою ненависть к миру, устроенному так неудобно»¹.

Поскольку суперэтносы необязательно проникают друг в друга политически и вовсе не всегда навязывают друг другу формы социального устройства, то можно предположить, что носителю антисистемного мировоззрения мир только *кажется* неудобным. Как уже говорилось выше, мультикультурное воспитание формирует противоречивую картину мира, с точки зрения которой любое социальное или культурное явление видится «неправильным» и «нелогичным». Увы, там, где не действует традиция (на мультикультурном ареале традиций так много, что они нейтрализуют друг друга), человеку остаётся апеллировать только к строгой логике той или иной философской системы, которая может быть бесконечно далека от жизни. А негативное отношение к миру заставляет человека выбирать только пессимистические, не признающие реальность концепции. К сожалению, говоря о контакте суперэтносов, мыслитель имеет в виду не культурный обмен, а метисацию, тем самым, многократно упрощая и примитивизируя реальное положение дел.

¹ Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Москва : АСТ, 2004. – С. 494.

С точки зрения Л.Н. Гумилева, субъект и носитель антисистемы ненавидит реальный мир и стремится к его уничтожению, что и становится целью антисистемной деятельности. Это не реформа или реорганизация, а именно осознанная борьба с жизнью, целенаправленный вандализм. Вот как характеризует антисистемную деятельность сам исследователь: «То, что для построения нового, допустим, дома нужно сломать старый, стоящий на том же месте, – бесспорно. Это обычная в природе и истории смена форм. При ней хорошее не всегда меняется на лучшее, но всегда на что-то реальное, отвечающее потребностям эпохи. (...) Но когда памятник культуры (дворец, сад, картина и т.д.) или природы (лес, озеро, стадо бизонов) уничтожается и не заменяется ничем, то это уже не развитие, а его нарушение, не система, а антисистема. Руины или трупы не могут ни развиваться, ни сохраняться для потомства. Динамика сменяется статикой, жизнь – смертью, изменение структуры – аннигиляцией»¹.

С такой характеристикой мы согласимся лишь отчасти, потому что так выглядят именно *результаты* антисистемной деятельности. Но мы склонны полагать, что нет и не может быть на свете общества или общности, которая видела бы смысл своей жизни только в разрушении. Спору нет, вандалы существуют во все эпохи, но ключевой является ценностная установка, ради которой они идут на свои зверства. По нашему мнению, адепты антисистем через вандализм стремятся преобразить мир в соответствии со своими умозрительными образцами. Но поскольку эти образцы буквально механически сконструированы из фрагментов различных, часто несовместимых друг с другом культур и философских концепций, то воплотить их в жизнь невозможно. В результате разрушение, осуществляемое антисистемой, реально и заметно для исследователя, а положительная программа настолько фантастическая и неосуществимая, что не оставляет в жизни никакого следа.

¹ Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Москва : АСТ, 2004. – С. 480.

Другое дело, что часто к таким утопическим деятелям присоединяются психически больные люди, очарованные смертью, и беспринципные дельцы, готовые за щедрую плату сделать что угодно. Ниже, в других частях нашей работы, мы приведём множество тому примеров.

Кратко суммируя учение Л.Н. Гумилева об антисистемах, можно сказать, что антисистема возникает в зоне интенсивных контактов между суперэтносам и представляет собой сообщество людей, осознанно или неосознанно стремящихся к разрушению наличного положения вещей. Но поскольку для интеграции и целостного функционирования такого сообщества нужна какая-то идея (пусть даже несбыточная или противоречивая), то антисистема представляет собой именно социально-духовную общность, в которой сообщество так же важно, как и доктрина, хотя последняя часто имеет подчиненное значение и изменяется по сиюминутным конъюнктурным требованиям без долгих догматических споров.

На наш взгляд, Л.Н. Гумилев излишне категоричен, утверждая, что в зонах контакта двух и более суперэтносов *всегда* возникает антисистема. Такое возможно, но возможно и другое. Например, исламский и православный славянский суперэтносы граничат между собой уже больше пяти веков, а антисистема не возникла. К сожалению, Л.Н. Гумилев оперирует понятием «антисистема» только в рамках своей экологической и этнологической концепции, что затрудняет рассмотрение этого явления для культурологии и философии культуры. Справедливости ради следует учесть, что сам исследователь отзывался о философии довольно пренебрежительно и полагал, что ключ к постижению истории лежит в экологии, естественной науке. Поэтому необходимо адаптировать этнографическую концепцию Л.Н. Гумилёва к философии культуры и культурологии.

Отечественный классик, на наш взгляд, уделяет чрезмерное влияние биологическому и этнологическому аспектам. Например, его определения

этноса как «как поля биофизических колебаний с определенной частотой или ритмом», пассионарности как жизненной энергии и антисистемы как биофизической какофонии вряд ли подходят для исследований функционирования и развития культуры. Такие явления как философская доктрина или политический режим не могут быть объяснены с точки зрения естественных наук или, по крайней мере, такое объяснение не будет подходящим для философии культуры. Точно также такие социально-политические явления как революция или новый стиль в искусстве невозможно объяснить только лишь с этнологической точки зрения (например, через понятие метисации).

На наш взгляд, размышляя о пассионарности и антисистемах, Л.Н. Гумилев верно отметил исторические проявления данных феноменов, но подвёл под них неверную основу, чрезмерно увлекшись биофизикой и этнографией. Бесспорно, биологические и этнические факторы играют определенную роль в историческом процессе, но нельзя же объяснять их влиянием все без исключения явления культуры. Вот, к примеру, как резонно отмечает современный исследователь В.П. Римский: «Вряд ли кто оспорит наличие в поведении и мотивации людей источников, на которые указал Л.Н. Гумилев. Любой из нас в своей повседневной деятельности чаще всего руководствуется не «классовым» сознанием или соображениями полезности (и даже не «высшими» идеалами и ценностями), а влечениями и страстями, происхождение которых нам самим не ясно. Однако, это не означает, что природа этих страстей и влечений – чисто биологическая, а наша собственная «пассионарность» зависит от степени смешения в нас генов различного «этнического происхождения»¹. Поэтому в нашей работе мы, не отрицая тех черт антисистем, которые указал Л.Н. Гумилёв и которые подтверждены

¹ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – С. 29.

историческими фактами, всё-таки не станем некритично руководствоваться концепцией данного автора.

Попытку творческой переработки концепции Л.Н. Гумилева предпринял отечественный исследователь В.Л. Махнач, перенеся понятие «антисистема» из этнологии в область социологии, политологии и культурологии. Он выделил следующие характеристики антисистем: а) негативное мирозерцание; б) способность сокращать жизнь этноса; в) позу лжи; г) способность капсулироваться; д) способность к «изменению знака». Последнюю способность В.Л. Махнач понимает так: «Захватившие власть антисистемщики полагают, что дальше государство разрушать нельзя, ибо они теперь у власти, и всё уже хорошо, а остальные пусть работают на них. (...) Если же антисистема теряет власть, она вновь меняет знак и возвращается к антисистемному разрушению»¹.

По мнению исследователя, как только в зоне длительного контакта взаимоисключающих культур возникает и занимает господствующее положение группа адептов антисистемы, то они моментально забывают о своих идеалах и начинают использовать создавшееся положение и все возможные средства для удержания своей власти. Но ведь так ведут себя почти все путчисты в мире, и негативная доктрина здесь вовсе необязательна. Почти всегда заговорщики во всеуслышание заявляют о своём желании «покончить с коррупцией», «пресечь нищету» и т. д., а на деле страна получает очередных триумвиров, интересующихся только личным обогащением и властью ради власти.

Также В.Л. Махнач полагал, что, будучи подавленной, антисистема сохраняется до нового удобного момента. С его точки зрения, победить или уничтожить антисистему окончательно нельзя. Не имея поддержки широких кругов населения и преследуемая властями, антисистема переходит на нелегальное положение, в котором и ждёт следующего шанса попробовать свои

¹ Махнач В. Л., Елисеев С. О. Политика. Основные понятия. – Москва : Синергия, 2005. – С.58–59.

силы. Такой шанс может представиться через несколько столетий, но и тогда антисистема выйдет из подполья без изменений, будто бы её «дебют» состоялся только вчера.

Однако две последние особенности требуют углубленного анализа¹. Ведь бывали случаи, когда антисистема, овладев какой-либо территорией, попросту ввергала в хаос местное население. Безудержное усиление её власти нисколько не добавляло региону политической и хозяйственной стабильности (например, культ вуду на Гаити). В ряде других случаев, овладев какой-либо территорией и господствуя в духовной жизни местного населения, антисистема применяла все доступные ей ресурсы в борьбе за осуществление идеала, являющегося её идейной основой. Поскольку этот идеал противоречив и никак не гармонирует с реальностью, то и осуществить его нельзя. Для антисистемной общности бороться за его реализацию – растянутое во времени самоубийство. Однако история знает немало примеров именно таких бросков к собственной гибели, предпринимаемых адептами антисистем, хотя с прагматической точки зрения им было бы выгоднее именно «менять знак».

Не стоит забывать, что антисистемы явили миру немало мучеников, личная самоотверженность которых достойна всяческого уважения. Ниже, в главах, посвящённых обзору конкретных антисистемных общностей, читатель увидит множество примеров самопожертвования адептов антисистем во имя своих доктрин. Повстанцы-тайпины, ведшие безнадежную борьбу с правительственными войсками во имя «Небесного государства всеобщего благоденствия»; лидер персидских манихеев Маздак Бамдад, которого противники заживо закопали в землю; сожженный на костре основатель культа вуду Франсуа Макандаль; современные террористы-смертники, взрывающие невинных, но и сами гибнущие вместе с ними; всё это – лишь немногие

¹ Сулимов С. И., Черниговских И. В. Антисистема и контркультура // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – №8 (22) : в 2-х ч. Ч. I. – С. 194–199.

примеры идеализма и личного мужества адептов антисистем. К сожалению, определяющим является не наличие идеала, а его характер.

Капсулирование антисистемы также не является однозначным: антисистема никогда не возрождается в своём предыдущем виде. Каждый раз в неё добавляется какое-нибудь новое, актуальное идейное веяние, а порой даже и не одно. Ведь если та или иная доктрина будет озвучена без изменений спустя пару веков после своего возникновения, то вряд ли она кого-нибудь заинтересует. К примеру, идея Ф. Бэкона о том, что наука должна служить обществу, казалась утопической в XVI веке, но в XXI веке она воспринимается как сама собой разумеющаяся данность. Точно так же обстоит дело и с антисистемами. То, что было актуально в эпоху гностицизма и патристики, в XIII веке вызывает непонимание.

Такая особенность как способность сокращать жизнь общества не подлежит сомнению, потому что антисистема уже одним фактом своего наличия вступает с господствующей культурой в конфронтацию. Однако способность сокращать жизнь общественного организма относится не только к антисистемам, но и ещё ко многим социальным, политическим и экономическим явлениям, и поэтому не рассматривается нами как родовая черта именно этого социально-духовного феномена.

Кроме Л.Н. Гумилёва и В.Л. Махнача, антисистемы исследовал современный российский автор И.С. Шишкин. Уделяя первостепенное внимание антисистемам в русской истории, ссылаясь на работы Л.Н. Гумилёва и И.Р. Шафаревича, исследователь классифицирует антисистемы по объекту их противостояния: религиозно-философские (основанные на полном неприятии материального мира), общественно-политические (не принимающие многообразия социального развития) и технократические (не принимают

стихийности природы)¹. Но если сравнить эти направления антисистемной деятельности, то выяснится, что они друг друга не отрицают и могут быть проявлениями одной и той же антисистемной общности. Например, негативная религиозно-философская доктрина выражается в утопическом общественно-политическом проекте, а, получив власть над какой-либо областью, антисистемные деятели пытаются модифицировать природную среду. Ниже, говоря о манихействе и «Белом Лотосе», мы покажем, как религиозно-философская доктрина выражается в общественно-политическом проекте. Поэтому мы не можем принять эту классификацию, хотя в ней очень метко указаны основные направления антисистемной деятельности. В следующем параграфе мы предложим свою типологию антисистемных образований, а пока отметим, что работа И.С. Шишкина является весомым вкладом в изучение антисистем, потому что оригинально продолжает традицию, заложенную Л.Н. Гумилевым.

Из зарубежных авторов в изучение антисистем внёс вклад американский исследователь И. Валлерстайн. Изучая становление глобальной капиталистической мировой системы, он обнаружил зародившиеся в ней же движения, действующие против неё, но не вносящие никакого положительного вклада. Термин «антисистема» данный автор прилагает к конкретным социально-политическим течениям: «Я придумал этот термин, чтобы объединить два понятия, появившиеся ещё в XIX веке – социальные движения и национальные движения. Я решил, что это оправданно, поскольку у этих движений были очень важные общие черты, они представляли собой параллельные формы сопротивления существующей исторической системе, в которой мы живём, и те, и другие хотели разрушить её»². Однако поскольку

¹Шишкин И. С. Внутренний враг. – Держава. – № 6-7. – 1996. – URL: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/istoriya/137554-i-shishkin-vnutrennij-vrag.html> (Дата обращения: 03.01.2021)

²Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение. – Москва : Территория будущего, 2006. – С. 200–201.

глобальный капитализм – не единственная система, когда-либо претендовавшая на всемирный характер (*рaх ромaнa* и *дaр аль-ислaм* с разным успехом тоже претендовали на эту роль), то в каждую эпоху существуют различные, оригинальные антисистемы.

В том же концептуальном русле исследует феномен антисистемности отечественный автор В.П. Римский. Его взгляды на генезис и функционирование социокультурных антисистем не опираются на учение Л.Н. Гумилева и идейных эпигонов последнего. Происхождение антисистем исследователь описывает почти так же, как и его зарубежный коллега, И. Валлерстайн: «В любой достаточно сложной нелинейной системе обязательно могут существовать инородные включения, т.е. элементы и структуры, которые не несут основной «системной нагрузки», не играют существенной роли в процессах самополагания и самообоснования системы. Подобные подсистемы можно разделить на две разновидности по их происхождению: 1. *Атавистические подсистемы* (здесь и ниже – курсив автора), т.е. доставшиеся в качестве «наследства» от прежних стадий органического развития и не прошедшие стадию переплавки, полной приспособленности к существованию новой целостности. 2. *Антисистемы*, т.е. системы, которые не играют никакой роли в жизнеобеспечении системы, а порой даже мешают нормальному ее существованию. Иногда подобную роль могут выполнять и атавистические системы, превращаясь фактически в антисистему. Антисистема атавистического вида может очень долго существовать в латентной, скрытой форме, пока не возникнут соответствующие условия для ее активизации. Антисистема как новообразование также может появиться в определенных условиях, причем, они могут и не быть какими-то «экстремальными», кризисными. Скорее наоборот, новообразования возникают в ситуации застойности, определенной омерт-

велости и закостенелости системы»¹. То есть, В.П. Римский, как и И. Валлерстайн, полагает, что формирование антисистем – естественная часть общественного развития, и для данного процесса необязательно вмешательство внешних факторов. Антисистемные и атавистические общности, строго говоря, не играют в обществе никакой положительной роли, но сохраняются как побочный продукт исторического процесса. Однако между ними есть существенная разница.

Атавистические подсистемы изначально зарождаются как актуальные и полезные для общества, но со временем переживают свою полезность и сохраняются вопреки логике общественного развития. Можно сказать, что они уже не выполняют задач, ради решения которых некогда возникли, но продолжают существовать и стараются сохранить прежнюю степень влияния и былой материальный комфорт. Поэтому атавистическая подсистема становится для общества как бы паразитом: потребляет его материальные ресурсы, претендует на престиж, но ничего не предлагает взамен. Однако реальное влияние такой общности потеряно вместе с её общественной полезностью, и поэтому она не может не только заслужить уважение, но и принести обществу вред. Примером атавистической подсистемы мы можем считать орден иезуитов, некогда возникший для борьбы с Реформацией и ради христианизации Нового Света, совершивший много славных дел, но уже в конце XVII в. превратившийся в интернациональную организацию, работающую на саму себя. Борьба, которую Общество Иисуса вело с протестантами, завершилась Вестфальским миром 1648 г., прекратившим религиозные войны, а христианизация туземцев Нового Света потеряла актуальность в силу того, что колониальные державы перенесли своё внимание с религиозного прозелитизма на трансокеанскую коммерцию. Орден стал бесполезным для папской тиары и

¹ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Изд-во Белгородского государственного университета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – С. 46-47.

испанской короны, когда-то благословивших его основание, и до самого своего роспуска в XVIII в. был именно атавизмом, безвредным и ненужным.

Антисистемная же общность никогда, даже на заре своего существования, не претендует на полезность для социума: она просто живёт за его счёт и время от времени вступает с ним в конфронтацию, исходя из собственных партикулярных интересов. Атавистическая общность может однажды стать антисистемной, но может и не стать, то есть антисистема вовсе необязательно представляет собой социокультурный рудимент. О её происхождении исследователь справедливо пишет, что она может появиться как в кризисные для общества времена, так и во внешне благополучные периоды застоя. Обратим внимание на то, что В.П. Римский не считает для формирования антисистемы необходимым соседство и взаимодействие нескольких развитых обществ. По его мнению, антисистема может возникнуть и на лоне одного-единственного социокультурного организма, без какого-либо межкультурного взаимодействия.

Для нашего исследования представляют особый интерес специфические черты антисистем, выделенные В.П. Римским, потому что он рассматривает данный феномен, не опираясь на учение Л.Н. Гумилёва, а И. Валлерстайн, взгляды которого созвучны отечественному исследователю, специфику антисистем не описывает вообще. Специфическими особенностями антисистемных общностей В.П. Римский считает следующие черты:

- эзотерическая структура. Это не значит, что антисистема полностью замкнута на самой себе, она порой очень активно вербует прозелитов, но между собой её члены поддерживают именно эзотерическую иерархию, то есть её структура основывается на степени информированности адептов;

- упрощение социальной системы, на лоне которой антисистема сложилась. Вот как описывает это явление исследователь: «Многочисленные ступени посвящения у катаров, масонов или конспиративные «ячейки» и

структуры «демцентрализма» у большевиков), мы в любом случае получаем вариант превращенной формы первобытного дуально-этнического коллектива. Вспомним, что и там на основе дуализма строятся все структуры: и половозрастное разделение труда, и социокультурный механизм экзогамии, и мифологические знаковые системы, и первичные отношения собственности. Простота антисистемы сохраняется на всем протяжении ее исторического бытия»¹. То есть для адептов антисистемной общности характерно видеть мир в чёрно-белом ракурсе: «свои – чужие», «правые – виноватые»;

- полифункциональность антисистемной общности, позволяющая ей сохраняться при изменении исторической обстановки и даже в периоды кризисов возглавлять общество, тем самым переставая быть антисистемой. То есть в определенных условиях антисистемный фактор становится системообразующим;

- социальный паразитизм, который исследователь именуется красноречивым словом «вампиризм»². По мысли рассматриваемого нами автора, антисистема всегда живёт за счёт социокультурной системы, а в кризисные моменты добивается доминирования, перестраивая весь общественный организм для своих нужд. Так возникают тоталитарные политические режимы, которые беспощадны к любому инакомыслию внутри «захваченного» общества, но неэффективны в управлении им.

Как мы видим, третья особенность (полифункциональность) соответствует таким выделенным В.Л. Махначем чертам как способность к «изменению знака» и капсулированию. Как мы писали выше, такие черты более чем спорны в силу того, что историческая обстановка изменчива, а антисистемы почти не развиваются. То, что было актуальным, хоть и неоднозначным, в

¹ Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – С. 53.

² Там же. С. 54.

первые века н.э., спустя несколько сотен лет станет архаизмом, никому не нужным и неинтересным. Сторонники архаизма могут противостоять обществу, но не смогут его возглавить. Говоря о социальном паразитизме, мы в целом согласны с этой особенностью, но важно оговориться, что такой «вампиризм» может проявляться в различных формах, в том числе и противоречащих самой его сути. Ниже, во втором параграфе мы предложим своё понимание данного явления, а пока лишь скажем, что в самом общем своём виде оно характерно для антисистем. Если же говорить о стремлении антисистемы к упрощению (вторая особенность по В.П. Римскому), то об упрощении чего именно идёт речь? Если об общественных институтах, то такое упрощение имеет место не всегда, но исследователь прав в том, что антисистемные учения всегда видят мир полярно: в категориях «свои – чужие», «избранные – проклятые».

Итак, мы кратко рассмотрели отечественные и зарубежные исследования антисистемности и теперь можем подвести итоги. Опираясь на результаты изысканий Л.Н. Гумилёва, В.Л. Махнача, И.С. Шишкина, И. Валлерстайна и В.П. Римского, выделим специфические антисистемные особенности.

Мы соглашаемся с мыслителями «школы Л.Н. Гумилёва» в том, что для антисистем характерны *негативное мирозерцание* и *позволительность лжи*. Но при этом полагаем, что антисистемам также присущи *эзотерическая иерархия* (наличие нескольких степеней посвящения по критерию информированности), обнаруженная В.П. Римским, и *неспособность к продуктивному* развитию, иначе антисистемные общности на различных исторических этапах инкорпорировались бы в социокультурные организмы. На наш взгляд, антисистема не может стать системообразующим фактором, но её адепты могут мастерски притворяться «попутчиками» творческого и продуктивного общественного движения и, тем самым, претендовать на его заслуги. Во второй главе мы увидим примеры такой маскировки. Впрочем, необходимо признать и тот факт, что антисистемные общности состоят из

людей, а люди вполне могут менять свои убеждения. Поэтому тот или иной антисистемный деятель может отказаться от проповеди разрушения и стать добропорядочным членом общества, а может быть, даже заняться поиском и разоблачением бывших соратников. Может статься, что политическая партия или религиозная община, начавшая свой исторический путь как антисистемная группировка, со временем сможет отказаться от конфронтации с обществом и включиться в его жизнь как созидаящая единица. Но в таком случае это будет уже не антисистема, «сменившая знак», а часть социокультурной системы.

Необходимо ответить на вопрос: антисистемы возникают в силу самого процесса развития сложной общественной системы или у их истоков стоит именно межкультурное взаимодействие, синкретическое (и эклектическое) соединение разнородных культурных компонентов? Возможно, антисистемы, не связанные с синкретическими процессами, действительно существуют, но для нашего исследования они не представляют интереса, так как мы анализируем только антисистемы, рожденные в процессе межкультурного взаимодействия и поэтому актуальные в эпоху глобализации.

Рассмотрим выделенные нами черты антисистем подробно, применительно к проблематике межкультурного взаимодействия.

Под *негативным мирозерцанием* мы понимаем неприятие наличной социальной реальности как не соответствующей неким идеальным стандартам, оформившимся в антисистемной доктрине. Подобная черта может быть связана с указанной выше спецификой «мультикультурного воспитания». Разнородные, часто несовместимые традиции формируют у адепта антисистемы набор взаимоисключающих духовных качеств, которые не позволяют ему чувствовать себя уютно в наличном мире. Например, нелегко придётся японскому иммигранту в США или России, если он попытается оценивать местную жизнь с позиций своей родной культуры. В зонах же контакта сразу нескольких культур идеалы причудливо перемешиваются, и носитель синкретического

мировоззрения оказывается причастен одновременно ко всем базовым традициям и при этом отстранён от них. Стереотипы различных культур нередко отрицают друг друга, и для носителя антисистемной ориентации мир предстаёт противоречивым, непонятным и нуждающимся в многочисленных исправлениях. Иными словами, отрицая наличную реальность, представитель данного мирозерцания хочет создать свой мир, который бы соответствовал его противоречивым идеалам и убеждениям. Существующий же мир адепт антисистемы считает незавершённым недоразумением, которое надлежит перестроить по умозрительным образцам без всякого сожаления. Важно отметить, что с нашей точки зрения в основе формирования негативного мирозерцания лежат не биофизические причины, как полагал Л.Н. Гумилёв, а побочные продукты хаотичного межкультурного взаимодействия.

Возникает вопрос: как выглядит положительное мирозерцание? Ведь если адепты антисистем видят мир негативно, то как можно было бы видеть мир позитивно или положительно? Ответ на этот вопрос дал православный мыслитель XX в. протопресвитер Александр (Шмеман). В своей работе, посвященной анализу русской культуры, он пишет: «Начнём с того, что мы назвали тесной связью Толстого с Пушкиным. Эта связь – глубокая, органическая – состоит в общей творческой установке, которую упрощенно можно определить как *положительную* (курсив мой – С.С.). Что это значит? Это значит, в глубочайшем смысле этого слова, приятие мира в его положительной данности, некое изначальное любование им»¹. То есть для положительного мирозерцания характерно признание мира изначальным пригодным для жизни и уютным, а все жизненные беды приписываются (и весьма справедливо) свободной деятельности человека, за которую он может и

¹ Шмеман А., протопресв. Основы русской культуры. Беседы на Радио Свобода. 1970-1971. – Москва : Изд-во Православного Свято-Тихвинского гуманитарного университета, 2017. – С. 153.

должен отвечать. Именно такое отношение к жизни господствует в любой живой и развивающейся культуре.

Антисистема, начав доминировать в культуре, сразу же *лишает её способности развиваться*, потому что к базовым структурам данной культуры добавляются другие, никак с ней не связанные. Каждая из культурных традиций в отдельности имеет свой путь развития, но вместе они порой отрицают друг друга. Тот этап развития, который был бы закономерным для одной культуры, оказывается неприменимым для другой. Таким образом, усиливаясь, антисистема блокирует дальнейшее развитие вмещающего её общества и, тем самым, приводит к его ослаблению и даже гибели. При этом подобное образование рискует погибнуть само, так как оно не может продуктивно развиваться самостоятельно. Вот как описывает этот процесс Л.Н. Гумилёв: «Антисистема подобна популяции бактерий или инфузорий в организме: распространяясь по внутренним органам человека или животного, бациллы приводят его к смерти... и умирают в его остывающем теле»¹.

Но одного только негативного мирозерцания для возникновения антисистемы недостаточно. Позиция, при которой земная жизнь объявляется беспросветным и безнадежным существованием, далеко не всегда превращается в желание над кем-то господствовать или кого-то против его воли спасти и усовершенствовать. Чаще тотальный пессимизм выражается в сочувствии всем людям без исключения, так характерном для стоической философии и учения А. Шопенгауэра. Иногда представление о неисправимой греховности мира подогревает эскапистские настроения, носители которых считают себя избранными к спасению и не желают поддерживать с «грешниками» никаких отношений, как это характерно для некоторых пуританских конгрегаций и старообрядческих «согласий». Для того чтобы негативное мирозерцание подвигло своих носителей занять деструктивную позицию, необходим

¹ Гумилев Л. Н. Этносфера : история людей и история природы. – Москва : АСТ, 2004. – С. 349.

утопический образец будущего, сказочный проект того, как можно преобразовать весь мир или радикально улучшить положение «избранных» за счёт «непосвященных». Именно здесь синкретизм, на наш взгляд, лежащий в основе антисистемных доктрин, приходится как нельзя кстати, позволяя конструировать иллюзорные, но очень яркие и красочные проекты переустройства мира, светлого будущего и образа врага.

Под *позволительностью лжи* мы понимаем терпимое отношение адептов антисистем к домысливанию отсутствующих звеньев между слившимися в синкретическом образовании культурами. Их цель – обзавестись сторонниками для грядущего переустройства мира или, по крайней мере, бегства из негостеприимной к ним наличной социальной реальности. Для того чтобы привлечь этих сторонников, лидеры антисистемных образований охотно выдвигают лозунги, далёкие от сути их учений. В.Л. Махнач так характеризовал связь между позволительностью лжи и эклектикой: «Принцип разрешённости лжи универсален – его можно наблюдать во всех антисистемах. Видимо, он вытекает... из очень простой предпосылки: антисистемы синкретичны, все они сляпаны из далёких друг от друга систем, и только ценой лжи можно добиться их объединения в некое целое, иначе они несовместимы»¹. Одна из главных задач любого лидера, создающего новое движение, заключается в том, чтобы обзавестись последователями. Если лидер действует в рамках уже существующей традиции или реагирует на угрозу, нависшую над всем обществом, то он обычно встречает понимание широких масс населения, хотя кое-кто может его не одобрять или завидовать ему. Иначе обстоит дело с носителями противоречивых, умозрительных идеалов, которые не только непонятны, но и неинтересны адепту любой цельной культуры. В лучшем случае они смешны, в худшем – враждебны. В такой ситуации антисистемный мыслитель или лидер вынужден выбирать между прямым и честным

¹ Махнач В. Л., Елисеv С. О. Политика. Основные понятия. – Москва : Синергия, 2005. – С. 57.

обнародованием своей идеи, которое сделает невозможными дальнейшие действия, или же выборочного изложения только тех её моментов, которые могут польстить широкой публике, заставить её действовать в интересах антисистемы. В большинстве случаев адепты антисистем выбирают второе, так как их главная цель – борьба с миром, а не отстаивание своей точки зрения.

Говоря о позылительности лжи, важно отметить, что данное явление встречается не только в антисистемах, но и во многих мошеннических и шпионских структурах (например, финансовых пирамидах или агентурных сетях). Но в классических случаях ложь имеет инструментальное значение, её используют для достижения цели (например, обобрать доверчивых вкладчиков или внедриться в стан врага), а в антисистемных структурах ложь и умалчивание лежат в основе всей организации и доктрины. Если антисистемный лидер будет честен с самим собой, то его учение покажется надуманным и нежизненным ему же самому, не говоря уже о его аудитории. Если же он будет честен со своими учениками, то антисистемная организация никогда не станет многочисленной и влиятельной.

Ведь антисистемные общности имеют такую важную особенность как *эзотеричность*. Постоянное домисливание и ложь требуют определённого дозирования и редакции информации в зависимости от каждого отдельного случая. Каждая антисистема делится на несколько степеней посвящения, к которым относятся адепты в зависимости от степени овладения ими данной доктриной. Основные положения антисистемы во всей их полноте известны только представителям самой высшей степени, в то время как адептам, находящимся на более низких степенях посвящения, нередко рассказывают только ту часть учения, которая может обеспечить их лояльность. Ведь имея перед собой трудновыполнимую цель, которая, по мнению её приверженцев, оправдывает любые средства, лидеры антисистемных образований больше всего заинтересованы в том, чтобы каждый верный им человек выполнял свою часть

«общего дела». Не будет преувеличением сказать, что антисистемная доктрина имеет к каждому из своих носителей индивидуальный подход, заставляющий каждого адепта действовать во имя её осуществления, исходя из его личных особенностей и дарований. И, разумеется, всё это – напрасная жертва, потому что реализовать этот идеал невозможно.

В целом же, можно отметить, что феномен антисистем, хотя и открыт уже больше полувека, и изучается и в России, и за рубежом, но при этом является ещё не очень разработанной темой.

Итак, в данном параграфе:

1. Показана роль сверхценности, традиций и обычаев в культуре. Сверхценность является духовным стержнем, смыслообразующей категорией культуры, традиция приобщает адептов культуры к сверхценности, а обычаи облегчают этот процесс. В живой, гармонично функционирующей культуре все три компонента органически связаны между собой.

2. Рассмотрена сущность синкретической антисистемы. Возникшая в процессе межкультурных взаимодействий антисистема – это социально-духовная общность людей, имеющих негативное, противоречивое мировоззрение, состоящее из фрагментов несовместимых культурных традиций. Такие общности характеризуются стремлением к уничтожению наличной реальности во имя неосуществимых умозрительных идеалов или эскапизму. Антисистемы обладают следующими особенностями: негативное мирозерцание, неспособность к развитию, позволительность лжи и эзотерическая структура (по принципу дозирования информации). Кроме синкретических, возможно, существуют и иные виды антисистем, но для нашего исследования они не представляют интереса.

В следующем параграфе мы подробно выясним «механику» возникновения антисистемных социально-духовных общностей, а также выделим их основные типы.

1.2. Философско-культурологическая типология синкретических антисистем

Как уже говорилось выше, в основе рассматриваемой нами антисистемы как социокультурного образования всегда лежит синкретическая умозрительная доктрина, которая в силу своего характера не может быть осуществлена в реальности, по крайней мере, на данном историческом этапе. При этом идеологи и лидеры антисистем настаивают на выполнимости данного проекта и, можно сказать, что гибельным оказывается даже не сам проект, а призывы к его немедленной реализации. История знает немало духовно-идеологических учений, которые казались современникам сказкой, но становились объективной реальностью в будущем или даже не предполагали своего осуществления «здесь и сейчас». К примеру, христианская доктрина конца света и телесного воскресения казалась римским язычникам непонятным и нелогичным учением оккультного характера. Причиной такого отношения было непонимание христианской теологии, которая прямо утверждала, что конец света будет произведён не людьми с их ограниченными возможностями и не в какой-то определенный момент. Если бы речь шла об эсхатологической войне или катастрофе мирового масштаба, которую верующим надлежит подготовить своими силами, то опасения «спецслужб» Римской империи были бы вполне оправданными. Но тогда и христианство было бы не новой верой, триумфально шагающей по миру, а синкретической эллинистическо-восточной сектой, вынашивающей планы уничтожения мира и вполне оправданно находящейся на нелегальном положении. Забегая вперёд, скажем, что такие организации действительно существовали и в эпоху раннего христианства, и много позже. И представители различных культурных систем боролись с ними до полного их уничтожения независимо от того, идёт ли речь о средневековой Персии или Китае XIX века.

Антисистемную доктрину всегда отличает неприятие мира во всей его сложности и многообразии. Носители такого мировоззрения либо стараются максимально упростить образ мира, выделив в нём чёткие, противостоящие друг другу добро и зло, либо обнаружить в нём скрытые силы, при помощи которых можно было бы решать насущные проблемы, не играя по правилам реальности. Рассуждая об антисистемах Средневековья, Л.Н. Гумилёв писал: «Действительность подчас была столь ужасна, что люди готовы были «броситься» в любую иллюзию, особенно в такую логичную, строгую и изящную. Ведь войдя в мир фантасмагорий и заклинаний, они становились хозяевами этого мира или, что точнее, были в этом искренне убеждены»¹. Это вовсе не значит, что разделяющие антисистемную доктрину люди получают какую-то реальную власть над действительностью. Однако любая антисистема всегда нацелена на получение такой власти либо путём переделывания мира по антисистемным образцам, либо путём поиска и применения в повседневной жизни оккультных, магических и псевдорелигиозных методов.

Возникает закономерный вопрос: какую же роль здесь играет синкретизм? Почему антисистемное неприятие реальности сопряжено со смешением несовместимых духовных традиций? Ответ прост и одновременно сложен: важна не сама действительность, а точка зрения на неё. То, что кажется вполне нормальным и непреложным одному человеку, может вызывать отвращение у другого. В рамках одной культурной системы, благодаря органичности традиций, человек, пребывающий не в ладах с реальностью, всегда считается неудачником, и его неправота для всех очевидна. Однако если в обществе сталкиваются и взаимопроникают несколько взаимоисключающих культурных традиций, производных от различных культурных комплексов, то у такого «неудачника» возникает соблазн выдать свою некомпетентность или бездарность за достоинство, обращаясь к фрагментам иной культуры. При этом

¹ Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. – Москва : АСТ, 2004. – С. 360.

если такой «неудачник» окажется в ареале столь любимой им чужой культуры, то сразу же выяснится, что здесь у него шансов чего-то достичь ещё меньше, чем в своём культурном ареале. Решение насущных практических проблем требует от людей сходных качеств, к каким бы культурам эти люди ни принадлежали. Поэтому «неудачник» стремится либо оправдывать свою бездарность, ссылаясь на чужие, малопонятные ему самому идеалы, либо пытается применять чужие обычаи в качестве готовых рецептов решения проблем, что, опять же, влечёт за собой фиаско. Из-за этого возникает негативное отношение к наличной реальности, которая воспринимается как «несправедливая» и «неудобная».

Возможен, правда, и иной вариант, не связанный с бездарностью или некомпетентностью отдельного человека. Речь здесь идёт о детях от смешанных браков и молодых людях, долгое время живших или учившихся за границей. В силу происхождения или социализации они оказываются носителями различных, не всегда совместимых идеалов. А представителям обеих культур такие люди кажутся чужими, в лучшем случае – прозелитами, в худшем – позерами и притворщиками. Духовные метисы чувствуют действительную или мнимую враждебность со стороны мира и, вольно или невольно, начинают мечтать о его переустройстве для того, чтобы почувствовать себя в нём уютно. Однако реальность самодостаточна, и поэтому все попытки менять её по чьему-то желанию вопреки объективным законам развития событий приведут скорее к краху самовольного реформатора, чем к действительному преобразованию мира. Другое дело, что духовная метисация далеко не всегда связана с метисацией биологической. Например, немало «русских дворян немецкой национальности» воевали и гибли за Российскую империю, не вынашивая никаких крамольных замыслов, и в то же время немало чистокровных русских интеллигентов принимали участие в подпольных антиимперских движениях. Например, шефом тайной полиции императора Николая I был граф Александр

Христофорович Бенкендорф, участник войны 1812 г. и горячий патриот, а основателем анархизма и идейным интернационалистом – Михаил Александрович Бакунин, сын русского помещика. С точки зрения национальной принадлежности должно было бы получиться наоборот, однако Бенкендорф прошёл свою социализацию в имперском кадетском корпусе, а Бакунин – по иностранным книгам, под присмотром иностранца-гувернера.

Роль умозрительной доктрины в функционировании антисистемы станет понятнее, если обратиться к структуре духовного мира человека. Правомерность применения результатов анализа духовного мира индивида к большой социальной группе подтвердил ещё Э. Фромм: «Любая группа состоит из индивидов, и только из индивидов; таким образом, психологические механизмы, действующие в группе, могут быть лишь теми же, что действуют в индивидах»¹. Согласен с западным классиком и уже знакомый нам отечественный исследователь В.П. Римский: «На наш взгляд, точкой опоры в универсальном подходе к истории, узлом сопряжения всех линий и круговоротов исторического «потока», служит человек: не абстрактный Человек философов, не «субъект», не «классовый человек» политиков, а живой человек, конкретно-исторический индивид, в котором можно обнаружить и этнические причуды в виде самосознания и стереотипа поведения, определенный культурный навык и формы деятельности, усвоенные в процессе социализации, и уровень быта и образа жизни, укорененные в существующем экономическом укладе, способе производства и «структурах повседневности» (Ф. Бродель), и классовые интересы, не всегда, кстати, отвечающие действительному положению человека в определенной социально-политической страте»².

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. – Москва : АСТ, 2004. – С. 147.

² Римский В. П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород : Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – С. 26.

Поэтому, рассматривая духовный мир отдельного человека, мы получаем данные и о картине мира, свойственной общности, к которой он принадлежит.

Феномен духовного мира имеет давнюю традицию философского анализа, для нашего исследования мы воспользуемся выводами советских авторов Б.В. Сафронова и Л.Н. Дороговой. Структура духовного мира очерчена ими следующим образом: «В первом приближении в духовном мире личности можно выделить следующие важнейшие структурные элементы, или сферы: 1. Рациональная сфера, своего рода модификация теоретического уровня общественного сознания; 2. Чувственная сфера – эмоционально-чувственное, эмпирическое освоение действительности индивидом в процессе его повседневной жизни; 3. Воля как сплав разума и чувств, практическое воплощение первых двух сфер. Три сферы могут считаться основными, поскольку ими не исчерпывается полностью всё многообразие других элементов, составляющих столь сложное явление»¹. Возникает вопрос: какую же роль играет мировоззрение в функционировании духовного мира? Мы полагаем, что мировоззрение является квинтэссенцией рационального компонента духовного мира. Б.В. Сафронов и Л.Н. Дорохова пишут: «Мировоззрение, как подчёркивалось, в практическом выражении всегда связано с решением личности (или социальной группы – С.С.) для себя вопроса о смысле жизни»². Без обращения к духовному миру личности или социальной группы их мировоззрение не может быть понято. Согласно Б.В. Сафронову и Л.Н. Дороговой, волевой компонент выступает как синтез знаний и чувств. Катализатором функционирования духовного мира является жизненная практика, выступающая в качестве связующего звена между рациональным и чувственно-эмоциональным компонентами. Без связи знаний с практикой, а, следовательно, без их эмоциональной окраски, волевое решение не сможет быть

¹ Сафронов Б. В., Дорогова Л. Н. Мир человека. Методологические вопросы формирования духовного мира личности. – Москва : Мысль, 1975. – С. 58.

² Там же. С. 68.

гармоничным, и почти наверняка будет носить непредсказуемый характер. Ведь посредством практической проверки знания и взгляды получают эмоциональную окраску (происходит взаимодействие рационального и чувственно-эмоционального компонентов). На основе данной проверки принимается и волевое решение, которое заключается в совпадении доминанты мировоззрения и эмоциональной доминанты (господствующего чувства), так как они совпадают под действием практики. Если практической проверки нет, то человек считает верным вовсе не то, что показало себя таковым в действительности, а то, о чём ему приятнее думать.

При становлении и деятельности антисистемы духовный мир её адептов функционирует следующим образом. Взрослеющий на перекрёстке культурных традиций человек знакомится сразу с несколькими дублирующими друг друга или взаимоисключающими обычаями, служащих совершенно различным сверхценностям. При этом реальность, то есть жизненная практика, в которой живёт и мужает человек, остаётся сама собой. Почерпнутые из других культурных традиций методы могут и не подходить для решения проблем, порождаемых именно *этой* культурой. Например, смешно выглядели бы попытки человека обратиться в арбитражный суд в стране, где не существует письменного законодательства. Точно такими же неприемлемыми станут попытки применять правосудие родоплеменного общества (кровную месть) в краях, где давно и прочно функционируют уголовное право и криминальная полиция. Социальная реальность создаётся людьми, носителями определённой культуры. И поэтому веяния чужих традиций, обычаи, формирующие неподходящий в данной ситуации духовный облик, воспринимаются данным обществом без интереса, а то и отторгаются. Ещё Блаженный Августин писал, что зло – это, в первую очередь, несоответствие: «Злом считается то, что, взятое в отдельности, с чем-то не согласуется, но это же самое согласуется с другим,

оказывается тут хорошим и хорошо и само по себе»¹. Дурны вовсе не чужие традиции и обычаи, не знания о чужой культуре, а попытки их применения ареале иной культурой.

Однако иначе дело обстоит в больших, торговых городах или где-нибудь в приграничье. Здесь человек, подрастая, вполне может следовать чужим обычаям, считая их более привлекательными, чем свои родные, усваивать чужие традиции (особенно, духовные). Ведь молодому человеку не дано видеть, как они применяются и чему служат на лоне породившей их культуры. Ему приятно знать нечто новое, незнакомое большинству сверстников, а поскольку это знание не налагает на него никаких обязанностей, то предпочитается молодым человеком тем традициям и обычаям, которые буквально навязываются родной культурой. Если же родная культура размыта (например, речь идёт о каком-то мегаполисе, не имеющим ярко выраженных корней, вроде античной Александрии или современного Нью-Йорка), то вероятность такой путаницы возрастает многократно.

Но при этом проблемы, которые жизнь ставит перед человеком, необходимо всё же решать. И именно в этой ситуации жизненная практика убедительно раз за разом показывает, что духовные качества, воспитанные чужими обычаями и традициями, здесь и сейчас совершенно лишние. Поскольку в процессе социализации молодой человек избегал усвоения нужных в его обществе знаний, умений и навыков, считая их не такими интересными, как яркие, экзотические, ни к чему не обязывающие фрагменты чужой культуры, постольку он оказывается безоружен перед реальностью. При этом эмоциональная окраска усвоенных в юности знаний остаётся положительной, а действительность, доказывающая их неприменимость, будет окрашена отрицательно. Человек сочтёт мир «неправильным» или «несправедливым», а свои синкретические фантазии – единственной непреложной истиной.

¹ Августин А. Исповедь. – Москва : ДАРЪ, 2005. – С. 219.

Получится, что истинные знания, предоставляемые жизненной практикой, человек считает ложными, потому что они идут в разрез с его идиллическими, умозрительными представлениями. Так созревает волевое решение либо скрыться от мира, либо немедленно преобразовать его, сделать понятным и близким. Но, как говорилось выше, это невозможно. Одной из причин является тот факт, что человек с «раздвоенной» культурной идентичностью не является адептом не только родной, но и чужой, так интересной ему культуры. Её он знает лишь фрагментарно, настолько, насколько хватило кругозора. Родная же культура укоренена в нём в такой степени, в какой ему всё-таки приходилось учитывать окружающую действительность.

Так выглядит духовный мир творца антисистемной доктрины. В наши дни для этого вовсе необязательно много путешествовать или тесно общаться с иностранцами. Телевидение и интернет уничтожили почти все барьеры на пути информации, которыми доселе были пространство, время и языковые различия.

Если в обществе появляются носители описанного выше духовного мира, то сначала это не оказывает на общественную жизнь почти никакого влияния. Несколько интеллектуальных чудаков не находят понимания среди соотечественников и современников и быстро замыкаются в своём кругу. Римлянин, в меру кругозора подражающий гуннам (такова была в Византии фракция «венетов»), русский дворянин, мечтающий стать французским санкюлотом (основатель анархизма М.А. Бакунин.), французский интеллектуал, восторгающийся «благородными дикарями» Центральной Африки и Северной Америки (Ж.-Ж. Руссо, заочный идеолог французской революции 1789 г.); все они одинаково непонятны современникам и соотечественникам. Например, русские крестьяне нередко выдавали «ходоков в народ» полиции, не только не считая их своими благодетелями, но видя в такой публике враждебный элемент. Точно так же французское простонародье, поднявшее восстание против революционного правительства, прямо называло себя «королевской

католической армией» (Вандейский мятеж 1793-1796 гг.) и вовсе не считало вдохновлявшихся просветительской философией якобинцев своими освободителями. Ещё сложнее придётся доморощенным мыслителям, ориентированным на безвозвратно ушедшее прошлое или туманное, фантастическое будущее, каковыми были исламский реформатор Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб и лидер китайской антисистемы Хун Сю-цюань. Им приходится устраниваться от контакта с настоящим обществом, уединяясь «среди своих». Не важно, как будет называться такое объединение: клуб, салон, тайное общество, кружок, секта или как-то ещё; важно только, что именно здесь вызревают идеи, принципиально направленные против реального мира.

Изначально стать членом такого общества может любой желающий. Но если он разделяет господствующую сверхценность и воспитан на лоне одной-единственной культуры, то «сообщники» покажутся ему чужаками, а у них возникнет отчуждение от новичка. «И вы видите последствия этого механического очищения: вот наши друзья отгородились от непосвящённых и укрылись от реалистических возражений и противодействия, и в то же время сблизилась друг с другом; и по этим двум причинам они подчинились некоему вовлечению, которое набирает тем большую силу, чем больше «очищается» среда»¹, – писал о становлении таких тайных обществ французский историк О. Кошен. Однако, как уже было сказано, такой крохотной социально-духовной общности мало для того, чтобы оказать на общественную жизнь какое-либо ощутимое воздействие.

Положение в корне меняется, как только в ареале культуры появляется большое количество не укоренённых в ней людей (эмигрантов, переселенцев, иностранных наёмников или хотя бы разночинцев-парвеню). Классический эмигрант всегда точно знает, куда он переезжает, и что будет делать на своей новой родине. Почти всегда он разделяет сверхценность, лежащую в основе

¹ Кошен О. Малый народ и революция. – Москва : Айрис-Пресс, 2004. – С. 33.

принимающей культуры, именно это и толкает его на эмиграцию. Например, А.И. Герцен некогда переехал в Англию во многом потому, что парламентское правление и обилие личных прав и свобод были его идеалом. Но такой шаг – всегда решение конкретного человека. Вряд ли много людей могут одновременно принять такое решение по одинаковым причинам. Массовая миграция в одну страну чаще бывает связана с иными, принудительными причинами. Массы народа снимаются с насиженных мест, гонимые голодом, войной или нищетой, их могут привлекать слухи о высоком уровне жизни чужих краёв. Иногда людей перевозят в другую страну силой, примером чего может служить античная или трансатлантическая работорговля. Такие эмигранты вовсе не жаждут ассимилироваться или приобрести новую культурную идентичность. Им часто неинтересны обычаи и традиции страны пребывания, да и сверхценность они сохраняют прежнюю. Единственное, что удерживает их на чужбине – материальная заинтересованность или прямое насильственное принуждение. Именно тогда возникают землячества, которые явно или исподволь вступают в конфронтацию с культурой страны пребывания. Иногда их деятельность носит криминальный характер (пресловутая *cosa nostra*), иногда вполне законна (общины белоэмигрантов в Париже и Харбине). Иногда бывают чужаки-завоеватели, которые приходят, ведомые жаждой власти и богатства, и остаются по праву победителя. Такое явление носит название «гибридной колонизации». Так обстояло дело на Ближнем Востоке в эпоху эллинизма, во всём Средиземноморье в римский период его истории, а также в Латинской Америке в колониальные времена. Но при любых обстоятельствах инородческие общины образуют замкнутый мир, который далеко не сразу сливается с обществом страны пребывания. Американский исследователь П. Дж. Бьюкенен, рассуждая о подобном явлении в США, пишет: «Когда более половины жителей столь крупного округа (Лос-Анджелес – С.С.) не говорят дома по-английски, не слушают те радиопередачи и не смотрят те

фильмы, которые слушаем и смотрим мы, не читают тех газет и журналов и книг, которые читаем мы, не ценят наших героев и нашей истории, не отмечают наших праздников, – как можно утверждать, что мы по-прежнему остаёмся единой нацией и единым народом?»¹. Иногда эмигранты в течение жизни нескольких поколений растворяются среди коренного населения без следа, как это было в США с немцами и шведами, а в России – с остзейцами. В некоторых случаях полного слияния не происходит, но живущие бок о бок нации меняются друг с другом обычаями, которые приходятся по вкусу им обоим. Например, татарский народный праздник Сабантуй настолько полюбился русским, что в наши дни любое праздничное мероприятие мы называем именно этим словом, даже не зная, что именно оно означает.

Если иммигранты привезены насильно или же в чём-либо притесняются, ситуация складывается совсем иная. Они охотно вступили бы в конфронтацию с местным населением, возможно, даже и повоевали бы против него, но их слишком мало. Озлобленные инородцы становятся «пятой колонной», источником нестабильности, который ждёт своего часа. Нередко сходным образом видят мир и выходцы из глубинки, от которых основное общество дистанцируется как от «жлобов», «провинциалов», «rednecks». Именно в такой «пятой колонне» и видят свою опору люди с разбалансированным духовным миром, о которых говорилось выше. Им кажется, что мир устроен неправильно, и они предлагают свои умозрительные проекты. Многочисленные слушатели из числа иммигрантов и представителей низших классов соглашаются, что *именно этот* мир плох. Они согласны бороться с ним, если представится такая возможность. Однако они часто не имеют чёткого проекта на будущее, а идеи своих вожаков-мечтателей воспринимают лишь как предлог для уничтожения сложившегося положения дел.

¹ Бьюкенен П. Дж. На краю гибели. – Москва : АСТ, 2008. – С. 62–63.

Примером такого действия может послужить революция 1917 г. в России. Многие полагают, что большевики, эсеры и анархисты были лишь бандами нацменов и асоциальных элементов. Однако не стоит забывать, что венгр Б. Кун, еврей Л.Д. Троцкий, латыш М. Лацис и поляк Ф.Э. Дзержинский, а также уголовник Н.И. Махно и террорист Б.В. Савинков пытались реализовать идеи, созданные вполне благополучными, но антисистемными интеллигентами М.А. Бакуниным и П.Н. Ткачевым¹. Именно последние подняли то знамя, под которым, хоть и в несколько изменённом виде, действовали эти обиженные жизнью типажи. Указанные мыслители создали образ будущего, который было принципиально невозможно воплотить в жизнь, а ущемлённые действительностью практики принялись разрушать реальность во имя этого идеала, заботясь больше не о построении будущего, а о ликвидации настоящего, в котором они чувствовали себя (нередко вполне обоснованно) изгоями. К счастью, в России антисистема не смогла утвердиться отчасти из-за упорного сопротивления «белых» армий, которое заставило большевиков всё-таки заботиться о хозяйственных нуждах, отчасти из-за фракционной борьбы (сначала большевики против эсеров, потом большевики против анархистов, и, наконец, большевики против друг друга), а одной из важных причин краха становящейся антисистемы стала Вторая мировая война. Сильнейшее испытание принудило советское руководство отказаться от антисистемных идей и устремлений и реанимировать многие дореволюционные русские институты (возвращение в армию офицерских званий и знаков различия, легализация Церкви). Наследие Л.Д. Троцкого, а, следовательно, и его идейного вдохновителя П.Н. Ткачёва, было окончательно сметено в первые годы войны 1941-1945 гг. как непригодное для сохранения режима. Испытание на прочность

¹Сулимов С. И., Востриков И. В. Эволюция ценностных установок в мировоззрении русской радикальной интеллигенция: монография. – Воронеж : ВГУИТ, 2012. – 170 с.

быстро показало, какие принципы применимы в реальности, а какие представляют собой фрагменты умозрительной доктрины.

Некоторые авторы полагают, что социальной основой антисистемы являются обитатели общественного дна, всевозможные бездельники, преступники и прочие искатели лёгкой жизни, которые используют постигший общество кризис как свой «звёздный час»¹. Как мы показали выше, это не совсем так. Маргинальная и криминальная публика действительно сотрудничает с основателями антисистемы, но её участие в формировании антисистемной общности вторично. Эти люди – ведомые, а поводырями выступают интеллектуалы, мировоззрение которых деформировалось под влиянием синкретических культурных процессов.

То есть антисистема – это не банда и не криминальный синдикат. Думается, что её изначальное место обитания на лоне общества тесно связано с контркультурой. Вот как определяет данное понятие отечественный исследователь В.И. Добреньков: «Контркультура появляется там, где господствующая культура уже не в полной мере соответствует реалиям нового времени. Она возникает как отрицание устаревших культурных форм и утверждение новых. Социологи и культурологи убеждены, что рождение контркультуры – свидетельство о двух одновременно происходящих в корпусе доминирующей культуры процессов: разложения старых ценностей и возникновения новых»². Сама по себе контркультура безопасна для общества и нередко играет роль колыбели для новых системообразующих факторов. В частности, христианство когда-то тоже было контркультурным течением, которое со временем создало новый тип общества и стало господствовать в его духовной жизни. Но антисистема может существовать *только* в

¹ Римский В. П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород : Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – С.47.

² Добреньков В. И., Кравченко А. И. Фундаментальная социология в 15 т. – Москва : ИНФРА-М, 2007. – Т 11. – С. 89.

контркультурном обличье: постигший общество и доминирующие в нём культурные традиции кризис играет для антисистемы роль катализатора, как бы предоставляя её адептам возможности для открытого социально-политического и духовного творчества. Однако, как мы отметили выше, антисистемное учение из-за своего смешанного, синкретического происхождения эклектично и поэтому неосуществимо. Антисистемные лидеры могут завоевать популярность, могут сплотить под своими знамёнами различную неприкаянную публику, но не могут ничего создать. Поэтому им приходится избегать открытой полемики и честного изложения своих взглядов, полагаясь лишь на обман и террор.

Сформулированная немногими людьми с нарушенной структурой духовного мира умозрительная, отрицающая реальность доктрина подхватывается именно теми кругами населения, повседневная жизнь которых нелегка, и которые хотели бы бороться за её улучшение или хотя бы наказать виновных в её ухудшении. Так складывается антисистемная общность, которую можно назвать социально-духовной, потому что она невозможна ни без доктрины, ни без людей, которые бы разделяли эту доктрину и действовали для её осуществления.

Но ведь все люди разные, да и у различных, поддержавших антисистему общностей интересы не всегда сходятся. В том, что наличный мир плох, они между собой солидарны, но что будет после победы? Что надлежит строить на освободившемся месте? Как будет проходить это строительство технически? На эти вопросы каждая общность имеет свои варианты ответов. К примеру, нацмены почти всегда мечтают либо о независимости, либо о равноправной федерации; обездоленные представители трудовых слоёв общества грезят имущественным равенством; уголовники надеются быстро и без труда разбогатеть. Руководителям антисистемного движения приходится, хотя бы они того или нет, примирять взаимоисключающие тенденции. Мало того, что сама

созданная и реализуемая ими духовная концепция противоречива, так ещё и приходится заставлять действовать вместе людей, которые далеко не всегда согласны терпеть друг друга. Это возможно сделать лишь широко и мастерски используя ложь и умалчивание. Информацию приходится дозировать, знакомя каждого адепта с доктриной ровно настолько, сколько нужно для мотивирования его к действию.

Так мы подходим к такой родовой черте любой антисистемы как эзотерическая структура. Как уже говорилось выше, антисистемные общности не только вынуждены скрывать свою доктрину от остального общества (чтобы не столкнуться с непониманием или противодействием), но и даже не оглашать её полностью всем своим адептам. Причина такой скрытности и деления общины на степени посвящения носит двоякий характер. Во-первых, противоречия доктрины и её оторванность от жизни могут вызвать непонимание и критику со стороны неопита. Поэтому новичка знакомят сначала только с базовой, бесспорной частью концепции, а дальнейшее уже зависит от проявленной им лояльности. К примеру, Блаженный Августин после знакомства с манихейской доктриной не переставал её критиковать и вступать в полемику сектантскими лидерами. Уже после первого знакомства с сочинениями Мани будущий «отец Церкви» недоуменно отметил: «Мне приказано было верить тому, что совершенно не совпадало с доказательствами, проверенными вычислением и моими собственными глазами, и было тому совершенно противоположно»¹. Обладая пытливым натурой, Блаженный Августин честно пытался разобраться в антисистемной доктрине, но находил её оторванной от жизни. Работая преподавателем, будущий святой был человеком эрудированным и практичным и оценивал предлагаемые «тайным обществом» идеи исключительно с позиции жизненной практики, которую сам он сформулировал так: «Мудрое и глупое – это как пища, полезная и вредная, а

¹ Августин А. Исповедь. – Москва : ДАРЪ, 2005. – С. 127.

слова, изысканные и простые, – это посуда, городская и деревенская, в которой можно подавать и ту и другую пищу»¹. Разумеется, при таком отношении манихеи не могли его принять в число адептов своей антисистемы. Августин оставался просто сочувствующим, интересующимся, но так и не вошёл в число прозелитов, а после знакомства с христианством вообще прекратил общение с манихеями. Поэтому ни одна антисистема не раскрывает доктрину первым встречным, а долго присматривается к ним, хотя при этом всегда нуждается в притоке новичков, которых можно было бы использовать в своих целях.

Здесь мы подходим ко второй причине эзотерической структуры антисистемных организаций. Поскольку цель антисистем всегда глобальна (переустройство мира или масштабное бегство от мира), то данные социально-духовные общности нуждаются в услугах самых различных профилей. Каждый человек может быть полезен в их деятельности. Одного человека легко подвигнуть на любые поступки ради возвышенной цели, но при этом он может и не иметь необходимых для выполнения поставленной задачи навыков или качеств. А другой, подходящий человек вполне может не проявить интереса к антисистемной доктрине и даже не размышлять на эту тему. Поэтому приходится завлекать его иными посулами, возможно, даже противоречащими сущности основного учения. Иными словами, адепты антисистемы ищут друг к другу и окружающим индивидуальный подход. Вот как характеризует построение таких структур отечественный автор Л.А. Тихомиров: «Общее правило для них – деление на разряды, низшие и высшие, причем учение всякого высшего разряда составляет тайну для низшего, а руководство всем обществом принадлежит высшим разрядам. Деление на разряды отчасти обусловлено тем, что членов низшего нужно подготовить к познанию более высокой степени истины и к способности более крупного действия, отчасти же это даже не составляет подготовки, а просто выяснение степени природных

¹ Там же. С. 132.

способностей члена, из которых многие по природе своей неспособны подняться выше, как бы их не подготавливать. (...) При неспособности низших их даже и прямо обманывают, выдавая за истину то, что высшие члены считают заблуждением. (...) При переводах из низшего разряда в высший принимаются во внимание не только способность к познанию истины, но и способность властвовать, иметь на других влияние, то есть сила воли и те особые способности, которыми магнетизер держит в своих руках сомнамбул»¹. Таким образом, на каждой ступени посвящения излагается только та или иная часть учения, а то и заведомая ложь, при помощи которой можно привлечь на сторону антисистемы нужного человека. Цель одна – заставить всех адептов действовать для переустройства реальности или побега из неё.

С обществом, на лоне которого функционирует антисистемная организация, отношения строятся по аналогичному принципу. Адепты антисистемы выдают себя за клуб по интересам или какую-нибудь совершенно нейтральную к общественной жизни организацию. К примеру, средневековые катары выдавали себя за странствующих ткачей, античные манихеи – за целителей и философов, адепты китайского «Белого Лотоса» – за подённых рабочих и сельских учителей. Как уже говорилось выше, адепты антисистем опасаются критики в свой адрес и преследований, если государство сочтёт их доктрину преступной. К примеру, «пророк» Мани, основатель манихейства, окончил свои дни по разным данным либо в тюрьме, либо на плахе, потому что по простоте душевной поделился своими взглядами с персидским шахом.

Также причина конспирации заключается в том, что антисистемы воспринимают общество в качестве материала для своего творчества. «Как составленные из высших людей, они задаются целями руководить обществом «непосвященных», «профанов», властвовать над ними, устраивать их жизнь по

¹ Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – Москва : Айрис-Пресс, 2004. – С. 447.

своим понятиям»¹. Такой подход приводит к возникновению «двойной морали». Не следует думать, что все адепты антисистем являются опытными притворщиками и лицемерами. Многие из них искренне верят в свою доктрину и надеются, что она преобразит мир в лучшую сторону. И поэтому они полагают, что коварное, двуличное отношение в «непосвящённым» с избытком окупится той пользой, которую принесёт этим самым «непосвящённым» победа антисистемного движения. По их мнению, «святая» цель оправдывает любые средства, ведь в итоге мир преобразится к лучшему или станет доступен метод моментального и кардинального решения проблем, которые раз за разом ставит перед людьми действительность. Поэтому адепты антисистем, обманывая и притворяясь, могут даже считать себя альтруистами, жертвующими собственной совестью ради служения «непросвещённым» ближним.

Таким образом, в структурном плане антисистема представляет собой слаженное взаимодействие нескольких слоёв адептов, каждый из которых располагает своей дозой информации о конечных причинах и целях деятельности. Такое «общество в себе» духовно дистанцируется от остального социума, который оно постоянно пытается использовать в качестве средства, применяя обман и двуличие. При этом важно отметить, что «непосвящённые» не только не противодействуют антисистеме, но часто даже не догадываются о её существовании.

Являясь сложным образованием, любая антисистема в свою очередь связана с породившим её социальным организмом. В любом обществе можно выделить различные социальные группы, каждая из которых выполняет свою функцию. Какую же функцию выполняет антисистема? Во-первых, она стягивает воедино представителей различных социальных групп, которые в индивидуальном порядке не довольны наличным положением дел. Без преувеличения можно сказать, что антисистема привлекает представителей

¹ Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – Москва : Айрис-Пресс, 2004. – С. 449.

самых разных общественных групп и даже национальностей. Во-вторых, объединённые в антисистемное образование люди начинают обмениваться своими взглядами на жизнь, из чего окончательно оформляется отрицающая реальность, противоречивая доктрина. Доктрина и искусственная общность дополняют друг друга, и одно не может обойтись без другого. Но поскольку в социальном плане антисистема паразитирует на базовом обществе, то она *не является* его органичной частью: это не сословие, не класс, не каста, не клуб по интересам и т.д. Это явление нужно обозначить особым, оригинальным словом.

Поэтому мы предлагаем свой термин: «umbra», то есть «тень». Ведь антисистема является тенью тех систем, взаимодействие которых породило её. Как мы покажем ниже, антисистемные доктрины почти карикатурно передёргивают догматы положительных религий и философских систем.

Итак, *umbra* («тень») – это социальное тело антисистемы, те люди, которые создают антисистемную доктрину и пытаются воплотить её в жизнь. Umbra всегда организована по эзотерическому принципу, что, однако, не отменяет мобильности её отдельных членов по всем предполагаемым степеням посвящения. Думается, что перемещение может быть только снизу вверх, потому что для мобильности в обратном направлении потребовалось бы заставить адепта забыть доверенную ему на более высоких ступенях «истину». «Тень» законспирировано существует и набирает силу в ничего не подозревающем обществе, не афишируя своё присутствие или выдавая себя за безобидный клуб по интересам. Но её члены готовятся к действиям, которые должны будут покончить с реальным положением вещей и привести либо к возникновению нового мира, либо к открытию новых способов господства над старым.

Очень удобной формой существования *umbra* является секта. Отечественный исследователь Е.Г. Балагушкин отмечает следующую особенность практически любых сектантских организаций: «Само название

этого религиозного института указывает на его отделение от официальной организации, на отклонение от ортодоксальной догматики и обрядности. (...) Однако особенность секты заключается не в её отделении, или отпадении от Церкви, не в еретических (в сравнении с церковной догматикой) настроениях сектантов, а в её особом значении и высоком сакральном статусе, позволяющем сектантам считать себя избранными, стоящими выше обычных верующих – рядовых мирян. Специфика секты заключается в направленности этого религиозного института на реализацию царства Божьего «здесь и сейчас» – в условиях земного существования данного религиозного объединения¹. То есть сектанты – это не просто раскольники или религиозные реформаторы, а почти всегда ригористы, поклонники иного, нетрадиционного типа религиозности.

Именно поэтому не может сложиться «сектантская Церковь», ведь сам принцип «церковности» несовместим с сектантской верой в собственную исключительность и чрезмерными надеждами на религиозность как единственный способ решения всех проблем. Вот как Е.Г. Балагушкин дифференцирует церковность и сектантство: «Церкви и секты различаются между собой не столько внешней организацией, сколько морфологией и функциями, своим положением и ролью в обществе. Для Церкви, даже если она отстраненно относится к светской власти или же конфронтирует с ней, не свойственна изоляционистская позиция секты, потому что она «стоит в миру», претендует быть его опорой, руководительницей, просветительницей и спасительницей»². То есть, с точки зрения данного определения, можно метафорически говорить о «буддийской Церкви», понимая под ней те институты буддизма, которые взаимодействуют с государством и выполняют определенные социальные функции. Сектанты же дистанцируются от общества и связанного с ним социального служения, полагая, что только религиозная

¹ Балагушкин Е. Г. Живительный эликсир или опиум для прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культуры в современной России. – Москва : ЛЕНАНД, 2018. – С. 245.

² Там же. С. 246.

жизнь их замкнутых общин заслуживает внимания. Это не значит, что они не участвуют в общественной жизни (как мы увидим ниже, иногда на базе сект возникают политические партии), но эта деятельность всегда подчинена их религиозным и групповым интересам, которые в другой обстановке могут обрести политическую направленность. То есть не общество, вдохновляясь религиозной ортодоксией, отделяет и преследует сектантов, а сектанты, вдохновляясь ригористическими мотивами, отделяются от общества и пытаются противостоять ему (иногда духовно, а иногда и политически). Если клирик вольно или невольно обязан сотрудничать с обществом, на лоне которого живёт, и приносить ему пользу (хотя бы так, как он это понимает), то сектант – это всегда диссидент, всячески укрывающийся от общества или даже противостоящий ему. Именно поэтому адепты антисистем объединяются именно в секты, которые могут называться и маскироваться как угодно, но органичной частью общества не становятся никогда. Как мы увидим ниже, многочисленность адептов и широкий ареал распространения не превратили в Церковь ни манихейскую общину, ни сектантскую конфедерацию «Белый Лотос», ни современных радикальных исламистов из ваххабитских и деобандских организаций.

Уже знакомый нам отечественный исследователь В.П. Римский справедливо предположил, что для антисистемных общностей характерен паразитический образ жизни в том смысле, что они стремятся безвозмездно жить за счёт породившего их общества вплоть до его истощения и уничтожения. Вот как он описывает данный процесс: «Паразитическая форма бытия антисистемы – более или менее вредоносная – может длиться бесконечно долго, переживая ряд исторических эпох и формаций, стран и народов (как известно благодаря И. Ильфу и Е. Петрову, Вечный Жид пережил всех, кроме петлюровцев). Но наступает «звездный час» антисистемы, и она заявляет о себе во весь голос, выступает на авансцену истории. Ее уже не удовлетворяет

нищенское прозябание на задворках истории, ей надоедает пересчитывать свои сокровища подобно Скупому рыцарю в подвалах могущественных империй: тогда зажигается факел антисистемной идеологии, выносится на свет из подпольных катакомб – это не факел Прометея, а факел Герострата. Человечество в один момент заражается антисистемными идеями («один момент» в истории может длиться столетие и больше) и начинает действовать вопреки системной логике живого социального организма. Причем не обязательно антисистемная идеология «овладевает массами»: носителями ее чаще всего оказываются весьма малочисленные группы людей, принадлежащие как к социальным «низам», так и к общественной элите»¹. То есть *umbra*, представленная различными сектантскими, кружковыми и криминальными организациями, живёт за счёт общества, всячески используя его ресурсы и ничего не давая взамен, а в подходящий момент начинает распространять своё влияние на весь социальный организм, очаровывая своей пропагандой широкие слои населения.

Мы с данной позицией не согласны: получается, что ведущие вполне сносный в материальном плане образ жизни адепты антисистемы однажды от него отказываются во имя проектов мирового масштаба, причём, эти проекты выбивают из рук антисистемной общности её кормовую базу в виде сбалансированного трудящегося общества. Такая метаморфоза возможна только при условии, если антисистемные вожаки и идеологи заранее планировали такой вариант развития событий и готовились к нему изначально. Но тогда паразитическое существование не может быть для них самоцелью и, следовательно, большая часть адептов, изначально ориентированная на решительные действия, не позволит антисистеме долгое время пребывать в

¹ Римский В. П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород : Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – С. 47.

состоянии паразитического покоя. Ведь речь идёт о временных интервалах масштаба нескольких столетий.

Мы полагаем, что антисистемы делятся на два типа, оба из которых охарактеризовал В.П. Римский как две формы деятельности одного типа. Одна форма антисистем ориентируется именно на «факел Герострата», то есть на конфронтацию с окружающей её социальной реальностью, уничтожение наличного типа общественной организации и создание иного общества по умозрительным, фантастическим образцам. Она может долгое время воздерживаться от социальной и политической активности, потому что почти всегда баланс сил в обществе не на стороне антисистемного меньшинства, но конечной её целью является выступление против всех существующих порядков, нередко окрашенное в мистические тона. С точки зрения адептов такой ориентированной на эсхатологическую войну антисистемы, паразитизм в данном случае оказывается не более чем средством дожидаться подходящего момента. Иначе относятся к миру антисистемы, доктрины которых не содержат эсхатологических взглядов. У их адептов нет никаких проектов «светлого будущего» или «нового мира», им достаточно для счастья просто жить за чужой счёт и приводить апологии собственной избранности и неполноценности «непосвященных». В случае победы над «непосвященными» (например, захвата политической власти) такая антисистема не пытается реформировать общество, потому что не имеет для этого никакого проекта. Зато её адепты моментально расхищают накопленные обществом ресурсы для удовлетворения своих сиюминутных материальных интересов. Этот тип антисистем ориентирован на паразитизм в чистом виде. Впрочем, и эсхатологические, и паразитические антисистемы разрушают общество, только адепты первых полагают, что разрушение происходит «вопреки» их проектам, а адепты вторых антисистем вообще не задаются такими вопросами.

Рассмотрим доктринальные и организационные особенности обоих указанных направлений (эсхатологизма и паразитизма) антисистемной деятельности более подробно. Как говорилось выше, адепт антисистемы чувствует себя в наличной действительности неуютно и считает её неправильной. Однако действовать согласно своим желаниям он не может в силу самого порядка вещей. И начинающий адепт антисистемы задаётся вопросом: кто же виноват в том, что мир устроен столь несовершенен? Если речь идёт о религиозном отношении к миру (а любая культура религиозна в той или иной степени), то обвинение падёт в первую очередь на Бога, сотворившего мир таким, каков он есть. Антисистемному мыслителю кажется, что мир противоречив, непонятен, неправилен и подчас невыносим; поэтому он отказывает Творцу в признании Его благости. Адепт антисистемы думает, что мир вполне можно усовершенствовать, сделать лучше, вмешавшись в процесс Творения и «исправив» его. Почти как Базаров из романа «Отцы и дети», такой человек мечтает уничтожить наличный миропорядок, чтобы «расчистить место» для грядущего «царства свободы (справедливости, благоденствия и т.д.)». Не имеет значения, придёт новый порядок вещей сам, как обещало манихейство, или его нужно будет создать человеческими усилиями, как предлагает революционный радикализм. Важно, что замысел Бога считается неудачным, а сотворённый мир – «бракованным». Подобная смыслообразующая позиция налагает неизгладимый отпечаток как на создаваемую доктрину, так и на всю деятельность *umbra*. Французский исследователь Ж.-К. Фрер характеризует это направление следующим образом: «Отказ от Бога влечёт за собой не столько чисто материалистическое воззрение, сколько обращение к силам Зла. Ведь если Бог признаётся плохим демиургом, способным создать лишь несовершенную материю, право управлять этим миром неизбежно должно быть передано его извечному противнику, то есть Сатане»¹.

¹ Фрер Ж.-К. Сообщества Зла, или Дьявол вчера и сегодня. – Москва: Аграф, 2000. – С. 255.

Подобный подход, представляющий собой открытое и непримиримое богоборчество, радикальное требование гибели наличного мироустройства, Ж.-К. Фрер справедливо именуется термином «люциферианство». Ведь первым, кто занял такую позицию, был тот самый гордый ангел, которого христианская демонология именуется Денница и Сатана, а также красноречивым латинским именем Люцифер. «Под латинским именем Люцифера (*lux* – «свет» и *ferre* – «нести») скрывается распространённое в иудео-христианской традиции представление о всеобщем восстании против закона вечного единения мира и Божества, и поэтому, если человек решается восстать против Бога, мечтает стать ему равным или даже самому стать Богом, он может опереться в этом лишь на одного союзника, имя которому – Люцифер»¹. Адепты многих антисистем действительно рассматривают мир в свете своих противоречивых, неприменимых к реальности идеалов. И некоторые из них, пропагандируя свои доктрины, искренне полагают, что «просвещают» наивное, инертное общество. Однако жизнь быстро показывает несостоятельность люциферианских проектов перестройки мира, и общество, в лучшем случае, смеётся над незадачливыми реформаторами, а в худшем подвергает их преследованиям как возмутителей спокойствия.

В этой ситуации приоритет люциферианцев изменяется, хотя и не очень сильно. Цель остаётся прежней, а вот метод меняется с перевоспитания общества на принуждение людей к установлению «нового порядка». *Umbra* начинает мечтать о вполне мирской силе, при помощи которой можно было бы заставить людей принять новые правила жизни. Иными словами, диссиденты из тайных обществ начинают понимать, что для переделывания мира нужно миром сначала овладеть. Так контркультурное течение превращается в антигосударственное подполье. И именно тогда адепты исповедуют принцип, что благая цель оправдывает любые средства. Иногда стремление одним

¹ Там же. С. 6.

ударом, пусть даже жестоким и вероломным, сделать мир другим – удобным и счастливым – выливается в открытую эсхатологическую войну. Ведь для того, чтобы создать новый мир, необходимо прежде разрушить старый. Поэтому мы и называем такие антисистемы эсхатологическими: они буквально требуют наступления конца света и намереваются принять в гибели мира самое деятельное участие. Мираж «нового порядка» заставляет люциферианцев наносить наличной реальности подчас страшный урон и уничтожать то, что *уже есть*, в пользу того, что, *может быть, когда-нибудь* установится. Как уже говорилось выше, их цель недостижима. Поэтому та жертва, в которую они приносят наличный мир и иногда самих себя, оказывается напрасной.

В своих действиях против наличной реальности даже самый благой люциферианец непроизвольно пытается занять «должность» Антихриста. Американский теолог Дж.Б. Рассел так характеризует эту позицию: «Под знамёнами Антихриста соберутся грешники и неверующие, однако армия эта будет разгромлена, и наступит конец света. Но Антихрист – это не падший ангел, а человеческое существо, хотя с наступлением конца света он и будет исполнять функции Сатаны»¹. Бунтуя против реальности, протестуя против установленных Богом правил, люциферианец повторяет в уменьшенном масштабе на земле бунт Люцифера на небесах, по крайней мере, в том виде, в каком описывает его в своей бессмертной поэме «Потерянный рай» Дж. Мильтон. Западным авторам вторит Л.А. Тихомиров: «Это – то самое психологическое состояние, которое Откровение рисует нам у первого противника Божия, Падшего Ангела. Конечно, огромное расстояние отдаляет исполинские алкания свободы и могущества у Падшего Духа, некогда представлявшего собой красу создания, и стремления маленького человека, которого алкания иногда не идут дальше того, чтобы ничто ему не мешало удовлетворять свои животные аппетиты в корыте земных благ. Но это различие

¹ Рассел Дж. Б. Князь тьмы. – Санкт-Петербург : Евразия, 2002. – С. 111.

только количественное, а не качественное...»¹. И, разумеется, бунт обиженного на «неправильный» мир человека точно также обречён на провал, как и восстание возгордившегося ангела. Не человек и не ангел заложили основы мироздания, и поэтому не в их силах изменить эти основы.

При этом атеизм или религиозная индифферентность адепта антисистемы не играют большой роли. Например, многие участники буржуазных революций XVIII–XIX вв. бунтовали не только против дворянско-монархических режимов, но и против религии. Увы, отвергая Бога, они вовсе не отвергали дьявола. Для некоторых особенно рьяных революционеров он даже был образцом для подражания. «Для революционера Сатана был символом бунта против несправедливости и тирании *ancien regime* и его институтов: Церкви, правительства и семьи. И не только радикальные революционеры, но и буржуа, для которых индивидуализм и агрессивная конкуренция стали новыми добродетелями, пришли к переоценке символов. Для старой, связанной с феодализмом традиции Дьявол был взбунтовавшимся против своего сеньора вассалом, предателем – и соответственно в новую эпоху он мог стать святым мучеником индивидуализма и борьбы с лицемерием»². Таким образом, мы можем условно разделить люциферианство на теистическое и атеистическое, что не меняет сути данного антисистемного подхода: уничтожение наличного мира во имя умозрительного образца. В религиозной или безрелигиозной форме радикальный эсхатологизм остаётся самим собой.

Возникает закономерный вопрос: не является ли такой эсхатологизм одной из разновидностей утопизма? Для ответа на этот вопрос придётся каким-то образом определить и классифицировать данное явление. Для этого мы обратимся к советским и польским работам Э.Я. Баталова и Е. Шацкого. Э.Я. Баталов полагает, что утопия – это произвольно сконструированный образ

¹ Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – Москва : Айрис-Пресс, 2004. – С. 53.

² Рассел Дж. Б. Мефистофель. Дьявол в современном мире. – Санкт-Петербург : Евразия, 2002. – С. 206.

идеального социума. Для мыслителя-утописта совсем не важно, достигим ли его образец в реальности, лишь бы только создаваемая мысленная конструкция была приятна и контрастировала бы с наличным состоянием дел. Утопическими могут быть не только социально-политические проекты, но и фантастические технические новинки, вроде вечного двигателя, «ускорителя» (из новеллы Г. Уэллса) или, если искать параллели в современной художественной литературе, бластеров и универсальных колдовских заклинаний. Советский исследователь отличает утопию от мифа и религии, потому что миф адресован только к общности (в мифе нет индивида), а религия часто ориентирует своих адептов на иную реальность. Утопия же всегда говорит о земном мире и обращается именно к индивиду, даже если и оперирует социальными или техническими терминами. Все утопии Э.Я. Баталова, имеют важную черту, даже если они и касаются различных аспектов человеческой жизни: «Утопист – это всегда критик, бунтарь, порою еретик, который не может, не хочет смириться – пусть только в мыслях – со своей участью, с участью окружающих его людей, участью, уготованной – как он её видит – человечеству. В утописте всегда заложено мессианское начало»¹. Но советский автор сразу же оговаривается, что утопическая критика может производиться с любых позиций, в том числе и с фантастических или художественных. Консерватор, мечтающий о возвращении «старого доброго времени» – утопист в той же мере, в какой является утопистом убежденный футурист. Ведь идеал обоих мыслителей неосуществим на практике. С этой точки зрения утопистами будут и Т. Мор, и известный американский писатель Р. Говард, помещающий своих героев в никогда не существовавшие доисторические времена (Хайборийскую эру), и знаменитый фантаст Дж. Лукас (автор «Звёздных войн»), и авторы, пишущие в жанре альтернативной истории (например, Г. Тертлдав и Дж.

¹ Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – Москва : Политиздат, 1989. – С. 54.

Мартин), и создатели иных миров, вроде Дж. Р. Толкиена. В их творчестве внимание акцентируется на том, чего нет или не хватает в реальном мире. Но при этом ни один из них не призывает к каким-либо изменениям наличной действительности.

Польский исследователь Е. Шацкий выделяет различные виды утопий, среди которых встречаются эскапистские, выражающиеся в мечтах о лучшем мире (например, фантастические романы), и героические утопии. Среди последних встречаются «утопии ордена», то есть стремление создать идеальный мир в миниатюре, в маленькой общине утопистов и их единомышленников, и утопии политики, которые стремятся быстро и глобально изменить мир по умозрительному образцу. «С утопией политики связаны сложные нравственные проблемы. Если другие типы утопий позволяют сохранить «чистые руки», то здесь их нельзя не запачкать. Утопист-политик в отличие от других утопистов принимает участие в игре, правила которой установлены без него. Чтобы уничтожить существующий мир, он должен так или иначе участвовать в нём. Отсюда известные парадоксы утопической политики: террор, применяемый из любви к людям и ненависти к насилию, войны, ведущиеся во имя мира без войн, ложь, долженствующая расчистить путь в царство Истины»¹. Представители такой утопии не только конструируют мысленный идеал желаемого будущего, не только мечтают, но и пытаются реализовать свои мечты в глобальном масштабе. Проще говоря, даже не разобравшись в возможностях такой реализации, они пытаются одним шагом уничтожить старый и создать новый мир. И любые меры кажутся им допустимыми, потому что старый мир и всё, что с ним связано, не представляют в их глазах никакой ценности, а вот идеал мира грядущего кажется таким утопистам верхом совершенства, ради которого можно пожертвовать всем. Из всех указанных типов радикальный эсхатологизм теснее всего связано с утопией политики, хотя

¹ Шацкий Е. Утопия и традиция. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 59.

и не полностью тождественен ей. Можно сказать, что любой сторонник радикального эсхатологизма – утопист-политик, но не всякий политический утопист исповедует эсхатологизм¹.

Дело в том, что радикальный эсхатологизм может иметь только антисистемное, почти всегда синкретическое происхождение. Ни одна культура не ориентирует своих членов на разрушение реальности во имя несуществующего или недостижимого в данный момент «светлого будущего». Такое общество было бы обществом вечного бунта и просто не смогло бы существовать на протяжении более или менее длительного времени. Поэтому радикальная эсхатологическая картина мира (именно в таком сочетании: радикализм + эсхатологизм) может сложиться лишь в процессе межкультурного взаимодействия, а точнее – из механического смешивания фрагментов различных культур, когда отбор ведётся согласно личным предпочтениям того или иного человека. Важно отметить, что стать частью эсхатологической антисистемной доктрины может любое религиозное или философское учение, в том числе и такое, которое на ареале своей родной культуры радикалов не вдохновляет или не пользуется популярностью. Так, марксизм у себя на родине, в Западной Европе революцию не инспирировал, зато, претерпев ряд адаптационных изменений, стал знаменем революций в России, Китае и Камбодже. Причём, во всех трёх случаях марксистское учение обрело одиозное эсхатологическое звучание.

В христианской традиции такой радикальный эсхатологизм получил воплощение в доктрине хилиазма, согласно которой перед концом света на земле установится царство святых, которые будут властвовать над грешниками. Следовательно, ожидание конца света становилось центральным пунктом в доктрине хилиастов. Можно сказать, что как в еретических общинах начала н.э.,

¹ Сулимов С. И., Черниговских И. В. Люциферианство и утопизм // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – №1 (39): в 2-х ч. Ч. II. – С. 190-193.

так и в некоторых протестантских сектах XVI в. от христианской доктрины остался только эсхатологизм, казавшийся адептам гарантией скорой реализации их хилиастических чаяний. При этом учение о конце света неотделимо и от ортодоксального христианства, и от многих других религий, но в них эсхатология уравнивается другими догматами, а в тех учениях, которые мы собирательно именуем «радикальный эсхатологизм», учение о конце света становится доминирующей, едва ли не единственной чётко сформулированной частью доктрины.

Также радикальный эсхатологизм иногда выражает себя как «утопия ордена», особенно когда для решительных действий нет сил и возможностей. В такие моменты адепты антисистемного учения подолгу позиционируют себя как замкнутое немногочисленное общество религиозной или просветительской направленности. В теистическом люциферианстве это сектантство, в атеистическом – кружковщина. Но конечная цель такой организации – выход из тени и эсхатологическая война. Ниже, во второй главе мы покажем эту трансформацию на примере китайского антисистемного движения «Белый Лотос». К слову сказать, все эсхатологические антисистемы обязательно делают акцент на учении о конце света (даже если понимают его как гибель наличного политического режима), тем самым обесценивая наличную реальность и предрекая ей скорую и неотвратимую гибель.

Важно оговориться, что в нашем исследовании термин «люциферианство» – это просто заимствованная у французского исследователя метафора. Невозможно представить, чтобы средневековые китайские сектанты или современные радикальные исламисты называли себя люциферианцами. Просто этот термин очень образно и наглядно показывает суть исследуемого нами радикального эсхатологизма, представляющей собой один из видов антисистемности. И, как мы увидим ниже, это – не единственное направление антисистемной деятельности.

Стремясь вырваться из неприятных и непонятных условий реальной жизни, адепты антисистем иногда пытаются применить эксклюзивные, недоступные «непосвященным» методы решения жизненных проблем. Если представить, что члены *umbra* воспринимают наличную действительность в качестве тюрьмы для себя, то люциферианство – это организованный бунт, стремящийся разрушить ненавистную темницу до основания. Однако есть и другой способ попасть на свободу: побег группы единомышленников¹. Иными словами, второе направление антисистемной деятельности заключается в выработке и применении экстраординарных, почти всегда «тайных» средств и методов для достижения любой жизненной цели. Почти всегда здесь речь идёт о магии и оккультизме, при помощи которых адепт антисистемы пытается организовать свою жизнь вне норм господствующей культуры. Любые прихоти индивида при данном подходе абсолютизируются, и всё, что им препятствует, воспринимается как зло. Данный вектор антисистемной деятельности мы метафорически именуем *сатанизм*, подразумевая под этим словом культивирование тех человеческих качеств, которые отвергаются любой религией и даже светской этикой: например, эгоизма, разнузданности, стремления к безответственности и безнаказанности. Такие антисистемы можно называть «паразитическими» или «потребительскими», потому что каждая из них стремится позволить своим адептам безнаказанно и безудержно пользоваться материальными достижениями и ресурсами общества, породившего её, и ничего не давать взамен. В этом случае адепты антисистемы «жульничают», пытаясь нарушать правила наличной реальности, оставляя далеко позади других членов общества, которые действуют, исходя из реальных условий и стереотипов, предлагаемых родной культурой.

¹ Сулимов С. И. Межкультурные взаимодействия в формировании антисистем: опыт социально-философского исследования: монография. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2019. – С. 56.

Именно поэтому мы и используем метафорическое сравнением адептов такой антисистемы с дьволопоклонниками: очень уж сходны их устремления. Вот как характеризует мотивы сатанистов У. Эко: «Причины поклонения Дьяволу, если они не порождены психиатрическими синдромами и не служат исключительно оправданием разнузданности и сексуальной вседозволенности, объясняются теми же побуждениями, из-за которых многие увлекаются магией. В реальной жизни расстояние между желаемым и действительным обычно довольно велико, даже учитывая достижения науки; магия же обеспечивает мгновенный успех (навредить противнику, воткнув иглу в восковую куклу, уберечься от зла при помощи амулета, добиться любви от того, кто нас не любит, с помощью любовного эликсира)»¹. Иными словами, сатанизм, понимаемый как явление культуры, представляет собой попытку найти метод безвозмездного и безнаказанного достижения сиюминутных целей индивида. Паразитические антисистемы полностью разделяют такую установку, хотя слова «сатана» и «дьявол» употребляются их адептами далеко не всегда. Более того, нередко адепты таких антисистем являются убежденными атеистами и отвергают любые религиозные и метафизические воззрения.

Обыкновенному человеку, живущему жизнью своей культуры, приходится долго осваивать методы достижения цели, принятые именно в его обществе: знакомиться с законами и хорошими манерами, получать специальность, совершенствоваться в профессиональном и личностном плане, культивировать в себе те духовные качества, которые его общество считает добродетелями. Адепту любой культуры всегда приходится соизмерять свои желания с ответственностью, которую налагает на него общество, со своими возможностями, общественным мнением и т. д. Но поскольку, как мы показали выше, адепты антисистемы не чувствуют культурного родства с обществом, в котором живут, то и все эти связи воспринимаются ими только как досадные

¹ История уродства / под ред. У. Эко. – Москва : Слово, 2007. – С. 216.

помехи. Скрываясь от негостеприимной реальности, эти люди буквально сбиваются в «тень», потому что на свету настоящей жизни сразу становится видны их духовные неприспособленность и незрелость. Пока обычный адепт культуры стремится побороть обстоятельства ради своей цели или же признаёт её недостижимость, члены *umbra*, если не бунтуют против заставляющей их трудиться и порой страдать реальности, ищут методы, позволяющие избежать сложностей жизненной практики. Тем более что они часто имеют очень ограниченный жизненный опыт и не всегда умеют справляться с трудностями. Зато, имея поверхностное представление о других культурах, эти люди начинают обращать внимание на некоторые не вполне понятные им методы решения проблем. На своей родине такой метод может быть обычным повседневным действием вроде утренней молитвы или праздничного обряда. Но люди, знающие его лишь мельком, могут решить, что это – «древнее» или «тайное» знание, панацея от всех бед. При этом чем примитивнее метод (например, чужой религиозный обряд), тем более он притягателен. Ведь вместо того, чтобы размышлять над своей проблемой или над ролью метода в его родной культуре, можно его попросту скопировать и применять в любой ситуации.

Как уже говорилось выше, некоторые «тени» состоят из индивидуалистов. Ведь потенциальные адепты антисистем – всегда духовные маргиналы. Они не связаны обычаями и традициями той или иной культуры, не ориентируются на её ценности, мировоззрение их состоит из противоречащих друг другу фрагментов. В такой ситуации они хотят лишь осуществления своих личных желаний. Поэтому наиболее притягателен для них не требующий размышлений и сомнений идеал дикости. Простой принцип «хочу и делаю» кажется антисистемным сатанистам панацеей от усвоения непонятных им культурных норм и правил. Ж.-К. Фрер кратко резюмирует сатанинские доктрины: «Все практические советы, которые можно найти там, могут быть кратко сведены к

следующему (речь идёт о «Сатанинской Библии» Э. ЛаВэя – С.С.): «Станьте человеком-зверем! Делайте лишь то, что захочется вам! Ненавидьте врагов ваших, и если кто-то ударит вас, раздавите его в ответ! Святы будут те, кто обладает силой и могуществом, да погибнут слабые!»¹. Гипотетически магия и оккультизм здесь совсем не причём. В глубине своей антисистемный сатанизм представляет собой агрессивный индивидуализм, отрицающий любые компромиссы. Но ведь жить, руководствуясь этим принципом, попросту нереально. Возможности человека ограничены самой природой, не говоря уже о других людях. Поэтому сатанист, то есть эгоист, себялюбивые мечты которого заслонили ему наличный мир, ищет средства, которые позволили бы не считаться с реальным положением дел. В своей культуре он их не найдёт, потому что любая культура требует от своих адептов позитивного творчества. Антисистемный паразит вынужден всегда заимствовать что-то извне, даже толком не разбираясь, что же именно он усвоил. Но какого же рода будут его заимствования? Если люциферианец ищет обоснования для уничтожения наличного мира и создания на его руинах «светлого будущего», то сатанист разыскивает рецепты получения «всего и сразу» лично для себя. Особенно его привлекают экстатические ритуалы, наркотики и магия, потому что они если и не приближают его к поставленной цели, то хотя бы создают иллюзию могущества.

Действия такой паразитической (условно говоря, «сатанинской») антисистемы всегда направлены на ликвидацию внешних ограничений с целью дать своим адептам возможность реализовывать любые прихоти. Если эсхатологическая «тьма» подчинена строгой дисциплине и наряду с планами эсхатологической войны вынашивает проекты «светлого будущего», которым не суждено осуществиться, то паразитическая *umbra* не уделяет такого внимания внутреннему порядку. Разумеется, она тоже имеет эзотерическую

¹ Фрер Ж.-К. Сообщества Зла, или Дьявол вчера и сегодня. – Москва : Аграф, 2000. – С. 246.

структуру, опасается разоблачения и ведёт законспирированное существование, но осознание своей «миссии» или «предназначения» для неё – экзотика. Такие антисистемные сатанисты ставят во главу угла индивидуальные цели, и поэтому организованная «тень» для них – только средство. Более того, обрядового поклонения какому-либо божеству или духу тоже может не быть: «Большинство сатанистов не принимают Сатану как антропоморфное существо с раздвоенными копытами, хвостом с кисточкой и рогами. Он просто олицетворяет собой силы природы – Силы Тьмы, названные так только потому, что ни одна религия не удосужилась забрать эти силы у тьмы»¹. То есть адептом сатанизма может быть отдельно взятый человек, не имеющий единомышленников и не входящий ни в какую организацию.

Но поскольку мы говорим именно об антисистеме, социокультурном образовании масштаба религиозно-политического течения или хотя бы политической партии, то речь идёт не о группе оригинальных молодых людей, совместно борющихся с комплексом неполноценности. Сатанисты описываемого нами масштаба почти никогда не именуют себя так, предпочитая названия выбранных ими в качестве панацеи культов. Это всевозможные неоязычники, поклонники оргиастических богослужений, самозванные «адепты тьмы» и т.д. Однако деятельностью они занимаются всё-таки достаточно организованной для того, чтобы оказывать на жизнь социума заметное влияние. Это разрушители и грабители в чистом виде, не ставящие перед собой цели что-либо созидать на развалинах уничтожаемой ими культуры. По их мнению, как только внешние культурные запреты и табу падут, каждый из их адептов сможет делать всё, что захочет. Для нашего исследования важно отметить, что адепты паразитической антисистемы ни в какой форме не навязывают обществу никаких социально-политических идеалов и почти никогда сами таких идеалов не имеют. Зато любые политические и экономические кризисы используются

¹ ЛаВэй А. Сатанинская библия / А. ЛаВэй. – Москва : Unholy Words, Inc. (РЦС), 1996. – С. 25.

ими как способ обрести богатство и могущество, не прикладывая созидательных усилий. Утопизм ни в каком его виде для паразитических антисистем не характерен. Проще говоря, это не революционеры и не реформаторы, а мародёры.

Следует отметить, что деятельность такой антисистемы даже после её победы остаётся деструктивной. Те inferнальные силы, которые её адепты постоянно пытаются заклинать во время своих мистерий, вдохновляют только на одно: на нарушение предлагаемых культурой норм (от бытовых до моральных и правовых). Даже когда прежняя культура повержена и начинает складываться культура новая, антисистемные паразиты продолжают откалываться от неё и отказываются принимать участие в её созидании. В то время как люциферианцы пытаются создать то, что в принципе не может быть создано в земном мире, сатанисты всячески отмежевываются от позитивной деятельности, пытаясь жить за счёт общества или даже поставить его на службу своим прихотям. И новая власть, даже установившаяся благодаря поддержке сатанистов, вынуждена бороться с ними, чтобы получить возможность принимать для общества какие-либо позитивные меры.

Типичным примером такой паразитической антисистемы может служить гаитянское вуду, возникшее как афро-католический синкретический культ, используемый беглыми рабами в качестве интеграционного средства, а их законопослушными товарищами по несчастью – в компенсаторных целях. После же завоевания рабами свободы и независимости неожиданно выяснилось, что вуду сильно мешает хозяйственному и политическому развитию молодой республики. Адепты данного культа вместо того, чтобы работать, предпочитали заниматься идолопоклонством и практиковать магию, а жили за счёт «непосвященного» в их мистерии населения острова. Когда закончилось награбленное у покинувших республику плантаторов имущество, в ход пошло вымогательство у соотечественников. Правительство, даже состоящее из

бывших рабов, участников войны за независимость, было вынуждено начать преследования культа, которые, увы, оказались безрезультатными, так как на Гаити каждый житель в той или иной мере связан с вуду. Но не будем забегать вперёд, доктрина и краткая история этой антисистемы будут подробно изложены ниже.

Возникает вопрос: почему адепты паразитических антисистем ориентируются на язычество, даже если оно не имеет к ним прямого отношения? Думается, ответ лежит в нравственной плоскости: большинство языческих культов не содержат в себе нравственных доктрин. Многие языческие божества не предлагают своей пастве никаких моральных запретов или предписаний. Вот как характеризует большинство языческих верований Л.А. Тихомиров: «Вступая в общение с богами анимистически-политеистического периода, человек принужден был воздавать им не иной культ, как тот, которого они требовали. Без этого культа они и не допустили бы его в общение с собой. А требования божеств, олицетворявших генитальные силы природы, и разрушительные до бессмысленности явления вулканизма, бурь, наводнений и т.д., – требования таких божеств были так же развратны и беспощадно жестоки, как сами они»¹.

К тому же, языческие боги в большинстве своём не только нравственно нейтральны, но и позиционируют себя как носителей силы, которая может быть применена в достижении любой цели: «Германские боги, как и все монистические божества, амбивалентны в моральном отношении. Вуотан или Водан, правитель богов и людей, также является богом ярости (Wut) и разрушения и предводителем дикой охоты. Тор или Донар – защитник богов и людей, но также громовержец и молотобоец, страшная фигура, одетая в красное и едущая на повозке, которую везут два козла»². Именно такие боги привлекают

¹ Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – Москва : Айрис-Пресс, 2004. – С. 82.

² Рассел Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века. – Санкт-Петербург : Евразия, 2001. – С. 74.

сатаниста, потому что олицетворяют его личные желания и устремления. Божества дуалистического античного пантеона во многом далеки от его необузданного эгоизма, так как требуют хотя бы физического совершенства. В дуалистическом язычестве сатанист всегда принимает сторону хтонических, тёмных божеств.

Адептам паразитических антисистем нравится именно отсутствие в язычестве нравственного идеала: ни магизм, ни даже гностицизм не требуют от человека духовного преображения или следования моральным канонам¹. Их правила и запреты выражаются в ритуалах, а не в этических учениях. Поэтому абсолютизирующий свои капризы антисистемный сатанист видит в язычестве санкцию для самолюбования и вседозволенности.

Разумеется, языческие верования каждой культуры имели для неё и множество позитивных элементов, но сатанист ведь стремится отмежеваться от любого позитива и поэтому усваивает только то, что позволяет ему потакать своим прихотям и обосновывать своё нежелание жить по правилам. Если люциферианец – диссидент, пытающийся навязать миру свои правила, то сатанист – постоянный девиант, отрицающий любые нормы. И поэтому он выбирает для поклонения и «партнёрства» только такие божества, которые не требуют от него в чём-либо себя ограничивать и довольствуются отношениями по формуле «do ut des».

По этой же причине адепты паразитических антисистем всячески выступают против христианства и ислама как религий, не только имеющих развитые нравственные доктрины, но и прямо запрещающие идолопоклонство. Идеализирующий языческую древность (обычно в весьма вольной интерпретации), сатанист видит в авраамических религиях разрушителей своей мечты. Британский философ Г.К. Честертон удачно заметил по этому поводу:

¹ Колмаков В. Б. Проблема ценности жизни. Историко-философское исследование. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2015. – С. 48.

«Чёрную мессу приходится прятать потому, что есть настоящая, бесы прячутся после пришествия Христа. До христианства, особенно вне Европы, всё обстояло иначе. Бесы бродили на воле, как драконы; их статуи стояли в храме, в самом сердце многолюдного города»¹. Соприкасаясь в той или иной мере с христианством, адепты паразитических антисистем сразу же становятся на сторону Сатаны как антипода христианской нравственной доктрины и не забывают заявить о своём отрицательном отношении к христианству.

При этом, повторимся, наши термины «люциферианство» и «сатанизм» – метафоры, а вовсе не отсылки к организациям дьяволопоклонников. Представители некоторых антисистем, о которых пойдёт речь ниже, даже не слышали ничего о христианстве, но их действия идеально подходят под схему, созданную католическим исследователем Ж.-К. Фрером, протестантским теологом Дж. Б. Расселом и православным автором Л.А. Тихомировым. Говоря о сатанинских антисистемах, важно сделать ещё одно уточнение. Сам основатель современной Церкви Сатаны Антон Шандор ЛаВэй не считал сатанизм поклонением Сатане² и именовал «сатанистом на практике» известного гангстера Альфонса Капоне, который всю жизнь исповедовал католицизм. Многие неоязыческие авторы наших дней отзываются о Сатане с симпатией и критикуют христианство с той же позиции, что и ЛаВэй, но никто из них не причисляет себя ни к какой сатанинской организации. Поэтому мы относим их к сатанистам, хотя сами они могли бы назвать себя как-нибудь иначе. Это станет отчетливо видно, когда мы в надлежащей части работы рассмотрим антисистемный культ вуду.

Также необходимо сказать пару слов о географическом ареале действий антисистем. Как уже говорилось выше, возникнуть антисистема может в любой точке Земли, если общество испытывает политический, экономически или

¹ Честертон Г. К. Вечный человек. – Москва : Политиздат, 1991. – С. 165.

² ЛаВэй А. Сатанинская библия / А. ЛаВэй. – Москва : Unholy Words, Inc. (РЦС), 1996. – С. 12.

духовный кризис, подвергается воздействию чужой культуры и в нём присутствуют маргинальные социальные группы. Для обозначения территории, непосредственно контролируемой «тенью», мы будем использовать слово «*Ordensstaat*» («орденштат»). Этот термин был введен в оборот французским историком А. Демурже для того, чтобы как-то именовать территории духовно-рыцарских орденов средневековой Европы, подчеркивая тем самым их независимость от светских правительств и интернациональный характер. Поскольку в социальном плане антисистема тоже представляет собой в некотором смысле орден (и иногда действует как «утопия ордена»), мы считаем применение к ней термина «*Ordensstaat*» правомерным. Анализ жизни общества на территории, напрямую подвластной антисистеме, покажет жизненность или, наоборот, фантастичность антисистемных проектов на практике. Ведь, владея каким-то территориальным ареалом, организации вольно или невольно приходится самостоятельно устраивать на нём жизнь, руководствуясь собственными представлениями о порядке. Именно на пространстве *Ordensstaat* антисистемные доктрины облекаются ощутимой социально-политической плотью, которая позволяет оценивать антисистемы как реальные исторические явления. Иногда *Ordensstaat* занимает какую-нибудь область, захваченную «тенью» в ходе эсхатологической войны или восстания. Так было с китайским «Небесным государством всеобщего благоденствия» («Тайпин тяньго»), представлявшим собой социально-политическое воплощение доктрины антисистемного движения «Белого Лотоса». В ряде случаев «тень» захватывала власть в стране полностью (правление манихея Маздака Бамдада в Сасанидской Персии, режим талибов в Афганистане и диктатура вуду при Ф. Дювалье на Гаити), и тогда реальное общество оказывалось заложником утопических проектов оторванных от реальности правительств.

Поэтому во второй главе мы будем изучать *Ordensstaat* так же тщательно, как и антисистемные доктрины, реализацией которых он является. И, наоборот,

антисистемы, не сумевшие утвердиться на какой-либо территории, нами в данной работе рассматриваться не будут, потому что в этом случае антисистемные идеи и действия тесно переплетаются с вполне традиционными действиями остального, не разделяющего антисистемную доктрину общества. Так, нам придётся отказаться от анализа хилиастических движений (гуситского и анабаптистского) в средневековых Чехии и Германии и исмаилитского движения на Ближнем Востоке (потому что основные его течения, карматы и низариты, не пытались политически осваивать какие-либо области).

Итак, в данном параграфе:

1. Рассмотрен феномен антисистемы в социокультурном плане. Каждая антисистема представляет собой социально-духовную общность, то есть единство социальной организации – (именуемой нами «тень» («umbra»)) и синкретической доктрины. Эти два компонента неотделимы друг от друга, хотя обычно формирование «тени» предшествует возникновению учения. «Тень» не является какой-либо органичной для общества социальной группой, но формируется из представителей всех общественных групп и социальных слоёв. Первичная форма её организации – тайные общества, закрытые клубы, кружки и секты.

2. Выделены два направления антисистем: эсхатологическое и паразитическое. Данные интенции можно охарактеризовать следующим образом: члены антисистем первого типа рассматривают наличный мир (и в первую очередь – социальный порядок) с утопических позиций, в которых сочетаются религиозные и политические взгляды. Антисистемные доктрины паразитического типа воспринимают мир и общество как объект для безвозмездного и безнаказанного удовлетворения желаний своих адептов, даже если реальной возможности вести такой образ жизни у адептов нет.

3. Установлена сущность явления, которое мы именуем «радикальный эсхатологизм». Адепты антисистем данного направления не просто не признают

наличный мир, но и стремятся его реформировать, сделать удобным для себя. Но поскольку их образ желаемого будущего соткан из заимствованных, плохо между собой совместимых идеалов, то он неосуществим. Благие мечты о том, что могло бы или должно бы быть, побуждают поборников конца света и создания нового мира на безжалостное разрушение того, что уже есть. Они группируются в umbra с двойкой целью. Одним из их мотивов является эскапизм, но гораздо важнее для сторонников антисистемного эсхатологизма объединиться, собраться с силами, а затем нанести реальности мощный контрудар. Такие антисистемы не признают за наличной реальностью какой-либо ценности.

4. Проанализирована сущность явления, которое мы называем «паразитическая антисистема». В их основе лежит агрессивный индивидуализм, исповедуемый членами таких общностей. Своей целью такая публика видит освобождение от любых культурных ограничений и потакание своим прихотям, паразитирование на «непосвященном» обществе и безудержное потребление его богатств. Данное стремление далеко не всегда получает удовлетворение, но почти в каждом случае приводит к эскапистскому бегству от требующего сдержанности и целеустремлённости мира в «тень». В качестве религиозно-философского обоснования своей позиции адепты паразитических антисистем используют весьма вольно понимаемое язычество (особенно его магический компонент), а в наши дни – сатанизм (хотя данный термин они почти никогда не употребляют). В отличие от эсхатологических антисистем паразитические не создают утопических проектов и не стремятся после разрушения наличной социальной реальности создавать новую. Их главная цель – утолить эгоистические запросы своих адептов, пользуясь хаосом, наступившим в результате общественного кризиса и усугубляющей его деятельности антисистемы. Проповедь каких-либо абсолютных нравственных

ценностей для паразитических антисистем не свойственна, а мерилom добра и зла в таких общностях считается каприз индивида.

1.3. Антисистемы в культурных псевдоморфозах

Как мы установили выше, для возникновения антисистемы необходимы тесные межкультурные контакты и вытекающий из них синкретизм. Синкретизм этот должен быть настолько всепроникающим, чтобы за ним последовала духовная метисация относительно большой группы людей. Идеальным условием для этого является господство чужой развитой культуры над молодым обществом, которое либо не может ничего противопоставить чуждым культурным веяниям, либо ему не позволяют это сделать. Такое социально-культурное явление называется «псевдоморфоза». Этот геологический термин был впервые применён в социальной философии О. Шпенглером, понимавшим под ним следующее: «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чужая старая культура настолько сильно довлеет над страной, что местной молодой культуре нечем дышать, и она не в состоянии не только создать свои выразительные формы, но даже не приходит к полному разворачиванию собственного самосознания. Всё, что поднимается из глубин молодой души, отливается в пустоты чужой жизни. Молодые чувства застывают в устаревших произведениях, и вместо подъёма собственного формообразования (*Gestaltungskraft*) до невиданных размеров вырастает только ненависть к чужой и далёкой силе»¹. Обычно новая, молодая культура, зарождаясь и развиваясь на ареале старой, дает о себе знать через подъем национального самосознания и даже через национально-освободительное движение. Но если такое движение не состоится или потерпит поражение, то весь творческий потенциал молодой культуры израсходуется на

¹ Шпенглер О. Закат Европы в 2 т. Т 2: Всемирно-исторические перспективы. – Минск : Поппури, 2009. – С. 234.

поддержание чужих культурных форм, часто даже не отвечающих её социальным и духовным потребностям.

Речь здесь идёт необязательно о политическом господстве культурно чуждого развитого государства над молодым народом. Можно сказать, что это самый простой способ происхождения псевдоморфозы, но существуют и другие варианты развития событий. Например, молодой народ может захватить и разрушить чужое государство, но подпасть под очарование его овеянной веками культуры. История знает примеры обоих случаев. Ниже мы рассмотрим один из них подробно, а пока лишь скажем, что пример завоевания и насильственного приобщения к стареющей культуре подали греческие и римские захватчики Леванта, эллинизируя и романизируя туземное население под угрозой лишения его гражданских прав.

Второй вариант испытали на себе мусульмане-арабы, победившие на поле боя и захватившие Сасанидскую Персию. Шахская чиновная бюрократия и обширная литература на фарси так понравились начинавшим свой исторический путь победителям, что они принялись копировать персидские формы государственного управления и даже быта, допустили побеждённых в государственный аппарат халифата при условии их исламизации, и вскоре уже было неясно, где кончается ислам и начинается законспирированный зороастризм.

Третьим вариантом возникновения псевдоморфозы может быть заимствование правящей элитой чужих культурных форм и навязывание их своим подданным, которые нередко противятся этому. Американский исследователь С. Хантингтон называл такие страны «разорванными», имея в виду искусственно создаваемый разрыв органичной культуры: «Разорванная страна, напротив, имеет у себя господствующую культуру, которая соотносит её

с одной цивилизацией, но её лидеры стремятся к другой цивилизации»¹. Типичной «разорванной» страной была Россия в XVIII в.: династия Романовых проводила политику заимствования европейских идей и политических институтов, но большинство населения не проявляло понимания к этим заимствованиям или даже воспринимало их негативно.

Отечественный исследователь С.А. Королёв заметил, что псевдоморфозные тенденции необязательно побеждают и ассимилируют молодую культуру. В частности, он обратил внимание на тот факт, что в рамках псевдоморфозы, обслуживая чужеземные институты и поддерживая заимствованные внешние формы, общество вполне может начать или продолжить собственное развитие, находясь как бы в инородной, но не герметичной оболочке. Со временем молодое общество усложнится и расцветёт настолько, что уже не станет скрывать своего лица и без особого труда стряхнёт с себя чуждые культурные формы как надоевший маскарадный костюм. В частности, именно таким путём шло становление североамериканского общества, долгое время бывшего лишь заморским филиалом, колонией Великобритании. Такие временные, неопасные псевдоморфозы С.А. Королёв предложил именовать «органическими»², потому что в их рамках подчиненное молодое общество не только поддерживает чуждые формы, но и живёт собственной жизнью, включая рост и расцвет. К сожалению, такие ситуации в исторической практике встречаются нечасто. Гораздо чаще псевдоморфозы деформируют общество, которому они навязаны, и лишают его жизненных сил и оригинальной картины мира.

Также С.А. Королёв обратил внимание на тот факт, что иногда культурные формы, провозглашающиеся правящей элитой «родными», на

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – Москва : АСТ, 2011. – С. 209.

² Королёв С. А. Псевдоморфоза как тип развития: случай России // Философия и культура. – 2009. – №6. – С. 72.

самом деле воспринимаются большинством общества лишь как декорация для совершенно иного внутреннего содержания. Общество может развиваться тем же путём, что и соседи, а правительство будет драпировать это культурное сходство при помощи оригинальных, но не жизненных политических институтов или идеологических лозунгов. Иногда правящая элита при помощи одного культурного заимствования пытается замаскировать другое, и при этом важно лишь то, какое из заимствований будет ближе к автохтонной культурной сути общества. Исследователь приводит такой пример: «Весьма ярким примером такого рода псевдоморфозы будет современный Китай, где под коммунистической оболочкой и при руководящей роли КПК вызревает рыночная экономика западного типа и расцветает не стесненная социалистическим государством частная, капиталистическая собственность. Очевидна псевдоморфная природа России / СССР периода нэпа. Не столь напрашивающимся, но уместным примером будет СССР периода «застоя», когда под оболочкой «развитого социализма» развивались как универсалистские гуманистические смыслы, так и характерные для западного общества потребительские приоритеты»¹. Иногда складывается трагикомическая ситуация, в которой политические деятели пытаются бороться с «засильем иностранных ценностей» и на практике отвергают самые передовые достижения собственной культуры. Мы ещё вернёмся к данной проблематике в третьей главе нашего исследования, когда будем рассматривать взаимодействие псевдоморфозы и хилиастической антисистемы в современном мире.

Культурное влияние одного общества на другое – закономерное следствие соседства, культурный обмен так же естественен, как и военное противостояние одного государства другому. С. Хантингтон отмечает, что культурные заимствования никогда не прекращаются, но и никогда не играют

¹ Королёв С. А. Псевдоморфоза как тип развития: случай России // Философия и культура. – 2009. – №6. – С. 73.

основополагающей роли: «Культурные влечения всегда передавались от одной цивилизации к другой. Нововведения в одной цивилизации часто перенимаются другими. Но это, как правило, либо технологии, никак не отражающиеся в общей культуре сообщества, либо мимолётные причуды, которые приходят и уходят, не изменяя базовой культуры заимствующей цивилизации. Эти импортные штучки «распространяются» в цивилизации-реципиенте либо потому, что это – экзотика, либо они навязаны»¹. Распространение парижской моды в салонах Санкт-Петербурга или вооружение китайской армии советским оружием не имеют к псевдоморфозе никакого отношения. А вот если незнание иностранного языка или открытое появление в национальном костюме влекут за собой социальные санкции, то это значит, что общество находится в состоянии псевдоморфозы.

Для удобства процесс установления псевдоморфозы мы будем называть «псевдоморфоз». И в процессе псевдоморфоза в обществе, даже если оно этнически и национально едино, появляется как бы две культуры. Одна – культура господ, принадлежать к ней престижно и выгодно, другая – культура народных низов, всячески бичуемая и высмеиваемая или игнорируемая. По удачному выражению отечественного исследователя Г.Ф. Перетяткина, родная культура оказывается в «ночном» (нелегальном) положении, а заимствованная культура получает статус «дневной», то есть официально декларируемой². И как только между двумя этими пластами появляется хотя бы численно небольшой маргинальный слой, состоящий из людей, по-настоящему не принадлежащих ни к рафинированной культуре «верхов», ни к патриархальным «низам», возникновение антисистемы неизбежно. Другое дело, что антисистема даст о себе знать только в момент кризиса общества, когда властные структуры не смогут противостоять ей.

¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – Москва : АСТ, 2011. – С. 75.

² Перетяткин Г. Ф. Культурные особенности формирования духовной формации исторической России // Наука. Искусство. Культура. Рецензируемый научный журнал. – 2019. – Вып. 1 (№21). – С. 40.

Псевдоморфоз никогда не прекращался, потому что общества и государства ни в какую эпоху не довольствовались устоявшимися границами и наступали друг на друга военным, духовным или экономическим способом. Другое дело, что к псевдоморфозе приводило и приводит не любое столкновение или соседство, а только складывание единой системы отношений, в которой один участник доминирует над другими и влияет на них (хотя и сам не избегает их влияния). Американский исследователь И. Валлерстайн называет такое состояние «миросистемой» и характеризует следующим образом: «Я хочу донести до вас, что миросистема представляет собой некое территориально-временное пространство, которое охватывает многие политические и культурные единицы, но, в то же время, является единым организмом, вся деятельность которого подчинена единым системным правилам»¹. Например, можно говорить о римской миросистеме (*рaх гoманa*), которая включала в себя не только империю, но и зависимые от неё государства, протектораты и торговых партнёров. В других главах мы увидим, как складывалась псевдоморфоза в Леванте и какую антисистему такое положение дел породило.

Псевдоморфоз является неизбежным спутником экспансии. Отечественный исследователь Б.Н. Шапталов определяет экспансию следующим образом: «О том, что система экспансионизма сложилась, можно уверенно утверждать в том случае, когда тот или иной народ и представленное им государство начинает влиять на течение истории достаточно большого числа этносов в цивилизационно определяющих их жизнедеятельность сферах, прежде всего в экономике и культуре. Просто захват одного государства другим, как правило, ограничивается сменой состава правящей элиты, изменением границ государства, но не обязательно изменением принципов существования подчиненного народа. Поэтому необходимо различать голую

¹ Валлерстайн И. Миросистемный анализ : введение. – Москва : Территория будущего, 2006. – С. 75.

агрессию и экспансионизм»¹. То есть в процессе экспансии одно общество обязательно влияет на образ жизни других обществ, обуславливая его или даже коренным образом меняя. Это и означает псевдоморфозу. При этом Б.Н. Шапталов подчеркивает, что экспансия всегда зависит от целей конкретного экспансиониста, и поэтому можно выделить такие её виды как политическая, экономическая, культурная и идеологическая. К политической экспансии относится господство завоевателей над завоеванными, которое не может быть долгим и прочным без экономического превосходства. Экономическая экспансия представляет собой создание производительных сил за счет привлечения ресурсов, принадлежащих другим народам. Это может быть как систематическое ограбление соседних территорий при помощи набегов и неравноправной торговли, так и создание взаимовыгодных партнерских отношений по инициативе одной из сторон. Культурная экспансия выражается в распространении знаний и верований по широкому ареалу и стимулировании ими творческого потенциала у людей и групп, изначально не принадлежащих к их адептам. Идеологическая экспансия – это распространение идеологической доктрины в различных группах одного общества, в ходе которого идеология становится побудительным мотивом для своих сторонников и приобретает официальный характер². Таким образом, для экспансии и связанной с ней псевдоморфозы вовсе необязателен политический контроль одного общества над другим – вполне достаточно и культурного доминирования. Нередко бывает и так, что общество-реципиент не подвергается намеренное внешнему воздействию, но его элита стремится к культурным заимствованиям, исходя из своих личных и партикулярных интересов. Однако именно политическая экспансия приводит к самым ярким и отчетливым псевдоморфозам.

¹ Шапталов Б. Н. Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2009. – С. 17.

² Сулимов С. И., Черниговских И. В. Экспансионизм Нового времени и его современные последствия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – №5 (79), Ч. I. – С. 157-160.

Особенно всепроникающие псевдоморфозы, буквально чреватые антисистемами, связаны с колонизацией. Ведь именно этим путём одна культура вернее проникает другую и даже оказывает давление на неё, чем просто при торговом партнёрстве или обмене идеями. Подробно исследовавший данный вопрос А.В. Головнев определяет процесс колонизации следующим образом: «Колонизация – технология освоения нового пространства. В отличие от миграции, обозначающей любое значительное пространственное движение, в том числе сезонное, она подразумевает появление нового очага обитания (колонии), при сохранении исходного (метрополии). Колонизация предполагает не просто переход из одной местности в другую, а установление постоянной коммуникации между метрополией и колонией»¹.

Современный отечественный исследователь А.М. Родригес выделяет следующие типы европейской колонизации в Новое время:

1. Переселенчество и создание структуры по европейской модели («белые колонии» – США, Австралия, ЮАР);
2. Переселенчество и создание гибридной структуры («цветные колонии» – Латинская Америка);
3. Доминирование через силовое давление (европейцы в Африке);
4. Неравноправное сотрудничество (европейцы на Ближнем Востоке)².

Думается, что в другие эпохи механизмы колонизации оставались теми же, только выглядели не так отчетливо. Например, античные мегаполисы Александрия и Антиохия представляют собой яркий пример гибридных городов, хотя, разумеется, античные историки не употребляли данный термин. Переселенчество с переносом своей социально-политической модели активно применяли в своей колонизации римляне (даже термин «колония» заимствован из латыни). Вряд ли можно применять к римским завоевателям понятие

¹ Головнев А. В. Феномен колонизации. – Екатеринбург : УрО РАН, 2015. – С. 36.

² Новая история стран Европы и Америки. XVI-XIX века в 3 ч. Ч. 2 / под ред. А. М. Родригеса, М. В. Пономарева. – Москва : Владос, 2006. – С. 355.

«европейской модели», но ведь основанные ими в Галлии и Британии города мало отличались от аналогичных муниципиев в метрополии (Италии). Доминирование через силовое давление, наверное, является одним из самых старых способов взаимодействия с соседями. Ещё древнеегипетские фараоны строили по этому принципу отношения с жителями Эфиопии и Ханаана: местные правители сохраняли свои короны при условии, что платят дань и поддерживают египтян на поле боя. Неравноправное сотрудничество тоже старо, как мир: например, даже создававшие империю в Центральной Америке ацтеки редко захватывали соседние города, но всем без исключения соседям навязывали кабальные договоры о поставках в метрополию человеческих жертв для религиозных праздников¹ (легендарные «цветочные войны»). Поэтому можно говорить о четырёх типах колонизации, которые получили наиболее отчетливое выражение в Новое время, но существовали всегда. Колонизация всегда связана с господством одного общества над другим, хотя эта власть может варьироваться от незаметного экономического контроля до прямого тотального принуждения. И поэтому не может быть колонизации без псевдоморфоза. Но при этом следует отметить, что в разных типах колонизации взаимодействие культур происходит с разной степенью интенсивности и взаимного проникновения. Например, заморских спонсоров и собственников люди могут никогда в жизни лично не встречать, только исправно платить им подати или проценты. А вот рабовладелец и оккупационный чиновник всегда рядом, каждый день грубым словом и надменным взглядом утверждает превосходство своей культуры над любой другой.

Как показывает историческая практика, подходящей почвой для антисистем стала именно гибридная колонизация. Ведь простой перенос европейской (или любой другой) структуры в новые края сохраняет её традиции и обычаи почти неизменными, лишь адаптируя их к новому месту.

¹ Хаген В. фон. Ацтеки, майя, инки. – Москва : Вече, 2004. – С. 139.

Чужеродный компонент в систему никак не проникает и сбой в ней не вызывает. Силовое давление или экономическая кабала не требуют близкого знакомства и духовного обмена, что также затрудняет циркуляцию идей. А вот создание гибридной структуры требует творческих усилий в разном объёме от всех участников колонизации. И здесь как раз и происходит интенсивное взаимодействие представителей различных культур, которое выражается не только в духовном обмене, но и в смешанных браках, совместных поселениях и т. д. В этой ситуации переплетаются как положительные стороны различных культур, так и их негативные аспекты. А если представить, что некоторые члены этой гибридной структуры вовлечены в неё насильно или хотя бы принудительно, то сложно ожидать от них творческого участия и культурной открытости. Примерами такого взаимодействия могут быть работорговля, насильно перемещающая людей в новое место жительства, дающая человеку против его воли новый социальный статус и не позволяющая «выйти из игры», и чужеземная оккупация, вербуемая коллаборационистов из числа местного населения. Невольник или соглашатель может выучить чужой язык, носить чужеземную одежду и даже удостоиться господской похвалы, но положение его вряд ли кардинальным образом изменится: он всё равно останется человеком второго сорта, даже если хозяева положения не будут ему этого наглядно демонстрировать. Чувства такого человека созвучны 136-му псалму: «Там пленившие нас требовали от нас слов песней, и притеснители наши – веселия: «пропойте нам из песней Сионских». Как нам петь песнь Господа на земле чужой? (...) Дочь Вавилона, опустошительница! Блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!» (Пс. 136:3-4; 8-9). И, разумеется, насильно вовлеченный в гибридную колониальную структуру человек, лишенный возможности защищаться или отделиться, будет считать привлекательным один из двух идеалов. Во-первых, он может мечтать о том дне, когда чужеземное господство рухнет, хоть даже

после этого и наступит хаос, или сосредоточится на самом себе и своих жизненных запросах, игнорируя общественные интересы и воспринимая общество только как кормушку.

Возможен, правда, и несколько иной вариант действия псевдоморфозы. Например, чужая культура господствует исподволь, не прямым политическим и экономическим принуждением, а далёким и модным флёром романов и кино. Тогда агентами псевдоморфозы будут литература и образование. Космополитически воспитанные эрудиты, выросшие на зарубежных книгах, или молодые люди, получившие образование за границей, в странах совершенно иной культуры, непохожей на их родную, часто оказываются носителями антисистемного мировоззрения. В частности, они спешат применить чужие рецепты решения чужих проблем к своему родному обществу, не задумываясь о совместимости проблем и методов их решения. Эрудитом с космополитическим образованием был пророк Мани, основатель манихейства, а прилежным студентом зарубежного университета – камбоджийский диктатор-коммунист Пол Пот. В обоих случаях псевдоморфоза была не политической или экономической, а духовной.

Отечественный исследователь Г.Ф. Перетятыкин предположил, что в условиях псевдоморфозы формируется так называемая «псевдоморфная» личность. Так человек не втягивается в псевдоморфозу, а рождается в ней. Он не видел подавления собственной культуры и не переживал принудительной ломки собственной картины мира. Для него чужие политические и духовные формы – данность, от обслуживания и одобрения которой зависит его личный жизненный успех. Как удачно отмечает Г.Ф. Перетятыкин, такая позиция идеально подходит для мировоззрения лакея, без особого понимания старающегося словом и делом угодить хозяевам и измеряющего успех своей жизни той похвалой, которую баре время от времени изрекают в его адрес. К соотечественникам, чуждым такой ограниченной системе ценностей,

псевдоморфная личность относится свысока или даже с откровенной ненавистью. А перед господами этот лакей пасует потому, что, несмотря на все свои старания, он никогда не станет для них «своим». Вот как характеризует эту мировоззренческую позицию исследователь: «Такой человек постоянно переживает чувство ущербности от осознания несоответствия между чужой культурной формой, которую он хочет чисто внешним способом сделать своей, и собственным содержанием, которое мешает это сделать, каждый раз напоминая ему, кто он на самом деле. Мстительность, порождаемая этим *ressentiment*, направляется вовне, на собственную страну и культуру»¹. В третьей главе, при анализе псевдоморфоз современного мира, мы не раз встретимся с такими типажам, обиженными на весь мир, хотя словом или делом их никто не обижает.

Для «псевдоморфной» личности почти всегда характерно состояние *депривации*, без которого обходится редкая псевдоморфоза и не обходится ни одна антисистема. Отечественный исследователь С.В. Соколов даёт следующее определение данного явления: «Относительно самостоятельной причиной социального конфликта является *депривация* (здесь и ниже курсив автора), представляющая собой противоречие между субъективными ожиданиями и объективным положением субъекта и характеризующая взаимосвязь объективного и субъективного в его жизнедеятельности и социальном конфликте. *Депривация* – это расхождение между интересами – ожиданиями (состоянием сознания) субъекта и реальными возможностями их реализации (удовлетворения) на практике. При депривации на одной стороне противоречия находятся определенные ожидания субъекта, связанные с его потребностями, интересами, убеждениями, идеями, а на другой стороне – реальные условия их

¹ Перетяжкин Г. Ф. Псевдоморфный человек и «смерды направления» в классической русской литературе // Наука. Искусство. Культура. Реферируемый научный журнал. – 2014. – Вып. 4. – С. 39

удовлетворения»¹. Но и депривация, и ущемление подразумевают, что ущемляемый (депривант) имеет какие-то потребности и желания, не соответствующие его текущему положению. Например, бедняк имеет мечты, выходящие за пределы однодневного выживания только потому, что видит перед собой богачей и знает, что перед законом все равны, т.е. при иных обстоятельствах и он мог бы быть богачом. Но вряд ли такое чувство может испытывать потомственный невольник или крепостной, точно знающий, что он не равен и никогда не будет равен в правах господину. Почти наверняка он не станет мечтать о господском образе жизни хотя бы потому, что такие мечты принципиально не могут стать явью, да и господская жизнь с её нюансами и мотивами рабу и крепостному непонятна. Более того, в своем повседневном существовании такой «человек второго сорта» порой находит «плюсы», о которых господин и не догадывается, и ради этих крошечных преимуществ ущемленный человек готов прикладывать титанические усилия. Например, оборотистый и добросовестный невольник может стать управляющим, т.е. возложить на себя обязанности, от которых хозяин добровольно отказывается как от утомительных. Быть управляющим – это ответственность и определенный риск, на которые далеко не каждый свободный и обеспеченный человек согласится пойти. А вот невольник именно о них и мечтает, потому что они тут же возвысят его над другими рабами и позволят вести более сытную в материальном плане жизнь. Человек, только что попавший на невольничий рынок или в одночасье обедневший, мыслит еще прежними категориями, и его многое не устраивает, но потомственный раб или бродяга редко думают о качественном изменении своего положения и согласны даже на небольшие улучшения².

¹ Соколов С. В. Социальная конфликтология: учеб. пособие для вузов. – Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – С. 100.

² Сулимов С. И. Ущемление и депривация как побудительные мотивы социальной активности // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. – 2017. – №1-2. – С. 27-39.

С.В. Соколов отмечает, что депривация почти всегда является следствием непродуманных, популистских обещаний политиков, которые обещают улучшение жизни раньше, чем придумают, как эти улучшения реализовать. То есть депривация – это следствие обманутых надежд. Ведь даже если человек не знает иной жизни, кроме ущемленной и униженной, обещания и легкомысленные прогнозы её улучшения как бы «открывают ему глаза» на то, чего у него никогда не было, но что он в скором времени получит. Следует отметить, что такие обещания иногда парализуют социальную и творческую активность тех ущемленных индивидов, которые все-таки не мирятся со своим положением. Ведь зачем теперь самостоятельно исправлять положение, если оно со дня на день само по себе исправится? И поэтому вдвойне обидно становится, когда претензии и запросы уже выросли, а возможности их удовлетворения так и не появились. Например, правительство обещало отменить рабство со дня на день, но так и не приняло этот закон. Что же будет тогда? Вероятно, разочарование и протест примут формы, немыслимые при обычном течении самой незавидной жизни. С.В. Соколов поясняет, что именно в такой ситуации начинается поиск «козлов отпущения», которых обвиняют и в повседневных проблемах, и в невозможности эти проблемы решить. По мысли ученого, тогда и только тогда начинаются волнения бедноты, восстания рабов и т.д. Именно в такой момент особенно часто слышны призывы «вывести политиков на чистую воду», «воздать по заслугам», «разоблачить ложь».

Псевдоморфоза всегда благоприятствует возникновению и нарастанию депривации. Ведь это общественное состояние всегда сулит новые условия и новые возможности для одних людей, и новые опасения для других. Например, в момент завоевания одного государства другим угнетенные «низы» гибнущей страны всегда полагают, что победители воюют не с ними, а только с правящей верхушкой. Этот момент эксплуатируется пропагандами воюющих держав со времён Пунических войн. Но когда война заканчивается, происходит лишь

смена хозяев, и простонародье чувствует себя обманутым. Ведь завоеватели, в отличие от прежних господ, обещали облегчить участь подневольного населения, но не сделали этого. Им оказывается обеспеченной репутация мошенников и лжецов, раздававших щедрые обещания и не спешащих эти обещания выполнять. При этом свергнутые правители далеко не всегда героизируются: ведь они тоже строили свою власть на действительном или мнимом угнетении простонародья, но в итоге не смогли это самое простонародье защитить. Люди, избегающие политической риторики, объявляются предателями и соглашателями, готовыми мириться с любой властью, лишь бы эта власть была лично к ним щедра. Обманутые массы принимают здравый взгляд на вещи за малодушие и своекорыстность. В такой обстановке расцветают эсхатологические учения, согласно которым любая земная власть – обман или тщета, а подлинная справедливость восторжествует лишь в конце времён, который желательно приблизить. Как мы увидим ниже, именно при таких обстоятельствах зародилась манихейская антисистема.

Возможен, правда, и иной вариант развития событий, когда вместо уже знакомого нам антисистемного хилиазма на сцену выходит радикальный индивидуализм. Видя непрочность и неприветливость меняющих друг друга государственных образований, человек в состоянии депривации ставит во главу угла самого себя и свои личные желания. Не всё ли равно, кто сидит на троне, если отдельно взятому человеку это не мешает и не помогает удовлетворять свои капризы? В такой обстановке получают импульс паразитические антисистемы, адепты которых стремятся любой ценой ублажить самих себя и воспринимают любые политические режимы как досадную помеху или, наоборот, свою личную кормушку. Именно в таких условиях сформировался культ вуду, о котором речь пойдёт в следующих параграфах.

Но полная и всеобъемлющая псевдоморфоза необязательна для возникновения антисистемы. Ведь духовный синкретизм необязательно связан

именно с псевдоморфозой. Идеи, рожденные одной культурой, вполне могут быть популярны на лоне другой, когда в политически независимой стране существуют общества или клубы почитателей чужеземных учений. Когда внутривнутриполитическая или экономическая ситуация приводит их в состоянии депривации, такие эрудиты начинают искать образец справедливости и рецепт по её установлению в учениях, созданных в другом обществе и применимых только для его специфических условий. И здесь, опять же, возникают антисистемные организации эсхатологического или паразитического типа.

В данном параграфе:

1. Установлена сущность такого социально-духовного явления как «псевдоморфоза». Это господство развитого общества над молодым, в результате чего зарождающаяся культура лишается оригинальности и усваивает, и поддерживает чуждые формы. Такое господство далеко не всегда осуществляется политически: во многих случаях достаточно проникающего духовного или экономического влияния. Псевдоморфоза является важным, но необязательным условием формирования антисистем. Наибольшая вероятность возникновения антисистемных доктрин и общностей связана с таким типом псевдоморфозы как колонизация.

2. Рассмотрены различные типы колонизации, из которых наиболее способствует формированию антисистемы гибридная колонизация. В её условиях представители двух и более культур живут вместе и с необходимостью взаимодействуют. А поскольку речь идёт именно о колониальной системе, то господствует в гибридном обществе только одна культура (нация, народ). Все остальные члены гибридной структуры оказываются как бы людьми второго сорта, что делает их потенциальными адептами антисистемы.

3. Обнаружена роль социальной депривации в становлении антисистем. Изменения социально-политических условий, часто сопровождаемые

популистской риторикой и пропагандой, приводят людей в состояние разочарования. Подверженным такой «идеологической» обработке людям кажется, что их обманули, что им обещали какие-то блага, но слово не сдержали. Традиционная власть теряет свой авторитет, и этим моментально пользуются адепты антисистем и их «теней» для рекламы своих эсхатологических и паразитических учений. Эсхатологические антисистемы используют кризис легальной власти как доказательство скорого конца времён и разрушения наличного мира, а также видят в политическом кризисе предлог для своей активизации. Паразитические антисистемы делают из чувства депривации санкцию к вседозволенности: мол, если правители обманули людей, то люди могут больше никому не верить, кроме самих себя.

4. Псевдоморфозам всегда сопутствует ощущение депривации потому, что господство чужеземцев всегда открывает для поработанных или очарованных туземцев новые возможности улучшить свою жизнь при условии культурного ренегатства. Чаще всего такие возможности оказываются мнимыми, и это открытие буквально толкает в антисистемную «тень» множество людей. Можно сказать, что депривация создаёт у представителей подчиненного общества ощущение перманентного культурного и политического кризиса, а, как мы знаем из предыдущего параграфа, кризисное состояние общества является необходимым условием для формирования антисистемы. Поэтому можно сказать, что псевдоморфоза, вводя людей в состояние депривации, обеспечивает скорое возникновение антисистемной доктрины и общности.

В следующей главе мы проследим условия возникновения и механизм функционирования антисистемы, обращаясь для этого к эмпирическому материалу, который историческая наука и история философии предоставляют нам едва ли не в избытке.

ГЛАВА 2: Социокультурные механизмы возникновения антисистем

В данной главе мы продемонстрируем зарождение, функционирование и гибель (если она уже произошла) нескольких антисистем, а в данном параграфе проанализируем предшествующую их возникновению культурную обстановку, те самые псевдоморфозы, которые стали для них почвой. Забегая вперёд, скажем, что псевдоморфоз является важным, но необязательным условием возникновения антисистемных образований. В третьей главе мы укажем псевдоморфозные тенденции наших дней, потому что в той части работы будем рассматривать антисистемы современности, а пока поговорим о псевдоморфозах и антисистемах, жизненный путь или хотя бы становление которых завершены. В первую очередь нас будут интересовать социокультурные механизмы, приводящие к зарождению синкретических антисистем и делающих их привлекательными для большого количества людей. Вопрос индоктринации антисистемными учениями индивидов и общественных групп для нас крайне важен, так как выше мы уже установили, что антисистемная доктрина в своём наиболее полном виде никогда не бывает жизненной или жизнеутверждающей. Поэтому необходимо проследить, при каких обстоятельствах и какими методами антисистемные организации вербуют большинство своих последователей.

2.1. Культурогенез антисистем: индоктринация человека и социума

В качестве примеров существовавших, действовавших и погибших эсхатологических антисистем возьмём манихейство и китайское сектантское движение «Белый Лотос», а в качестве паразитических – оккультное движение вуду (Гаити, США). Кстати сказать, последняя антисистема действует по сей день и даже усиливается, несмотря на многократные попытки властей и соседей подавить её. Более того, вуду является, наверное, единственной паразитической

антисистемой, которой удалось на длительное время установить свою политическую власть над какой-нибудь территорией.

Разумеется, мы указали не все существовавшие и существующие антисистемы. Например, в данной работе мы умалчиваем о таких известных средневековых антисистемных движениях как *богомильство* (возникшее на стыке православия, павликианства и славянского язычества) и *исмаилизм* (раскрывший антисистемный потенциал шиитского ислама), а также афро-бразильское оккультное движение *умбанда* (разрушительный гибрид католицизма, западноафриканского и индейского язычества). Но в этом нет необходимости, потому что богомильство действовало по той же схеме, что и манихейство, а антисистема в исламе будет рассмотрена в третьей главе на примерах современного ваххабизма и афганского движения «Талибан» (организация, запрещенная на территории РФ). Умбанда же представляет собой исторического двойника вуду, только, к счастью, её становление было своевременно заблокировано португальскими колониальными властями, и в наши дни она существует лишь в маргинальном и люмпенизированном подполье бразильских мегаполисов. Чешских гуситов мы тоже не рассматриваем, потому что в этом явлении антисистемные тенденции переплелись с национально-освободительным движением и при беглом анализе очень сложно отделить одно от другого. Также в данной работе мы не будем рассматривать социалистические движения ни в России, ни в странах «третьего мира». В них присутствует антисистемный момент (особенно, в режиме Пол Пота в Камбодже), но, на наш взгляд, сегодня это не очень актуально, потому что эпоха распространения социализма в мире – это XX в., а сейчас завершается отход от него даже тех стран, в которых «социалистический эксперимент» удался. В рамках данной работы нам важно не составить полный и всеохватывающий перечень антисистемных движений всех времён и всех стран, а обнаружить и проанализировать механизмы зарождения и функционирования антисистем.

Для этого будет достаточно двух эсхатологических и одной паразитической антисистем, сложившихся в хорошо изученные эпохи, и антисистем, складывающихся и усиливающихся в наши дни.

В данном параграфе мы рассмотрим условия и факторы формирования таких антисистемных движений как манихейство, «Белый Лотос» и культ вуду. Первые две необходимы для нас как яркие представители радикального эсхатологизма, а последняя – как иллюстрация паразитического индивидуализма. Мы увидим, как и из кого складывались их социальные субстраты, и какие доктрины привлекали их адептов.

Культурогенез манихейства

Исторически самой ранней из рассматриваемых нами антисистемных общностей является манихейство (основано в III в. н.э.). Его родиной была Месопотамия, а самым преданным ареалом распространения – Левант, хотя манихейские общины существовали на всей территории Римской империи, Сасанидской Персии и даже в Китае. И для того чтобы понять, почему пророк Мани создал именно такую религиозно-философскую систему и что в ней антисистемного, необходимо проследить становление псевдоморфозы в Леванте, начиная с македонского завоевания (IV в. до н.э.).

Манихейство зародилось в эпоху духовного и политического кризиса римско-эллинистического мира, в тот самый момент, когда греко-римская империя окончательно надломилась, а Сасанидская Персия ещё не усилилась настолько, чтобы оказывать заметное влияние на жизнь региона. Христианство в тот момент было нелегальным и преследуемым, а ислам ещё не возник. Поэтому люди были готовы обратить внимание на любое веяние, если оно обещало прочные духовные ориентиры, которые Греция и Рим уже, а Персия ещё не могли предоставить. И если весь средиземноморский мир прибывал в духовном тупике, то меньше всего повезло Леванту, который находился в таком состоянии приблизительно с III в. до н. э. Предпосылки для возникновения

антисистемы начали здесь складываться ещё тогда, когда Рим был подающим надежды италийским полисом, а греческие города активно мерялись силами друг с другом.

Македонское завоевание разделило восточное общество на две неравные части, различные во всём: от численности и социального положения до культуры и взглядов на жизнь. «Каждая из стран была поделена на две неравные части: на эллинистические или, во всяком случае, заметно эллинизированные города и крупные поселения и на мало связанную с ними периферию, получившую наименование «хора». (...) Всех жителей этих центров, независимо от их происхождения (а новые эллинского типа городские поселения начали быстро осваиваться наиболее активными мигрантами из восточных стран, будь то евреи, армяне, сирийцы, персы и многие-многие другие), вскоре стали именовать «эллинами»¹. Современный отечественный историк Л. С. Васильев указывает, что в захваченных Александром Македонским негреческих странах (Сирии, Египте, Персии) сложилась небольшая интернациональная элита, всеми силами пытающаяся походить на победителей. При этом «настоящих» в национальном плане греков и македонцев в Леванте было мало, и даже такие выдающиеся интеллектуалы того времени как Манефон и Беросс были по происхождению египтянином и халдеем. Если малоазиатские греческие государства (Пергамское царство и полисы эгейского побережья) хотя бы непрерывно принадлежали к эллинской культуре и управлялись национальными правительствами, то Сирия, Персия и Египет оказались во власти разномастной номенклатуры иностранных (греческих) династий. В такой обстановке не мог не начаться синкретизм колоссальных масштабов.

¹ Васильев Л. С. Всеобщая история : в 6 т. Т. 1. Древний Восток и античность. – Москва : Высш. шк., 2007. – С. 339.

Подавляющее большинство новообразованных эллинистических государств оказалось вне ареала греческой культуры: «Что же касается периферии покоренного Востока, хоры с её небольшими деревенскими общинами, то она, численно во много раз преобладавшая, жила своей привычной жизнью с её замедленными темпами и тягой к консервативной стабильности»¹. Иными словами, эллинистический Восток оказался разделён на два мира, один из которых жил для другого, ничего не получая взамен и не имея права голоса. Ведь греческие города и посёлки-катэкии не платили налогов, «эллины» (хоть даже и туземного происхождения) не отбывали повинностей, но именно они управляли огромными и богатыми восточными монархиями. А многочисленное коренное население было вынуждено содержать их, оплачивать их причуды и сражаться за них во время междоусобных войн. При этом целью эллинистических династий Селевкидов и Птолемеев было лишь получение максимальной прибыли из своих царств, то есть греческие династии не имели никакого грандиозного плана на будущее, которым можно было бы увлечь своих многонациональных подданных. Вот и получилось самое худшее из возможного: «наверху» общества расцвела интернациональная финансово-бюрократическая клика, а трудовые социальные низы оказались отсечены от власти культурным барьером. Даже языки власть имущих и остальных подданных были разными: города говорили и писали по-гречески, а «хора» – на туземных наречиях. Построенные греческими завоевателями города с первых дней своего существования превратились в настоящие «плавильные котлы», в которых пересекались и причудливо перемешивались различные духовные традиции, которые далеко не всегда были совместимы между собой. Вот как характеризует религиозный климат Египта эллинистической эпохи британский историк Э. Бивен: «В папирусах упоминается культ сирийской богини и культ

¹ Васильев Л. С. Всеобщая история : в 6 т. Т. 1. Древний Восток и античность. – Москва : Высш. шк., 2007. – С. 340.

финикийского Адониса. Одна из надписей была сделана по заказу жреца, который посвящает святилище фригийскому Агдистису. В Фаюме III века до н.э. находится храм Митры, безусловно, построенный персами. Кроме того, там отправлялся культ фракийского бога-всадника Герона, ставший наполовину египетским»¹. В эллинистической Сирии династия Селевкидов вообще игнорировала духовные запросы коренного населения, сделав Антиохию-на-Оронте и Селевкию-на-Тигре настоящими оазисами греческой культуры и противопоставив их остальной стране. Например, в пригороде Антиохии, Дафне находилось огромное святилище Аполлона, которого Селевкиды считали своим покровителем, отвергая любые туземные культы. В этой обстановке просто не могла сложиться новая культурная традиция или возобладать одна из старых.

Приход римлян ничего не изменил, потому что принцип имперского гражданства мало отличался от предшествовавшего ему принципа «эллинизации». Рим мог предложить левантийцам участвовать в построении империи, воевать за неё и на равных делить плоды победы, но это было притягательно только до тех пор, пока победы случались. Как только империя из мечты стала реальностью, всё вернулось на круги своя. Уже Эпиктет в I в. н.э. с горечью отмечал, что многие явления неподвластны ни одному из людей, даже императору.

Поэтому Левант стал родиной многих антисистемных движений, из которых самым мощным оказалось манихейство. Прежде всего, следует отметить, что в эту эпоху духовного, а затем и политического заката античного мира оно было вовсе не одиноко. В те годы расцвёл целый пучок синкретических религиозно-философских течений, получивших собирательное наименование «гносис» или «гностицизм» («знание»). Гностики синтезировали элементы любых учений, но с одной-единственной целью: объяснить, почему

¹ Бивен Э. Династия Птолемеев. История Египта в эпоху эллинизма. – Москва : Центрполиграф, 2011. – С. 141.

античный мир оказался в таком незавидном положении. И ни одно из существовавших доселе учений не могло дать подходящего ответа, хотя античность и ближневосточная духовность к этому времени создали богатую религиозно-философскую «палитру»: «Зародившись при единственных в истории условиях в эпоху необыкновенного разложения религиозно-философской мысли, гностицизм развернулся в удивительном разнообразии систем, представляющих самые причудливые сочетания отрывков греческой философии и мифологических форм и религиозных верований египетских и восточных»¹. Но ни одно из этих учений не могло ни порознь, ни вместе с аналогичными идеями удовлетворить гностиков. Ведь все эти доктрины уже показали свою несостоятельность, приведя мир в то состояние, которое так огорчало адептов гностицизма.

Особняком стояло совсем ещё молодое христианство. Вероятно, именно отказ от следования веяниям эпохи позволил новой религии сохранить оригинальность, а затем и победить. Как верно указывает Г. К. Честертон, «мы не поймём, что такое Церковь и почему с давних пор так звенит её голос, если не поймём, что однажды мир чуть не погиб от широты взглядов и братства всех вер»². Не то, чтобы христиане совсем не хотели контактировать с языческими интеллектуалами. Но они отказывались от любых компромиссов: либо всемогущий Бог и сотворение мира из ничего, которых совершенно не понимали и не признавали эрудированные язычники, либо полный отказ от всяких отношений. А гностики не были расположены принимать что-либо на веру. И даже те из них, что примкнули к христианским общинам, принесли лишь скептицизм по отношению к основам вероучения и постоянную критику, которая им казалась конструктивной, а христианами воспринималась как изощрённое кощунство. Вот что пишет об этом В. В. Болотов: «Одна часть

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви : в 3 т. Т. 2. – Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – С. 171.

² Честертон Г. К. Вечный человек. – Москва : Политиздат, 1991. – С. 204.

язычников, поддаваясь господствовавшему тогда стремлению приобрести истину посредством выбора и слияния элементов разных систем, приняла христианство. Эта часть языческого общества должна считаться наиболее религиозной. Но это вступление язычников-синкретистов в христианство было вступлением соглядатаев с намерением перестроить по-своему и захватить в свои руки христианский лагерь. Эти язычники думали, что они нисколько не обязаны со вступлением в христианство оставлять свои прежние теории, напротив, думали правильно истолковать и понять при помощи их христианство в высоком совершенном смысле»¹.

Важно отметить, что гносис как таковой начал складываться за пару веков до Р. Х., так как его питательная почва, эллинистический синкретизм, образовался сразу после смерти Александра Македонского. Вот как характеризует сущность гностицизма А. Л. Хосроев: «Возник ли гностицизм внутри христианства и, следовательно, является христианской ересью, или мы имеем дело с феноменом поздней античности, имеющим другие (возможно, более древние, чем христианство) корни и только впоследствии привнесённым в христианство? Если вспомнить герметические тексты, халдейские оракулы, религию мандеев (арам. «знание») или, наконец, нехристианские гностические документы из Наг Хаммади, следует положительно ответить на вторую половину вопроса и искать более широкие, нежели христианство, основания для происхождения гностицизма. Мы понимаем это явление как идеологический протест отдельных личностей (группы личностей) против обязательной, исповедуемой всеми (массой) религии, как (искусственную) попытку создать свою собственную систему мысли, как стремление к постижению божества неординарным способом (в данном случае мистическое познание в

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви : в 3 т. – Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – Т 2. – С. 170.

противоположность привычной для прочих религий вере) и т.п. – одним словом, речь идёт о попытке создать некую над (вне) конфессиональную идеологию»¹.

В большинстве своём гностики были рафинированными интеллектуалами, которые хотели понимать, в то время как восточное простонародье, притесняемое властями, вот уже триста лет как верило в Бога, который положит конец засилью западных чужеземцев. Самые позитивные элементы язычества быстро переходили в христианство и ассимилировались в нём, потому что они и раньше, до Р. Х., выполняли сходные функции. Новая вера просто показала и дала людям то, что им было на самом деле нужно. «Греки верили в свой оракул не потому, что были суеверными глупцами, а потому что не могли не верить в него. И когда значимость Дельф в эпоху эллинизма стала падать, главная причина этого, я подозреваю, заключалась не в том, что люди стали (как думал Цицерон) более скептическими, а скорее в том, что другие формы религиозного покровительства показали более надёжными»². Фигурально выражаясь, солярный бог Аполлон просто «передал» свои позитивные функции архангелам Гавриилу и Уриилу, понимая, что они справятся лучше него. Тёмные, хтонические божества и сопутствующие им магические практики нашли себе применение вне христианства, на полтора тысячелетия став «теоретической» основой европейской чёрной магии и оккультизма. Античная философия, пришедшая к мистическому самоотрицанию в неоплатонизме, также была во многом инкорпорирована в христианство. Гностики же хотели «оставаться при своих», только лишь перемешивая в новых сочетаниях компоненты восточных и греко-римских культов и философских систем. Имперские власти поощряли такую деятельность (примером может послужить спонсирование императрицей Юлией Домной написание Филостратом романа о пророке и чудотворце Аполонии Тианском). Но простонародье не желало бесконечно и бесплодно

¹ Хосроев А. Л. Александрийское христианство. – Москва : Наука, 1991. – С. 45–46.

² Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – С. 116–117.

размышлять на философские темы, и гностики оказались в положении неудачливых «ходовиков в народ».

Даже те представители низов имперского общества, которые были равнодушны или даже оппозиционны к христианству, не хотели ориентироваться на гносис. Они предпочитали свои «национальные» религии, которые в той или иной мере компенсировали им жизненную неустроенность. Евреи тяготели к иудаизму, персы – к зороастризму и митраизму, египтяне оставались ревностными почитателями Исиды, а пастухи Эпира и Аркадии чтили Пана так же, как и тысячу лет назад. Образованные интеллектуалы из больших городов и катэкий оказались никому не нужны и поэтому попали в духовный вакуум.

Хотя данное выражение неверно: гностики создавали религиозно-философские системы одна причудливее другой, но быстро отходили от них. Поскольку городское общество Леванта к моменту зарождения манихейства было уже несколько веков интернациональным и мультикультурным, то попросту не имело «своей» традиции, на которую могло бы опереться в годину бедствий. В принципе, такая судьба ждала не только восточные провинции Римской империи, но и эллинистическую Парфию. Однако там персидское простонародье под знамёнами зороастризма и митраизма ворвалось в города и свергло синкретическую, интернациональную власть династии Аршакидов. Поэтому в Персии гностицизм процветал только в сопредельных с империей областях. Следует всё же отметить, что парфянская монархия была, в общем и целом, веротерпима. Там, где не получал развития гностицизм, беспрепятственно развивались другие духовные течения. Вот как характеризует персидскую духовную жизнь Е. Б. Смагина: «Следует сказать о религиозном плюрализме этой многонациональной и разноязыкой империи, наряду с зороастризмом в ней были распространены различные разновидности раннего христианства (в том числе, так называемый сирийский гностицизм), иудаизм,

митраизм, пришедший из Индии буддизм. Всё это, несомненно, создавало благоприятную почву для формирования синкретического религиозного мировоззрения, подобного манихейскому. Надо добавить, что Аршакиды проявляли терпимость по отношению к иноверцам: гонения на другие религии начались впоследствии, уже при Сасанидах»¹.

Итак, к III в. н. э. сложилось гностическое сообщество, составленное из людей, не признающих мир (допускаем, в тот момент весьма неуютный), но не имеющих целостного мировоззрения или хотя бы какой-либо альтернативной реальности доктрины. Это была готовая *umbra*, способная к антисистемным действиям, но не имеющая ни антисистемной, ни какой-либо другой концепции. Вот как характеризует этих людей В. В. Болотов: «Называя себя гностиками, представителями ведения, гностики понимали, однако под этим ведением не собственное мышление отвлечённое или мышление научное. Они думали этого знания достигнуть путём религиозным. Не самое мышление, не личное усилие человека делает его гностиком, а вступление в известное гностическое общество, вход в которое отверзт только чрез различные религиозные обряды»². Для того, чтобы возникло стойкое движение, одновременно антихристианское и отрицающее реальность, нужен был только мыслитель и организатор, который смог бы увлечь этих людей. И такой духовный лидер нашёлся в лице персидского пророка Мани.

Биография Мани, к сожалению, изучена не очень хорошо, и в наши дни существуют, по крайней мере, две трактовки его жизненного пути. Считается, что он родился в первой половине III в. н. э. (по данным А. Г. Алексаняна, 14 апреля 216 г.). По официальной версии, изложенной в манихейской книге «Гомилии», будущий еретический пророк был сыном потомственного сектанта из сопредельной с Римской империей области. Его отец, торговец по имени

¹ Смагина Е. Б. Манихейство. – Москва : Восточная литература, 2001. – С. 32.

² Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви : в 3 т. Т. 2. – Москва : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – С. 174.

Паттиний, принадлежал к общине элхасаитов, христианской ереси, признававшей только крещение водой. К двадцати четырём годам Мани разочаровался в вере отца, равно как и во всём, что связано с христианством. Позднее его последователи настаивали, что первое откровение случилось у Мани в тринадцать лет, когда его посетил таинственный «двойник» и велел нести в мир единственную истинную, вселенскую религию. В 240 г. молодой человек начал проповедовать, взяв за исходный пункт ложность любых существующих в тот момент религий. Так, он классифицировал все религии и культы, ориентируясь на четыре стихии. Вода – христианство (насмешка над крещением водой); огонь – зороастризм (в парсизме ритуально почитается огонь); ветер – буддизм, митраизм и любая другая религия, имеющая священные изображения; тьма (земля) – иудаизм и культы, связанные с оракулами. И все эти верования Мани предложил отринуть ради иной доктрины, которую он пока сам не знал. Разумеется, элхасаитам такая проповедь не понравилась, и проповедник вместе со своим отцом был изгнан из общины. После этого Мани два года странствовал по Персии, Индии и Средней Азии, знакомясь с местными религиозно-философскими воззрениями и периодически произнося свои проповеди. По возвращении проповедник смог встретиться с шахом Шапуром I из династии Сасанидов. Правитель отнёсся к Мани благосклонно и разрешил ему свободно распространять свою религию, снабдив охранными грамотами от любых преследований. Благодарный мыслитель посвятил монарху свою книгу «Шапуракан». Но десять лет спустя, как только труды пророка стали давать результаты, он был выслан из Персии по обвинению... в шпионаже! В 260-е годы Мани живёт за границей, пользуется фавором у армянского князя Баата, его ученик Адда получает тёплый приём в Александрии. В 276 г. пророк решил в третий раз попытать счастья в Персии и даже получил аудиенцию у нового шаха, Бахрама. Тот внимательно выслушал проповедника и задал роковой вопрос: почему Мани считает, что знает истину?

Что в нём такого особенного, что откровение снизошло именно на него? Саму доктрину манихейства монарх счёл антигосударственной, после чего мыслитель оказался в тюрьме, где и умер после 26-дневного заключения.

Христианская традиция излагает биографию Мани, вольно или невольно ставшего главной антихристианской фигурой III века, более прозаично. Церковный хронист Епифаний в работе «Панарион» и епископ Архелай в книге «Acta Archelai» утверждают, что изначально будущего пророка звали Кубрик, и он был рабом у богатой проститутки в Александрии. В числе её постоянных клиентов оказались индийские путешественники Скифиан и Тервинф, нечто среднее между философами-любителями и факирами-шарлатанами. Когда его хозяйка умерла, Кубрик оказался наследником её состояния, которое потратил на популяризацию идей, почерпнутых от Скифиана и Тервинфа. Именно тогда бывший раб взял себе прозвище Мани или Манес («сосуд»), начал проповедовать и выдавать себя за чудотворца. Путешествуя по Персии, Мани взялся лечить магией заболевшего царевича, малолетнего сына шаха Бахрама. Больной мальчик умер, а неумелый лекарь незамедлительно оказался в тюрьме, где вскоре последовал за своим пациентом.

Итак, где бы Мани ни родился на самом деле, он много путешествовал и был тесно связан с Персией, а, следовательно, и с зороастризмом. Также оба рассмотренных нами источника связывают манихейство с индийскими верованиями (скорее всего, имел место буддизм). Поскольку Мани, как мы указали выше, критиковал христианство и производные от него ереси, то, подразумевается, что он был знаком с ними. Таким образом, мы можем выделить философско-религиозные основания манихейства. Это зороастризм, буддизм и христианство; три несовместимые, хотя и в чём-то похожие религии. Как мы увидим ниже, греческая философия тоже оставила в манихействе свой след. Но ведущим компонентом данной доктрины был именно зороастризм (или

парсизм)¹. Прежде чем переходить к подробному рассмотрению манихейства, следует обратить внимание на эту религию потому, что Мани по национальности был персом и не мог избежать влияния парсизма хотя бы во время своей социализации.

Основателем парсизма считается пророк Заратуштра (в греческой транскрипции Зороастр, в арабской – Зардушт), живший на рубеже VII–VI вв. до н.э. По большому счёту, этот религиозный деятель не придумал новой религии, а только реформировал в этическом ключе индо-персидские языческие верования. По мнению Заратуштры, бытие изначально дуально: два несотворённых божества борются друг с другом до окончательной победы. Благой бог, Ахура-Мазда, творит мир и стремится сделать его максимально добрым. Но у него есть могущественный противник – злобное божество Ангра-Майнью (в греческой транскрипции – Ариман, и для благозвучия мы будем именовать его так). «Скорее всего, именно суровая действительность убедила пророка в том, что мудрость, праведность и доброта по своей природе отличны от порочности и жестокости; и вот в одном из видений ему предстал сосуществующий с Ахура-Маздой его противник – Ангра-Майнью («злой Дух»), который тоже изначален, но несведущ и полностью зловреден»². Ариман не может сотворить ничего позитивного, но охотно портит и искажает всё, создаваемое благим божеством. Его творения не могут существовать без «благих» объектов, к которым они относятся как двойники или дополнения. Например, Ахура-Мазда сотворил огонь, но Ариман сразу же добавил к нему дым, чем создал для кочегара и повара ряд неудобств. Однако светлое божество сильнее и обязательно одержит победу, сделав мир полностью благим, убрав из него весь негатив.

¹ В данной работе названия «зороастризм» и «парсизм» используются как синонимы, хотя, возможно, это и не совсем одно и то же.

² Бойс М. Зороастрийцы. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 1994. – С. 32.

Зороастризм является первой религией, в которой присутствует момент загробного воздаяния. Заратуштра учил, что нравственные праведники после смерти попадают в рай, где ждут окончательной победы Добра над Злом. После этого им вернут их тела, и жизнь продолжится, но уже в лучшем, избавленном от изъянов и пороков мире. Грешники тоже имеют кое-какую загробную жизнь, но в аду. После поражения Аримана ад будет уничтожен вместе со всеми его обитателями. Под праведностью Заратуштра понимал неустанную борьбу со злом, но борьба эта включает в себя не уничтожение «злых» предметов и людей, а увеличение в мире добра. Каждый добрый поступок является услугой, оказанной человеком Ахура-Мазде, за которую благое божество охотно отблагодарит его после смерти. Изначально человек принадлежит Ахура-Мазде, поскольку, подобно светлым богам меньшего уровня (*амэша-спента* («бессмертные святые») и *язата* («добрые боги»)), является его эманацией. Зло в человеке возникает лишь как временный дефект, который вполне может быть устранён следованием парсийскому закону. «Зороастр дал последователям особый моральный закон – жить в соответствии с благой мыслью, благим словом и благим делом»¹. Иными словами, от парса требуется «думать хорошо, говорить хорошо, делать хорошо», и это будет самой действенной борьбой со Злом во имя Добра.

Священная история зороастризма включает в себя следующие этапы: *бундахишн* (сотворения мира Ахура-Маздой и придание творениям материальной оболочки), *гумезишн* (нападение Аримана и его свиты, злых духов-дэвов, которые портят всё, созданное светлыми божествами) и *визаришн* (люди и боги, совершая добрые дела, постепенно вытеснят Зло и восстановят мир эпохи бундахишн). Заратуштра считал, что на момент его проповеди мир находится в состоянии гумезишн, и поэтому пророк призывал своих последователей созидать, трудиться, заботиться друг о друге и не умножать

¹ Бойс М. Зороастрийцы. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 1994. – С. 36.

скорби. Неслучайно зороастрийская этика приравнивает выращивание хлеба к не очень пламенной молитве.

Одно из направлений парсизма, именуемое зурванизм, настаивает, что Ахура-Мазда и Ариман имеют общий источник в лице божества по имени Зурван, которому отводится роль *deus otiosus*. То есть получается, что Добро и Зло – братья. Однако моральное учение зурванизма ничем не отличается от этики классического парсизма.

Таким образом, получается, что зороастризм – позитивная и благотворная религия, если её сравнить хотя бы с античным язычеством и даже с ветхозаветным иудаизмом, настаивающим на избранности одного народа в ущерб всем остальным. Греческая философия объясняла множество онтологических нюансов, но смысл бытия оставался для неё загадкой. Поэтому персы оказались единственным восточным народом, который сумел не только сохранить своё духовное «ядро», но и вышвырнуть эллинистических чужаков вместе с их синкретической «начинкой».

Мы предприняли такой развёрнутый обзор зороастризма только потому, что в основу манихейской доктрины легли, пусть и видоизменённые, положения этой религии. Мани, хотел он того или нет, был персом по национальности, хотя и получил сектантское воспитание. Знакомство с буддизмом и античной философией, а также рядом гностических идей сыграли свою роль, но «душа» у манихейства зороастрийская. Однако, будучи представителем гностического сообщества, то есть оторванным от жизни интеллектуалом, Мани адаптировал персидскую религию и возникшую на её основе религиозно-философскую систему к запросам интернациональной, римско-эллинистической публики из мегаполисов. Сам он, правда, полагал, что создаёт мировую религию, которая сможет получить развитие во всех краях, где ему довелось побывать. Результат оказался прямо противоположным.

Но чему же именно учил Мани? Многочисленные предисловия и пояснения уже почти наверняка утомили читателя. Поэтому переходим к собственно манихейской доктрине, изложенной в работе «Кефалайя» («Главы»), построенной как ответы Мани на вопросы учеников. Для краткости и чёткости излагаем данную систему по пунктам, согласно её догматике:

1. Мир всегда был двойственным. Свет и тьма не имеют общего источника и не могут найти компромисс. «Во вселенной извечно существуют два начала, или две силы, никак между собой не связанные и не имеющие ничего общего – свет и мрак»¹.

2. Свет – это чистый дух, лишённый зла, но при этом не имеющий никакого материального воплощения. Все его творения величественны, прекрасны и бессмертны. Противоположность света – мрак, то есть бездуховная, бесформенная материя. Свет спокоен и неподвижен, а мрак беспокоен и агрессивен. Силы мрака постоянно борются между собой и против света. Активное начало и персонификация мрака – материя (Мани именует её Грех и Помысел Смерти).

3. Свет персонифицирован в верховное божество, именуемое Отец Величия или Бог Истины. Свет делится на 12 эонов. Эон – это понятие, позаимствованное из гностицизма, и оно плохо переводится на русский язык. Поэтому обратимся за разъяснением к Е.Б. Смагиной, известному современному специалисту в данной области: «Манихейские эоны – небесные силы, принадлежащие свету и не соприкасавшиеся с миром смешения. Для обозначения подобных же единиц в тёмном либо смешанном мире употребляется слово «миры»². Мрак включает в себя пять стихий (дым, огонь, ветер, воду и тьму) и два мира (сухое и влажное).

¹ Смагина Е. Б. Манихейство. – Москва : Восточная литература, 2001. – С. 124.

² Там же. С. 141.

4. Между мраком и светом произошло столкновение. Обе стороны при помощи эманации создали свои воплощения в виде ангелов и демонов. Воплощениями Отца Величия являются так же Великий Дух и Первый человек. В процессе этого противостояния в одной области мрак и свет перемешались, создав тем самым земной, материальный мир, в котором уживаются и дух, и материя. Мотив, толкнувший мрак к нападению на свет, – зависть. «Стимул, движущий Материю, – изначально присущая её зависть к свету и его порождениям. Одна из глав «Кефалайя», озаглавленная «О зависти материи», называет зависть тёмного начала к светлому первопричиной той катастрофы, которая, в конечном счёте, привела к сотворению мира и людей»¹.

5. Цель Отца Величия – вернуть тот свет, который смешался с материей. Для этого он создал Еву, чтобы она просветила Адама (эманацию первого человека). Но демоны, созданные материей (адаманти), тоже не бездействуют. Посланцы Отца Величия стараются уменьшить их влияние на людей, однако адаманти поступают точно так же. Каждый посланец Бога истины, именуемый «апостолом», создаёт свою Церковь, которую люди по наущению демонов уничтожают. К числу таких «апостолов» Мани причисляет Будду, Заратуштру, Платона, Моисея и, конечно же, себя.

6. Борьба за освобождения света, заключённого в материи, ведомая каждым верующим манихеем, заключается в запрете на нанесение вреда живым существам и при этом помощи им в уходе из земного мира. То есть манихей не должен никому ни в чём помогать, кроме как уйти из материальной жизни.

7. Манихейство признаёт реинкарнацию, занимавшую немалое место в буддизме и философии Сократа. По мнению Мани, человек, не избавившийся от греха, то есть материальных влечений, будет рождаться снова и снова. Если после нескольких перерождений очищение не наступит, то душа признаётся безнадежной и помещается в геенну огненную.

¹ Смагина Е. Б. Манихейство. – Москва : Восточная литература, 2001. – С. 222.

8. Количество света в мире постоянно дробится из-за того, что люди размножаются. Задача Отца Величия становится всё менее выполнимой. Поэтому размножение – грех. Чем скорее весь свет покинет материю, тем быстрее мрак будет побеждён. Для этого одни люди должны умирать, а другие – не рождаться. И мужское, и женское начала считаются в манихействе безусловным злом, ведь дух должен быть бесполом.

9. Когда света в мире останется совсем мало, то произойдёт «последняя» война, в которой «грешники» на короткий срок возьмут верх над «праведниками». Под «грешниками» понимаются те люди, которые живут материальными интересами, следовательно, «праведники» – те, кто выбрал чистый дух. Дату начала «последней битвы» укажут звёзды. «После этого Зов и Слух, образуя божественное двуединство – Помысел жизни, соберут весь оставшийся в мире свет и сделают из него Последнее изваяние (мессию – С.С.), которое вознесётся»¹. Таким образом, в манихейскую догматику входит и эсхатологическая война, в которой материя потерпит поражение. Её нельзя уничтожить, но после изъятия утерянных частиц света она не будет иметь к людям никакого отношения. «Грешники» останутся в материи, а «праведники» вознесутся к Отцу Величия, где из освободившегося света божество Великий Строитель уже создаёт новый эон.

Итак, из вышеперечисленного можно сделать вывод, что Мани собрал в синкретическую систему разнородные фрагменты буддизма (реинкарнацию), гносиса (неприятие наличного мира), иудаизма (учение об Адаме и Еве), христианства (конец света) и зороастризма («чёрно-белый» дуализм), а также античной философии (неоплатоническое учение об эманации). Но какова же общая направленность манихейства? Думается, что Мани заставил компоненты всех указанных выше религиозно-философских систем вращаться вокруг доминанты его мировоззрения: мироотрицания. Ведь исходным пунктом

¹ Смагина Е. Б. Манихейство. – Москва : Восточная литература, 2001. – С. 129.

манихейства является признание материи безусловным злом. Следовательно, мир, в котором есть хоть что-то материальное, уже в принципе не может быть хорошим. «Пророк» зовёт не привести мир в порядок, оформив его или помогая в этом Творцу, а попросту указывает людям на дверь. По его мнению, в земном мире незачем бороться со злом или поддерживать добро, единственный способ избежать худшего – завершить материальную жизнь. При этом убийство и самоубийство не являются выходом в силу догмата о реинкарнации. Если человек просто умрёт или будет убит, то страдания материального бытия для него не закончатся: наступит новое перерождение со всеми вытекающим из этого негативными последствиями. Поэтому, по мысли Мани, человеку ещё при жизни следует отвыкнуть от любых материальных устремлений, то есть от самой жизни.

При этом все религиозно-философские доктрины, из которых синкретически «вылеплено» манихейство, отличаются позитивным и почти всегда активным отношением к реальности. В зороастризме, как мы видели выше, мир изначально благ и хорош, потому что создан добрым божеством Ахура-Маздой. Ариман портит то, чего сам не создавал, а его творения не могут существовать сами по себе, в отличие от того, что создано светлым божеством. Роль человека здесь активна: помогать Ахура-Мазде очищать мир от зла, совершая благие дела. Награда будет щедрой: после окончательной победы света все те, кто «сотрудничал» с Ахура-Маздой, получают назад свои тела и смогут жить в таком мире, каким он изначально замышлялся, в мире без какого-либо изъяна. Иными словами, доктрина парсизма призывает человека делать добрые дела и настаивает, что земную жизнь можно и нужно исправить.

Христианство, как и иудаизм, вообще не признают субстанциальность зла. Бог не творит ничего дурного и создаёт мир изначально совершенным. «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Наличие зла в мире связано не со злым умыслом Бога (что в принципе невозможно, потому

что Бог благ), и не с ущербностью творения (Бог всеведущ и всемогущ), но только лишь со свободой воли. И человек, и Сатана проявили излишнюю, неосмотрительную свободу и понесли за это справедливую ответственность. Но ещё ничего не окончено. Бог в надлежащий час уничтожит наличный мир и создаст новый, более удобный, а человек к этому времени должен очистить от греха самого себя. Очищение же выражается в благих делах, хотя и не только в них.

Буддизм проповедует «четыре благородные истины», согласно которым любая жизнь представляет собой страдание, причина которого – несовершенство самого человека. Но идеал буддизма всё-таки не отшельник, плавно умерщвляющий и плоть, и дух, а бодхисатва. Под данным термином понимается человек, достигший нирваны (научившийся способу больше не перерождаться и, следовательно, больше не страдать), но оставшийся в земной жизни ради других людей. Бодхисатва не обретает покоя только потому, что хочет научить этому ближних. Таким образом, при всей пассивности и холодности буддизма, в нём присутствует альтруистический момент.

Мани же позаимствовал из каждой освоенной им религии только учение о несовершенстве мира, уделяя особое внимание зороастризму. И здесь, для успешной борьбы с Ариманом, он предложил не творить добро, а просто покинуть мир, устранившись от всего вообще. Не преобразовать материю в удачную комбинацию, как порекомендовали бы Платон и Плотин (у последнего Мани позаимствовал теорию эманации), а отвергнуть её совсем в пользу чистого духа, который имеет с человеком и жизнью вообще предельно мало общего. К тому же в манихействе присутствует момент эсхатологической войны, то есть всё-таки содержится призыв к борьбе со злом. Но в чём же будет заключаться эта борьба? В окончательном изъятии духа из материи, то есть в уничтожении всех «непосвящённых» для их же блага. В этом коренное отличие манихейства от христианства, которое, признавая конец света и Страшный суд,

не приемлет какой-либо войны праведников с грешниками. Евангелие прямо указывает, что Господь пресечёт жизнь наличного земного мира тогда, когда сочтёт нужным, и сделает это без помощи людей: «Тогда, если кто скажет вам: «вот здесь Христос», или «там», – не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вот, я наперёд сказал вам. Итак, если скажут вам: «вот, он в пустыне», – не выходите; «вот, он в потаенных комнатах», – не верьте; ибо как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого; ибо, где будет труп, там соберутся орлы» (Мф: 24:23-28). Христианство призывает своих адептов бодрствовать, то есть быть готовыми в любой момент предстать перед Богом и отчитаться о своей земной жизни. Но жизнь и смерть земного мира объявляются принадлежащими исключительно Богу. Люди не создавали мир и не им его уничтожать, открывая охоту на грешников. Более того, притча о плевелах прямо говорит, что не в человеческой власти решать, кто перед Богом чист, а кто порочен. В назначенный, не указанный людям час Бог сам отделит правых от виноватых, и обе категории получат по заслугам.

Христианская эсхатология, с одной стороны провозглашавшая временность земного бытия, а с другой отрицавшая право человека покидать его до срока или вмешиваться в Божий Промысел, фигурально выражаясь, выломала манихейству зубы на тех территориях, где имела прочное влияние. Как мы увидим ниже, в регионах, где христианство не играло руководящей роли, манихеи проповедовали в первую очередь мессианство. То есть, как только звёзды укажут, что мессия уже родился, верующим следует приступить к уничтожению материального мира, освобождению пленённых материей душ и расправе с «грешниками». На христианском же ареале манихейским общинам приходилось всячески маскироваться под христиан, чтобы избежать

конфронтации с последними. Христианство оказало средиземноморскому миру колоссальную услугу, заставив манихеев занять эскапистскую позицию.

Если приложить основные положения манихейства к повседневной жизни, то получится следующая этика. Поскольку земной мир, выражающийся в наличной реальности, является сбоем в замысле Отца Величия, почти что прямым творением тьмы, то в нём нет ничего хорошего. Следовательно, манихей и пальцем не пошевелит для того, чтобы помочь кому-нибудь. Обижать, правда, скорее всего, тоже никого не станет, чтобы не умножать зло. Однако, страшась предаться мраку или предать ему другого человека, манихей избегает жизни вообще. Говоря аллегорически, боясь Аримана, такой парс прячется и от Ахура-Мазды. Манихей не хочет творить зло, но при этом и не творит добро. Единственная его цель – устранившись от наличной действительности и по прошествии жизни покинуть её. Неслучайно смерть одного из членов манихейской общины считалась праздником, во время которого пелись псалмы, стилизованные под христианские. Смерть самого Мани считалась «праздником освобождения» и ежегодно отмечалась подобно Пасхе. Этот праздник обычно приходился на февраль-март и назывался Бема.

Но полностью ли индифферентен к реальности манихей? Разве всякий последователь Мани был отшельником? Помнится, и сам пророк не тяготел к уединению и аскетизму. Адепт манихейства видит свою задачу в извлечении из мира находящихся в нём «частиц света», но без пролития крови и личного участия в убийстве кого бы то ни было. Значит, манихей просто поможет другим людям не задерживаться в жизни. Любые политические катаклизмы, чреватые массовыми расправами, для него желанны: ведь тогда множество людей покинет этот мир, возможно, навсегда. Часть из них не переродится, а сразу устремится к Отцу Величия. Значит, нет большой беды в том, что большинство «непосвящённых» считает горем и величайшим бедствием. Можно предположить, что, не имея возможности проповедовать

эсхатологическую войну в Средиземноморье, манихеи тайно сотрудничали с любой силой, стремящейся к потрясениям и расправам. В Леванте они могли оказывать определённые услуги персидской разведке, потому что каждая война уносит жизни людей и, тем самым, освобождает души из плена материи. Манихеи персидского подданства могли точно так же сотрудничать с римскими, а позднее византийскими спецслужбами, лишь бы война не заканчивалась. Чем дольше продлятся боевые действия, тем больше света покинет «зону смешения». Если адепт манихейства в своей мирской жизни занимал ответственную должность, то почти наверняка он пускал дела на самотёк или даже специально проваливал их, если это могло погубить кого-нибудь. Но, разумеется, ни в коем случае не своими руками. Таким образом, под предлогом борьбы с Ариманом, зороастрийский реформатор Мани предложил попросту отдать ему весь мир¹.

Даже если допустить, что манихей просто стремится к уклонению от реальности, никак других людей не затрагивая, то всё равно картина получается удручающая. Крестьянин или ремесленник-манихей пренебрегает трудом и семьёй, потому что реальная жизнь – бесцельное блуждание во тьме; чиновник-манихей относится к должностным обязанностям, спустя рукава, потому что материальная жизнь не стоит затраченных усилий; манихей-воин в принципе невозможен. Получается прослойка бездельников, которых должно содержать всё остальное, «непосвящённое» общество. При этом вместо благодарности государство, терпимо относящееся к данной антисистеме, получает только лишь постоянный источник нестабильности, затаённую «пятую колонну».

Но как же выглядела в структурном плане манихейская организация, *umbra* этой антисистемы? Ведь такая доктрина требовала от своих адептов определённой кооперации. Для того чтобы некоторые из них могли себе

¹ Сулимов С. И. Межкультурные взаимодействия в формировании антисистем: опыт социально-философского исследования: монография. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2019. – С. 97.

позволить аскетическое существование, никак не связанное с трудом и общественно полезной деятельностью, кто-то должен был их содержать. Чтобы манихейство могло укореняться в различных местах, кто-то должен был организовывать проповеди и функционирование «ячеек». В этом плане уже Мани посвящал много времени и стараний созданию разветвлённой организации, которая могла бы обеспечивать своим членам беспрепятственное передвижение из города в город и широкую проповедническую деятельность.

Поскольку манихейство представляет собой антисистему, то его неотъемлемой частью является многоступенчатая эзотерическая структура. Во главе иерархической пирамиды стоял «апостол», которым сначала считался Мани, а после его смерти – один из ближайших учеников. Предшественниками «пророка» на этом посту считались Иисус Христос, Будда, Заратуштра и т. д. Непосредственно «апостолу» подчинялись «учителя», которых даже в период расцвета манихейства было не больше двенадцати. Можно сказать, что это был Высший совет манихейской организации, коллегиально управлявший её внутренней и внешней политикой. На местах манихейские общины («дома») возглавлялись «епископами». Например, мог быть «епископ» Египта или Хорасана. Августин Блаженный в работе «Исповедь» рассказывает о своём знакомстве с манихейским «епископом» римской Африки Фавстом, который показался ему на редкость пустым, хотя и образованным человеком: «Я, прежде всего, увидел человека, совершенно не знавшего свободных наук, за исключением грамматики, да и то в самом обычном объёме. А так как он прочёл несколько речей Цицерона, очень мало книг Сенеки, кое-что из поэтов и тех манихеев, чьи произведения были написаны хорошо и по-латыни, а так как к этому прибавлялась ещё ежедневная практика в болтовне, то всё это и создавало его красноречие, которое от его ловкой находчивости становилось ещё приятнее

и соблазнительнее»¹. «Епископы» руководили деятельностью «пресвитеров», бывших в каждом большом и малом городе, куда дотягивались манихеи. Эти функционеры делились на «домоправителей» (глав «ячеек») и «зовущих зовом» (проповедников и секретарей «домоправителей»).

Представители всех вышеуказанных ступеней относились к разряду «избранников». Они и были, собственно, манихеями, знакомыми в различной степени с доктриной движения и разделявшими её. Вся их деятельность контролировалась множеством специфических норм. «Избранники давали обеты безбрачия, воздержания, придерживались строгих ограничений в еде, не имели собственности и не могли, по существу, заниматься никакими мирскими занятиями (земледелием, ремеслом, торговлей и т.д.). (...) У избранников есть главная функция – очищение Души живой, т.е. частиц светлого начала, содержащихся в материальном мире»². Именно эти люди своей деятельностью направляли мир к краху, стремясь во что бы то ни стало привести людей к гибели, которую они воспринимали как освобождение. Не все манихеи знали это, но все они подчинялись приказам своих «епископов» и «пресвитеров», которые были хорошо знакомы с доктриной. Поскольку никто из «избранных» не работал и не содержал сам себя, а также не имел права проливать кровь (что было необходимо для выполнения манихейских целей), то требовались послушные исполнители, которые обеспечивали бы общину всем необходимым, не стесняясь в методах. Поэтому манихейская структура включала в себя низшую ступень – «слушателей». «Слушателям разрешалось иметь семью (предписывалось единобрачие), обладать имуществом, заниматься мирскими делами. Первой их обязанностью перед церковью было содержать избранников, приносить милостыню общине (но ни в коем случае не частным лицам и тем

¹ Августин А. Исповедь. – Москва : ДАРЪ, 2005. – С. 133.

² Смагина Е. Б. Манихейство. – Москва : Восточная литература, 2001. – С. 76.

более не иноверцам)»¹. Вероятно, именно для этой категории ревностные манихеи припасли самый разноплановый «материал к размышлению». В Сасанидском Иране они учили «слушателей» необходимости борьбы с Ариманом, ссылаясь на работу Мани «Слово о последней войне». Для христианской аудитории было написано «Живое Евангелие», которое Блаженный Августин, не стесняясь в выражениях, назвал баснями о небесных светилах: «Книги их (манихеев – С.С.) полны нескончаемых басен о небе и звёздах, о солнце и луне...»². Китайские «слушатели» обрабатывались проповедями о наступлении эпохи «белого солнца» и т. д. Неслучайно в китайской антисистеме, которая будет рассматриваться ниже, фигурирует Будда Амитаба или Амида, само имя которого указывает на персидское влияние.

От «слушателей» не требовалось ничего понимать, их задачей было действие, не стеснённое никакими условностями. Именно поэтому во многих случаях «избранники» и не пытались объяснить им доктрину во всей её полноте. Поэтому, вероятно, Блаженный Августин и не примкнул к манихеям, сочтя их доктрину глупой и бессодержательной: они не сочли нужным вводить его в курс дела. Образованный и интересующийся провинциальный преподаватель, склонный к критическому мышлению, не только не подходил для роли бездумного исполнителя воли «пресвитера», но был и прямо опасен для общины. Если бы «епископ» Фавст изложил Августину манихейскую доктрину без утайки, то не исключено, что неопит не только не разделил бы её, но и рассказал широким кругам римского общества о потенциальной опасности манихейства. Ведь даже поверхностного знакомства с манихейством хватило Августину для того, чтобы характеризовать это движение следующим образом: «Его «(Мани – С.С.) уличили в лживых утверждениях относительно неба, звёзд, движения солнца и луны, хотя это и не имеет отношения к науке веры, тем не

¹ Смагина Е. Б. Манихейство. – Москва : Восточная литература, 2001. – С. 77.

² Августин А. Исповедь. – Москва : ДАРЪ, 2005. – С. 134.

менее, кощунственность его попыток выступает здесь достаточно. Говоря в своей пустой и безумной гордыне о том, чего он не только не знал, но даже искажил, он всячески старался приписать эти утверждения как бы божественному лицу»¹. При этом важно отметить, что в манихейских общинах отсутствовал элемент прямого принуждения. Например, «епископ» Фавст не пытался запугать «слушателя» Августина и тем самым вовлечь его в служение секте. Манихеи предпочитали использовать людскую легковерность и наивность, нежели прямое давление. Итальянский исследователь Э. Рипарелли пишет об этом: «Слушатели имели свободу передвижения, но если хотели в следующей жизни родиться в теле избранного, то были обязаны прислуживать избранному»².

Возникает вопрос: почему о деятельности манихеев почти ничего не известно? Такая разветвлённая, законспирированная и, безусловно, мощная организация обязательно должна была принимать какие-то меры для осуществления своих целей. К сожалению, III–V вв. предоставили Римской империи и Сасанидской Персии немало более серьёзных поводов для беспокойства. Перманентная война на всех возможных фронтах, движение племён, внутренние усобицы, экономический кризис занимали императора и шахиншаха гораздо больше, чем ненавидящие мир сектанты. Поэтому официальные документы сообщают о манихеях той эпохи обидно мало. К тому же, привычный греко-римский мир стремительными темпами рушился под собственной тяжестью и тащил за собой в небытие персов-зороастрийцев и молодое христианство. От сектантов не требовалось совершать никаких особенных действий для того, чтобы добиться гибели мира. Справедливости ради следует отметить, что и многие «отцы Церкви» видели в мировом кризисе знамения близкого конца времён. Впрочем, уже в VI в. персидские манихеи

¹ Августин А. Исповедь. – Москва : ДАРЪ, 2005. – С. 129.

² Рипарелли Э. Христианские ереси : вчера и сегодня. – Москва : Ниола-Пресс, 2008. – С. 23.

развили столь бурную активность, что правительству пришлось принимать против них энергичные меры. В тот момент промашка или нерасторопность могли в прямом смысле слова стоить Персии жизни. Но об этом мы подробно поговорим в надлежащем месте. Христианство эпохи патристики также было к ученикам Мани непримиримо. Иоанн Дамаскин, составляя перечень всех, известных ему, ересей, включил в него и манихейство, которое охарактеризовал так: «Манихеи, они же акониты: это – ученики перса Мани. Они Христа называют призраком, почитают солнце и луну, молятся звёздам, силам и демонам; вводят два начала – злое и доброе, вечно существующие. Говорят, что Христос призрачно явился и пострадал. Ветхий Завет и глаголавшего в нём Бога хулят. Утверждают, что не весь мир, но только часть его произошла от Бога»¹.

Итак, манихейство возникло на культурном перекрёстке, на стыке зороастризма, христианства, буддизма и язычества, в условиях всеохватывающей псевдоморфозы. Показательно, что сама культурная обстановка эллинистических Леванта и Месопотамии тяготела к эсхатологизму. Недаром задолго до манихейства здесь сложились гностические религиозно-философские школы, отрицающие реальный мир и носящие эскапистский характер, так что пророк Мани, начиная свою антисистемную деятельность, имел под собой обширное подспорье. То есть Мани не создал антисистему, а только оформил порождённые псевдоморфозой антисистемные тенденции в единое целое. Если бы этот пророк не существовал, то на его месте был бы кто-нибудь другой. Сама обстановка, при которой эллинистические завоеватели и их приспешники живут среди покоренного населения, нагло отказываются понимать местные языки и при этом распоряжаются государством как своей собственностью, настраивала восточных туземцев на эсхатологический лад. Если весь мир (рах гомана) принадлежит западным господам, то лучше уж

¹ Иоанн Дамаскин. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. – Москва : Индрик, 2002. – С. 133.

разрушить этот мир до основания и найти покой и счастье в горных зонах, чем навсегда остаться людьми второго сорта у себя же дома. Неслучайно Мани был не греком или римлянином, а персом, то есть представителем побеждённой стороны. Нельзя сказать, что греки и римляне не увлекались манихейством, но их больше манили восточные оккультные практики и мистерии. К примеру, культ Исиды был очень популярен в Риме, статуя Осириса стояла в Пантеоне, а всевозможные астрологи и спириты наводнили императорские дворцы. Восточным же людям оставалось мечтать о крахе негостеприимного мира, устроенного по греко-римским законам, хотя, конечно, многие персы, сирийцы и египтяне предпочитали усваивать чужие правила и встраиваться в чужую культуру. Вряд ли Беросс, Манефон или императоры династии Северов (этнические пуны) мечтали о скором конце света, но, в целом, для восточных пахарей и интеллектуалов мир казался менее гостеприимным, чем для греков и римлян. Однако приравнивать манихейство к восточному освободительному движению было бы, по меньшей мере, неправомерно. Будучи порождением псевдоморфозы, оно впитало в себя не меньше эллинистических идей, чем персидских и индийских. И, как показала историческая практика, манихейство оказалось для Сасанидской Персии гораздо опаснее, чем для Римской империи. В следующем параграфе мы об этом поговорим подробно.

Анализируя манихейство, мы установили, какую важную роль играла в его зарождении и становлении псевдоморфоза. Но псевдоморфоза не является необходимым и достаточным фактором для возникновения подобных социально-духовных образований. Например, китайская антисистема «Белый Лотос» никак не связана с какими-либо завоеваниями или миграциями, но оказалась не менее живучей и губительной, чем манихейство. Сейчас мы посмотрим на вызвавшие её к жизни социальные и духовные факторы и на её «тень».

Культурогенез «Белого Лотоса»

Находясь на самом восточном краю Евразии, Китай никогда не захватывался иноземцами. Эта страна переживала вторжения чжурчжэней, монголов, японцев и европейцев, но ни разу в своей истории не была ничьей колонией. Расширение границ Китая шло плавно, без рывков вроде обширных завоеваний или интенсивной колонизации, поэтому китайцы всегда успевали ассимилировать покорённые народы. По этой же причине история Китая, в отличие от истории Леванта или Европы, непрерывна и гармонична. Одни и те же традиции господствовали в этой стране тысячелетиями. И даже сейчас они продолжают оказывать на жизнь китайцев некоторое влияние.

Китайскую сверхценность вполне обоснованно именуют Ритуал, подразумевая под этим стремление упорядочить жизнь и подчинить её некоему размеренному ритму, привести в неё равновесие. Классический китайский символ Инь-Ян символизирует именно равновесие противоположностей, которое надлежит поддерживать своими делами каждому человеку. На службе этой сверхценности на протяжении всей китайской истории стояли три традиции, получившие собирательное название «Сань Цзяо» («Три Школы»). Речь идёт о конфуцианстве, даосизме и буддизме. Из каждой философской системы был позаимствован определённый компонент, который наиболее гармонировал с другими системами. Получился аккуратный духовный симбиоз, в котором формировалась душа каждого подданного Поднебесной империи. Историк китайской культуры Е. Б. Поршнева характеризует «Три Школы» следующим образом. Конфуцианство располагает развитой этикой и социальной философией при почти полном отсутствии теологии и метафизики, что позволило ему стать настоящим кодексом поведения для всех подданных империи. Не всегда законы учитывали правила, сформулированные Конфуцием, но всегда люди в обыденной жизни равнялись на них. Даосизм занял в духовной жизни магическую, оккультную нишу. «Техника обретения власти над духами, толкование пророчеств, способность исцелять болезни с помощью заклинаний,

алхимических средств и т. п. – всё это было специальностью даосских магов *фанши* (курсив автора) ещё со II в. до н. э. И на протяжении многих веков в Китае даосские священники, монахи, гадалы, маги руководили процессиями, молебнами, выступали посредниками при обращении к богам, героям и духам народного пантеона»¹. Буддизм, пришедший из Индии, воспринимался китайцами с меньшим пиететом. К примеру, конфуцианский философ VIII–IX вв. Хань Юй называет Будду «варваром» и полагает, что тот не разбирался ни в семейных, ни в государственных отношениях (то есть не соответствовал Ритуалу). Однако собственно религиозная ниша, особенно касающаяся загробной жизни, оставалась вакантна, и буддийское учение гармонично в неё вписалось: «С самого начала проникновения в Китай буддизм выступил конкурентом даосизму так же в обрядах заклинаний. Но сильнее всего он завладел стихией народной веры через организованный и наглядно оформленный культ загробной жизни»². Все три духовных течения разбавлялись народными верованиями, что крепко цементировало их в единую систему.

Китайская религиозность а priori носит синкретический характер, и это имеет крайне благотворное значение. Советский историк М. В. Крюков об этом пишет: «Историческое развитие китайских религий привело к складыванию в сунский период устойчивого комплекса религиозного синкретизма, сохранившегося в своих основных чертах вплоть до XX в. Ни один из элементов и уровней этого комплекса не имел того исключительного, универсального значения – идеологического, нравственного, социального – на которое претендует всякая религия. Мы имеем дело скорее с переплетением различных религиозных форм, которое в равной мере утверждало культурное единство и

¹ Поршнева Е. Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая. – Москва : Наука, 1991. – С. 48.

² Там же. С. 49.

культурный плюрализм»¹. Эта синкретическая система далека от теоцентризма. Высшим божеством в Китае считался император, именуемый Сыном Неба: «По древнему китайскому каноническому праву император – господин всех существующих богов. Земная империя считается его личной собственностью. Только Небо, сыном которого император является, выше его и защищает дом и трон, которые непременно погибнут, когда император поведёт себя нечестиво и станет недостойным милости Неба. Таким образом, Небо является высшей силой в мире, а сын Неба, император, высшей силой на земле»².

Существовала в Китае и светская философия, представленная учением Мо-цзы. Это была открытая доктрина «всеобщей любви», в которой мыслитель видел ключ к решению социальных проблем. Моизм был достоянием широких кругов населения и никогда не считался оппозиционным учением.

Нельзя сказать, что Китай был наглухо отгорожен от иных веяний. К примеру, с VIII в. в этот регион ограниченно проникал ислам, в XVII в. появились православные церкви и иезуитские коллегии, но «Сань Цзяо» не оставляла для них места в китайской духовной жизни. Были в Китае известны также и зороастризм, манихейство и несторианство, однако здесь к ним относились без особого почтения и красноречиво именовали «три варварских учения». Роль культурного фильтра в Китае выполнял имперский шовинизм. В начале н.э. китайцы полагали, что вся Вселенная, именуемая Поднебесной, подвластна императору, а те народы, которые не покорены Китаем, всё равно потенциально подчиняются или должны подчиняться Сыну Неба. Весь мир оказывается как бы федеративной монархией с китайским императором во главе. Сановник танской династии Вэй Чжэн вообще считал, что китайцы противостоят «варварам», которые в душевном плане не отличаются от зверей и птиц. В результате частых войн с соседями и вторжений северных кочевников к

¹ Крюков М. В. [и др.] Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.). – Москва: Наука, 1984. – С. 171.

² Иллюстрированная история религий / сост. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – Москва: Эксмо, 2008. – С. 33.

XIII в. масштабы Поднебесной в представлении китайцев сократились от всей Вселенной до государственных границ Китайской империи. Всё, что лежало за этими границами, китайцев не интересовало, хотя время от времени они и предпринимали торговые экспедиции вплоть до Аравии и даже Восточной Африки. Получилась стандартная этноцентрическая картина мира: в единственной в мире цивилизованной стране живут люди, а за границами начинается хаос, населённый гуманоидами, в душевном плане не отличающимися от зверей.

В социальном плане китайское имперское общество до самой Синьхайской революции (1911 г.) было трёхсословным. Господствующим сословием считались «благородные люди», в число которых входили наследственные аристократы (ваны) и чиновничество (шэньши). К последним относились не только светские бюрократические сотрудники, но и монахи буддийских и даосских обителей. Буддийский клир был неотделим от государственного аппарата и охотно выполнял не только духовные, но и вполне мирские поручения, вроде сбора налогов, хотя основной его обязанностью была молитва за императора. «Императорское правительство стремилось непосредственно поставить себе на службу буддийскую религию. Со второй половины VII в. часть монастырей была взята на казённое содержание, а их монахам вменялось в обязанность молиться о благоденствии царствующего дома. Посягая на фундаментальные принципы буддийской доктрины, императоры требовали от монашествующих кланяться августейшей особе. Правительство устанавливало правила и квоты приема в сангху. Монахи получали специальные удостоверения и приписывались к определённому монастырю»¹. Ниже «благородных людей» располагалось на социальной лестнице простонародье, именуемое «добропорядочным народом». Сюда входили трудящиеся массы Китая: лично свободные крестьяне и равные им в

¹ Крюков М. В. [и др.] Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.). – Москва : Наука, 1984. – С. 172.

правах ремесленники. Внизу общества влачили тяжкое существование «подлые люди», к которым относились арендаторы и батраки. Социальные функции были чётко распределены между тремя сословиями. Управление и умственный труд считались прерогативой «благородных», физическая работа ложилась на плечи «добропорядочных», а зависимое положение и всякого рода непрестижная работа оставались для «подлых». При этом социальная мобильность была во много раз выше, чем в Европе или исламском мире. Ведь для занятия чиновничьей должности требовалось только лишь сдать экзамен, определяющий профессиональную пригодность, или предъявить рекомендацию местных властей, именуемую *туйцзюй*. Экзаменационная система была введена в VII в. и существовала до начала XX столетия, что позволяло выходцам из простонародья занимать в обществе место, соответствующее их индивидуальным способностям. «Подлые» к экзаменам не допускались, но их доля в обществе была настолько мала, что страна ничего от этого не теряла. Также китайское общество терпимо относилось к межсословным бракам, что обеспечивало постоянный приток свежей крови в привилегированное сословие.

Одной из самых важных причин, породивших в Китае антисистемную общность, были не иноземцы (которые в данной системе сравнительно легко ассимилировались), а широкомасштабная коррупция. Ведь принципиальный порок любой бюрократической структуры – продвижение не за заслуги, а за услуги. С давних пор в Поднебесной практиковалась продажа чиновничьих рангов и аристократических титулов всем, кто мог за это заплатить. То есть находились дети богатых родителей, не сдавшие государственный экзамен, но купившие звание. На должности таких недорослей обычно не назначали, но приобретённое благодаря взятке положение избавляло их от необходимости заниматься ручным трудом. Даже сложилась прослойка «неслужилых шэньши», имеющих звания, но не имеющих должностей. Подробно исследовавший данную проблему В. П. Илюшечкин характеризует состав «неслужилых

шэньши» следующим образом: «Низшее привилегированное сословие неслужилых шэньши, состоявшее из обладателей купленных низших чиновничьих рангов, почётных званий и степеней, а также из тех учащихся Императорской академии, провинциальных и областных правительственных школ, которые не получили чиновничьих должностей, начало формироваться во II – I вв. до н. э., во времена правления династии Хань, когда впервые в больших масштабах началась официальная продажа властями чиновничьих рангов, званий и степеней»¹. Это были грамотные, эрудированные люди, не занятые делом, чьи притязания никогда не соответствовали реальным заслугам и, соответственно, возможностям.

В среде буддийского и даосского монашества процветала симония, породившая аналогичную «неслужилым шэньши» прослойку. «С VIII в. власти во всё возрастающих размерах стали прибегать к продаже монашеских удостоверений. В результате появилась обширная прослойка так называемых «фальшивых монахов», отличавшихся от мирян только наличием у них монашеского паспорта»². Понятно, что «фальшивые монахи» не допускались ни духовными, ни светскими властями к занятию ответственных и престижных должностей, равно как и «неслужилые шэньши» не решали никаких серьёзных вопросов.

Вот эта-то праздная социальная группа, имеющая привилегированный статус при отсутствии реальных обязанностей и возможностей, и стала застрельщиком возникшей в имперском Китае антисистемы. Всеобщая грамотность и обилие школ даже в дальних деревнях делали циркуляцию идей совершенно беспрепятственной. И располагающие досугом «неслужилые» часто интересовались различными нюансами буддизма, которые вовсе не вошли в систему «Трёх Школ». Но поскольку «неслужилые» не были задействованы в

¹ Илюшечкин В. П. Сословно-классовое общество в истории Китая. – Москва : Наука, 1986. – С. 279.

² Крюков М. В. [и др.] Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.). – Москва : Наука, 1984. – С. 173.

общественной деятельности, то и китайские традиции влияли на них очень слабо, можно даже сказать, что взятка вместо государственного экзамена освобождала «неслужилых» от необходимости усваивать общепринятую точку зрения на идеи Конфуция и Мо-цзы. То знание, которое было получено эрудитами в порядке самообразования на досуге, отличалось от официальной имперской «идеологии», знакомой любому настоящему чиновнику или монаху. Но управляли страной именно те, кто экзамены сдавал и работу делать умел, а вовсе не начитанные бездельники. Разумеется, это вызывало у привилегированных недорослей зависть. И поэтому «неслужилые шэньши» и «фальшивые монахи» создавали религиозно-философские учения, в которых обосновывали своё недовольство существующим положением дел. Широкий кругозор позволял им привлекать аргументы из иных культурных традиций и переиначенных буддийских учений.

Становление антисистемы в Китае проходило в несколько этапов. Начало антисистемному движению положил, сам того не зная, китайский философ IV в. н. э. Дао Ань. Будучи популяризатором буддизма, он увлёкся мессианским учением о Майтрейе, Будде грядущей эпохи. Данный культ признаётся всеми течениями буддизма, но ни в одном из них не играет главенствующей роли. Дао Ань же сделал мессианство центральной проблемой своей системы. Советский исследователь Е. Б. Поршнева отмечает размах, с которым взялся за дело мыслитель: «Культ Майтрейи как Будды грядущего был впервые ритуализирован на китайский манер известным учёным-переводчиком, комментатором и интерпретатором буддизма в Китае Дао Анем (312–385 гг.), который в 365 г. создал в г. Санъяне (провинция Хубэй) монастырь и храм с большими статуями Будды и Майтрейи»¹.

¹ Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» – идеал народного восстания 1796–1804 гг. – Москва : Наука, 1972. – С. 31.

В Китае буддизм, контактируя с местными традициями, несколько деформировался. Под нирваной стали понимать сказочное царство, которое именовали «Чистой Землей», это был некий аналог рая. Но возникшая в V в. апокрифическая буддийская школа, основывающаяся на учении Дао Аня, предала Чистой Земле главенствующее значение. Стоявший у истоков новой религиозно-философской школы, философ Хуй Юань из Лушаня, был хорошо знаком с гностическими идеями Леванта, что выразилось в имени Будды, правящего в «Чистой Земле». Это Будда Амитаба, ещё именуемый Амида, некий «бесконечный свет». Задачу каждого человека Юань видел в переселении из наличного мира в «Чистую Землю», которую он также именовал «Западный Рай», исходя из даосского учения о том, что на западе живут боги и духи. Созданная им организация имела два названия: «Школа Чистой Земли» («Цзинтуцзун») и «Школа Лотоса» («Ляньцзун»). Лотос занимает в системе Хуя Юаня центральное место как символ перерождения в «Чистой Земле». «Главную достопримечательность рая – «Чистой Земли» – составляет озеро с волшебными белыми лотосами, которые и являются местом нового, небесного рождения для всех истинно верующих (отсюда и название учения: «Ляньцзун» – «школа Лотоса»)¹. «Западный Рай» настолько уютен и прекрасен, что вполне может заменить человеку любые земные блага. Поэтому Юань рекомендовал отбросить карьерные и семейные устремления и приложить все силы для перерождения в «Чистой Земле», среди белых лотосов.

Следует отметить, что учения Дао Аня и Хуя Юаня вписываются в общую парадигму апокрифического буддийского учения о *мофа*, деградации земного мира и обязательном конце света. В ортодоксальном буддизме это учение не занимает важного места, но философы из числа «неслужилых шэньши» предавали ему первостепенное значение. Ведь если мир деградирует и рушится,

¹ Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» – идеал народного восстания 1796–1804 гг. – Москва : Наука, 1972. – С. 32.

то ни гармоничный общественный уклад, ни даже императорская власть не имеют ценности. А в результате грядущих потрясений, может стать, «неслужилые шэньши» и «фальшивые монахи» как раз займут в обществе доминирующее положение. Ведь конец света вовсе не казался им абсолютным уничтожением бытия. На индийское учение о конце цикла наслоиась конфуцианская идея о назначенном Небом правителе, который может и должен восстановить «старые добрые времена». В результате получилось почти что революционное учение. Вот как характеризует получившуюся в «Школе Чистой Земли» эсхатологию Е.Б. Поршнева: «В китайском варианте даже самые пессимистичные картины конца времён, воспринятые от индийских буддистов, допускают, что часть мира этого космоса переживёт конечное разрушение Земли, чтобы тем самым обеспечить преемственность в следующем длительном цикле созидания и разрушения. И всё-таки традиционно считалось, что переходы одного цикла в другой должны сопровождаться катаклизмами и разрушениями, даже если они будут ограничиваться только человеческим обществом. (...) Собственно, в определённом смысле, образ мессии – центральная идея конфуцианства. Известно, что Конфуций мечтал о появлении правителя, который был бы наделён силой *дэ* (курсив автора) в той мере, в какой ею обладали правители древности. Такой совершенно мудрый правитель, который должен восстановить идеальное государство древности, по всем своим характеристикам и является мессией, само прибытие которого должно было сопровождаться повсеместными несчастьями»¹.

Реакция властей на пропаганду скорого конца света и прихода некоего конкурента императору последовала незамедлительно. Секта «Саньцзе», рьяно проповедовавшая конец света, была запрещена, а «Школа Чистой Земли» получила официальное предупреждение, ограничивающее её деятельность.

¹ Поршнева Е. Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая. – Москва : Наука, 1991. – С. 96.

Однако философская и религиозная деятельность праздных эрудитов вовсе не ограничились увлечением апокрифическим буддизмом. Некоторые поборники эсхатологии прямо назначали дату конца света и стремились приблизить её. Так, в VII в. н. э. сложилась секта «Милэцзяо», утверждавшая, что воплощение Будды Майтрейи, мессия (по-китайски *Милэфо*), уже родился и со дня на день приступит к уничтожению земного мира, в чём ему должны помочь все верующие. Адепты «Милэцзяо» не ограничивались только словами. Они мастерски подбивали крестьян и батраков на восстания, мотивируя это тем, что в новой эпохе произойдёт передел земли, и крупных собственников не станет. «Первым известным нам выступлением такого рода является восстание, поднятое в 613 г. Сун Цзы-сянем, объявившим себя переродившимся Майтрейей. Хотя правительство подавило восстание и расправилось с его зачинщиками, однако вплоть до 615 г. продолжались почти непрерывные беспорядки, организуемые преемниками Сун Цзы-сяня – членами «Милэцзяо»¹. «Милэцзяо» в вольном переводе означает «Школа Милэфо» или «Школа Мессии». Образом небесного пришельца для этих мессианцев служил даосский легендарный герой Ли Хун, борец за справедливость, во многом похожий на конфуцианский типаж императора-спасителя. Следует отметить, что учения Конфуция об императоре, наделённом силой *дэ*, и Лао-цзы о герое Ли Хуне никакого негативного содержания не имели. Но стоило представителями *umbra* познакомиться с ними, как из благотворных, ободряющих слушателя легенд был искусственно создан призыв к борьбе с существующим порядком вещей. Конфуцианский и даосский идеалы подчеркивают спасение, защиту социального порядка, но антисистемные мыслители превратили их в символ уничтожения наличной социальной реальности.

¹ Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» – идеал народного восстания 1796–1804 гг. – Москва : Наука, 1972. – С. 38–39.

Третьим важным компонентом обретающей контуры антисистемы стала с давних пор существовавшая в Китае манихейская община «Минцзяо». Доктрина Мани в китайском варианте почти не претерпела изменений: Свет (Гуанмин) борется с Мраком (Хэйань) до обязательного победного конца, на стороне Света выступают боги и духи природы китайского народного пантеона. Но, в отличие от своих средиземноморских и персидских единоверцев, китайские манихеи не были ограничены догматами Авесты и Святого Писания. Они стремились помочь Свету победить, вооружённой рукой разрушая материальный мир. И христианство, и зороастризм налагают на эсхатологическую войну запрет, так как мир создан не человеком, и не человеку его уничтожать. Но китайские философские и религиозные учения не могли остановить жизнеотрицающего порыва манихеев. Последние пользовались некоторым влиянием в крестьянских кругах и легко подбивали простонародье на восстания. К примеру, в начале XII в. им удалось развернуть почти что гражданскую войну. Советский историк Р.Ф. Итс, в силу своей партийной принадлежности обязанный искать классовые антагонизмы, открыто признаёт, что в основе повстанческих идей лежало не классовое чутьё, а манихейство: «Самым значительным среди крестьянских движений 20-х гг. XII в. было восстание под предводительством Фан Ла. Фан Ла стоял во главе тайной религиозной секты, носившей своеобразное название «Светлого учения (Минцзяо)». Название это связано с догматами манихейства – религиозного учения, проникшего в Китай в VI–VII вв. из Средней Азии»¹. Императорская администрация быстро приняла меры, запретив деятельность манихейских общин и пропаганду учения Мани.

Так, наряду с традиционной системой «Трёх Школ», сложились три «анти-течения», находящиеся в нелегальном положении и имеющих

¹ Итс Р. Ф., Смолин Г. Я. Очерки истории Китая. – Ленинград : Изд-во Министерства Просвещения РСФСР, 1961. – С. 135–136.

маргинальный по отношению к китайской культуре статус. Поклонники «другой жизни» из «Школы Чистой Земли», поборники эсхатологической войны и мессианства из «Школы Милэфо» и манихеи «Светлого учения» не могли не сблизиться между собой, поскольку все три секты находились в конфронтации с государством и находились под надзором властей. Здесь уместно вспомнить цитировавшегося нами в первой главе французского историка и философа О. Кошена, утверждавшего, что противостояние «инакомыслящим» само по себе способствует консолидации адептов тайных обществ.

При этом, как подчёркивает американский исследователь Р. Веллер, сектанты не ограничивались указанными выше учениями. Эрудиция и открытость к новым веяниям допускали интерес к любым иноземным доктринам и заимствования из них. К примеру, в XIX в. антисистемные лидеры проявили интерес к протестантскому христианству. Р. Веллер констатирует этот факт так: «Сектанты разделяли многие символы других традиций, но они часто давали им новую интерпретацию. Каждый из комплексов верований... может получить новые значения в новых религиозных контекстах»¹.

В XII в. один из лидеров «Школы Чистой Земли», «фальшивый монах» Мао Цзы Юань, развернул обширную деятельность по поиску прозелитов, одновременно стараясь лишней раз не напоминать о себе властям. При нём секта была переименована в «Школу Белого Лотоса», и в её доктрину вошёл догмат о равноправии полов. Также Мао Цзы Юань проповедовал некоторые мистические практики, которые должны улучшить карму. По приказу императора Гао Цзуна мыслитель был сослан в Гуанси, но его учение получило широкую известность. В 1281 и 1308 гг. монгольская династия запрещает эту секту, а в 1322 г. прямо повелевает арестовывать её адептов. Однако все три оппозиционных секты уже нашли друг друга, и в начале XIV в. объединились в

¹ Weller R. Sectarian Religion and Political Action in China // Modern China. – 1982. – Vol. 8. – №4. – P. 464.

организацию, получившую название «Белый Лотос» («Байляньцзяо»). Майтрейя и Западный Рай с его волшебными белыми лотосами слились с манихейским отрицанием наличного бытия и материального мира. Так возникла китайская антисистема, действовавшая на местное общество так же, как угли под полом на избу.

В основе сектантской доктрины лежала вера в *deus otiosus*, богиню Ушэн Лаому («Нерождённая Мать»). Неоднократно цитируемая нами выше Е. Б. Поршнева характеризует это понятие так: «Согласно верованиям сект этой группы, вне зависимости от их названия, точно так же и от индивидуальной окраски (преобладающего влияния какой-либо одной религии – буддизма, даосизма, народных верований, китайской интерпретации манихейства и др.), у самых истоков мироздания, происхождения всего сущего стоит «ушэн лаому» – «нерождённая мать» или «ушэн фуму» – «нерождённые родители». Это божество... порождает мир и род людской. (...) Не ожидавшая, что материальное начало сотворённых ею человеческих существ приведёт их на путь порока, охваченная гневом «ушэн лаому» вознамерилась уничтожить мир, наслав на него «бедствия». Благодаря мольбам всех проживающих совместно с ней Будд «Ушэн Лаому», в конце концов, согласилась ограничиться тем, что одновременно со всячески страданиями, несправедливостями и несчастьями для смягчения ситуации на земле было послано и добро, приобщиться к которому невозможно иначе, как приняв верования «Байляньцзяо»¹. То есть Ушэн Лаому – богиня-демиург, создавшая людей и весь мир. Так, она вычленила из хаоса и оформила небо с различными светилами, потом землю, и, наконец, первых людей: Фуси и его супругу Нюйва, от которых родились 96 детей. Все люди, с данной точки зрения, имеют общих предков и поэтому равны между собой.

¹ Поршнева Е. Б. Верования «Байляньцзяо» как идеология восставшего крестьянства / Е. Б. Поршнева // Тайные общества в старом Китае. – Москва : Наука, 1970. – С. 8–9.

Сначала люди жили с богиней в Чистой Земле, но согрешили и были изгнаны. По манихейской традиции, в грехе была повинна никак не свобода воли, а всего лишь материальная составляющая людей. Но изгнание это не продлится бесконечно: однажды богиня уничтожит земной мир для того, чтобы часть людей, адепты секты, избавившись от материальной составляющей, могли попасть обратно в Западный Рай. Конец света вполне поддается прогнозированию, так как история земного мира делится на периоды.

Темпоральность «Белого Лотоса» была окончательно сформулирована в начале XVIII в. сектантским философом Ли Суном в «учении о трёх солнцах». Согласно Ли Суну, земная история делится на три периода, каждому из которых соответствует солнце определённого цвета и один из Будд, правящий миром на этом этапе:

- *Уцзи* («не имеющая предела»). В эту эпоху миром правил Будда Кашба, над миром сияло синее солнце, а тронем Будды был синий лотос. Этот период уже закончился.

- *Тайцзи* («имеющая пределом высшее»). Эпоха Будды Шакьямуни, восседающего на красном лотосе. Над миром светит красное солнце. Этот период подходит к концу в данный момент.

- *Хуанцзи* («имеющая пределом прекрасное»). Миром будет править Будда Милэфо, воссев на трон из белого лотоса и зажегши над миром белое солнце. В эту эпоху произойдёт возвращение верующих сектантов в Чистую Землю, из которой люди когда-то были изгнаны.

По мнению Ли Суна, современность приходится на последние времена «красного солнца». И главная задача «Белого Лотоса» – ускорить конец данного цикла, хотя бы и при помощи вооруженной борьбы против наличного мира. Людям, не относящимся к секте, нечего и надеяться на спасение, поэтому главные методы секты – пропаганда, а затем восстание с единственной целью – уничтожение всего и вся. Будда Милэфо во время уничтожения мира и в

следующую эпоху будет заботиться только об адептах «Белого Лотоса», поэтому никакие человеческие достоинства не могут спасти человека безотносительно к секте. Таким образом, возвращение в Чистую Землю начинается со вступления в «Белый Лотос». «Для осуществления этого желания, прежде всего, нужно принять учение «Байляньцзяо», уверовать в «Ушэнлаому», соблюдать все запреты и правила, предписываемые уставом секты, с тем, чтобы пройти все «десять степеней возвышения» и постигнуть «истину». Постижение «истины» – последняя стадия, предшествующая возвращению на «родину»»¹.

В рамках секты строго поддерживалась общность имущества и широко практиковалось оказание материальной и трудовой помощи одному из адептов за счёт всех остальных. Но на такую помощь могли рассчитывать только члены секты, а посторонним помогать не только не рекомендовалось, но даже прямо запрещалось.

Деятельность каждого адепта секты бывала разноплановой, но конечной целью всегда была эсхатологическая война. Сектанты охотно путешествовали по Китаю, вели проповедь, в своём кругу читали священные книги (например, «Чжунси Цзышу» – «Записки о Востоке и Западе» Ли Суна), широко практиковали магию, устраивали коллективные молитвы, но всё это требовалось им только для того, чтобы однажды восстать против наличной реальности. Целью таких восстаний было возведение на престол Поднебесной единоверца, который подготовит к приходу Милэфо весь мир. Иными словами, «Белый Лотос» стремился к уничтожению наличного мира через его постепенный захват. Ниже мы рассмотрим структурное устройство общин «Байляньцзяо».

Подобно антисистемным общностям Леванта и Европы, «Белый Лотос» – организация эзотерическая, исповедующая «тайную истину» и устроенная

¹ Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» – идеал народного восстания 1796–1804 гг. – Москва : Наука, 1972. – С. 56.

сообразно с несколькими степенями посвящения. Постулируя равенство всех людей по принципу происхождения от общих предков, сектанты, тем не менее, не допускали и мысли о равноправии адептов. Е. Б. Поршнева с разочарованием констатирует: «Проповедь принципа равенства всех людей не исключала строжайшей дисциплины внутри секты, соблюдения иерархии должностей и беспрекословного повиновения приказу старшего»¹. Вход в секту был открыт для представителей любых слоёв китайского социума, но при условии, что они примут правила сектантской иерархии. В самых общих чертах адепты «Белого Лотоса» делились на две больших категории: «функционеры», то есть прошедшие обряд посвящения и идейно стойкие постоянные члены секты, и «сочувствующие», то есть интересующиеся доктриной и благожелательно настроенные неофиты, к которым и обращалось большинство сектантских проповедей. Руководящие звенья «Белого Лотоса» складывались в следующую командную вертикаль: *цзяочжу* («патриарх учения») – *ляоцзяошоу* («старший руководитель») – *лаошифу* («наставник»).

Итак, в средневековом китайском обществе сложилась антисистемная социально-духовная общность, располагающая синкретической доктриной и отвергающим реальную жизнь мировоззрением, имеющая эзотерическую организацию. Указанные компоненты совпадают со структурой и учением левантийского манихейства, хотя «Белый Лотос» и организация Мани не только не производны друг от друга, но даже не современники. Однако они очень схожи между собой, как и надлежит явлениям одного порядка. В следующей главе мы увидим, как обе антисистемы реализовывали себя в социально-политической практике. Но пока сделаем оговорку, что до сих пор речь шла только о эсхатологических антисистемах.

¹ Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» – идеал народного восстания 1796–1804 гг. – Москва : Наука, 1972. – С. 75.

Прежде, чем переходить к политической деятельности антисистем, необходимо уточнить, как формируются и что пропагандируют антисистемы паразитического направления. При самом беглом обзоре религиозно-политической истории таковых движений можно выделить четыре: диониссийское тайное общество в древнем Риме, афро-арабское движение зинджей (Ирак IX в.), а также зародившиеся в эпоху трансатлантической работорговли и существующие в наши дни афро-карибские и афро-бразильские культы (вуду и умбанда). Не исключено, что таких движений гораздо больше, просто в силу своей специфики они не уделяют большого внимания пропаганде своих идей. Но, как и в эсхатологических организациях, во всех тайных обществах такого типа действуют одни и те же механизмы. Поэтому мы ограничимся анализом самого известного из них, ныне существующего в Западном полушарии оккультного движения вуду.

Культурогенез культа вуду

Афроамериканские антисистемы обязаны своим зарождением двум политико-экономическим факторам: возникновению европейских колоний в Новом Свете и работорговле. Когда в начале XVI в. европейцы устремились в Америку, то её освоение не было никем и ничем predetermined. Тордесильяский трактат 1494 г. не останавливал англичан и французов, права которых не были учтены в этом договоре, а португальцы и испанцы были слишком очарованы Центральной и Южной Америкой для того, чтобы препятствовать другим европейцам в освоении североамериканского побережья и Антильских островов. В сложившейся в XVI–XVIII вв. ситуации Вест-Индия, Южная и Северная Америка оказались наводнены представителями самых разных народов и культур, что повлекло за собой как благотворный синкретизм (из которого затем родились такие страны как США, Бразилия, Мексика или Куба), так и становление сразу нескольких антисистем. Причём, условия зарождения антисистемы были, во многом, связаны с типом колонизации,

предпочтенным теми или иными европейцами. Как мы уже указывали выше, наиболее благотворной для возникновения антисистем является гибридная колонизация. К ней оказались наиболее склонны испанцы и французы, потому что католицизм отрицает национальные и расовые барьеры. По иронии судьбы, именно в таких колониях чаще всего применялся рабский труд, ведь, если не учитывать расовую принадлежность, чернокожий работник не отличается от белого. Сначала работоторговля носила организованный характер, а сделки заключались на государственном уровне. Например, по испанскому колониальному законодательству прямо запрещалось ввозить в колонии некрещёных невольников, и сам ввоз рабов был возможен только по заказу колониальной администрации. Активно торговавшие с конголезцами португальцы принципиально скупали только чернокожих военнопленных, а также ратовали за христианизацию Конго и Анголы. Поэтому в середине XVII в. с невольничьих рынков их почти полностью вытеснили французы и голландцы, не обеспокоенные религиозными и правовыми формальностями. Голландия, Англия и Франция в своих отношениях с племенами Западной Африки интересовались только рабами и подчинили этому весь процесс межкультурного взаимодействия. В эту эпоху ни английская, ни французская короны не пытались даже вмешиваться в дела продавцов живого товара, предоставив дельцам реализовывать любые коммерческие замыслы. В английских и французских колониях воцарилась единственная владычица западного бизнеса: свободная торговля, основанная на личной выгоде. Крупные предприниматели открыли для себя прибыльность специализированной работоторговли, а в Африке возникли и обогатились на ней такие новоявленные государства как союз Ашанти (столица Кумаси), Дагомея (столица Абомей) и нигерийские города-государства (Алларда, Вида и т. д.). Католики (португальцы и испанцы) к этому времени были выбиты из части своих владений в Новом Свете и Африке. Например, опираясь на сабли флибустьеров, Ямайкой

завладели англичане, а португальский форт Сан-Хорхе-эль-Мина в Африке оказался захвачен голландцами, которые вовсе не собирались обращать африканцев в католицизм. Протестанты хотели только лишь делать деньги, что у них неплохо получалось. Теперь африканцы действительно превратились в товар, конвертируемый в звонкую монету. Отношение к ним уже не отличалось от отношения к брёвнам или золотому песку. Но если англичане заселяли свои колонии преимущественно своими соотечественниками и немцами, то французам повезло отбить у испанцев западную часть острова Эспаньола, плодороднейший край, где легко можно вырастить буквально всё. И плантаторам требовался почти неограниченный приток рабочих рук. Буржуа Нанта охотно взялись обеспечить их этим ресурсом за умеренные комиссионные. Основным ареалом их торговли в Африке был Невольничий берег, поскольку Ангола и Конго тщательно оборонялись португальцами.

Если португальские работорговцы имели дело преимущественно с королями и вождями государств и племён, расположенных в сфере их интересов, то французы поступили проще. Они платили за рабов всякому, кто соглашался их продавать, тем самым провоцируя киднеппинг и бандитизм. Местные правители тоже охотно заключали сделки с французами. «Пример королевства Дах-хом (Дагомея – Бенин) демонстрирует зависимость европейских работорговцев от порядков, устанавливаемых в самих африканских государствах в XVIII в., в части регулирования работорговли в экономических и культурных интересах государства. Продажа на вывоз дагомейских подданных была строго запрещена. Приток невольников происходил только с сопредельных с Дагомеей территорий»¹. С одной стороны, провокации войн дагомейских «королей» с соседями давали работорговцам пленных йоруба и фон, но поскольку правительство Дагомеи желало иметь свой процент в виде

¹ Новая история стран Азии и Африки. XVI–XIX вв. В 3 ч. Ч. 3 / под ред. А. М. Родригеса, Н. М. Пономарёва. – Москва : ВЛАДОС, 2004. – С. 340.

пошлин и таможенных сборов, то легально покупать рабов здесь было накладно. Дагомейские порты Порто-Ново и Вида были крупнейшим рынком Невольничьего берега, но темпы торговли людьми здесь никогда не были особенно высокими: 1707–1731 гг. – 135 рейсов – 43000 рабов; 1732–1755 гг. – 71 рейс – 24500 рабов; 1763–1791 гг. – 47 рейсов – 18500 рабов.

Совсем иначе выглядела невольничья торговля в дельте реки Нигер. Здесь не было централизованного государства, и французы легко убеждали местных вождей продавать своих подданных и людей из соседних племён. Очень скоро даже сложились религиозные и светские общины африканских работорговцев, не всегда даже связанных с властями. Вот как характеризует их А.М. Родригес: «У аро развитие религиозной структуры привело к появлению оракула – Аро-Чуку, которого почитали по всей дельте Нигера, тем более что его моральный авторитет опирался ещё и на военную силу народа аро. Эта сила и давала возможность аро вести завоевательную, колонизаторскую политику. У эфик развитие правовой структуры привело к возникновению «тайного общества» Экпе, объединявшего местную торговую элиту. (...) У народов игбо, ийав и ибибио, живших по берегам рек, мощная и разветвлённая экономическая структура возникла прямо в водной стихии, где господствовали владельцы пирога»¹. Целью всех этих организаций было получение прибыли (обычно европейского спиртного или огнестрельного оружия) от продажи в рабство соотечественников.

Кроме указанных выше разветвлённых и структурированных организаций, похищением людей занимались все желающие, от банд до отдельных одиночек. Отечественный исследователь С.Ю. Абрамова так описывает их действия: «В зарослях около рек «охотники» подстерегали беспечных рыболовов. Но чаще всего эти люди скрывались в высокой траве

¹ Новая история стран Азии и Африки. XVI–XIX вв. В 3 ч. Ч. 3 / под ред. А. М. Родригеса, Н. М. Пономарёва. – Москва : ВЛАДОС, 2004. – С. 93.

около тропинок, соединявших деревни. Они набрасывались на прохожих и уводили их. Это случалось так часто, что африканцы старались не ходить по одиночке, если около берега стоял невольничий корабль»¹. Таким образом, никто не чувствовал себя в безопасности, для одних похищение и продажа людей оказывались источником дарового богатства, а для других – сущим кошмаром. Многие племенные вожди и главари похитителей горячо одобряли работорговлю, а их французские партнёры довольно подсчитывали барыши в Нанте и Порт-о-Пренсе, который и был конечным пунктом назначения невольничьих кораблей.

Итак, трюмы французских кораблей на Невольничьем берегу и в дельте Нигера наполнялись чёрными рабами с частотой и периодичностью конвейера, закрывались решётчатыми крышками, и суда отправлялись в Новый Свет, навсегда увозя йоруба, фон, игбо, ибибио и др. от родных полей и лесов. Но ни один человек не согласится считать себя всего лишь товаром. И каждый из втиснутых во чрево невольничьего корабля негров был, прежде всего, разносторонней личностью со своими оригинальными убеждениями и традициями и верованиями, воспринятыми в ходе социализации. Каким же был традиционный духовный мир жертв Невольничьего берега?

Поскольку большинство жертв французских работорговцев принадлежали к племенам Невольничьего берега (йоруба, фон, игбо, ибибио и т.д.), то рассмотреть их духовный мир проще всего на примере языческих верований йоруба. Вот как описывает эти культы зарубежный исследователь Б. Оля: «В условиях чисто теоретического царствования далекого небесного существа ведут бурную жизнь более 400 маленьких клановых божеств (их называют *ориша* (курсив автора)), несколько полубогов, имеющих некоторые связи с землёй и силами природы, а также – и это главное – легион душ умерших предков, которые непрерывно и зачастую некстати вмешиваются в семейные

¹ Абрамова С. Ю. Африка : четыре столетия работорговли. – Москва : Наука, 1992. – С. 86.

дела. Самого главного бога у йоруба зовут Олорун, что можно перевести как «господин неба». (...) При этом «отец богов» не имеет четкого облика в народном воображении и не претендует даже на обычные культовые почести..., но иногда он снисходит до того, чтобы через посредство своего сына (оракула Ифа) сообщать свою волю людям»¹. У йоруба существует множество легенд о происхождениях богов и ориша, в которых и первые, и вторые подают людям воистину зверский пример для подражания. Вот, к примеру, теогония йоруба, как её излагает Б. Оля: «Йоруба, живущие на побережье, считают, что божественные партнеры (Обатала (небо) и Одудува (земля)) родили сына Аганиу и дочь Йемоо, которые, в свою очередь, образовали кровосмесительную пару, обосновавшуюся на месте будущего города Ифы. Этот союз произвёл на свет Оругана, который изнасиловал свою мать. После этого её груди и живот страшно разбухли; из грудей богини потекли потоки, образовавшие водные пути, а из её чрева вышли главные ориша, среди них: Олокун – бог моря, Шанго – грозный повелитель грома, Ифа – бог гадания, Огун – бог железа и покровитель войны, Оно – бог земледелия и т.д. (...) Самая удивительная особенность всех этих божеств – неустойчивость их пола. Зачастую они бывают гермафродитами, что, как мы уже отмечали, ничуть не мешает им вступать в брак и даже увеличивает их генитальные способности»². И вся эта развратная компания не брезгует человеческими жертвоприношениями. Например, богу Огуну приносились жертвы перед началом военных походов. Также представляет определённый интерес трикстер пантеона йоруба, которого зовут Эшу: «Эшу выполняет роль посредника между ориша и людьми. Ему приносят умиловительные жертвы до жертвоприношения любому другому божеству.

¹ Оля Б. Боги тропической Африки. – Москва : Наука, 1976. – С. 32–33.

² Оля Б. Боги тропической Африки. – Москва : Наука, 1976. – С. 34.

Это божество-оборотень, способное и зло подшутить над человеком, и оказать ему благоволение»¹.

Есть ряд нюансов, характерных только для верований народа фон (Дагомея) и ряда племён дельты Нигера, которые оказались главными поставщиками невольников на французские плантации. Во-первых, божества йоруба и фон из-за соседства этих народов перемешались между собой, сохраняя почти полное сходство. Так, в верованиях фон *deus otiosus* зовут Маву-Лиза, но он не отличается от йорубанского Олоруна. Аналогом змея-андрогина Ошумаре выступает змей Айдо-Хведо, который помогал в творении мира. В частности, все овраги – это следы его ползания. Теперь этот змей лежит в океане и держит землю, а после ливней высовывает голову в небо, показывая людям радугу. Аналогом ориша выступают *лоа* и *воду*, многие из которых тождественны уже знакомым нам божествам йоруба. Например, воду Джи, божество грома, равнозначно ориша Шанго. Богиня океана и любви Йеманжа имеет и другое имя – Эрзули, хотя это лишь слегка трансформирует её функции в сторону чувственности. Правда, Эшу йоруба присутствует в пантеоне фон под своим именем, но выполняет только функцию трикстера. Связь людей и богов обеспечивает другой дух – Легба, карлик с кривыми конечностями. «Младший сын Маву-Лизы, Легба, был гонцом, посредником между Маву-Лиза и другими божествами народа фон (подобно Эшу у йоруба). Как и Эшу, Легба является также посредником между людьми и *воду* (курсив автора), передавая последним желания и просьбы людей»². Есть и божество гадания, именуемое Фа, полностью совпадающее с Ифа йоруба. Оригинальной чертой культов фон может быть Сагбата, дух оспы и лихорадки, ритуалы которого были запрещены на территории Дагомеи. У йоруба есть похожий ориша Омуду, но он более

¹ Традиционные и синкретические религии Африки / под ред. Б. И. Шаревской [и др.] – Москва : Наука, 1986. – С. 347.

² Традиционные и синкретические религии Африки / под ред. Б. И. Шаревской [и др.] – Москва : Наука, 1986. – С. 360.

антропоморфен, чем Сагбата у фон. В целом боги и духи дагомейского пантеона почти идентичны у фон, йоруба и даже живущих севернее ашанти (там лоа и ориша называются *обосом*, а в остальном отличия минимальные). Продаваемые французам дагомейцами невольники поклонялись именно этим божествам.

Оригинальными чертами дагомейского и нигерийского религиозно-социального развития является почти полное всеилие «тайных обществ», как консервативного, так и диссидентского характера. При этом деятельность обоих типов организаций сопряжена не только и не столько с фестивалями или народными праздниками, как, например, в Анголе и Конго, а, скажем прямо, с криминалом. Это тоже обычаи, подкрепляемые вековыми традициями, но жертвам от этого не легче. В основе многих консервативных тайных обществ лежит характерный для всей Западной Африки культ предков. «У йоруба существует несколько культов, связанных с духами умерших. Самый распространённый среди них – Эгунгун. Эгунгун – это культ духов предков, согласно которому происходит воплощение духа умершего человека, спустившегося на время к живым людям. Его зовут Ара Орун – «житель небес». В некоторых районах расселения йоруба последователи культа Эгунгун образуют нечто вроде тайного союза, внутри которого существует иерархия титулов»¹. Члены союза Эгунгун приурочивают свои акции к дням поминовения усопших, гримируются под покойников и совершают нападения на жителей деревень, запугивают их и нередко вымогают небольшие суммы денег или дорогие вещи. Но при этом такие акции имеют социально полезную цель: убедить односельчан, что покойные предки наблюдают за ними и готовы наказать тех, кто ведёт себя недостойно. Члены нигерийских и дагомейских «тайных обществ» используют яркие, красочные маски. Когда человек надевает

¹ Традиционные и синкретические религии Африки / под ред. Б. И. Шаревской [и др.] – Москва : Наука, 1986. – С. 338.

маску божества или покойника, то считается, что теперь он – воплощение сущности, которой посвящена данная маска.

Диссидентские тайные союзы представлены на побережье Гвинейского залива обществом «людей-леопардов», которые находятся вне закона с конца XIX в. до наших дней. И это не мешает им совершать зверские убийства ни в чём неповинных людей, нанося раны кинжалами, стилизованными под клыки и когти леопарда. Даже в XX в., будучи задержаны полицией Бенина и Нигерии, адепты этой секты уверяли, что являются оборотнями и духовно связаны с леопардами. Стоит убить леопарда, как тут же умрёт один из сектантов, и наоборот. Рассказывали, что после повешения того или иного осуждённого «леопарда» в окрестных лесах всегда находят мёртвого хищника. На территориях, где леопарды не водятся, общества убийц выбирают себе другие названия, но это ничего не меняет. Отечественный исследователь Н. Н. Непомнящий указывает на большой размах и давнюю историю таких организаций: «Люди-леопарды были впервые объявлены вне закона в 1892 г. в Сьерра-Леоне, позднее наложили запрет и на все регалии общества – платья-шкуры и когти. В конце XIX века колониальные чиновники обнаружили существование общества крокодилов, члены которого совершали убийства в районах, где было мало леопардов. А ещё позднее в северных районах – общество бабуинов. Но и по сей день известно крайне мало о мотивах совершавшихся ими убийств»¹. Существуют такие же общества убийц, посвящённые не зверям и оборотничеству, а тем или иным духам. Например, у йоруба существовало тайное общество Оро, практиковавшее зверские убийства, связанные с потрошением заживо, но ограничивающееся лишь приговорёнными преступниками, которых специально для этого конвоиры оставляли в лесной чащобе.

¹ Непомнящий Н. Н. Тайные общества Чёрной Африки. – Москва : Вече, 2013. – С. 92.

При этом речь идёт не о действиях какой-нибудь банды, а о традиционной для западноафриканского социума структуре. Отечественный исследователь Е.Г. Балагушкин, комментируя преступления диссидентских тайных обществ «черной» Африки, совершенные в наши дни, отмечает их традиционный, а не криминальный характер: «Как ни парадоксально, описанное событие не относится к числу чрезвычайных стечений обстоятельств, противоречащих всякой логике и смыслу современной жизни, пусть речь и идёт о древнем континенте. К сожалению, вывод следует обратный: такова «логика» социальной жизни в специфических условиях развития древней цивилизации на пути к прогрессу»¹.

Таким образом, йоруба, фон, игбо, ибибиу и другие племена, члены которых привлекли интерес работорговцев, жили в мире, где за каждым кустом притаился оборотень-убийца, а покойные предки могут в любой момент вернуться домой и спросить с живых потомков за каждую ошибку или бесчестный поступок.

Также важнейшей чертой дагомейской религиозности описываемой эпохи является обожествление правителей. Местные вожди и «короли» считались носителями магической силы, которой подвластны даже такие природные явления как дожди и засуха. Правитель мог не опасаться бунта или заговора, но только до тех пор, пока в его царстве всё было в порядке. Как только обнаруживалась неспособность вождя изменить ход событий для пользы общины, сразу же принимались очень строгие меры. По свидетельству Дж. Дж. Фрэзера, в йорубанском государстве Ойо первая же ошибка правителя вызывала однозначную реакцию подданных: выбираемые из числа сановников делегаты приносили «королю» яйца попугая. После этого любой йорубанский монарх должен был без свидетелей принять яд и тихо умереть. В 1774 г.

¹ Балагушкин Е. Г. Живительный эликсир или опиум для прокаженного: нетрадиционные религии, секты и культы современной России. – Москва : ЛЕНАНД, 2018. – С. 142.

правитель отказался покончить с собой, на что подданные ответили восстанием. Но даже политически талантливый «король» не мог быть уверен, что умрет естественной смертью. Будучи божеством, направляющим ход природных событий, он должен был всегда оставаться сильным. Но ведь человек со временем стареет, и уже никакие полномочия не могут скрыть его телесной слабости или седины волос. Значит, скоро он ослабнет настолько, что не справится с «мировым господством». Тогда мир и общину ждёт неминуемая катастрофа. И дагомейцы срочно принимали меры. Вот как описывает эту мрачную традицию «спасения мира» Дж.Дж. Фрэзер: «Если от жизни человекобога зависит ход природных явлений, то каких только бедствий не может принести его одряхление, а тем более его смерть? Существует единственный способ предотвратить эту опасность. При появлении первых признаков упадка сил богочеловека следует предать смерти, перенести его душу в тело сильного человека. (...) Если богочеловек умрёт естественной смертью, на взгляд дикаря, это означает либо то, что душа его добровольно покинула тело и отказывается вернуться, либо, проще, то, что её изъял демон или колдун, который мешает ей вернуться. (...) Предавая богочеловека смерти, верующие выигрывали в двух отношениях. Во-первых, они перехватывали его душу и передавали её подходящему преемнику. Во-вторых, ко времени умерщвления крепость его тела – а вместе с ним и всего окружающего мира – ещё не пришла в упадок»¹. Даже своих ориша и лоа дагомейцы считали смертными. Например, бытовало поверье, что покойные ориша превратились в камни, и поэтому йорубанские жертвоприношения совершаются не перед статуями богов, а перед самыми обыкновенными камнями или валунами. Покойные правители и духи, разумеется, не считались покинувшими мир, сама структура африканских культов предков препятствует пониманию смерти как исчезновения. Покойники присутствуют в жизни людей и активно вмешиваются в неё, а «реальные»

¹ Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. – Москва : АСТ, 2003. – С. 282–283.

проявления этого вмешательства обеспечивают «тайные союзы». И, конечно же, сверхчувственные покровители требовали жертв, которые поддерживали бы их магическую силу. Все западноафриканские народы разделяют такую веру, но только дагомейцы (йоруба и фон) и некоторые племена нижнего Нигера приносили в жертву богам, духам и предкам людей.

Культ покойных вождей был почти государственной религией Дагомеи, и поэтому жертвоприношения в их честь поражали своим размахом. Например, по свидетельствам британцев, ещё в XVIII в. на поминках таких правителей в одном Абомее приносили в жертву 400-500 человек. Их кровь сливали в специально выкопанный для этого пруд, а затем устраивали по кровавой воде праздничное катание на лодках. В XIX в. последний правитель Дагомеи, Оверами, накануне французского вторжения принёс в жертву своему покойному отцу Адоло 12 человек. Но не только духи монархов требовали крови. Изучая дагомейские религиозные обычаи, складывается впечатление, будто йоруба и фон были готовы приносить человеческие жертвы по любому поводу. Например, почти все народы «чёрной» Африки славятся своим искусством изготовления барабанов и игры на них. По свидетельствам очевидцев, в барабанном бое они даже могут кодировать сообщения, которые громкий гул разносит от деревни к деревне. Профессия барабанщика до сих пор считается в сельских районах Африки престижной, а кое-где барабанщик не имеет никаких других обязанностей, кроме игры на своём инструменте. Но только в Дагомее и дельте Нигера барабанам приносились человеческие жертвы, а мастера-изготовители рисковали в случае успешно выполненного заказа унести свои «know-how» в могилу. Эти мрачные обычаи ярко описывает Н. Н. Непомнящий: «В жестокие старые дни новый городской барабан «окроплялся кровью» с приношением человеческих жертв, так как считалось, что барабан не сможет говорить, как надо, пока он не услышит голос человека в предсмертной агонии. Один вождь с берегов Нигера так гордился своим

исполинским барабаном, изготовленным по его приказу, что велел принести в жертву мастера, опасаясь, что тот сможет сделать лучший барабан для другого племени»¹.

Итак, в жернова работоторговли попали носители именно таких обычаев и традиций. Никого из них не спрашивали, хочет ли он поехать в Новый Свет, их просто хватали, крутили руки за спину и волокли на пристани Порто-Ново или Виды. Тесный трюм судна под французским флагом, небо, видимое лишь сквозь решётку, и рейс в неведомые края, прочь от могил предков и священных камней-ориша; вот и всё приобщение к культуре нового места жительства. Главным пунктом назначения французских невольничьих судов был крупный торговый город Порт-о-Пренс, столица колонии Сан-Доминго на острове Эспаньола (ныне Гаити). Большинство рабов оседало там, хотя некоторых мелкие рейсы отвозили на острова Мартиника и Гваделупа или в Луизиану. Совсем небольшое число невольников попадало вместе с испанскими спекулянтами на Кубу или с голландскими торговцами на Ямайку, Тринидад и Кюрасао. Но всё же жемчужиной французских колониальных владений на Карибском море было именно Сан-Доминго, здесь и располагались самые прибыльные кофейные и табачные плантации. И здесь привезённым африканцам предстояло доживать свой век. Но в каком качестве? Как относились к чёрным невольникам просвещённые французы?

Вопреки популярному в наши дни мнению, эпоха Просвещения, ознаменованная трудами таких философов как Ш. Л. Монтескье, Ф. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо и многих других, в законодательном плане имела мало общего с провозглашаемыми в салонах принципами. В то время как парижское общество беспрестанно обсуждало «естественные права» людей и восторгалось мифическими «благородными дикарями», в американских колониях Франции действовал специальный законодательный акт, регулировавший отношения

¹ Непомнящий Н. Н. Тайные общества Чёрной Африки. – Москва : Вече, 2013. – С. 61.

между креолами и «благородными дикарями» с невольничьих судов. Этот документ получил название «Чёрный Кодекс» (принят в XVII в., но постоянно вносились поправки), поскольку большинство его статей посвящены правам и обязанностям чернокожих невольников. Но прежде, чем рассмотреть основные его положения, мы должны прояснить одно важное понятие. Если в Латинской Америке креолом, то есть полноправным колонистом, считался любой человек, родившийся на территории колонии и исповедующий католицизм, то в англо-французской Америке правила были гораздо жестче. Подробно исследовавший этот вопрос А.Д. Дридзо указывает, что креолами считались представители именно «титупной» нации и никакие другие жители колонии. Например, в Сан-Доминго или Луизиане креолами были «американские французы», а на Тринидаде или Ямайке – «американские англичане»¹. По такой классификации Джордж Вашингтон, Бенджамин Франклин и Симон Боливар являются именно креолами. Но в британских колониях население было фактически однородным, и поэтому делить его на креолов и кого-нибудь ещё не было уместно, а вот французы за счёт массового ввоза рабов оказались вынуждены отгораживать полноправных колонистов от неполноправных. Так вот, законы Чёрного Кодекса предназначались не для креолов, а только для негров, независимо от их статуса свободных или рабов.

Чёрный кодекс приравнивал раба к неодушевлённому предмету, который находится в абсолютной власти хозяина. Вот, например, как классифицировался по Кодексу побег: «О бегстве невольников Чёрный Кодекс говорил: если раб пытался бежать, т. е. *украсть себя у господина* (курсив мой – С.С.), он достоин был смерти, равно как и тот, кто содействовал бегству»². Влиятельный министр Людовика XIV Ж.-Б. Кольбер, движимый самыми гуманными мотивами, внёс в Чёрный Кодекс ряд поправок. С учётом всех его стараний законодательный акт

¹ Дридзо А. Д. Этнокультурные процессы в Вест-Индии. – Москва : Наука, 1978. – С. 20.

² Ингрэм Дж. К. История рабства от древнейших до новых времён. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2011. – С. 186.

приобрёл вот такой вид: «Всё, чем бы ни владели невольники, принадлежит их господам. (...) Господа... могут привязывать на цепь и бить только тех рабов, *которые этого заслуживают* (курсив автора), но отнюдь не пытаться и не увечить их.... Рабы должны быть крещены и наставлены в христианской религии под страхом наложения штрафов на господ (2 статья). (...) Господин должен содержать и одевать своих рабов даже в старости и болезни»¹. Наказание за попытку бегства Ж.-Б. Кольбер сумел смягчить до отрезания ушей и клеймления раскалённым железом. А вот ношение оружия для рабов каралось смертью безоговорочно, попытка же завладеть оружием тут же приводила к раздроблению невольнику колена, то есть пожизненной хромоте (поправка от 1743 г.).

Мы намеренно привели как строгие, так и гуманные выдержки из Чёрного Кодекса, чтобы читатель понял: самое доброе отношение к африканским рабам во французской колониальной системе было подчас сродни издевательствам. Например, обязанность хозяина одевать раба часто сводилась к тому, что негры получали вместо штанов и рубаш лишь небольшие клеенчатые передники. В таком виде они работали и спали в любую погоду! Единственным исключением из таких жёстких правил был закон *о пасаже*. Согласно этой норме, белый хозяин был обязан признавать родными своих незаконных детей от невольниц, заботиться о них и даже давать им образование. Таким образом, создаваемые развратными плантаторами гаремы из рабынь получили правовой статус, а «цветные» дети – билет в жизнь. Мулаты считались неотчуждаемо свободными, то есть рабство им не грозило ни при каких обстоятельствах. Но и их жизнь во многом была регламентирована некоторыми расистскими постановлениями. Например, мулат не мог носить оружие или занимать какую-либо

¹ Ингрэм Дж. К. История рабства от древнейших до новых времён. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2011. – С. 188.

административную должность, хотя ему позволялось заниматься торговлей и вести домашнюю жизнь без каких-либо оговорок.

Говоря об образовании, следует отметить, что неграм учиться не полагалось. Их использовали только для физической работы, а управляющими и клерками были либо мулаты, либо креолы. Почти все невольники были совершенно безграмотными, если только какой-нибудь плантатор не учил их чтению, письму и арифметике по своему желанию и за свой счёт. В церковь рабы тоже не допускались, поскольку мессы занимают время, в которое негры могли бы работать. Бытовала даже присказка: «Негр не присутствует на мессе, а смотрит за ней с улицы». Разумеется, подобное положение дел не раз вызывало протест со стороны духовенства. Но во Франции Церковь к этому времени стараниями как Филиппа IV Красивого, так и кардинала Ришелье была превращена лишь в декоративный государственный институт. Нантский эдикт о веротерпимости сделал непринципиальным вопрос вероисповедания. И католики, и протестанты были одинаково вольны верить и отправлять обряды, но только до тех пор, пока они беспрекословно повиновались королевским чиновникам. Национальная Церковь во Франции окончательно оформилась в правление Людовика XIV. Вот как характеризует монаршие методы и цели современный отечественный историк А.М. Родригес: «Людовик XIV, например, преследовал реформатов до призыва их духовного лидера Антуана Кура в 1715 г. к союзу с властями. Вместе с тем, только вмешательство папского нунция Роберти не позволило Людовику XIV предпринять ряд мер против сторонников ортодоксального католицизма»¹. При таком отношении к религии и духовенству в метрополии в колониях дело могло обстоять только хуже. Нередко попытки священников проповедовать среди рабов прямо пресекались плантаторами. Тщательно изучавший рабство историк XIX в. Дж. К. Ингрэм так

¹ Новая история стран Азии и Африки. XVI–XIX вв. В 3 ч. Ч. 1. / под ред. А. М. Родригеса, Н. М. Пономарёва. – Москва : ВЛАДОС, 2004. – С. 95.

характеризует положение католической Церкви во французских колониях описываемой эпохи: «Христианская религия в руках колонистов говорила рабам только о необходимости повиновения своим господам. По свидетельству одного из миссионеров, губернатор колонии присвоил себе право даже над духовными лицами: он указывал, чем должны ограничиваться их обязанности, как они должны проповедовать Евангельское учение, и прямо изгонял тех, которые не сообразовывались с церковными правилами, составленными в его канцеляриях. «Я здесь епископ», сказал Губейр (губернатор колонии – С.С.) одному священнику в Гваделупе»¹. Находясь в таком положении, колониальные священники лишь развлекали свою креольскую паству проповедями, играли с прихожанами в карты и выпивали. Никакого влияния на духовную жизнь они фактически не имели.

В силу указанных нами причин чёрные невольники оказались в социальной и духовной изоляции. Невыносимое бесправное положение дополнялось полной безнадёжностью, невозможностью ничего изменить, потому что человек не может поменять свою расовую принадлежность. Это не значит, что мир французского Сан-Доминго был «чёрно-белым», но чёрные находились в самом низу социальной пирамиды без всяких шансов на «подъём».

Вот как описывает иерархическую структуру колониального общества советский историк М.С. Альперович: «Первенствующее положение занимала французская колониальная администрация во главе с губернатором. Высшим слоем среди собственно жителей колонии были «большие белые»: крупные плантаторы, владельцы местных сахарных и других предприятий, а также купцы, управляющие большими имений, наиболее состоятельные представители городской буржуазии. За «большими белыми» следовали «маленькие белые»,

¹ Ингрэм Дж. К. История рабства от древнейших до новых времён. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2011. – С. 187.

которые составляли более многочисленную часть населения, не обладавшие крупной, а иногда и вообще какой бы то ни было собственностью»¹. Эти люди жили по королевским законам и пользовались полными правами, им не грозило рабство, и любой из них мог приплыть на остров или покинуть его по своему желанию. Иным было положение мулатов и свободных негров. Как мы указывали выше, не существовало мулатов-невольников, а раб теоретически мог получить свободу по желанию своего хозяина и письменному разрешению губернатора колонии. Но жизнь «цветного» или свободного негра была сильно ограничена отсутствием политических прав, запретом на оружие, вечерние прогулки и полной правовой незащищённостью перед белыми. Например, пьяный матрос с французского судна мог безнаказанно обругать или ударить мулата. При этом бывшие рабы успешно овладевали ремёслами, и в Порт-о-Пренсе было немало чернокожих каменщиков и сапожников. Мулаты, пользуясь покровительством своих белых и богатых отцов, подались в коммерцию и, не имея конкурентов в мелком и среднем бизнесе, стремительно богатели. Даже среди плантаторов встречались «цветные», и им принадлежала $\frac{1}{4}$ земельной площади колонии. Эти люди бывали во Франции, обучали в школах метрополии своих детей, но в правовом плане уступали белым. Численно к концу XVIII в. креолы и другие свободные жители колонии соотносились так: 20000–25000 белых на 30000–35000 «цветных» и свободных негров. Численность невольников же превышала 100000 человек, и о них никто не вспоминал. Если белые и «цветные» в культурном отношении почти не различались (обе социальные группы одевались по французской моде, посещали театры и танцевали менуэт), то рабы оказались отсечены от свободных непреодолимым культурным барьером. Получить свободу не представлялось возможным (если

¹ Альперович М. С., Слёзкин Л. Ю. Образование независимых государств в Латинской Америке. – Москва : Просвещение, 1966. – С. 37.

всего свободных небелых на острове было 35000 человек, то какова же доля освобождённых рабов?), а Чёрный Кодекс приравнивал невольников к вещам.

По свидетельствам современников, в Сан-Доминго нравы были относительно свободными, и роскошь выставлялась напоказ. Плантаторы щеголяли нарядами и париками, ездили в золочёных каретах и устраивали пышные балы. Свободные «цветные» имели средства для такого же образа жизни, но не имели на это права, поэтому мечтали об изменении административного законодательства. Их часто приглашали на праздничные мероприятия, с ними делили стол, дружили, но всё равно они оставались людьми второго сорта. Например, креол обращался к мулату «дружище» или «мой дорогой», а мулат мог ответить только «господин» или «сударь». Однако без преувеличения можно сказать, что белые и «цветные» во французских колониях говорили на одном языке, читали одни книги и восхищались одними героями.

Рабы же не входили в структуру колониального общества, хотя и обеспечивали этот социум стабильным высоким доходом. Вся роскошь Сан-Доминго держалась исключительно на их труде, но при этом невольники даже не считались людьми! Привезённые из-за океана, они были брошены на бескрайние поля плантаций, под палящее карибское солнце и розги надсмотрщиков. Каждый из них знал, что как бы он усердно ни трудился, как бы преданно ни служил хозяевам, он никогда не получит ничего. И даже когда смерть остановит бесконечный сельскохозяйственный цикл, в котором ему уготована роль тягловой скотины, раб будет похоронен на особом кладбище, чтобы его прах не пачкал землю, в которой покоятся белые люди и их «цветные» друзья. Бог, которому хозяева молятся в церквях, не имел к рабам никакого отношения. По крайней мере, так говорили надсмотрщики, устраивая очередную порку. Те редкие проповеди, которые кюре с разрешения властей всё же произносили рабам, сводились к одному: надо усердно трудиться. Как

шутили невольники, надсмотрщик читает такую проповедь убедительнее, чем священник.

Таким образом, мы можем констатировать, что в Сан-Доминго сложились два общества, наглухо отгороженные друг от друга Чёрным Кодексом: общество креолов и «цветных» с одной стороны правового барьера, и многочисленные негритянские массы с другой. Отторгаемые колониальной культурой, выходцы из Африки с необходимостью должны были создать свою собственную. И если сами они не могли повлиять на хозяев, то хозяйские взгляды и особенно методы воздействия оставили в их духовном мире неизгладимый след. Для того чтобы эта «чёрная культура» или, вернее сказать, чёрная антисистема осознала себя, был необходим лишь явный консолидирующий фактор. Проблема заключалась в том, что рабское положение не всегда роднило людей: одни невольники от зари до зари трудились в поле, а другие лишь вытирали пыль в господских усадьбах. Облачённый в ливрею лакей посматривал свысока на прикрытого лишь передником пахаря. Племенной состав невольников также был пёстрым: фон, йоруба, ибибио, игбо и прочие выходцы Невольничьего берега и дельты Нигера даже не понимали друг друга на родном языке и пользовались гаитянским французским («креоль»), языком хозяев. Оставался лишь религиозный фактор, который незамедлительно и заявил о себе, тем более что во французских колониях католицизм не мог конкурировать с ним по указанным выше причинам.

Как мы видели выше, верования народностей ареала Африки, из которого прибывали в Порт-о-Пренс рабы, во многом похожи. Это заметили и французы, не препятствовавшие отправлению традиционных культов, если те не отвлекали невольников от работы. Верования невольников были в шутку названы дагомейским словом «воду» или «вуду» («voodoo» – англ.; «vodun» – франц.), означающим «дух». Ведь *лоа* народа фон, *ориша* племени йоруба и

ашантийские *обосом* самими африканцами собирательно именуется этим термином. Разумеется, пантеоны были разными, но человек, прошедший социализацию в западноафриканской культуре, смог бы синтезировать их и приспособить к угнетённому положению адептов.

В середине XVIII в. такой человек нашёлся. Им стал главарь одного из восстаний рабов, беглый невольник Франсуа Макандаль (казнён в 1758 г.). Мы знаем о нём в основном из гаитянских легенд, документально установлено лишь то, что в возрасте 12 лет этот человек был привезён на невольничьем корабле из Западной Африки и поставлен работать на сахарную плантацию. Чтобы избежать труда, Макандаль изувечил сам себя, сунув руку под пресс, но это не избавило его от необходимости работать. Тогда будущий национальный герой Гаити сбежал и возглавил банду таких же бунтарей. Во главе этого отряда он совершил несколько нападений на плантации и убийств, после чего колониальная администрация занялась им всерьёз. Для того чтобы привлечь к восстанию широкие круги рабов, Ф. Макандаль был вынужден найти какой-то духовный стержень, понятный и близкий всем невольникам. Так и появился легендарный культ вуду. По распускаемым бунтарями слухам, Макандаль был колдуном, мог превращаться в животных и обладал даром неуязвимости. Это сделало его известной фигурой. Однако вскоре каратели разгромили восставших и захватили Макандаля живым. После дознания и суда пророк вуду был сожжён на костре в городе Ле-Кап. Так новое учение получило мученика, что позволило ему распространяться в невольничьей среде быстрыми темпами. Кроме того, будучи выходцем с Невольничьего берега, Макандаль хорошо знал невольничью среду и понял, что консолидирующее учение может быть только религиозно-магическим, сотканным из африканских верований, но применимым в колониальном обществе. Его расчёт полностью оправдался.

Социальным субстратом становящейся антисистемы стали многотысячные массы рабов, которые хорошо понимали, что никаким другим

способом они не смогут добиться не то что богатства и преуспевания, а хотя бы просто безопасной жизни. Каждый раб, получивший очередную порцию побоев от хозяина или надсмотрщика, потенциально соглашался примкнуть к культу вуду, потому что больше ему ждать помощи было неоткуда.

Пантеон вуду отличается гибкостью, практичностью и, как ни удивительно это звучит, функциональной разветвлённостью. Некоторые духи и божества «замаскированы» под католических святых, равно как и обрядность похожа на католическую, но это лишь камуфляж. Онтология вуду вынуждена объяснять принцип творения, исповедуемый христианством. Ведь нелегко было бы игнорировать то, что невольники уже слышали от своих господ и кюре. Но серьёзной роли творение в вуду не играет, равно как бог-творец не просто поставлен в положение *deus otiosus*, но почти забыт. Будет лучше, если мы познакомим читателя с пантеоном и пандемониумом вуду целиком, поскольку все божества и духи в нём связаны между собой и не могут быть поняты по отдельности.

Von Dieu (Бон Дьё, Добрый Бог) – творец, совпадает с Олоруном йоруба, Маву-Лизой народа фон и Замби баконго. Это божество не пользуется поклонением в вуду, о нём говорят лишь в контексте возникновения мира. Ещё его отождествляют с Богом Отцом христианства, но на этом параллель заканчивается. Ведь в вуду нет аналога Святого Духа. Считается, что сначала Святой Дух хранился в бутылке, но творец случайно разбил её вместе с содержимым. Так единый Святой Дух разделился на множество духов эшу и лоа (ориша), которых по самым приблизительным подсчётам называют около 750. Есть в вуду и Ошалла, аналог Иисуса Христа, но лишённый всякого почитания.

Эрзули (ещё её называют Йеманжа) – мать всех духов, богиня любви, деторождения и моря. Первые божества и люди – её дети. Иногда её отождествляют с Богородицей. Но культ Эрзули очень чувственный,

сопряженный с оргиями. Например, после крестного хода со статуей Девы Марии адепты вуду устраивают экстатическое богослужение с танцами и кровавым жертвоприношением вокруг этой же статуи.

Эшу – трикстер, но при этом отец целого класса одноимённых духов, покровитель извращенцев и мошенников. От него неотделимы такие божества как Ошун (покровительница приворотной любви), Ианса (богиня урагана) и змеи Ошумаре (покровитель азартных игр и лотерей), Дамбалла (покровитель змей и ядов, оборотень, ассоциируемый почему-то со святым Патриком) и Эуа (небесный питон, радуга, который нетрадиционно ориентирован и является любовником Эшу).

Присутствуют и знакомые нам по традиционному западноафриканскому язычеству ориша (здесь их называют лоа) Огун (бог войны), Омуну (божество заразных болезней, хотя в вуду он больше похож на Сагбату народа фон) и Шанго (громовержец). Интересное положение в данном культе занимают змеи. В культе вуду их окружают особенным почтением. Например, есть священная кобра Даг и очень уважаемый лоа Дамбалла. О нём стоит сказать особо, потому что в западноафриканском пантеоне он не имеет аналогов. Вот как характеризуют змея американские исследователи и апологеты вуду С. Д. Блэк и К. С. Хайатт: «Старейшим среди *лоа* (здесь и ниже курсив автора) является *Великий Змей Данбала-Ведо (Данбалла, Дамбалла)*. Ещё до эпохи рабства африканцы почитали питона *Дангве* как воплощение божества. Эта змея была безопасна для человека, и дагомейцы верили, что тому ребёнку, которого она коснётся, самим Богом суждено стать жрецом или жрицей. После переселения в Америку рабы заменили питона на боа. Данбала-Ведо не говорит, а только шипит. (...) Верующие, одержимый Данбалой, теряют способность ходить и начинают ползать, как змеи»¹. Об одержимости и её роли в вуду мы поговорим чуть позже, а пока отметим, что в вуду неведомый Творец имеет вполне

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 160.

постигаемое воплощение – змея, которого адепты вуду отождествляют как со святым Патриком, так и со Змеем-Искусителем.

В вуду божества и конкретные духи вроде эшу играют важную, но не ключевую роль. Им поклоняются, приносят жертвы, просят об услугах, но подлинный интерес верующих обращен не к богам, а к мертвецам. Духи умерших занимают в доктрине и магических практиках вуду особое, очень важное место. Покойники делятся на две категории: *эгуны*, заимствованные из пантеона йоруба духи предков, и *аш-алмаш*, души невольников, привезённых на плантации «раньше» (непринципиально когда; главное, что их имён уже никто не помнит). Именно к ним обращаются за услугами и с их помощью накладывают смертоносные чары. Вероятно, это предпочтение связано с тем, что христианская демонология была безразлична плантаторам, а вот привидений креолы боялись всерьёз. Первые адепты вуду быстро поняли, что не нравится хозяевам, и тут же приняли это на вооружение. Недаром в вуду существует огромное количество спиритических практик, связанных с могильной землёй и человеческими останками. Для жертвоприношений мертвецам в наши дни используются оригинальные инструменты с христианской символикой. Вот как описывает одно из таких приспособлений отечественный корреспондент, посетивший Гаити и побывавший на празднике Геде (Дне Мёртвых): «Мне вспомнилось, что за день до того на сельской толкучке мне предложили купить удивительную вещь – пыльную литровую бутылку, внутри которой непостижимым образом оказался опять-таки резной раскрашенный крест. «Зачем?», – спросил я. Продавал бутылку неулыбчивый молодой парень. Бережно протерев её, он сказал: «Вы идёте на кладбище и берёте сосуд с собой. Вы наливаете в него то, что любит Ваш родственник: ром, вино, что угодно. Вы поите его, и сила креста перетекает к нему». Парень был

очень серьёзен»¹. Как видим из этой цитаты, в вуду, как и в традиционной западноафриканской мифологии, покойники не покидают людей и даже употребляют алкогольные напитки.

Классическое гаитянское вуду делится на два течения: *рада-вуду* и *пьетро-вуду*, служители которого, унгань и мамбы (*рада-вуду*) и бокоры (*пьетро-вуду*) недолюбливают друг друга. Отечественный адепт вуду, П.А. Гросс различает их по следующему критерию: «Жрецы *рада-вуду* (здесь и ниже курсив автора) занимаются исцелением больных, снятием билонго (проклятий – С.С.) и т.п. Существуют и чёрные колдуны, практикующие *пьетро-вуду*, – с ними, как правило, связаны наведение билонго, посылание меток гуэдэ и других проклятий, вплоть до смертельных случаев»². Пьетро-вуду знает множество колдовских средств для физического уничтожения человека. Например, если в доме кто-то умер, то бокор³ тайком вбивает в дверной косяк пару гвоздей, чтобы смерть зацепилась за них и не смогла выйти. Это соседство быстро сведёт в могилу всех остальных жильцов. Отсекая голову покойника и зачерпывая пригоршню земли с могилы, бокор как бы получает власть над его душой. После этого он может поселить её в другого человека, что приведёт к необъяснимой болезни и скорой смерти. Легендарные зомби, живые трупы – это тоже средство из магического инструментария пьетро-вуду. Кроме колдовских средств, бокоры применяют и самые обыкновенные яды собственного изготовления. Рассказывают и о заклинателях змей, которые властью loa Дамбаллы заставляют ядовитых пресмыкающихся нападать на неудобных им людей. Вероятно, такие методы решения силовых вопросов получили популярность в вуду потому, что вооруженным путём невольники не могли противостоять хозяевам.

¹ Дружков М. Земля мертвецов // Вокруг света. – 2007. – № 3 (2798). – С. 89.

² Гросс П. А. Тайны магии вуду. – Москва : Рипол-классик, 2002. – С. 32.

³ Бокор – колдун.

Рада-вуду на этом фоне напоминает европейское ведовство. Здесь чертятся магические знаки на земле, произносятся молитвы на французском языке (точнее, на его креольском наречии), обязательно приносятся кровавые жертвы (животные и птицы, а также спиртное, сигареты и плоды). По мнению искушенного в этом вопросе П. А. Гросса, духи едят и пьют так же, как и самые обычные люди, только питаются они не самой материей тела жертвы, а выпускаемой ею жизнью. «Почти на каждой церемонии Вуду имеет место жертва животного. Убитое животное выпускает жизненную энергию, которую получает Лоа»¹. Но богообщение предельно просто и конкретно: оно носит экстатический характер. Боги и духи приглашаются войти в человека, и их наличие проверяется по ряду симптомов. Специалист по экзотическим религиям, Д.А. Таевский так описывает ритуалы рада-вуду: «Во время проведения служб исполняются духовные песни и пляски под ритуальную музыку, целью которых является введение человека в состояние транса для схождения на него божества. Признаки схождения божества на человека видятся в судорожных движениях и глоссолалии»². Если конвульсии ещё можно списать на мастерскую симуляцию, то глоссолалия – объективный феномен, необъяснимый, хотя и признанный современной психиатрией. Речь идёт о том, что одержимый без подготовки говорит на незнакомых ему языках. К примеру, негр, всю жизнь знавший только креоль, в состоянии одержимости заговорит с русским репортёром по-русски и без акцента. В такие моменты считается, что вызванный лоа использует человеческое тело как временное вместилище. Как говорят адепты вуду, «лоа оседлал свою лошадь». Овладев телом, божество пьёт спиртное, пляшет со своими верующими, рассказывает им непристойные анекдоты, даёт советы на будущее; в общем, ведёт себя просто и в соответствии с запросами верующих. На таких «богослужениях» нередки эротические

¹ Гросс П. А. Тайны магии вуду. – Москва : Рипол-классик, 2002. – С. 33.

² Таевский Д. А. Сикретические религии и секты. – Москва : INTRADA, 2001. – С. 72.

приключения, если лоя, находясь в человеческом теле, захочет интима. Поскольку среди духов пандемониума вуду много гомосексуалистов, то данное учение относится к такой сексуальной ориентации не только терпимо, но даже одобрительно. Считается, что одержимый отвечает за поступки вселившегося в него лоя не в большей мере, чем конь – за действия всадника. Поэтому даже самих одержимых называют «конями», которых оседлывает то или иное божество. По свидетельствам очевидцев, даже внешность одержимого терпит определённые изменения, принимая на себя отпечаток инфернального «постояльца». Например, юноша, одержимый аш-алмаш, духом старого, давно почившего чёрного раба, непременно сгорбится и будет держаться, как пожилой человек. Иногда случаются и противоположные прецеденты: телесно нездоровый и слабый человек, вселив в себя бойкого и сильного лоя, вроде Огуна или Шанго, сразу же прыгает и пляшет на зависть здоровой публике. Только на самом деле это резвится не человек, а овладевший его телом дух.

Между людьми и духами в вуду существуют два посредника: для общения с лоя обращаются к божеству народа фон Легбе, которого здесь зовут «папа Легба», а для вызывания мертвецов просят о помощи барона Самеди (на русский язык его фамилия переводится как Суббота). Последнее божество представляет собой интересный антисистемный феномен. Считается, что некий барон Самеди (по другим данным его фамилия была Лекруа) присутствовал при казни Франсуа Макандаля и вслух выражал сочувствие приговорённому бунтарю. Сам же приговоренный указал пальцем на поклонника и сказал: «За свою душу я спокоен, ведь за ней присмотрит хозяин кладбища». По иронии судьбы на плантации неизвестного барона действительно находилось негритянское кладбище. Но ещё большая ирония заключалась в том, что через месяц после казни Макандаля была доказана связь барона с восставшими. В результате он и его жена Бриджит попали на виселицу. Так заурядный плантатор превратился в божество пантеона вуду. Его казненная супруга

получила в новом культе имя «мама Бриджит». Для установления контакта с душами умерших требуется принести жертву в первую очередь этой чете, хотя они часто посредничают при любых чарах пьетро-вуду.

В этой легенде для нас важно, что некоторые божества вуду имеют именно заокеанское происхождение. Они были не импортированы из Африки, а созданы или обнаружены «верующими» уже на Гаити. Это означает, что в середине XVIII в. антисистема находилась в процессе своего становления. И даже случайные люди внесли в неё свой вклад.

Но при этом нельзя сказать, что классическое вуду открыто для всех желающих. Оно имеет иерархическую структуру и организацию. Общество «верующих» называется «сосьете», а храм – «сентрэ». Новички не пользуются уважением, хотя и гордо именуются «филью-ди-санту» (буквально «дети святых», хотя сами адепты вуду переводят это как «дети богов»). Каждый новичок или группа новичков имеют учителя, который является не только преподавателем магических приёмов, но и наставником в личной жизни. «Между преподавателем и учеником возникают отношения, точно напоминающие отношения отца или матери со своими детьми, которых учат вначале делать первые, скромные шаги, а потом со спокойной душой отпускают в мир»¹. Но у унгана или бокора есть свой учитель, к которому он точно так же привязан, как его ученики – к нему, а у того учителя – свой учитель и т. д. Всего в вуду 13 ступеней посвящения, с каждой из которых связаны определенные типы магических действий. Например, человек считается адептом второй степени (которая называется «sur point» – «на точке») только тогда, когда он хотя бы раз был одержим и теперь имеет среди loa покровителя, который будет его вести дальше. Многие аспекты магии вуду постигаются мистически, путём гаданий и экстатического богообщения, поэтому «клир» данного культа децентрализован. Здесь не может быть ортодоксии и ереси, потому что каждый

¹ Гросс П. А. Тайны магии вуду. – Москва : Рипол-классик, 2002. – С. 14.

лоа сам общается со своим «конём» и объясняет ему принципы взаимодействия. Все «посвящённые» называются термином «*канцо*», в то время как «непосвященные» вообще не существуют для адептов вуду.

После получения Гаити независимости в начале XIX в. вуду воцарилось там безраздельно, хотя по статистике 80% гаитян – католики. Вероятно, данное заблуждение связано с маскировкой обрядов вуду под мессы. С этого острова, вместе с миграцией рабов, вуду шагнуло на Тринидад (там его называют *шанго*) и Кубу (здесь испанцы прозвали его *сантерия*, умиляясь мнимому почитанию неграми святых). Вместе с рабами перебирающихся на материк креолов культ проник в Луизиану, где в конце XIX в. стал популярен даже среди белой богемной публики благодаря стараниям Марии Лаво, известной чернокожей общественной деятельницы из Нового Орлеана. До конца XX в. вуду оставалось на периферии Нового Света, привлекая лишь афроамериканцев и исследователей. К примеру, американский учёный У. Дэвис в 1980-е гг. посетил Гаити и написал о своём путешествии роман «Змей и радуга», а чуть позже защитил докторскую диссертацию по теме «Этнобиология гаитянских зомби (этноботаника, вуду и тетродотоксин)». Немного раньше британский писатель Г. Грин также останавливался на Гаити и написал по своим впечатлениям роман «Комедианты». Но мировой известности вуду не имело. Зато в 1990-е гг. в США, а затем и в Европе стали появляться общины адептов вуду, словно грибы после дождя. Они включают в себя как негров, так и белых. Более того, в некотором роде вуду было переосмыслено именно белыми интеллектуалами и получило как бы вторую жизнь, адаптировавшись к быту современных мегаполисов. Теперь оно понимается не как полулегальные «сосьете» и подпольные «сентрэ», а как тип мировоззрения, который вовсе не требует коллективных действий, хотя и не запрещает их.

Самыми известными популяризаторами вуду среди европейской и американской читающей публики являются соавторы С. Д. Блэк и К. С. Хайатт.

Без преувеличения их можно назвать белыми пророками вуду в современном мире. Эти авторы полагают, что колдовство и магия – просто способ достижения поставленной цели, независимо от того, каков характер этой цели. Ориентацию на мораль или иную форму духовности они считают оправданием для слабых, не способных на решительные действия людей, почти дословно повторяя Ф. Ницше. Например, в авторском предисловии к своей работе «Вуду в мегаполисе» С.Д. Блэк пишет: «Эта книга не будет убеждать вас в том, что половое влечение «недуховно» или что заклинания для привлечения денег – это «низшая» магия. Не будем мы и утверждать, что проклятия запрещены и «возвращаются к пославшему их». Всё это вздор, распространяемый неудачниками, которые используют ловушку «духовности» для оправдания собственного бессилия; в их извращенном восприятии неудача становится доказательством духовного продвижения. Боги вуду – от мира сего, и для них мир – хорош, как и те желания, которые он порождает»¹. Результативность той или иной оккультной школы С. Д. Блэк оценивает по критерию благосостояния её адептов. По его мнению, нет смысла интересоваться магией, адепты которой испытывают финансовые проблемы. Без тени смущения белый бокор пишет о том, что в большинстве случаев использует ритуалы вуду и общение с loa и эшу только для того, чтобы просить у них деньги или удачно трудоустроиться. Рассказывая о своей личной магической практике, на почве которой он и сошёлся с К.С. Хайаттом, С.Д. Блэк прямо указывает результаты, которых он этой практикой добивался: «Постепенно магическая работа начала приносить плоды – деньги поступали из самых неожиданных источников. Например, нашелся покупатель на ранчо, которое доктор Хайатт безуспешно пытался продать в течение пятнадцати лет»².

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 16–17.

² Там же. С. 61.

Свой интерес к именно к вуду, а не, скажем, каббале автор объясняет тем, что почти все оккультные учения, пройдя осмысление европейцами, получили «лишние компоненты» вроде нравственных доктрин и космологий. С.Д. Блэк полагает, что всё это для магии излишне, потому что её задача – помогать человеку в достижении поставленных им целей, а не рассказывать ему о мироустройстве. По мнению этого автора, а оно достаточно авторитетно, вуду не ставит перед своими адептами никаких глобальных целей. Цель каждого адепта – это он сам, его личные дела и благосостояние. Всё, чего бы человеку ни захотелось, считается в вуду естественным и законным, но только если не задевает интересы других адептов. И духи, и божества готовы помочь в выполнении любых желаний, если только человек может расплатиться с ними.

Говоря о простоте магических средств, С. Д. Блэк доходит до того, что уверяет: главное – научиться контактировать с духами (он называет их «сущности»), и даже не важно, к какой магической или культурной традиции они принадлежат. Например, он описывает, как общался с духом культа вуду Ифой при помощи китайского гадания И-Цзин. Принадлежность того или иного духа к определённой магической традиции или фольклору конкретного народа автора не смущает. Он прямо пишет о том, что точно не знает, с кем имеет дело: «Что касается «магических имён», мы считаем, что они действуют так же, как и любые другие – иначе говоря, если вы, скажем, будете призывать на кладбище *Барона Самеди* (здесь и ниже курсив автора), то рано или поздно возникнет *нечто*, которое сможет убить вашего недруга и согласится откликаться на предложенное имя (причём откликаться оно будет не только на ваши призывы, но и призывы других)»¹. По мнению С. Д. Блэка, не важно, каким именно средством пользоваться и какие имена называть, не имеет значения даже, что представляет собой это «нечто», лишь бы применение магии вело к немедленному исполнению желаний просителя.

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 105.

При этом, описывая своё поведение в качестве адепта вуду, С.Д. Блэк допускает любопытное противоречие. Рассказывая о своих буднях в Лос-Анджелесе, автор упоминает о том, как попросился в местное «сосьете», потому что уже практиковал вуду в одиночестве. Руководившая общиной «мамба» отказала ему, не объясняя причины. Помня о том, что вуду – это именно мировоззрение, которое может быть и индивидуалистическим, С.Д. Блэк продолжил практиковать ритуалы, регулярно прося у loa (по словам автора, он контактировал с Ифой и Легбой) и эшу денег и назначения на доходные рабочие места. Над другими людьми он искренне иронизировал, считая слабым того человека, который испытывает желание, но не смеет осуществить его. «Хочется денег, но не хочется работать, – надо найти способ их получить, не прикладывая усилий», – такова общая философия С.Д. Блэка. В вуду он видел замечательное средство для осуществления этого желания. Но затем произошла забавная ситуация: автору пришлось некоторое время жить в трущобах, с семьёй алкоголиков и наркоманов по соседству. Соседи ему не понравились, и автор, по собственному признанию, донёс на них сначала в полицию, а потом и в отдел по борьбе с наркотиками. Доносы не возымели действия, а безалаберные соседи ещё и по мелочи обокрали С.Д. Блэка. Какие же меры принял поборник вседозволенности и бездуховности, наш решительный прагматик? Он применил силу? Избил соседей? Отнял свои вещи обратно? Или пригрозил зарвавшимся наркоманам оружием? Вовсе нет. Оправдывая своё дальнейшее поведение, С. Д. Блэк пишет, что всегда был противником насилия и не желал никому причинять вред (как будто написание доносов исключительно полезно для фигурирующих в них людей). Проповедуя бездуховность и прагматизм, автор тратит абзац книги на то, чтобы объяснить читателю, что насилие – само по себе зло. Но проблема требовала решения, и автор его нашёл всё в том же арсенале вуду, а именно – вошёл в контакт с божеством мертвецов бароном Самеди и заключил с ним сделку: жертва в обмен на «ликвидацию» соседей.

Автор не скупится на подробности в описании ритуала, пишет о том, как сыпал под соседскую ковровую дорожку могильную землю и клал под порог магический знак. Затем, спустя короткий промежуток времени, одного из соседей всё-таки арестовали за торговлю наркотиками, а другой куда-то переехал. Так отважный пророк решительности и индивидуализма торжествовал победу и не скупился на проклятия обобщенному образу американского обывателя, не понимающего как надо решать проблемы. Получается, что наш мужественный и независимый индивидуалист вместо того, чтобы постоять за себя, побежал жаловаться инфернальному покровителю. Так мог бы отомстить жестоким хозяевам чёрный раб с плантаций Сан-Доминго, но никак не современный человек, призывающий к решительности и свободомыслию.

Более глубоко и научно выглядят главы работы («Вуду в мегаполисе»), написанные К. Хайаттом, доктором философских наук и психологом-экспериментатором. По мнению К. Хайатта, англосаксонская культура зашла в цивилизационный тупик городского общества, из которого ей уже не выбраться. Проводя аналогии с Римской империей эпохи распада, автор полагает, что данная культура разлагается и не может противостоять новым, экзотическим веяниям, одним из которых является вуду. К. Хайатт в красочных метафорах описывает, как мегаполисы, вроде Нью-Йорка или Лос-Анджелеса, будят в людях различные дозволенные и недозволенные желания. И между желаемым и достижимым – огромная пропасть. Желания стать «богатым и красивым» (пресловутый стиль «R'n'B») недостаточно для того, чтобы таковым действительно являться. И притворяться богатым или успешным, как это называется у американцев, совершенно недостаточно для того, чтобы на самом деле что-нибудь из себя представлять. Говоря об идеалах своей молодости (1970-х гг.), К.С. Хайатт упоминает, что в те годы все стремились быть «средним классом» или, говоря языком автора, «играли в игрушки для

богатых». Но теперь, после серии кризисов и разочарований, стало понятно: всё это лишь позерство. Жизнь – с призрачной надеждой на успех в будущем и постоянным притворством в настоящем – буквально сводит людей с ума. И они дистанцируются от неё, не видя смысла в продолжении такого марафона к иллюзорной цели. «В поисках смысла жизни имея достаточно свободного времени, молодежь начала забавляться не с игрушками для богатых, как их родители, а с игрушками для бедных. Они поняли, что попытки подражать богатым и сильным мира сего не дали их родителям ничего, кроме ещё большего рабства. Иначе говоря, войти в средний класс было гораздо легче, чем стать действительно богатыми и сильными. (...) Жить в виртуальной компьютерной реальности может быть интересно, но такая жизнь не заменит ощущения *реального* (курсив автора) обладания силой. Практика вуду очень активна: командование духами, странные и дикие имена, звуки, запахи, танцы, принесение в жертву животных. Всё это рождает реальные ощущения, а иногда и реальный ужас. В этом всё дело. Большинство из нас уже не знает, что такое реальное приключение»¹.

К.С. Хайатт утверждает, что в современной Америке принадлежность к «сосьете» – прерогатива всех слоёв общества, а не только обитателей «чёрных» и «испанских» районов. Много вполне благополучных молодых людей, которые днём работают в сфере информационных технологий, а вечера проводят в «сентрэ». «Среди ужаса и хаоса Зла в Мегалополисе зарождается новая порода людей. Они вскормлены смесью старого и нового – высокой технологии и древних верований. Они создают компьютерные программы днём и занимаются магией ночью»².

Нельзя сказать, что К. С. Хайатт совсем не прав. О кризисе западного городского общества пишут многие авторитетные авторы. Прав К. С. Хайатт и

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегалополисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 75.

² Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегалополисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 73.

тогда, когда говорит о духовном вакууме современных США. Состояние, которое многие американские консервативные авторы называют «культурной войной», действительно имеет место. Американские консерваторы во главе с цитированным нами в начале работы П. Дж. Бьюкененом вполне обоснованно бьют тревогу, указывая, что североамериканское общество с каждым годом становится всё менее европейским и христианским. Доктор Хайатт тоже это замечает, но он находится на противоположной стороне и злорадно пишет: «Латиноамериканцы, негры, азиаты, белые, смешиваясь, образуют генетический винегрет – к ужасу тех, кто привык видеть мировой процесс с колокольни своей единственно верной традиции. Их мировой порядок уходит. Их колокольни рушатся. «Дети» уходят в язычество, вуду, магию и виртуальную реальность»¹.

К.С. Хайатт предлагает настоящее культурное ренегатство под предлогом того, что так будет веселее и удобнее. Перспектива расцвета неоязычества и упадка христианских ценностей его не только не пугает, а, похоже, даже радует. Вот что он пишет по поводу расцвета вуду в среде американской молодёжи: «Американским родителям-христианам придётся смириться с мыслью о том, что их дети могут выбрать для себя африканскую одежду, жертвоприношения, вызывания духов, сексуальные ритуалы и трансовые переживания. В отличие от христианства, учащего лицемерию, религиозная культура йоруба не отделяет духовного от практического, и это качество вуду содержит в себе огромный разрушительный потенциал для «старой» американской религии»². Его точку зрения разделяют многие представители воспитанной на космополитических идеалах публики. К примеру, небольшая община вуду есть и в Москве. Доктор Хайатт и его многочисленные осознанные и неосознанные последователи относятся к христианству с предубеждением. И будучи не только современным космополитическим интеллектуалом, но и членом «сосьете», этот автор внятно

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 77.

² Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 81.

излагает отношение современного вуду к христианству. Почти дословно цитируя работы Ф. Ницше, он в грубых выражениях обвиняет апостола Павла в том, что тот создал религию для слабых, боящихся всего людей, запретил радоваться земной жизни, заклеил земной мир как греховный и сориентировал свою паству только на вечную жизнь. Стоит ли говорить, что апостол не говорил и не делал и половины того, что приписывают ему «пророки зверства» как XIX в., так и наших дней? Не скупясь на обидные сравнения и насмешки, адепт вуду пытается представить христианскую доктрину бездарной выдумкой, которая годна лишь для оправдания людьми собственного малодушия. Не будем пересказывать эти обвинения. Для нас некоторый интерес представляет собой предпринятое К. С. Хайаттом сравнение христианства и вуду.

Что любопытно, так это то, что адепт вуду без всякой ревности приравнивает вуду к античному культу Диониса и настаивает на их функциональном родстве: «Некоторые атрибуты религии Диониса – музыка, секс, наркотические вещества, спиртные напитки, животные жертвоприношения, одержимость, танцы и экстаз – гораздо ближе к вуду, чем может показаться на первый взгляд. В таком сопоставлении есть определённый смысл, поскольку обе религии по своей природе органичны и чувственны; новая христианская религия и культ Диониса, и вуду объявила злом. (...) Мы же считаем, что всякая истинная религия существует для того, чтобы люди «кайфовали» (да простят нам слово из уличного жаргона). В своё время состояние экстаза, возвышения к Богу было, по крайней мере, не менее важным, чем обеспечение плодородия»¹. А вот христианству К. С. Хайатт отказывает в «органичности». Более того, религии Откровения объявляются автором диаметрально противоположными «живым» религиям. Вот как однозначно и бескомпромиссно пишет об этом доктор Хайатт: «Вудуизм и культ Диониса

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 95.

требуют активного участия, тогда как христианству необходима пассивность. В этих мировоззрениях понятиям *сакрального и профанного* (курсив автора) отводятся диаметрально противоположные места. То, что западный человек называет безумием (т. е. активность), для вудуиста священно; то же, что для нас нормально (т. е. пассивность, беспомощность и зависимость) для вудуиста лишено всякой ценности. Оргиастическое раскрепощение вудуистов и дионисийцев христианину кажется жестоким, злым, бесчеловечным и безумным¹. «Пророк вуду» прав – христиане действительно считают одержимых безумными и настаивают, что им нужна помощь, а не всеобщее восхищение. Однако, как уже мы показали цитатой выше, К. С. Хайатт считает, что время христианства прошло навсегда, и если тот или иной народ или человек хочет уцелеть в «культурной войне», то ему необходимо следовать веяниям времени. Проще говоря, перейти из христианства в язычество, по возможности, в африканское, как наименее адаптированное к европейскому восприятию.

На примере зарождения антисистемного культа вуду мы видим действие псевдоморфозы, вызванной гибридной колонизацией и работорговлей. В Новом Свете было создано новое общество, отличающееся от европейского, и социальный вклад (трудовой, демографический) африканцев его создание был не меньшим, чем вклад европейцев. Но жесткий, законодательно оформленный расизм «Чёрного кодекса» поставил африканцев во французских колониях в заведомо неполноценное положение. Им вольно или невольно пришлось искать духовный выход, потому что политические и правовые средства для улучшения своего положения им не были доступны, а наличная социальная реальность была совершенно невыносима. Католическое христианство не могло стать духовной отдушиной, потому что, в отличие от испанских и португальских колоний, на Гаити оно носило почти декоративный характер. Зато африканские

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 99.

языческие верования, отличавшиеся в ту эпоху примитивизмом и имморализмом, слегка замаскированные христианской обрядностью, вполне сгодились на роль духовного стержня для формирующейся подпольной культуры чёрных рабов. Но эта культура изначально была однобока и не могла существовать сама по себе. Ведь раб и рабовладелец неотделимы друг от друга, невольник – это всегда часть общества свободных людей, а не самостоятельная социальная единица. Поэтому вуду ориентирует своих адептов не на преобразование мира или творческий подход к собственной жизни (эти мировоззренческие позиции несовместимы с психологией раба, не имеющего права принимать решения), а на безудержное потребительство и безделье. Ведь именно об этом мечтает невольник, против собственной воли обречённый бесплатно работать и живущий в казарменных условиях. Синкретические боги вуду выступают покровителями именно отлынивающего от работы невольника, который готов мелочно мстить хозяевам и надсмотрщикам, воровать у них и при случае вызывать жалость. Такому человеку и в голову не придёт добиваться жизненного успеха личным трудом и старанием, расширять свой кругозор, заботиться о ближних, потому что в самом начале исторического пути культа вуду рабское положение его адептов блокировало именно эти естественные для свободного человека импульсы. В современном обществе, прежде всего, американском, вуду не потеряло своей привлекательности, хотя в наши дни давно уже не существует рабов и господ, а неотчуждаемые права человека гарантируются международным законодательством.

Ответ, почему вуду популярно, можно получить из фразеологии, которой пользуется современный его апологет К.С. Хайатт. Так, он пишет о рабстве, в котором находится американский «средний класс». Что же это за рабство? Конечно же, кредиты, по которым американский обыватель выплачивает проценты всю жизнь, и необходимость упорного труда, которая основывается на протестантской этике. Вуду предлагает «освобождение» путём целого

арсенала оккультных способов получить желаемое, не приступая к работе. Не изменить мир, не рационализировать трудовой процесс, а просто «отщипнуть» желаемое лично для себя, оставив других людей и судьбы мира на произвол случая. При этом пантеон вуду несовместим с обществом трудовых и социально активных людей: например, в нём есть божество, покровительствующее азартным играм и лотереям (змея Ошумаре), но нет богини-покровительницы ткачества. Африканские божества, привозимые невольниками с собой в Новый Свет, в условиях псевдоморфозы (плантационного рабства и расизма) прошли селекцию. Из них сохранились лишь те, которые нравились мечтающим о безделье рабам.

Итак, в данном параграфе мы рассмотрели условия и факторы культурогенеза антисистем, а также производные от них организации и доктрины таких антисистемных движений как манихейство, «Белый Лотос» и культ вуду. На основании обнаруженных результатов можно сделать следующие выводы:

1. Псевдоморфоза играет для формирующейся антисистемы роль катализатора. Она способствует формированию антисистемы, но не является обязательным условием этого формирования. Так, манихейство и вуду сформировались в условиях тотальных псевдоморфоз (эллинистическо-римское господство в Леванте и доминирование европейской культуры в Новом Свете). Но китайская антисистема «Белый Лотос» сформировалась в культурно однородном обществе, где имела место циркуляция идей, но глубокого проникновения чужой культуры не наблюдалось, не говоря уже о духовном или политическом господстве чужаков.

2. Антисистемные доктрины имеют синкретическое происхождение, но их идейным стержнем всегда является отрицание наличной социальной реальности. Поэтому заимствуемые ими компоненты других учений подбираются и изменяются для совместимости с этим принципом. Например,

все религиозно-философские компоненты манихейства и доктрины «Белого Лотоса» сами по себе не имеют никакой негативной направленности. Зороастризм, буддизм, христианство, платоническая и конфуцианская философия, воспринимаемые сами по себе, содержат множество светлых, жизнеутверждающих моментов и ориентируют своих адептов на труд, творчество, сострадание и заботу о ближнем. То же самое, хотя и в меньшей степени, можно сказать и о западноафриканском язычестве. Конечно, оно во много раз примитивнее левантских вероучений или греческой философии, но и, опираясь на него, дагомейцы и нигерийцы строили города, пахали землю и заботились друг о друге на протяжении всей своей истории. В антисистемных доктринах компоненты религиозно-философских систем причудливо передёрнуты и направлены на отрицание мира и даже его уничтожение.

3. Для антисистемных доктрин и организаций характерна маскировка под господствующие в данном обществе институты. Так, манихеи притворялись христианами и парсами, а адепты «Белого Лотоса» – даосами и конфуцианцами, выдавая себя за учителей, странствующих врачей и работников. Культ вуду долгое время маскировался под почитание католических святых (например, кубинское вуду даже называется «сантерия» от испанского слова «santa» – «святой»).

4. Для становления антисистемных организаций необходимо наличие в обществе большого числа юридически и социально неполноправных или считающих себя таковыми людей. В Леванте это было сирийское и персидское население, не имевшее римского гражданства. В средневековом Китае это малоземельное и безземельное крестьянство («подлые люди») и не занятые делом «неслужилые шэньши». На Гаити это оказались многотысячные массы чёрных рабов, в большинстве своём неграмотные и суеверные, но восприимчивые к зрелищным экспрессивным проповедям вожаков из своей среды. Эзотерическая структура антисистемных общностей позволяет

использовать их в целях небольшого круга «посвященных». В манихействе «избранные» предсказывали скорый конец света и вменяли заботу о своей персоне большинству верующих, в «Белом Лотосе» «патриархи учения» подговаривали крестьян на антиправительственные выступления (которые для них самих значили эсхатологическую войну), а в культе вуду «учителя» возглавляют нестройную, но единодушную группировку адептов.

Но в каких политических действиях реализуют себя антисистемные социально-духовные общности? Как они осуществляют свои синкретические идеалы? И какова вероятность успеха данных реализаций? Это мы установим в следующем параграфе, анализируя политическую деятельность манихейских общин, сект «Белого Лотоса» и сообщества вуду.

2.2. Антисистема в политическом процессе

В первой главе мы указывали на то, что антисистема может и должна оцениваться, исходя из совершаемых ею социально-политических действий, а не только из доктрины. Именно по этой причине из всех известных нам антисистемных движений и организаций мы выбрали для анализа в данной работе только те, которые на протяжении определённого времени властвовали какой-то территорией и живущими на ней людьми. То есть некоторые вожди антисистемных организаций пробовали себя в роли политических деятелей и пытались реализовать свои идеалы на практике, устраивая сообразно им жизнь не только своих адептов, но и не относящихся к движению людей. Подвластную антисистеме территорию мы называем «Ordensstaat», то есть «государство ордена». Это может быть как захваченная в результате переворота страна, так и охваченная восстанием область, если антисистемное руководство не имеет там конкурентов. В случае с манихейским движением это была Персия, где при помощи придворных интриг один из адептов сумел занять пост визиря. «Белый Лотос» на протяжении четырнадцати лет безраздельно владел восточными

провинциями Китая, пытаясь создать на их территории «Небесное государство всеобщего благоденствия», а культ вуду является неофициальной религией гаитянских президентов и диктаторов с начала XIX в. В данном параграфе мы рассмотрим и проанализируем те практические шаги, которые предпринимают антисистемы на пути к осуществлению своих идеалов и, исходя из этого, сможем увидеть механизмы и характерные особенности их действий, а также оценим жизнеспособность антисистемных проектов.

Политическая деятельность манихейских общин

В предыдущем параграфе мы уделили немало внимания вероучению и организации манихейских общин Рима и Персии. Удивительно, но об их деятельности (вербовке прозелитов, взаимоотношениях с властями и т.д.) известно крайне мало. Христианские авторы ограничиваются обвинением сектантов в ереси и некомпетентности, но умалчивают об остальном. Возникает вопрос: почему о деятельности манихеев почти ничего не известно? Такая серьёзная и многолюдная организация обязательно должна была принимать какие-то реальные шаги для осуществления своих целей. К сожалению, III–V вв. стали для Римской империи и Персидского царства очень беспокойной эпохой. Великое переселение народов, внутренние усобицы, непрекращающийся экономический кризис беспокоили императора и «царя царей» гораздо больше, чем мечтающие о конце света сектанты. Поэтому официальные документы сообщают о манихеях той эпохи очень мало. К тому же, греко-римский мир описываемой эпохи находился в политическом, экономическом и духовном кризисе. От сектантов не требовалось совершать никаких особенных действий для того, чтобы добиться гибели мира.

Однако если история не сохранила для нас действия манихеев, то меры, принимаемые против них различными правительствами, вполне известны. «Первое антиманихейское римское постановление – указ Диоклетиана от 297 г., обращенный к проконсулу Африки Юлиану: предписывалась смертная казнь

манихейским пресвитерам и уничтожение книг. Известны и более поздние декреты: Константина (326 г.), Валента (372 г.), Феодосия (381–383 гг.)»¹. Понятно, почему против манихеев высказывался император Диоклетиан. Он и христианство не очень жаловал. Можно понять преследование движения при императорах Константине и Феодосии, ревностных христианах, но император Валент, связанный по рукам и ногам борьбой с варварами (которая стоила ему жизни), по неизвестной нам причине всё-таки нашёл время и силы для гонений на манихейство. На востоке к манихейству тоже не проявляли особой терпимости. Сначала почти везде к адептам антисистемы относились безразлично и даже доброжелательно: шах Шапур приблизил Мани, в 694 г. манихейский «пресвитер» был принят при дворе китайского императора, в 763 г. Уйгурский каганат принимает манихейство в качестве государственной религии. Но, как мы знаем, Мани в скором времени оказался в тюрьме, в Китае в 1120 г. был принят указ о разрушении манихейских храмов, а уйгурское государство в 840 г. погибло. Получается, где бы ни оказались последователи Мани, везде происходило что-то, что отвращало от них прежде гостеприимное общество.

Но если мы не осведомлены о действиях собственно манихеев, то хорошо знаем о движениях, производных от данной организации. В персидской традиции манихеи сильно повлияли на зарождение и развитие движения маздакитов, доктрину которого можно считать упрощённым манихейством, нацеленным на действия «здесь и сейчас». На мусульманском востоке следы манихейского учения угадываются в доктрине исмаилитов, хотя, конечно, и преломляются о собственно исламское влияние. Сплетаясь с другим гностическим учением, павликианством, концепция Мани пережила древность и «тёмные века» и проникла в средневековую Европу, создав настоящую еретическую Церковь, раскинувшуюся от Болгарии до Южной Франции. В

¹ Смагина Е. Б. Манихейство. – Москва : Восточная литература, 2001. – С. 70.

Китае манихеи были известны как тайное общество «Минцзяо», вошедшее в состав «Белого Лотоса», как было указано выше. И во всех указанных случаях усиление манихейства приводило к кровавым эксцессам, от скоротечных вооружённых столкновений (Персия) до больших войн (Альбижуа, Ближний Восток, Китай).

В данном параграфе, чтобы не упускать из виду манихейскую доктрину и не повторять её дважды, мы рассмотрим открытое движение персидских манихеев, получившее название *маздакизм* по имени их лидера, Маздака Бамдада. Идейная суть этого движения полностью копирует манихейское учение и можно определённо сказать, что Маздак не был основателем собственной общины или автором какой-то оригинальной концепции. Просто в Сасанидском Иране на рубеже V–VI вв. сложились подходящие обстоятельства для открытого манихейского выступления. Но обо всём по порядку.

В Персии описываемого периода назрел серьёзный внутренний кризис, хотя и не такого масштаба как в Средиземноморье. Если Западная Римская империя была полностью уничтожена экономическими и политическими причинами, среди которых были коллапс государственного аппарата и варварское нашествие, то Сасанидскому Ирану повезло значительно больше. Германские и евразийские варвары до него не добрались (грабительские набеги среднеазиатских кочевников не в счёт), а Восточная Римская империя была поглощена борьбой за выживание, то есть влиятельных врагов у персов в этот момент не нашлось. Однако кризис рабовладельческого строя вызвал в персидском обществе не самые благоприятные изменения. Вот как характеризует сложившуюся ситуацию советский историк Н. В. Пигулевская: «Рабовладельческое общество на Ближнем Востоке к этому времени уже разлагалось, и зародившиеся феодальные отношения брали верх. Наступлению феодализирующихся землевладельцев на непосредственных производителей, с тем чтобы подчинить и прикрепить их, последние ответили решительным

сопротивлением. Брожение охватило значительную часть эксплуатируемого населения, выражением стремлений которого стало учение маздакитов»¹. Проще говоря, шахские чиновники и воины предприняли успешную попытку овладеть не только землями общинного крестьянства, но и использовать традиционно свободных общинников в качестве крепостных. Однако следует отметить, что персидская землевладельческая знать принадлежала к той же культурной традиции, что и народные низы, поэтому не могло быть и речи о культурном противостоянии. Светская и духовная элита страны пытались овладеть землёй и крестьянами, последние закономерно сопротивлялись. Однако духовно персидское общество оставалось монолитным.

В основе персидской духовности описываемого периода лежал зороастризм. «Зороастризм как национальная религия и эффективные административные реформы способствовали стабилизации Сасанидского Ирана. Правители страны горячо поддерживали возвеличенную ими религию древних иранцев. Именно в годы их правления впервые обрели письменную форму древнейшие из священных текстов, составившие канон зороастризма Авесту»². Именно зороастрийская традиция помогла персам выжить под чужеземным гнетом македонской династии Селевкидов, а затем под синкретическим правлением парфян. Лидер их победоносного национально-освободительного движения, Арташир Сасанид вдохновлялся на борьбу с парфянами религией предков, и она его не подвела. Затем культ Ахура-Мазды стал для персов консолидирующим началом в борьбе за выживание с языческой, а затем христианской Римской империей. Но теперь под светлым, дорогим каждому персу знаменем парсизма вчерашние защитники страны (военная и чиновничья аристократия) принялись обирать и унижать

¹ Пигулевская Н. В. Идея равенства в учении маздакитов // Из истории социально-политических идей. – Москва : Изд-во АН СССР, 1955. – С. 97.

² Васильев Л. С. Всеобщая история : в 6 т. Т. 2. Восток и Запад в Средние века. – Москва : Высш. шк., 2007. – С. 57.

собственный народ. Для оказания им эффективного сопротивления требовалась какое-то иное религиозное учение. Христианство для этой цели не подходило, потому что с давних пор персы воспринимали его как религию врага. Шах Кавад I, понимавший, что чрезмерное усиление военной элиты сделает его собственное положение непрочным, ослабил цензуру над духовной жизнью страны, позволяя тем самым интеллектуалам создать какое-нибудь альтернативное учение. Иными словами, шахиншах устроил «оттепель».

Результат не заставил себя долго ждать. Мы никогда не узнаем о происхождении и воспитании легендарного вождя персидской антисистемы, а почти все сведения о нём получаем из книги Низама ал-Мулька, визиря, жившего в XI веке. Низам ал-Мульк посвятил свою жизнь борьбе с антисистемным движением исмаилитов и хорошо разбирался в подобных веяниях. Этот автор указывает, что Маздак, искушенный в астрологии интеллектуал, давно искал возможности вмешаться в политику. И однажды ему представился сомнительный повод. «Повод был таков: тот Маздак хорошо знал звёзды и по движению звёзд сделал такой вывод, что в эту эпоху должен появиться муж и принести такую веру, которая уничтожит веру гябров (персов – С.С.), веру иудеев, христиан и идолопоклонников. Чудесами и силой он внедрит свою веру среди людей, вера его останется до дня восстания из мертвых. Вот на него и напало этакое мечтание, что, быть может, он будет этим»¹.

Если принять во внимание любовь манихеев к астрологии, за которую их высмеивал Блаженный Августин, и антипатию к любым религиям, кроме своей собственной, то можно не сомневаться: Маздак Бамдад был «избранным» манихейской общины. Неизвестно, какой пост этот человек занимал среди манихеев, но вполне мог быть «пресвитером». Манихей решил воспользоваться

¹ Низам ал-Мульк. Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. – Москва : Изд-во АН СССР, 1949. – С. 190.

кризисом персидской монархии для освобождения из материи как можно большего числа душ и постарался привлечь внимание шаха Кавада к своей доктрине, адаптированной для массового восприятия. Но для того, чтобы шахиншах нашёл время для личной встречи с манихейским проповедником, тому требовало совершить какой-нибудь эффектный трюк. Маздак справился с поставленной задачей, проявив редкую изобретательность и определённое остроумие.

Не пожалеем времени и изложим эту сколь важную в научном плане, столь и занимательную историю подробно, потому что она могла бы стать сюжетом для художественного романа или детективного фильма. Маздак купил в Ктесифоне участок земли, обнёс его глухим забором и тайком, при помощи нескольких невольников выкопал подземный ход под главный зороастрийский храм, прямо под жертвенник со священным огнём. Вскоре манихей поразил толпу богомольцев беседой с жертвенным пламенем. В подземном ходе притаился верный раб, который отвечал от имени огня на вопросы Маздака. Непосвящённые зрители же воочию видели, как проповедник задаёт жертвеннику вопросы и получает слышимые всеми, здравые и своевременные ответы. В скором времени слухи о новом пророке разнеслись по всей Персии. «Царь царей» лично присутствовал на одном из сеансов «богообщения» и проявил к Маздаку живейший интерес. «Чудо» настолько убедило шаха в избранности пророка, что он сразу же назначил манихея визирем и даже поставил для него второй трон. Фирдоуси наглядно описывает быстрое возвышение Маздака при дворе и откровенно приукрашенный образ, который создал себе проповедник:

«Муж некий – Маздак было имя ему –
Блистательный по красноречью, уму,
Явился. Был знанием всяким богат,

Внимал его слову отважный Кавад.
Дастуром нарёк при особе своей,
Он также хранитель казны, казначей»¹.

Так Маздак и его сторонники, о которых, увы, история умалчивает, получили возможность реализовывать любые политико-экономические проекты, опираясь на всю мощь персидской государственной системы. Те структуры, которые прежде препятствовали распространению и усилению манихейства, теперь по приказу шаха были вынуждены работать на благо этого движения. Вот как описал сложившуюся ситуацию Низам ал-Мульк: «Люди переходили в веру Маздака, иные по влечению и прихоти, иные в угоду царю, направлялись в столицу тайно и явно из краёв и областей, принимали веру Маздака. Воины мало проявляли склонности, но не говорили ничего из уважения к власти государя. (...) Маздак говорил: «Имущество есть розданное среди людей, а эти все – рабы всевышнего и дети Адама. Те, кто чувствуют нужду, пусть тратят имущество друг друга, чтобы никто не испытывал лишений и нищеты, все были бы равными по положению». Когда же Кубад (Кавад I – С.С.) пошёл дальше, согласился на общность имущества, Маздак начал заявлять: «Ваши жены – ваше имущество. Следует вам считать жен как имущество друг друга, чтобы никто не оставался без участия в наслаждениях и вожделениях мира, чтобы двери желания были открыты перед всеми людьми». Многие люди всё больше увлекались его учением, в особенности простонародье»².

Понятно, почему шахиншах позволил крепнуть и развиваться именно такому учению: стремительно богатеющие военные аристократы стали жертвой

¹ Фирдоуси А. Шахнаме в 6 т. Т 6: От начала царствования Йездигерда, сына Бехрама Гура, до конца книги. – Москва : Наука, 1984. – С. 31.

² Низам ал-Мульк. Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. – Москва : Изд-во АН СССР, 1949. – С. 192.

грабежей, и их могущество пошло на спад. При этом действия маздакитов по закону классифицировались не как грабёж, а в качестве чрезвычайной меры по стабилизации экономического положения в стране. Государственный механизм работал в тот момент на поддержку движения, и феодалам оставалось либо покориться, либо стать мятежниками. Разумеется, к Маздаку примыкали в основном нищие и маргинальные элементы, поскольку новое учение для них было замечательной возможностью получить средства без труда и права без обязанностей. Не исключено, что первыми маздакитами стали манихейские «слушатели». Скорее всего, военная аристократия могла без особых хлопот подавить движение, если бы не авторитет царской власти, слугами которой в Персии считали себя воины. Шах Кавад же был заинтересован в дестабилизации обстановки. Отечественный историк И.В. Рак предположил, что правитель надеялся сделать маздакитов лишь фигурантами своих планов, превратить их в орудие для запугивания землевладельческой аристократии, но неверно оценил масштаб движения. «Вероятнее всего, Кавад недальновидно поощрял Маздака, рассчитывая, что бунт будет управляемым и погромы легко удастся локализовать и направить их на столичных аристократов – политических противников царя. Призыв был подхвачен, начались грабежи, убийства, разорения имений, – и почти сразу же события вышли из-под контроля»¹. Можно предположить, что вскоре шах незаметно для самого себя оказался заложником своего манихейского фаворита. Поэтому оппозиция стала группироваться вокруг одного из сыновей шахиншаха, царевича, которого Низам ал-Мульк называет Нушерван. Вероятнее всего, что речь идёт о будущем шахе Хосрове I Ануширване.

Царевич сначала пытался противопоставить манихейскому проповеднику зороастрийское духовенство, мобадов. Затея провалилась, потому что в общем

¹ Рак И. В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана. – Санкт-Петербург : Летний сад, 1998. – С. 62–63.

смысле слова Маздака не сильно расходились с Авестой, а «разговор с огнём» слыл чудом, которое нельзя игнорировать. Скорее всего, высший клир просто не хотел перечить монарху. Маздак же пользовался таким влиянием, что официально дал Ануширвану сорок дней на смену вероисповедания, угрожая смертью. Когда царевич попробовал отказаться, то всесильный визирь велел убить его на месте. Хосрову фантастически повезло, что на момент приказа о казни ещё не прошёл назначенный Маздаком срок, и поэтому казнь была отложена. За оставшиеся дни царевич списался с провинциальным мобадам из Парса, по словам Низам ал-Мулька, «старцем и мудрецом». По приглашению Хосрова старый клирик прибыл в столицу и вступил в диспут с манихеем.

Во время публичной беседы мобад задал Маздаку вопросы, которые задал бы любой человек, имущество которого маздакиты «перераспределили» или увели в коллективное пользование жену. Вот эти три очень жизненных вопроса:

– если имущество людей общее, то кто будет отвечать в земной и загробной жизни за пользование им?

– если женщины общие, то кого считать отцом ребёнка?

– если царица будет общим достоянием, то как завещать престолонаследие?

Маздак, «боговдохновенный» реформатор, настолько растерялся от таких простых вопросов, что даже не нашёл, что возразить. Зато моментально воспользовался самым простым и действенным средством: силой. «Кубад (Кавад I – С.С.) приказал: «Отвечай ему!». Маздак сказал: «Ответ таков: сейчас же прикажи, чтобы ему отрубили голову». Кубад сказал: «Никому нельзя рубить голову без оснований». Маздак сказал: «Спросим у огня, что он прикажет, ведь я говорю не от себя»¹. На диспуте мобад держался не как богослов, а как обычный зрелый человек. По сути дела, вопросы, озвученные

¹ Низам ал-Мульк. Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька. – Москва : Изд-во АН СССР, 1949. – С. 197.

им, ставила перед Маздаком и его учением сама реальность. Что получится, если принципы маздакизма будут приняты всеми людьми? Но поскольку Маздак вовсе не собирался ничего создавать, а хотел только спровоцировать волнения, уносящие людей из материального мира в светлые зоны, то ответить ему было нечего. Однако, как мы увидим ниже, все антисистемные поборники равноправия и терпимости, при первой же возможности норовят попросту заткнуть оппонентам рот. Мобада спас от смерти лишь мягкий нрав шахиншаха.

На следующий день визирь принял решение ликвидировать шаха и занять престол самому. Только так он мог бы расправиться с Ануширваном и прочей оппозицией. К счастью, покушение было организовано в присутствии Маздаку театральном стиле: в зороастрийском храме огонь «потребовал» сердце и печень шаха себе в жертву. Расчёт Маздака строился на том, что парсы не входят в священные места с оружием. Поэтому когда двое «энтузиастов» из царских приближенных бросились на шаха с тайно принесёнными кинжалами, для проповедника оказалось неожиданностью, что несколько шахских телохранителей всё-таки вооружены. Оказалось, что старый священнослужитель такой вариант развития событий предвидел и заранее убедил самых надёжных охранников, что лучше войти в храм с оружием, чем подвергнуть жизнь «первого лица» опасности.

Покушение стало полной неожиданностью для шахиншаха, что позволило Ануширвану и мобаду раскрыть ему глаза на реальное положение дел. Они объяснили царю, что негласная диктатура Маздака гораздо опаснее для страны, чем самые своевольные аристократы. Воины и чиновники в ряде случаев за чужой счёт хотя бы наживают добро, а маздакиты бездумно и хаотично тратят чужое, фактически грабя имущество всех, у кого оно есть. Последователи Маздака превращают чужих жён в проститутку, а потом говорят оскорблённым мужьям, что таков указ шаха Кавада I. Страна слабеет, воины готовы защищать свои богатства и семьи с оружием в руках, и что же получил шах в

благодарность от своего фаворита? Кроме народного недоверия, Кавад чуть не стал жертвой убийства, организованного Маздаком! Мотив визиря лежал на поверхности: не имея возможности убрать с пути царевича и его духовного наставника при жизни шаха, манихей решил остаться со своими противниками один на один. Старый мобад отказался оставаться в столице и участвовать в дворцовых интригах и вскоре вернулся в Парс. Царевичу пришлось противодействовать манихеям в одиночку, заручившись лишь невмешательством отца.

Хосров заявил Маздаку о своей лояльности и этим купил себе жизнь. Усыпив бдительность визиря, он сумел обзавестись осведомителями среди манихеев и вскоре узнал суть трюка с «огненными беседами». Однако рассказывать кому-либо об этом или принимать против маздакитов репрессивные меры было уже слишком поздно: сторонники визиря буквально кишели в столице, спуская «перераспределённое» имущество. По свидетельству Низам ал-Мулька, они превращали почтенных матерей семейств в гулящих женщин. Когда один из них шёл за этим делом в какой-нибудь дом, то просто клал головной убор у порога, и его приятели ждали на улице своей очереди. Если бы кто-нибудь попытался оказать сопротивление, то сразу же прослыл бы преступником. Ведь действия маздакитов были узаконены самим шахом! И, конечно же, если бы царевич попытался ввести в дело царскую охрану, то в столице непременно начались бы волнения.

Нам остаётся только восхититься оперативным гением царевича Ануширвана, который смог настолько глубоко внедриться в организацию маздакитов, что даже выяснил их дальнейшие замыслы. Оказалось, что Маздак замышляет эсхатологическую войну, которую маскирует под расправу с противниками «истинного» учения. До сих пор его останавливала лишь нехватка оружия, поскольку военная знать обязательно оказала бы квалифицированное сопротивление. Здесь царевич смог переиграть

искушённого в интригах царедворца, совершив далеко не похвальный, но практически безупречный ход. Он пригласил вожаков маздакитского движения ночью во дворец под предлогом выдачи им оружия и боевых коней для начала эсхатологической войны, а там уже приказал охране хватать их, пока авторитетные маздакиты приходят небольшими группами. В предрассветный час Маздак Бамдад и его ближайшие сподвижники были закопаны живыми в землю дворцового парка. Низам ал-Мульк настаивает, что тогда были уничтожены все маздакиты и называет цифру в 12000 человек. Ни один дворцовый парк не вместил бы столько захоронений. Такое количество людей не могло быть убито за столь короткий срок. Скорее всего, на самом деле были казнены Маздак и 120 его самых доверенных людей, а уже на следующий день царевич отдал приказ войскам начать охоту за сектантами по всей стране.

После подавления антисистемы Хосров сделал всё возможное, чтобы вернуть ограбленным людям их имущество и жён, а также отстранил от власти своего отца, шаха Кавада, хотя и не лишил его жизни. Меньше повезло наследнику престола царевичу Кабусу, ревностному маздакиту, убитому вместе с другими главарями движения. Так Хосров стал шахом и провёл давно назревавшие в стране реформы, опираясь на зороастризм в духовном плане и на государственный аппарат в политике и экономике. Именно при нём Сасанидский Иран достиг зенита своего могущества.

К сожалению, не все маздакиты были арестованы. К примеру, жена Маздака, Хуррамэ и несколько её охранников смогли бежать в Рей, где затаились и сформировали сектантское подполье. Не стоит заблуждаться в адрес жены казнённого «пророка». Она не могла не знать об идеях и делах своего мужа, возможно, и сама участвовала в обобществлении вещей и женщин. Следовательно, это была персидская Коллонтай, пламенная революционерка, и смерть Маздака только ожесточила её. Но у Хуррамэ хватило здравомыслия,

чтобы понять: момент для продолжения политической борьбы безнадежно упущен.

В следующий раз манихейство в его персидской (маздакитской) редакции обнаруживается уже в исламскую эпоху. В 752 году из Рея в Нишапур прибывает манихейский проповедник Сумбад по кличке Гябр (Перс). Он клялся мусульманам, что Маздак был шиит, а парсов призывал покончить с исламом под знамёнами всё того же маздакизма. В результате разразилось восстание, центром которого в течение семи лет был Рей, тот самый город, где некогда нашли приют уцелевшие от репрессий Хосрова I Ануширвана маздакиты. Наконец, полководец халифата Джумхур Иджли смог в ходе четырёхдневного штурма взять Рей и убил Сумбада Перса своей рукой. Что любопытно, в сражении участвовали наряду с арабскими воинами и персидские ополченцы Хузистана, Исфахана и Парса. То есть далеко не все зороастрийцы поддержали реставрацию маздакизма. Низам ал-Мульк настаивает на присутствии маздакитских элементов в доктринах карматов и зинджей, антисистемных движений исламского востока.

Возникает закономерный вопрос: почему открытое политическое выступление манихеев имело столь ограниченный масштаб, если сравнить его с численностью и географическим ареалом распространения секты? Имея отделения в Северной Африке и Италии, не говоря уже о Леванте, манихейские общины могли устроить аналог «мировой революции», но ничего подобного ими сделано не было. Вероятно, причина такой социально-политической пассивности заключается в христианском влиянии. Маскируясь под христиан или, по меньшей мере, стараясь не конфликтовать с ними, манихеи были вынуждены не оспаривать христианскую эсхатологию, которая отрицает человеческую роль в устройении конца света. Дату и осуществление этого события назначает только Бог, а верующий лишь готовится к Страшному Суду, отвечаю только за свой духовный облик и своё поведение. Похожую

эсхатологию имели и большинство гностических сект, поэтому манихеям приходилось принимать «правила игры». А вот в Китае, сотрудничая с местными сектантами из «Школы Чистой Земли» и «Школы Милэфо», манихейская община «Минцзяо» оказалась в более пригодных для эсхатологической войны условиях.

Политическая деятельность «Белого Лотоса»

Выше мы уже писали о том, что «Белый Лотос» провозглашал эсхатологическую войну одной из своих целей. И, разумеется, об этом нельзя было заявлять во всеуслышание, тем более что императорские спецслужбы средневекового Китая зорко следили за деятельностью сект и иных религиозных организаций. Более того, о датах и масштабах грядущих выступлений представители руководящих звеньев «Белого лотоса» не сообщали нижестоящим сектантам. Однако от каждого члена секты требовалось быть готовым в любой момент выполнить любой приказ руководства, а также постоянно вести пропаганду и привлекать в организацию неофитов. Поскольку костяк сектантов в социальном отношении составляли «неслужилые шэньши» и «фальшивые монахи», то это были образованные люди, ведущие городской образ жизни. Но, как мы уже говорили выше, в Китае города не имели автономии или привилегий, а ремесленники и торговцы приравнивались в правах к свободным крестьянам. Поэтому антисистемные вожаки и идеологи хорошо знали тяготы жизни простонародья и легко подбирали душевные струны, на которых могли бы сыграть какофонию. Например, китайские ремесленники делились на «сменных» и «оседлых». Первые отработывали месяц в год трудовую повинность, а вторые работали только на государство. Поэтому в подходящий момент «Белый Лотос» подбивал к мятежу то одних, то других. В одних случаях его адепты живописали несправедливость трудовой повинности, в других хвалили свободу предпринимательства. Точно также многие крестьяне находились в кабальной зависимости у крупных

землевладельцев, интересы которых почти всегда защищал закон. Поэтому именно среди крестьян сектанты находили для своих проповедей самую благодарную аудиторию.

Пропаганда в деревнях велась тремя способами. Во-первых, сектанты много говорили о взаимопомощи и нередко навещали своего адепта-хлебопашца большой компанией, делая за него всю домашнюю работу. Этот способ завоевания доверия секта почерпнула от манихеев, практиковавших его и в Леванте. Е.Б. Поршнева указывает на подобную практику в «Минцзяо»: «Секта «Минцзяо» («Учение о свете»), возглавлявшая ряд восстаний в период правления династий Тан и Сун, а позднее слившаяся с «Байляньцзяо», тем успешнее осуществляла роль руководителя этих восстаний, что в повседневной деятельности укрепляла свои позиции, свой авторитет, повсеместно насаждая в качестве форпостов общины взаимопомощи»¹. Такой приём во многих случаях оказывался эффективен, потому что не входящие в «Белый Лотос» крестьяне на помощь претендовать не могли. Китайский хлебопашец оказывался перед выбором: вступить в секту и получить пятерых бесплатных помощников, или же остаться верным императору и учению Конфуция, но убирать урожай своими силами. Некоторые пахари выбирали первый вариант и, тем самым, пополняли антисистемное подполье. Однако этот путь имел важный изъян: отказ помогать посторонним выдавал «двойную мораль» «Белого Лотоса».

Во-вторых, не стоит забывать о популярности в китайской культуре различной магии и колдовства. Адепты «Белого Лотоса» распространяли мнение, что особые заклинания, мантры, защищают от любого вреда всякого, кто произнесёт их в час опасности. Одной из любимых мантр была «Чжэнькун-цзясян, Ушэн-Лаому» («Абсолютная пустота – родина, Нерождённое – Праматерь»). Применяли сектанты и магию *фу*: талисманы и

¹ Поршнева Е. Б. Учение «Белого лотоса» – идеал народного восстания 1796–1804 гг. – Москва : Наука, 1972. – С. 9.

амулеты, лечащие болезни силой Ушэн Лаому. Иногда сектантские целители применяли магию *чжюу*, читаемые на распев колдовские формулы. В ряде случаев врачи-сектанты требовали за свои услуги присоединения пациента к их организации. «Целительство было первым по эффективности каналом расширения числа приверженцев сект – в докладах На Яньчэна (один из начальников имперской контрразведки – С.С.), например, постоянно делается акцент на этом обстоятельстве. (...) Бывало, целитель убеждал пациента, что для поправки здоровья ему (иногда – всей его семье) вначале следует примкнуть к секте»¹.

В-третьих, образованные «неслужилые шэньши» умело использовали доступность в Китае среднего образования и его престиж, так как сдавать «экзамен на чин» мог выходец из любого социального слоя, что вдохновляло на учёбу очень многих крестьянских детей. Обучение в сельских школах велось при помощи так называемых *баоцзюаней*, коротеньких сочинений нравоучительного характера, написанных простым, доступным языком. Обычно в таких книгах для внеклассного чтения разъяснялись конфуцианские моральные нормы и буддийские догматы. Такая литература не проверялась цензурой, на что в XVI в. обратили внимание адепты «Белого Лотоса».

Сектанты не только учили крестьян читать и писать, но и сами составляли для них *баоцзюани*, осуществляя, таким образом, «летучую пропаганду». Несколько веков спустя этим методом пытались работать русские народники, но в Китае пропагандисты достигли более впечатляющих успехов. Возможно, это было обусловлено тем, что в рядах сектантов оказалось немало крестьян, хорошо знавших духовные запросы земляков и соседей. Поэтому на протяжении долгого времени сектанты знакомили крестьян со своей доктриной, не опасаясь непонимания или разоблачения. Для простоты *баоцзюани* писались в образной, яркой форме и выглядели как «послания» богини Ушэн Лаому. Е. Б.

¹ Поршнева Е. Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая. – Москва : Наука, 1991. – С. 160.

Поршнева характеризует такие «агитки» следующим образом: «В баоцзюанях получил полное развитие культ Ушэн-Лаому, равно как и концепция трехстадийной схемы исторического развития, которая была чисто хилиастической по своей природе»¹. Кроме баоцзюаней, были и обыкновенные нравоучительные книги, но, в общем и целом, сектанты стали монополистами в народном просвещении. Баоцзюани использовались и самими сектантами «в своём кругу» в качестве священных книг. Вот наиболее важные сочинения такого рода:

– *«Священный текст о воплощении патриарха Пяо-гао»*. Это теокосмогония, рассказ о происхождении мира. Там же описывается сход богов и Будд, на котором молодое божество Пяо-гао силой принуждают пойти к людям и помочь им ускорить переход к стадии «белого солнца». Резюме было простым: в виду скорого прихода божества людям необходимо вступить в ожидающую его секту «Хунъян». Вероятно, именно эта секта и распространяла данное сочинение.

– *«Баоцзюань о познании Буддой Пу-мином конечного смысла недеяния»*. Это насмешка над буддизмом. По мнению безымянного автора, недеяние не освобождает от колеса перерождения, и Будда Пу-мин понимает, что только Ушэн-Лаому может спасти его из мучительного земного мира.

– *«Драгоценная книга Драконова цветка» («Лунхуа цзин»)*. Это сочинение распространялось адептами секты «Лунхуа» в канун восстания 1796–1804 гг. В нём простым языком растолковывалось, что лидер секты «Лунхуа», Гун Чан, – воплотившийся Будда, который один только знает дорогу из «восточной страны в Западный Рай».

Имперское правительство иногда проверяло просветительскую работу и разгоняло наиболее радикальные секты, а также изымало и сжигало их баоцзюани. Но имперские спецслужбы несколько веков не могли взять в толк,

¹ Поршнева Е. Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая. – Москва : Наука, 1991. – С. 125.

что все эти мессианские секты – члены единой конфедерации и реализуют одни и те же цели. Впрочем, народным просвещением занимались и вполне ортодоксальные религиозные объединения вроде «Лоцзяо».

Главной целью сектантов всегда было вооружённое восстание с эсхатологическими целями. Начиная с XIV в., «Белый Лотос» участвовал последовательно во всех антиправительственных выступлениях, не особенно даже вникая в тонкости взаимоотношений между противоборствующими сторонами. Первое известное выступление именно под лозунгами этой тайной организации произошло во время «восстания красных повязок», всенародного движения против монгольской династии Юань в середине XIV в. В 1351 г. сектанты выступили обособленно от патриотических течений, хотя и одновременно с ними. «Общество «Белого Лотоса» выдвинуло идею воссоздания китайского государства и восстановления династии Сун. Один из руководителей восставших Хань Ханьтун, будучи объявлен потомком некогда царствовавшего дома, был провозглашён сунским императором. Руководство военными действиями принял на себя один из вождей тайного братства Лю Футун»¹. Удивительно, но вопросы борьбы с иноземными захватчиками мало интересовали сектантского вожака. Большой акцент он делал на продажности и некомпетентности оккупационных чиновников и воевал преимущественно с ними, устраивая расправы над функционерами монгольского режима. В 1363 г. отряды Лю Футуна были разбиты оккупантами, сам он погиб, а уцелевшие в боях сектанты присоединились к сражавшейся с монголами армии патриотов.

Бунтуя в правление династии Мин, сектанты восставали и при сменившей её маньчжурской династии Цин, при этом призывая к реставрации Мин. Учение о «Чистой земле» обесценивало любой наличный режим, манихейство звало к его уничтожению, а мессианские настроения позволяли выдавать любого хоть немного талантливого руководителя за божественного спасителя. В ожидании

¹ История Китая : учебник / под ред. А. В. Меликсетова. – Москва : Изд-во МГУ, 1998. – С. 241.

подходящей возможности руководство «Белого Лотоса» держало своих подчинённых в состоянии постоянной готовности. Посты и коллективные молитвы, благотворительные и пропагандистские акции преследовали лишь одну цель: поддерживать связи между адептами по всей стране, хотя центрами секты были Гуанси и Санъян (провинция Хубэй). Во время восстаний руководство секты не стеснялось пользоваться услугами индифферентных к религии наёмников, которые за плату расправлялись с крестьянами, не примкнувшими к восстанию. Так, в 1622 г. секта «Восточная Махаяна», возглавлявшая очередное восстание, обращалась за помощью к братствам ветеранов имперской армии «Речные заводи» и «Братство дубины и молота». В последующих выступлениях от присоединившихся к восстанию неофитов требовалось сжечь свои дома в знак серьёзности намерений.

Воцарившиеся в XVII в. в Китае маньчжурские завоеватели вызывали в народе стойкую неприязнь, чем «Белый Лотос» умело пользовался. В правление династии Цин сектантам даже не приходилось особенно стараться для того, чтобы обзавестись многочисленными последователями. Но во всех своих многочисленных выступлениях «Белый Лотос» раз за разом терпел поражения. После первых же боёв основная масса стихийно присоединившихся крестьян так же легко и покидала его ряды. Нередки были случаи, когда простонародье выдавало спецслужбам сектантских проповедников. Правительство не раз запрещало деятельность секты и безжалостно разгоняло обнаруженные филиалы этой конфедерации.

К сожалению, все попытки уничтожить «Байляньцзяо» приводили лишь к очень ограниченным результатам. Будучи «тенью» китайского общества, антисистема функционировала вместе с ним, подвергаясь тем же воздействиям, что и вся страна. И одно из внешних воздействий дало ей новый импульс, позволивший «Белому Лотосу» на короткий срок буквально переломить ситуацию и нарушить равновесие в отношениях с китайской культурой,

охраняемой консервативной маньчжурской династией. Однако об этом чуть ниже.

Возникает вопрос: насколько были успешны восстания, организовываемые «Белым Лотосом»? В большинстве случаев удавался лишь первый этап: используя тот или иной внешний раздражитель, сектанты поднимали подготовленных пропагандой и тяжкими условиями жизни крестьян на расправу с помещиками и имперской администрацией и умело использовали эффект неожиданности. Но затем следовало одинаковое во всех случаях фиаско: сектантское руководство просто не знало, что делать дальше. Подходили карательные части, и в первых же столкновениях становилось ясно, что плохо вооруженные и необученные повстанческие отряды не могут им противостоять. Никакой позитивной земельной или финансовой программы реформ повстанцы не имели, в результате чего их недавние сторонники, крестьяне, теряли к движению интерес. Вся надежда адептов сект была на приход мессии, который точно знает, что надо делать. Но Милэфо раз за разом не приходил, и у большинства повстанцев возникало справедливое ощущение, что их обманули. Так сами собой затухали разжигаемые «Белым Лотосом» мятежи.

Однако в середине XIX в. сектанты «Белого Лотоса», познакомившись с новым учением, смогли поднять восстание, которое серьёзно нарушило равновесие в китайском обществе и некоторое время угрожало самому существованию Китая. Нельзя сказать, что антисистема развивалась (такие социально-духовные общности не способны к продуктивному развитию), но нашёлся новый, не связанный с сектой человек, одержимый люциферианскими идеями собственного сочинения, который сразу же получил самое горячее одобрение и поддержку сектантов. Речь идёт о движении тайпинов, всколыхнувшем Китай в 1850–1864 гг.

Тайпинское восстание достаточно полно изучено в советской историографии, поэтому мы не будем пересказывать общеизвестные факты.

Желающий ознакомиться с ними читатель без труда найдёт все интересующие его подробности в работах Г.С. Кара-Мурзы, В.П. Илюшечкина, Л. С. Васильева и В.И. Овсянникова. Остановимся лишь на тех аспектах движения, которые имеют прямое отношение к антисистемной проблематике. К таким факторам относятся: доктринальные изменения, открывшие тайпинам новые по сравнению с предшественниками возможности, лидеры повстанческого руководства, а также образы врага и желаемого будущего. При знакомстве со всеми этими нюансами складывается впечатление, что тайпины досказали за «Белый Лотос» всё, что его адепты замыслили, но опасались обнародовать.

Название движения тайпинов представляет собой сокращение от самоназвания повстанцев «Тайпин тяньго» («Небесное государство всеобщего благоденствия»). Основателем повстанческой организации был выходец из крестьян, недоучившийся «неслужилый шэньши» Хун Сю-цюань из провинции Гуандун. Готовясь к «экзамену на чин», молодой интеллектuala имел дело с самой разной литературой, включая и баоцзюани. Для сдачи экзамена Хун Сю-цюань приехал в Шанхай, где бегло ознакомился с агитационной протестантской брошюрой. Сначала будущий повстанческий вождь не придавал ей большого значения. В эти годы Китай только что проиграл Опиумную войну, и европейская культура стремительно проникала в портовые города страны. Христианство же было знакомо китайцам в несторианской, католической и православной редакциях с незапамятных времён, так что переворота в мировоззрении образованного китайца одна-единственная книга произвести не могла. Но, провалив экзамен, Хун Сю-цюань тяжело заболел и провёл несколько дней в горячечном бреде. Придя в себя, молодой человек изменился до неузнаваемости. Например, учёба и государственная служба больше не интересовали его. Несостоявшийся шэньши уверял, что во время болезни умер и попал на небеса к Иисусу Христу, который признал его своим младшим братом и «небесным князем». Именно «посмертная» беседа с Богом и легла в

основу написанного вскоре «Манифеста о спасении всех китайцев, рожденных и вскормленных небом».

В описании Хуна Сю-цюаня Царство Небесное выглядит очень похожим на Западный Рай мыслителей из «Школы Чистой земли». Только вместо Будд там присутствуют «небесные вельможи в красных одеждах», а вместо Ушэн-Лаому и озера с белыми лотосами гостя встречает сам Иисус Христос на аллее, обрамлённой золотыми драконами. Хун Сю-цюань уверял, что Господь при нём отчитал покойного Конфуция за неправильное понимание и выполнение порученной ему задачи. Поскольку древний автор не справился с богоугодным делом, его миссия была поручена Хуну Сю-цюаню. Эту задачу будущий лидер повстанцев сформулировал так: «Ныне небесный отец, Господь Бог, исполнившись жалости к людям, павшим жертвой дьявольских козней, в год диньго (1837) послал архангела, призвавшего на небо небесного князя. Господь Бог наказал небесному князю истребить дьяволов, повелел ему вернуться на землю, чтобы стать государем и спасти людей»¹. В чём же выражались «дьявольские козни», от которых должен был спасти людей Хун Сю-цюань? Во-первых, это иностранцы, губившие китайскую экономику неравноправной торговлей. Их «небесный князь» именуется не иначе как «заморские черти». Во-вторых, в «Манифесте о необходимости уничтожения северных варваров по воле неба» Хун Сю-цюань призывает к свержению маньчжурской династии Цин, так как, несмотря на абсолютную власть, она не смогла спасти Китай от иностранного вторжения. В своей оправданной ненависти к маньчжурам «небесный князь» доходит до того, что называет их «потомками белой лисы и красной собаки». В-третьих, Хун Сю-цюань считает необходимым уничтожение конфуцианства и иных компонентов системы «Трёх Школ». Ссылаясь на христианский монотеизм, он объявляет буддийские храмы и изображения

¹ Манифест о спасении всех китайцев, рождённых и вскормленных небом // Тайпинское восстание 1850–1864. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 27–28.

бодхисатв дьявольскими капищами, призывает сжигать пагоды и разбивать изображения драконов, которые в народном китайском пантеоне играют роль добрых духов. И, в-четвёртых, реформатор сразу же объявил себя врагом имперской командной вертикали и поборником всеобщего равенства: «В большой семье Поднебесной повсюду должно быть полное равенство, все люди должны иметь достаточно пищи и одежды. Такова воля истинного повелителя, наместника небесного отца, Господа Бога нашего, явившегося к людям, чтобы спасти мир»¹. Даже императора Хун Сю-цюань обвиняет в нарушении равенства и требует его свержения.

Но, как ни удивительно, положительное содержание христианской доктрины совершенно не заинтересовало «небесного князя». Судя по всему, из протестантской агитационной брошюры, на которой и закончилось его знакомство с христианством, Хун Сю-цюань позаимствовал только непримиримое отношение к любой языческой духовной традиции и, тем самым, легитимировал борьбу с наличной китайской реальностью. В остальном же «небесный князь» оставался идейно верен учению «Белого Лотоса», хотя, скорее всего, и не состоял в штате. В.И. Овсянников прямо отмечает, что Хун Сю-цюань – это именно китайский бунтарь, а не восточный христианин: «Нужно сказать, что Хун Сю-цюань, в сущности, не понимал христианства до конца, но ему импонировали идеи «царства Божьего», которое сулило христианам небесные блага. Главное – эти идеи внешне соответствовали древнекитайским утопиям о справедливом обществе «всеобщего единства» и «государства всеобщего благоденствия»².

Восстание тайпинов началось с того, что Хун Сю-цюань и его ближайшие товарищи смогли взять под свой контроль «народные дружины», созданные

¹ Земельная система Поднебесной династии // Тайпинское восстание 1850–1864. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 30.

² Овсянников В. И. Тайпины : поиск будущего в прошлом // Проблемы Дальнего Востока. – 1987. – № 3. – С. 121.

гуансийскими властями для борьбы с послевоенным бандитизмом (после Опиумной войны). К этому времени Хун Сю-цюань уже был главой религиозного объединения «Общества поклонения Небесному Владыке» («Байшандихуэй»), которое существовало вполне легально и никакой тайны из своей доктрины не делало. Сам Сю-цюань пытался работать сельским учителем и имел конфликт с руководством за то, что выбросил из школы портрет Конфуция. Но теперь всё это оказалось не нужно: «дружинники», возглавляемые Хуном Сю-цюанем, подняли восстание под лозунгами, приведёнными выше. К ним примкнули местные крестьяне, и уже вскоре императорская администрация провинции оказалась частично разогнана, частично перебита. Не стоит забывать, что Гуанси – старинный центр движения «Белого Лотоса», здесь многие состояли в той или иной секте данной конфедерации, совсем недавно в этих местах произошло восстание 1796–1804 гг. и некоторые его участники были ещё живы. Поэтому в скором времени Хун Сю-цюань располагал внушительной повстанческой армией, в которой оказалось немало ветеранов Опиумной войны, знавших толк в строевой и огневой подготовке.

Не будем пересказывать общеизвестные исторические события, отметим лишь важнейшие черты, отличающие действия тайпинов от выступлений их предшественников.

Во-первых, тайпины с первых дней восстания позиционировали себя как христиане и заявляли об уничтожении традиционных китайских храмов и книг. Хун Сю-цюань не раз говорил о своём намерении построить несколько церквей. В.П. Илюшечкин отмечает: «Характерной чертой тайпинского христианства была его фанатическая нетерпимость к традиционным китайским религиям – конфуцианству, даосизму и буддизму, который квалифицировались Хун Сю-цюанем как «ложные», «еретические» и «дьявольские» учения, отвращающие людей от «истинного», т.е. христианского Бога. (...) Судя по некоторым

данным, тайпины не довольствовались только словесным порицанием и поношением «дьявольских учений» и иногда, в порыве религиозного фанатизма, разрушали даосские, буддийские и конфуцианские храмы и алтари, либо оскверняли их, превращая в уборные и скотобойни, уничтожали «идолов» и «дьявольские сочинения»¹. Такая непримиримость сделала бы честь любому христианскому миссионеру, но, разрушая языческие храмы, «небесный князь» почему-то забывал строить церкви. Много говоря о христианстве, он ограничивался устройством для своих приближённых коллективных трапез и неких жертвоприношений, которые не имеют аналогов ни в одной христианской конфессии. Разрушая пагоды и храмы, тайпины не строили вообще ничего. Командир верных правительству войск, Цзэн Го-Фань докладывал во время наступления вглубь повстанческой территории о том, что тайпины не оставили в целости ни одного из прежних храмов, но при этом не создали ничего своего.

Во-вторых, тайпины не довольствовались ожиданиями мессии, а создавали в захваченных районах своё государство, имеющее регулярную армию и административный аппарат, что позволяет рассмотреть их идеал на стадии осуществления. Сектанты захватили восточный Китай, провозгласили своей столицей город Нанкин и некоторое время даже угрожали Пекину. На подвластных им территориях был введён бюрократический режим, при котором чиновничьи должности, как ни дико это звучит, должны были передаваться по наследству. Во главе властной вертикали стоял, разумеется, «небесный князь», Хун Сю-цюань. В его непосредственном подчинении находились четверо «князей сторон света», каждый из которых управлял четвертью повстанческих территорий. Каждый «князь» располагал собственной администрацией, неподконтрольной другим «князьям», имел дворец в Нанкине и ни в чём себе не отказывал. Однако жизнь народных низов, составлявших фундамент

¹ Илюшечкин В. П. Тайпины и конфуцианство // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. – Москва : Наука, 1982. – С. 236.

тайпинского государства, была совсем иной. Для победы в мире «небесного режима» рядовым тайпинам вменялись в обязанность труд и война, причём, чтобы никто не отлынивал от работы, были устроены «трудовые лагеря» с отдельным проживанием мужчин и женщин. До окончательной победы Хун Сю-цюань запретил брак и любую половую жизнь для всех: как для работников, так и для солдат. При этом, отменяя императорские законы и постановления, «небесный князь» заменял их своими, подчас более строгими.

Советский историк Г.С. Кара-Мурза пишет о повстанческих законах: «Уж не говоря о военных и гражданских преступлениях, тайпины карали смертью за ряд проступков против морали, главным образом за нарушение закона о безбрачии, о чём гласил эдикт, запрещающий солдатам вступать в брак, входить в связь с женщиной до тех пор, пока «царство небесное» не распространит свою власть на весь Китай»¹. Один из повстанческих полководцев, Ли Сю-чэн, так описывал отношения между полами в «Небесном государстве»: «В Нанкине мужская часть населения была отделена от женской. Женщины и мужчины работали отдельно. (...) Мужчинам и женщинам не разрешалось разговаривать между собой. Мать не имела права разговаривать с ребёнком»². При этом сам «небесный князь» мало того что, вопреки провозглашённому равенству всех со всеми, поселился во дворце, так ещё и окружил себя многочисленным гаремом. «Князья сторон света» с радостью последовали его примеру. Уже в скором времени после провозглашения Нанкина повстанческой столицей в высшем руководстве тайпинов начали плестись интриги, как при любом дворе. Так, в ходе очередного придворного выяснения отношений «западным князем» был убит премьер-министр нового правительства Ян Сю-цин.

В-третьих, сразу же после утверждения повстанческого руководства, были запрещены любые объединения людей, кроме «трудовых лагерей» и воинских

¹ Кара-Мурза Г. С. Тайпины. Великая крестьянская война и тайпинское государство в Китае. 1850–1864 гг. – Москва : Изд-во Наркомпроса РСФСР, 1941. – С. 80.

² Показания Ли Сю-чэна // Тайпинское восстание 1850–1864. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 199.

частей. Тайпинские вожаки прямо говорили, что видят в плюрализме источник всяческой смуты. Помощник Хуна Сю-цюаня по идеологической части, его двоюродный брат Хун Жэнь-гань отдал следующее распоряжение: «Необходимо запретить деятельность любых сообществ единомышленников и тем искоренить причинённое ими зло. Двор назначает людей на должности, раздаёт им воинские чины для того, чтобы они охраняли государство и защищали народ, искореняли измену и отстаивали добродетели. Когда же возникают самостоятельные организации и партии, в низах это порождает скрытность и изолированность, взаимозависимость и круговую поруку...»¹. Так движение, выросшее из сектантского религиозного общества, обрушилось на своих же сторонников. Те из тайпинов, которые привыкли к «кружковому» образу жизни, были вынуждены во всём подчиниться командной вертикали. И эта вертикаль оказалась более бескомпромиссной, нежели императорский режим. Выше мы приводили конкретные запреты имперским правительством сект «Белого лотоса», в то время как в другие годы сектантов никто не преследовал, а некоторые секты вообще никогда не попадали под запрет. Тайпины же без всякого повода запретили любые гражданские ассоциации. В своих показаниях после ареста Хун Жэнь-гань признаётся, что пытался создать тайную полицию, надзор которой охватывал бы все стороны жизни людей. Так, он предлагал учредить в каждой области должность «уполномоченного по делам информации», главной работой которого стал бы сбор доносов и поощрение информаторов. В своём стремлении к единовластному господству «небесный князь» даже не принял помощь от шанхайских повстанцев, «братства Малых Мечей», которые тоже сражались против династии Цин и предлагали действовать вместе.

¹ Новое сочинение в помощь управлению // Тайпинское восстание 1850–1864. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 37.

При всех этих мерах правление Хуна Сю-цюаня опиралось на мистическое богообщение: каждое своё распоряжение «небесный князь» легитимировал прямым Откровением. Никаких рациональных объяснений повстанческий лидер никому не давал. В результате такого руководства победы в скором времени сменились поражениями, а принимаемые меры больше годились для пропаганды, нежели для реального решения проблем. Например, один из высших лидеров движения, «западный князь» Сяо Чао-гуй утверждал, что получил Откровение от Иисуса Христа, которого он по-свойски называл «небесным братом». Будучи полевым командиром, «западный князь» говорил, что Христос наделил его способностью всегда побеждать и сделал неуязвимым для пуль и стрел. Мы никогда не узнаем, так ли это было на самом деле, потому что Сяо Чао-гуй погиб в следующем же бою после этого заявления, сражённый прямым попаданием пушечного ядра. Другими «князьями сторон света» были главарь банды грабителей Ло Даган и зажиточный крестьянин Ши Дакай, которые предпочитали устраивать свои личные дела, даже не интересуясь приказами «небесного князя».

Политические и социальные причины поражения тайпинов замечательно изложил в своих показаниях пленённый правительственными войсками повстанческий командир Ли Сю-чэн. Будучи выходцем из крестьян, он примкнул к движению случайно. По его словам, тайпины применяли тот же трюк, что и участники восстания 1796–1804 гг. Войдя в деревню, повстанцы пригасили к обеду всех желающих, пообещали никого не обижать без причины, а потом потребовали от каждого присутствующего публичного заверения в лояльности. После этого тайпины сожгли дома всех, кто поклялся им в верности. Мотивировка была простой: в новом мире у верных движению людей будут гораздо более уютные жилища, а пока нужно демонстрировать верность не на словах, а на поле боя. Так все те крестьяне, кто имели несчастье обедать с

тайпинами, оказались вынуждены вступить в повстанческую армию, чтобы не умереть от голода и холода.

Ли Сю-чэн имел организаторский талант, обладал необходимой для полководца интуицией, но всю жизнь оставался безразличен к антисистемной доктрине. Уже в цинских застенках бывший полевой командир запоздало каялся: «В молодости, будучи простым крестьянином, я ещё многого не понимал и пришёл в лагерь Небесной династии (тайпинов – С.С.), захваченный общей волной. Если бы в то время я знал, как повернётся дело, я бы скорее дал себя умертвить, чем согласился на это. Человек, лишённый небом разума, не может оставаться человеком. Оседлав тигра, он не в состоянии слезть обратно на землю»¹. Однако, командуя одной из повстанческих армий, Ли Сю-чэн не раз одерживал победы над правительственными войсками и даже несколько раз вступал в боевые столкновения с английскими интервентами. И, подробно описывая свои действия на посту командира, арестованный тайпин честно признаётся, что совершенно не понимал позиции руководства. Например, Хун Сю-цюань официально призывал выбить иностранцев из Китая и даже называл их «заморскими чертями», но при этом охотно вступал в переговоры с англичанами и даже предлагал им ввести на территорию «Небесного государства всеобщего благоденствия» свой экспедиционный корпус. В это же время англичане открыто поддерживали маньчжурскую династию не только поставками оружия, но и открытыми атаками тайпинской территории. И Ли Сю-чэн отражал их удары, не зная, как к этому относиться.

Точно так же полководец сетует на неумелое руководство экономической политикой «Тайпин тяньго». К примеру, введение «трудовых лагерей» привело к плохой обработке земли и, как следствие, голоду в повстанческом лагере. То же самое касалось снабжения действующей армии. В тот момент, когда решалась судьба движения, когда Ли Сю-чэн рвался со своими бойцами к

¹ Показания Ли Сю-чэна // Тайпинское восстание 1850–1864. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 227.

Пекину, из Нанкина почти не прибывали подкрепления или хотя бы боеприпасы. Именно поэтому победы сменились поражениями. Наслышанное о «трудовых лагерях», северное крестьянство не поддержало восставших. Будучи отбит от столицы, Ли Сю-чэн спешно прибыл в Нанкин и попытался доложить обстановку «небесному князю». И после этой встречи окончательно понял, что дело тайпинов было изначально проиграно. Вот его впечатления от личной беседы с Хун Сю-цюанем: «Когда я представил на аудиенции во дворце свой доклад небесному князю, он стал говорить о небе и о земле, но ни словом не обмолвился о насущных государственных делах. Он не только не участвовал в управлении, но даже и не удосужился назначить кого-либо, кто занимался бы государственными делами»¹. Практичный и по-крестьянски основательный Ли Сю-чэн мог бы быть победоносным участником династической войны или даже революционером, мог бы сделать карьеру на правительственной службе или в частном бизнесе; поэтому именно он и обратил внимание на то, что тайпинское движение занимается утверждением пустоты, красивых слов, за которыми нет реального содержания.

Таким образом, получается, что тайпинское движение почти во всём повторяет действия сект-предшественников из «Белого Лотоса», с той лишь разницей, что заимствует некоторые фрагменты христианской эсхатологии. Если во время предыдущих восстаний сектанты просто готовили мир для действий пришедшего мессии, то Хун Сю-цюань, подобно манихею Маздаку, счёл таковым мессией себя. С одной стороны, это дало ему возможность заняться созиданием нового режима. Но, с другой стороны, несостоявшийся шэньши обрушился на китайскую культуру с таким фанатизмом, которому мог бы позавидовать любой христианский миссионер. Что бы «небесный князь» ни говорил «о небе и о земле», практическим результатом его политики явилось варварское уничтожение буддийских и даосских храмов и книг и убийства

¹ Показания Ли Сю-чэна // Тайпинское восстание 1850–1864. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 254.

цинских офицеров и чиновников; все это обеспечивалось разношерстной армией растерянных, не понимающих, во что они ввязались, крестьян. Снабжение этого пёстрого воинства велось за счёт согнанных в «трудовые лагеря» земледельцев. Аграрный же вопрос в Китае тайпины даже не пробовали решить. Вместо того чтобы урегулировать весьма болезненные в данной культуре отношения между землевладельцем и хлебопашцем, повстанцы просто расправлялись с помещиками и заставляли крестьян работать на «Небесное государство» бесплатно и бесправно. Таким образом, в тайпинском движении китайская антисистема проявилась с максимальным размахом. И в результате бурной четырнадцатилетней военной и политической деятельности её адепты оставили после себя лишь разрушенные города, пепелища храмов и голодные, до нитки обобранные деревни с сожженными дотла домами.

Когда правительство всерьёз занялось «тайпинским вопросом», то движение было побеждено довольно быстро, хотя и ценой немалых усилий и потерь со стороны маньчжурской династии. Отряды тайпинов под командованием «восточного князя» Ши Дакая и Ли Сю-чэна оказывали ожесточённое сопротивление, но уже в 1864 г. последние очаги восстания были подавлены верными императору войсками полководцев Цзэн Го-фаня и Ли Хун-Чжана. Множество рядовых участников восстания было сурово наказано, вожаки же этим не отделались. Взятых в плен Ши Дакая и Ли Сю-чэна публично четвертовали, хотя последний и предлагал свои услуги в возможной войне против европейцев и охотно делился с маньчжурами опытом боёв против англичан. Судьбу повстанческих полководцев разделил и тайпинский идеолог Хун Жэнь-гань. «Небесный князь» Хун Сю-цюань, предвидя для себя такой же финал, совершил самоубийство, проглотив смоченную ядом золотую пластину и объявив перед смертью, что «возносится на небо». Многие ветераны тайпинского движения, уцелевшие в боях и скрывшиеся от розыска, примкнули к террористическому движению «факельщиков» (1865–1868 гг.). «Факельщики»

не ставили перед собой политических целей, лишь убивали помещиков и чиновников при любой удобной возможности. Название своё они получили из-за пристрастия к спецэффектам: например, террористы очень уважали врываться в дома жертв ночью, освещая себе путь яркими факелами. С ними боролся всё тот же Цзэн Го-фань, только не военными, а полицейскими методами. Судя по тому, как легко некоторые тайпины променяли «Небесное государство всеобщего благоденствия» на ночные налёты, можно предположить, что Ло Даган был не единственным уголовным преступником, буквально нашедшим себя в сектантском движении. Другие участники движения, начиная с 1862 г., уходили целыми отрядами во Вьетнам, где овладели районом Бакки. В Индокитае их называли «хо» или «чёрные флаги», и, в общем и целом, эти вооруженные формирования сохранялись до самой франко-китайской войны.

После окончательного разгрома тайпинского движения «Белый Лотос» стремительно теряет позиции в китайской социальной и духовной жизни. Допустивший восстание император Сяньфэн очень скоро оказался под влиянием своей императрицы Цы Си, правление которой длилось до 1908 г. Во время негласного диктата государыни иностранцы нанесли Китаю ряд поражений, навязали неравноправные торговые договоры и даже начали экспорт своих политических идей. Английская колония Гонконг стала настоящим рупором европеизма, через который в Китай попадали как последние новинки европейской моды, так и политические учения. Императрица поощряла технические заимствования, вкладывала немалые средства в строительство железных дорог и даже каталась на трёхколёсном велосипеде. В результате Китай получил такое мощное вливание чужеродных идей, что «Белый Лотос» потерял всякую актуальность. Последнее выступление его адептов случилось в 1900 г., когда члены секты «Ихэтуань» («Кулак во имя мира и справедливости») в условленный день напали на иностранных торговцев

и дипломатов, учинили в столице страшный погром и короткое время даже угрожали Цы Си, пытаясь править от её имени. Итог общеизвестен: в Китай вторглись войска почти всех стран Европы, а так же России, США и Японии, быстрыми темпами подавили мятеж и поделили страну на сферы влияния. Императрица продолжала поддерживать любые реформаторские начинания, именуя их «курс на самоусиление». «Курс» завершился в 1911 г. Синьхайской революцией, уничтожившей культуру «Трёх школ».

Однако считать, что «Белый Лотос» ушёл в прошлое вместе с императорским Китаем, было бы, по меньшей мере, наивно. Разумеется, в ходе Синьхайской революции наиболее актуальными были социалистические, радикально-демократические и милитаристские идеи, а вовсе не принципы апокрифических буддийско-манихейских сект. Но зададимся вопросом: разве китайские революционеры, ниспровергатели монархии Цин прибыли из Западной Европы вместе с вдохновлявшими их идеями марксизма и европеизма? Это были те же самые люди, что поколением раньше вступали в армию тайпинов; можно предположить, что у некоторых из них даже родственники значились среди сторонников «Небесного государства». С одной стороны, проверить это нелегко, потому что любые сектанты в Китае именовались собирательным термином «худайны». С другой же стороны, советские историки-востоковеды тщательно исследовали социалистические и псевдосоциалистические движения всех времён и народов, и поэтому данный вопрос не является «тёмным». Например, советский исследователь Л.Н. Борох, рассматривая «Синчжун», одну из первых революционных организаций в Китае, прямо указывает на её связь с сектантским движением. По его словам, сектанты посредничали между китайскими революционерами даже в эмиграции, и в результате почти все лидеры «Синчжуна» оказались тесно связаны с тайными обществами. Вот что пишет об этом Л. Н. Борох: «Оформление «Синчжуна» на Гонолулу (1894 г.) происходило при

непосредственном участии членов тайного общества «Цаньцзюань». Глава местного отделения этого общества Дэн Инь-нань, используя своё влияние в эмигрантской общине, помог Сунь Ятсену установить связи с китайскими эмигрантами и вовлечь их в организацию. Многие из тех, кто вступил в «Синчжун» в Сянгане и Гуанчжоу в 1895 г., также имели связи с тайными обществами. Членами «Саньхэхуя» были Чжэн Ши-лян, Ю Ле, Се Цзуань-тай (лидеры китайского революционного движения – С.С.)¹. То есть некоторые потенциальные адепты «Белого Лотоса», понимая низкие шансы сектантского движения на победу, предпочли копировать западную, светскую форму эсхатологизма – политическую революцию. А тайные общества, за полторы тысячи лет испробовавшие все традиционные способы борьбы с реальностью (от покушений на императора до масштабной эсхатологической войны), охотно инвестировали свои ресурсы в формирующуюся революционную партию. Кстати сказать, тайное общество «Саньхэхуй» существует и в наши дни, как в Китае, так и за рубежом, в общинах китайских эмигрантов. Только русскому и западному читателю оно известно под более простым названием – «Триада». По отзывам современных полицейских экспертов это – гангстерский синдикат, не чуждающийся никакого криминального промысла.

Рассмотрев китайскую антисистему, мы можем сделать касательно неё следующие выводы. Зарождение антисистемы в Китае напоминает возникновение гностицизма и манихейства: потенциальная «тень» возникает раньше доктрины. Как в Средиземноморье, так и в Поднебесной присутствует слой не занятых реальным делом интеллектуалов, которые могут позволить себе знакомство с различными идеями без встреч с их живыми носителями. Здесь имело место именно хождение идей при относительной политической и экономической стабильности. И прослойка праздных интеллектуалов стала

¹ Борох Л. Н. Первые китайские революционеры и тайные общества // Тайные общества в старом Китае. – Москва : Наука, 1970. – С. 112.

играть с традициями и доктринами, как ребёнок играет с конструктором, пока не сконструировала для себя санкцию на изменение скучного и негостеприимного мира.

Однако доктрина «Белого Лотоса», сотканная из негативных моментов конфуцианства, даосизма и буддизма (в то время как «Сань Цзяо» интегрирует позитивные идеи данных учений), усиленных манихейским влиянием, имеет важную отличительную особенность. Мы имеем в виду стремление к эсхатологической войне. Такого радикализма нет и не может быть у манихеев. В манихействе мессианский момент задействовал лишь Маздак Бамдад, да и то в очень ограниченном масштабе. И Библия, и Авеста содержат предостережения относительно лжепророков, что не позволяет людям объявлять о конце света по собственному желанию. Культура же «Трёх школ» не имела иммунитета против апокалипсической проповеди, что позволило проповедникам из «Милэцзяо», а потом и из «Белого Лотоса» объявлять о приходе мессии при каждом удобном случае. Однако почти всегда масштаб таких эсхатологических выступлений лишь немного превышал масштаб действий Маздака. Из китайских антисистемных лидеров к персидскому манихею по методу действий и характеру идей ближе всех находится Хун Сю-цюань. Специфика тайпинского движения заключается в псевдохристианских идеях, которые позволяли «тени» открыто разрушать родную культуру под предлогом борьбы с язычеством. Однако тайпинская, как и «лотосная» доктрины несовместимы с христианством. Ведь с позиции Священного Писания Будда Милэфо – не более чем антихрист, восседающий на троне из белого лотоса. Хун Сю-цюань, устав ждать мессию, решил сам занять его место, что открывало ему широчайшие возможности, которых не было у вожаков более ранних сектантских восстаний.

Правление тайпинов в Центральном Китае лишний раз подтверждает мысль о том, что антисистема годится только для разрушения. Как уже говорилось выше, тайпины уничтожили множество как произведений

искусства, так и крестьянских домов. А эзотерическая структура в нравственном плане позволяла им делить общество на различные категории лояльности и заставляла каждую из них трудиться на благо движения. Жизнеотрицание, характерное для всех антисистем, у тайпинов дошло до абсурда: как уже говорилось выше, Хун Сю-цюань запретил половые отношения в любом виде. Хотя эзотерическое устройство помогло и здесь: пока большинство адептов движения честно пытались соответствовать этим требованиям, сектантская верхушка вела весьма чувственный образ жизни. Считая самого себя мессией и уверяя в этом окружающих, Хун Сю-цюань мог бы править бесконечно долго. Но ведь мы говорим об антисистеме, об отвержении реальности, а, значит, и о неверной её оценке. Неверно оценивая наличную действительность, трудно найти способ реального господства над нею. Поэтому «Небесное государство» сразу же после своего возникновения испытало и финансовый, и политический кризис. Однако, говоря о теистических антисистемах, мы вынуждены признать, что тайпины ближе всех приблизились к своему идеалу. Более радикальный шаг сделали только адепты атеистических антисистем (например, революционеры социалистических течений).

Обсуждая действия манихейских общин и сект «Белого Лотоса», мы пока касались только антисистем эсхатологического характера. Как же реализуют себя паразитические антисистемы, не претендующие на переустройство мира и зачастую даже не имеющие эсхатологических учений? Господствующий на Гаити и популярный в США культ вуду замечательно это иллюстрирует.

Политическая деятельность адептов культа вуду

Впервые о вуду заговорили в контексте Гаитянской революции. Как мы писали выше, основан данный культ был в середине XVIII в. беглым рабом Франсуа Макандалем на острове Гаити и сначала получил распространение среди невольников и некоторых свободных негров и мулатов. Но «цветная»

среда ориентировалась не на рабов, а на французов, поэтому серьёзного интереса вуду у этой публики не вызвал. Респектабельные мулаты-плантаторы и бизнесмены, щеголявшие костюмами по парижской моде, читавшие сочинения Вольтера и умевшие танцевать менуэт, воспринимали новый культ лишь в качестве верований малограмотных рабов. И действительно, до определённого момента многочисленные рабы не принимали никакого участия в управлении островом. Их просто не брали в расчёт. Но вот, в 1789 г. во Франции произошла революция, словно набатным эхом пронёсшаяся по колониям. В Сан-Доминго креолы быстро сориентировались и созвали Колониальное Собрание в городе Сен-Марк. Колониальная буржуазия уже осознавала свои интересы, которые мало отличались от интересов аналогичной социальной группы в испанской Мексике или, к примеру, португальской Бразилии. Отечественный историк Н. Н. Марчук так характеризует основные мотивы революционеров из Сен-Марка: «Постепенно к концу XVIII в. креольская буржуазия начала выдвигать собственные экономические требования: ликвидацию монополии метрополий, т. е. введение полной свободы торговли колоний с другими иностранными державами, снижение или упразднение налогов, снятие всевозможных ограничений, запретов, регламентаций»¹. В Колониальном Собрании лидировали крупные плантаторы и судовладельцы, для которых революция была ещё одним способом стать богаче. Некоторые из них уже говорили о независимости и даже вели переговоры с английским губернатором Ямайки о вводе на остров отряда интервентов. В этих действиях всё закономерно: чуть раньше подобный процесс шёл в тринадцати колониях, ставших после этого Соединёнными Штатами Америки, чуть позже аналогичные процессы победоносно завершились почти во всей Латинской Америке. Ничего антисистемного в этом не было и нет, процесс деколонизации естественен и

¹ Марчук Н. Н. Борьба за независимость в Латинской Америке в конце XVIII – начале XIX в. – Москва : Изд-во Университета дружбы народов, 1988. – С. 21.

закономерен. 15 мая 1791 г. Учредительное Собрание Франции признало свободных «цветных» во всех колониях полноправными креолами, отменило любую расовую сегрегацию и даже установило квоты для приёма мулатов в органы местного самоуправления. Разумеется, «цветное» население Сан-Доминго сразу же выступило против революционеров-сепаратистов из Сен-Марка и даже своевременными мерами вынудило Колониальное Собрание перебраться в Кап-Франсэ (ныне Кап-Аитьен), расположенный на северном побережье острова, подальше от английской Ямайки. Из Франции прибыл небольшой корпус генерала Лаво для разгрома сепаратистов, но при посредничестве «маленьких белых», которым не с кем и нечего было делить, кровопролития удалось избежать. Казалось, что революционная буря обошла Сан-Доминго стороной. Вот в этот-то самый момент многие тысячи рабов заявили о себе. И их знаменем стал культ вуду, а вовсе не «свобода, равенство и братство».

Ночь с 22 на 23 августа 1791 г. считается на Гаити памятной датой по сей день. Ведь именно тогда жрец пьетро-вуду Дугги (Александр) Букман собрал в Каймановой роще свою паству из 200 чёрных невольников и даже свободных людей и призвал их к расправе с христианами. По логике вещей он должен был бы провозгласить борьбу за свободу, но проповедник требовал именно уничтожения церквей и верующих, осквернения крестов и ликвидации всего, что напоминает о христианстве. По крайней мере, произнесённая им речь не оставляет возможности для двух толкований: «Добрый бог (Bon Dieu – С.С.), сотворивший солнце, что светит нам с высоты небесной, вздымающий морские волны, заставляющий бушевать бурю, – этот бог скрывается в тучах. Оттуда он смотрит на нас и видит всё, что делают белые. Бог белых толкает людей на преступления; наш бог побуждает нас к добрым делам. Но наш бог, такой добрый, призывает нас к мщению. Он будет направлять нас и поможет нам. Уничтожайте изображения бога белых, который жаждет наших слёз! Пусть в

нашей душе звучит голос, призывающий к освобождению»¹. В тот же момент при помощи барабанов был послан сигнал на окрестные плантации – привезённые из Дагомеи рабы не разучились кодировать боем тамтама сообщения. Поэтому к рассвету по всей северной части Сан-Доминго (по революционным законам она теперь называлась Северный департамент) уже бушевала резня. Невольники нападали на спящих хозяев и убивали их при помощи холодного и огнестрельного оружия, не разбирая ни пола, ни возраста. Кое-где креолы успели понять, что на них нападают, и даже спастись бегством или оказать сопротивление. Но в большинстве усадеб в ту страшную ночь пылали пожары, а распалённые барабанным боем и ромом негры утоляли десятилетиями копившуюся жажду крови. Уцелевшие креолы бежали в Кап-Франсэ, гарнизон которого был поднят по тревоге и совместно с немногочисленными солдатами генерала Лаво отбил последовавшую уже 23 августа бешеную атаку восставших рабов.

Как это ни прискорбно, но в таком зверском и беспощадном бунте ничего экстраординарного или антисистемного нет, кроме, разве что, антихристианских призывов Букмана. Для бокора, судя по всему, «белый» = «христианин», потому что себя гаитянские негры считали адептами вуду, «концо» или «филью-ди-санту» («детьми богов»). И антихристианское восстание рабов представляет собой экзотику, хотя применённые бунтарями методы (нападение на спящих, повсеместные убийства, поджоги) характерны для любых восстаний бесправных людей. Подробно исследовавший феномен деколонизации французский философ Ф. Фанон остроумно заметил: «Народ, которому беспрестанно говорили, что он понимает лишь язык силы, решает выразить себя в силе»². Этот сценарий много раз повторялся на протяжении XIX в. (например, расправа в Дели во время Сипайского восстания в Индии) и

¹ Гонионский С. А. Гаитянская трагедия. – Москва : Наука, 1974. – С. 20.

² Фанон Ф. О насилии // Мораль в политике. Хрестоматия. – Москва : Изд-во МГУ, 2004. – С. 106.

представляет собой закономерный ответ поколения рабов поколению хозяев. Как видит мир человек, воспитанный только лишь наказаниями и уверениями в собственной неполноценности? Для него полноценный – это тот, кто может безнаказанно ударить его, неполноценного. Поэтому любые разговоры о равноправии приводят к требованию реальных доказательств. Если белый господин всегда мог ударить чёрного раба, а теперь они уравнились в правах, то, значит, чёрный раб теперь может ударить белого господина. И чем больше господа зверствовали до «равноправия», тем больше им достанется после его введения. Так что восстание рабов в 1791 г. – это, пусть кровавое, но для Нового Света рядовое явление. К примеру, бывали похожие восстания в голландской Гвиане (ныне Суринам) и на английской Ямайке. Но восстание гаитянского «сосьете» имеет одну важную особенность: антихристианскую направленность. Эта черта, как мы увидим ниже, пронизывает всю деятельность адептов вуду, хотя на словах они постоянно заявляют о своей толерантности.

Итак, в сельских районах Сан-Доминго воцарилась анархия. Восставшие рабы получили неожиданную помощь от испанцев, которые выдвинули несколько отрядов из Санто-Доминго (город в восточной части Эспаньолы, ныне столица Доминиканской республики) и обещали свободу всем гаитянским невольникам при условии, что те помогут установить в западной части острова власть испанской короны. Плантаторы, белые и «цветные», заперлись в городах, организуя ополчения и давая отпор мятежникам. В одной из стычек под Кап-Франсэ в ноябре 1791 г. Букман был ранен, взят ополченцами в плен и публично обезглавлен на главной площади города. К сожалению, восстание не было подавлено и даже не сбавило напора. Ведь у яростного бокора оказался очень дальновидный помощник. Им был человек с очень непростой судьбой, которого звали Доминик Туссен по кличке Лувертюр («l'ouverture» – по-французски означает «Щербатый»). Родился Туссен в 1743 г. в семье чёрного раба, начинал трудовой путь в имении Бреда, принадлежавшему графу Ноз, конюхом. Но его

крёстный, католический священник, оказался одним из тех немногих французских колониальных кюре, которые относились к своим обязанностям серьёзно. Он выучил крестника читать и писать по-французски и даже бегло ознакомил его с латынью. Управляющий плантацией, креол Байон де Либерт, приблизил смышлёного невольника, разрешил ему пользоваться господской библиотекой, а по достижении воспитанником совершеннолетия добился для него свободы. Важно отметить, что освободить раба можно было только с личного разрешения губернатора колонии, но чадолюбивый управляющий пошёл даже на это. Благодаря связям своих благодетеля и крёстного, Доминик Туссен уже вскоре сам владел небольшой плантацией с дюжиной рабов и слыл эрудированным человеком, знакомым с сочинениями аббата Рейналя и других философов-просветителей. Казалось бы, в его же экономических и социальных интересах было поддерживать других «цветных» плантаторов и хранить верность Франции. Однако очарование вуду оказалось сильнее здравого смысла. Мы никогда не узнаем, что толкнуло преуспевающего землевладельца в «сосьете», но, скорее всего, он ещё до революции понял, что только лоя могут преодолеть препятствия, поставленные законом о расовой сегрегации. Лувертюр принимал самое деятельное участие в восстании Букмана и последовавшем в его ходе избиении креолов. А после гибели бокора он фактически возглавил восставших, оттеснив от руководства других вождей.

Следующие несколько лет на острове держалась полная анархия. Испанцы наступали с востока, пользуясь поддержкой восставших негров; на юге острова высадились английские войска, приглашённые Колониальным Собранием, а в Кап-Франсэ и Порт-о-Пренсе закрепились верные метрополии мулаты и креолы. В 1793 г. прибывшие из Франции якобинские комиссары Польверель и Сантонакс декретировали освобождение и равноправие всех рабов колонии, а 4 февраля 1794 г. Конвент в Париже издал декрет об отмене рабства во всех французских колониях. По логике вещей любые требования

восставших негров были удовлетворены этим законодательным актом, и теперь пришёл черёд сложить оружие. Но ничуть не бывало! Вооруженные испанскими мушкетами и кое-как обученные испанскими же инструкторами чёрные головорезы Гуссена Лувертюра превратились в некое подобие регулярной армии и теперь атаковали то английских интервентов, то города, то самих испанцев. Но интервенты обеих стран вскоре покинули остров, а термидорианцы, захватившие власть во Франции, пошли на переговоры с Лувертюром. Последний был назначен генералом французской армии и пожизненным губернатором острова. Оборонявшие города солдаты и ополченцы получили приказ сдаться неграм. Легко представить, что произошло после этого. В 1799–1801 гг. «бойцы» Лувертюра путём запугивания и убийств заставили покинуть колонию многих богатых и деятельных мулатов. Так Доминик Гуссен стал единовластным диктатором острова и даже написал собственную конституцию. И тут же начались серьёзные проблемы.

Измученная боями и долгой торговой блокадой колония буквально лежала в руинах, и никто не спешил восстанавливать её разрушенное хозяйство. Задав вопрос, почему запустение не было ликвидировано в мирные годы, отечественный историк Н. Н. Марчук пишет: «Потому что в Сан-Доминго негры, завоевавшие свободу оружием и ценой колоссальных потерь, помимо занятия контрабандой, мелкой розничной торговлей, бродяжничеством и т. п., в массовом порядке стали оседать на покинутых эмигрантами землях и создавать мелкие крестьянские хозяйства. Однако в результате выбора ими американского пути в стране не только не наступил быстрый буржуазный прогресс, но и стремительно деградировало то немногое, что ещё оставалось от некогда образцового экспортного хозяйства, потому что желание бывших рабов заниматься чем угодно, кроме труда на ненавистных плантациях, лишало это хозяйство рабочих рук и приводило к резкому падению общественного

производства страны»¹. Как только ценности вуду возобладали, то сразу выяснилось, что никто больше не хочет трудиться: все ждут лишь подачек от лоя и по десятому разу делят разграбленное имущество плантаторов. Выше мы говорили, что роскошь креольского быта была постоянным предметом зависти для остального населения колонии. Каждый негр хотел забрать себе золочёную карету хозяина или его рояль, одеться в его нарядную одежду. Например, сам Туссен Лувертьюр щеголял во французской офицерской форме. Но почти никто из негров не знал, как заставить механизм колониальной экономики работать. Можно было усесться в золочёную карету, но мало кто из вчерашних невольников знал, где взять фураж для лошадей. Стало можно и пойти в театр, но также стало нечем платить актёрам. Новоявленному диктатору пришлось выбирать между свободой и экономической целесообразностью. Будучи всё-таки грамотным человеком, обладающим определённым политическим тактом, Туссен Лувертьюр выбрал принуждение. По его приказу («Регламент обработки земли» – 1804 г.) вся земля была объявлена собственностью колонии (т. е. его лично как её пожизненного губернатора), а свободные негры приписаны к определённым плантациям, по аналогии с солдатами в подразделениях. Самого себя Лувертьюр объявил Вождём Государства и «отцом единой семьи». Такой резкий, противоречащий этике вуду, шаг оттолкнул от диктатора «сосьете». Последовала череда стычек между вчерашними повстанцами, а ныне бездельничающими адептами этого культа, и их бывшими сослуживцами, теперь ставшими агентами колониального диктатора. Возглавивший недовольных «генерал» Муаз не выдвигал никаких официальных требований, но энергично подбивал бывших рабов к расправе над новоявленным правителем.

¹ Марчук Н. Н., Ларин Е. А., Мамонтов С. П. История и культура Латинской Америки. – Москва : Высш. шк., 2005. – С. 229.

Вести о новых беспорядках в Сан-Доминго достигли Парижа, и история в последний раз как бы протянула руку помощи окаянному острову. В лице истории в данном случае выступил Наполеон. Первый консул узнал о беспорядках и анархии, продолжающихся в колонии который уже год, и решил навести порядок. Тем более что диктатор вынашивал планы создания Французской колониальной империи в Новом Свете, которая охватывала бы Луизиану и Флориду и простиралась бы на север вплоть до Канады. Для выполнения такого грандиозного замысла требовалась тактическая база, позволяющая французскому флоту курсировать от Нанта до Нового Орлеана, как по магистральному пути. Остров Эспаньола как раз годился на эту роль, и для превращения его в военно-морской оплот требовалось лишь пресечь в колонии беспорядки. С этой целью первый консул направил на остров своего зятя, генерала Шарля Леклерка, во главе сорокатысячного экспедиционного корпуса. В число солдат и офицеров этих сил входило множество ветеранов Итальянской и Египетской кампаний Наполеона, служили там и отважные польские легионеры. Сам командующий участвовал и в Египетском походе, и в битве с австрийцами при Гогенлиндене. Казалось, что дни повстанцев сочтены.

В конце 1801 г. французские солдаты под прикрытием мощной военной эскадры (около 50 вымпелов) высадились на южном побережье острова и моментально развили наступление во внутренние районы. Кое-как вооруженные иностранным оружием и обученные испанскими инструкторами повстанцы не могли тягаться в боеспособности с закалёнными в боях ветеранами. Уже в скором времени был взят штурмом Порт-о-Пренс, спустя пару недель французский флаг был поднят над Гонаивом, Сен-Марком и Кап-Франсэ. Понявшие, что сражаться с регулярными войсками – не то же самое, что убивать спящих плантаторов или стрелять в спину малочисленным, незнакомым с местностью английским интервентам, повстанцы почти сразу же выдали французам Туссена Лувертюра. Другой вождь бунтарей, Биассу, тоже соратник

покойного Букмана, едва успел сбежать на испанскую Кубу. Уцелевшие главари восставших, «генералы» А. Петион, Ж.-Ж. Дессалин и А. Кристоф, поспешили заявить о своей покорности и готовности сложить оружие. Весной и летом 1802 г. французский полководец уже беспокоился не столько о скрывавшихся в джунглях разрозненных негритянских бандах, сколько о восстановлении хозяйства. Пленённый Гуссен Лувертюр был увезён во Францию, потому что Наполеон хотел лично познакомиться с «чёрным маршалом». Но, судя по всему, «воин вуду» не произвёл на диктатора никакого впечатления, потому что в 1803 г. он безвестно скончался в тюрьме Форта-де-Жу.

Но, увы, антисистема может быть побеждена только взаимодействием духовных и политических методов. Грубая сила в отрыве от религиозного или идеологического увещевания совершенно бесполезна, и наоборот. Духовная болезнь не лечится кулаками, но без силовой поддержки духовный лекарь не сможет приблизиться к буйному пациенту. Солдаты французского экспедиционного корпуса могли испугать неорганизованных и откровенно трусливых повстанцев, но заставить их жить по-человечески при помощи штыков и прикладов оказалось невозможно. Для того чтобы вчерашний раб не только бросил мушкет и мачете, но и по собственной воле отправился трудиться в огород, требовался именно духовный стимул. А вот именно этого революционная Франция предложить как раз и не могла. Её собственные крестьяне буквально за несколько лет до описываемых событий, опьянённые якобинской пропагандой, жгли дворянские усадьбы, расправлялись с помещиками и грабили их имущество. Неслучайно первая половина 1790-х гг. во французской историографии получила два красноречивых названия: «Великий Страх» и «Великий Террор». Когда молодое революционное правительство попыталось призвать крестьян к порядку и труду уже во имя республики, началось знаменитое Вандейское восстание. И теперь под Наполеоном трон не раскачивался только потому, что французы за десять лет

устали от «свободы, равенства и братства» и начали потихоньку приходить в себя от кровожадной якобинской иллюзии. Став фактически хозяином Сан-Доминго, генерал Леклерк, сам в недавнем прошлом революционер, совершенно не представлял, что можно предложить неграм вместо голодной вседозволенности. И он совершил фатальный шаг: попытался заставить их работать силой. Французские солдаты буквально гнали вчерашних рабов на плантации и заставляли выращивать табак и сахарный тростник, готовить фураж и продовольствие, восстанавливать мосты и дороги. Для тех, кто ещё десять лет назад считался хозяйским движимым имуществом, такой поворот событий мог означать только одно: рабство возвращается.

К удивлению генерала Леклерка, оказалось, что, помимо весьма сомнительной военной силы, у негров есть и другие методы борьбы. Там, где оказалась бессильна «армия» Туссена Лувертюра с её мушкетами, «сосьете» обратилось к магической практике пьетро-вуду. Французский командующий в своих донесениях сообщает в Париж о повсеместном применении неграми различных ядов, ночных нападениях на фуражиров, многочисленных одержимых, которые поют свои сатанинские молитвы даже тогда, когда их ведут на казнь. Тем более что «генералы» Ж.-Ж. Дессалин и А. Кристоф только на словах изъявляли покорность, а на деле их подчинённые нередко нападали на французов исподтишка. Борясь со скрывающимся противником, Леклерк признавал, что только террор и расправы помогут успокоить антисистемный остров. Так, по его приказу несколько схваченных бокоров были брошены в котлы с расплавленным сахаром, что наводит на мысль о казнях инквизиции, целью которых было разрушить тело одержимого как временное пристанище вселившегося беса. В довершение всех бед осенью 1802 г. вспыхнула эпидемия жёлтой лихорадки, буквально выкосившая экспедиционный корпус. Скорее всего, это явление имело под собой вполне естественные причины, но бокоры тут же провозгласили его вмешательством лоя. Если вспомнить йорубанского

ориша Омулу (божество заразных болезней), представленного одинаково ярко во всех афроамериканских магических школах, то понятно, кого негры благодарили за жёлтую лихорадку. 2 ноября 1802 г. генерал Ш. Леклерк умер от болезни. Сменивший его на посту командующего генерал Донатьен Рошамбо после ряда неудачных попыток стабилизировать положение пошёл на переговоры с повстанческим руководством и поспешил вывести обескровленный эпидемией корпус со злосчастного острова. 18 ноября 1803 г. остатки французских войск покинули Сан-Доминго. Уже 1 января 1804 г. была провозглашена независимость республики Гаити, а старое название, Сан-Доминго, аннулировано. Так жители острова потеряли свой последний шанс на нормальную жизнь, а другой возможности история уже не предоставила.

Первым президентом «государства вуду» стал бывший подручный Туссена Лувертюра Ж.-Ж. Дессалин, бывший раб, до самой старости не научившийся читать и писать. О военных и политических дарованиях этого «генерала» нам неизвестно ничего. Зато история сохранила одно из его первых президентских распоряжений. Н. Н. Марчук кратко и ярко разъясняет его суть: «Уже 1 января 1804 г. в воззвании «Свобода или смерть!» Дессалин призвал негров воздать оставшимся белым колонистам «ужасающую, но справедливую месть, какую должен вершить народ, гордящийся восстановлением своей свободы и ревностно её охраняющий». «Национальная месть» была и вправду ужасающей: около 10 тыс. оставшегося белого населения, включая стариков, женщин и детей, были вырезаны»¹. Вот и вся толерантность вуду!

Но что же дальше? Что было создано под знамёнами этого культа? Как воплотились в жизнь его синкретические идеалы? Увы, никак. В 1805 г. Ж.-Ж. Дессалин провозгласил себя императором, в 1806 г. его сверг и ликвидировал А. Кристоф, провозгласивший себя королём. Под именем Анри I

¹ Марчук Н. Н., Ларин Е. А., Мамонтов С. П. История и культура Латинской Америки. – Москва : Высш. шк., 2005. – С. 232.

бывший «генерал» воцарился в северной части острова и даже построил крепость Лаферьер, согнав на стройку окрестных жителей под угрозой расстрела. При нём же город Кап-Франсэ (Французская Гора) был переименован в Кап-Аитьен (Гаитянская Гора). Своим подручным Кристоф легко и просто жаловал титулы герцогов и графов, носил золотую корону и даже не замечал, что на острове уже не осталось никакого производства, и что большинство населения голодает. В южной части острова уже давно существовала «республика», возглавляемая третьим боевым соратником Туссена Лувертюра, «генералом» Александром Петитоном. Этот лидер провозгласил себя пожизненным президентом, но жизнь его длилась, увы, недолго. Вскоре покончил с собой и полупарализованный на почве пьянства и постоянного страха «король» Кристоф.

В этом стиле республика Гаити управлялась до середины XX в., менялись только фамилии самозванных «президентов» и диктаторов, из которых почти никто не умер своей смертью. Голод, нищета и заразные болезни стали привычными в народных кругах островитян. Даже при французах не было такой высокой смертности среди чернокожего населения. Вялое, натуральное сельское хозяйство позволяло кое-как выживать. А когда иностранным державам что-то требовалось от Гаити, то они без колебаний устраивали интервенцию (например, американская интервенция длилась с 1918 по 1932 гг.). Время от времени иностранные же державы оказывали острову финансовую помощь, которая сразу же разворовывалась находящимися у власти тёмными личностями и их помощниками. Культ вуду все эти годы занимал (и занимает сейчас) в республике лидирующее положение. «Сосьете» играет роль «теневого кабинета»: политический лидер или диссидент черпает силу и вдохновение у loa до тех пор, пока ему не удаётся овладеть реальной властью. Став диктатором (а других президентов на Гаити не бывает), вчерашний «филью-дисанту» начинает охоту на «сосьете», подозревая, что в этих кругах уже тайно

готовится ему замена. При этом ни один правитель острова даже не пытается изменить экономическую и социальную ситуацию, которая все два века независимости остаётся в одном и том же катастрофическом положении. Складывается впечатление, будто вчерашние рабы никак не хотят становиться свободными людьми и самостоятельно принимать решения. Они ведут себя так, будто бы по-прежнему являются невольниками, а хозяин на часок ушёл к соседу.

Советский историк С. А. Гонионский так характеризует годы, прошедшие на Гаити между первыми «президентами» и серединой XX в.: «Быстро сменявшие друг друга президенты – негры или мулаты – были в действительности диктаторами. В экономике Гаити хозяйничали землевладельцы из той категории людей, которые, сами будучи «цветными», старались во всём подражать белым, презирали и эксплуатировали негритянскую бедноту. Народ не принимал никакого участия в политической жизни, был беден и невежествен»¹.

Возможно, читатель проявит скептицизм: двести лет рабства ни для одного народа не проходят даром. Может быть, политические институты, созданные в просвещённой Европе, плохо подходят для молодой республики? Эта же мысль посетила очередного гаитянского президента в 1950-е гг. Звали его Франсуа Дювалье или, как прозвали правителя гаитяне, Папа Док (по образованию Дювалье был врачом). С самых первых дней своего правления Ф. Дювалье заявил о том, что намерен совершить «революцию», навсегда очистив республику от французского и вообще европейского наследия. В те годы в странах Африки процветало философско-политическое учение, именуемое «негритюд», положения которого Дювалье взял на вооружение. Лично знакомый с режимом Папы Дока советский исследователь

¹ Гонионский С. А. Очерки новейшей истории стран Латинской Америки. – Москва : Просвещение, 1964. – С. 132.

С. А. Гонионский описывает эту идеологию так: «Вслед за Присом Маром и видным африканским философом и государственным деятелем Сенгором Дювалье проповедовал идею коренного отличия духовного мира негра от духовного мира белого человека: белый склонен к анализу, логике – негр целиком интуитивен. В низкопробных демагогических речах Дювалье всячески разжигал расовую ненависть»¹. В Сенегале, на родине негритюда, такое учение было оправдано, потому что страна стремительно освобождалась от французского влияния, и молодой нации требовалось идентифицировать себя. Но республика Гаити была независима уже полтора века, и никакого европейского культурного влияния на неё давно не оказывалось. Поиск корней, к которому призывал президент, был бы уместен в начале XIX в., но теперь гаитянский народ уже успел обзавестись своими традициями. Например, традицией всеобщего безделья или насильственного свержения власти, жизни в нищете и апатии. Дювалье объявил эти социальные пороки колониальным наследием и призвал управлять страной «по-гаитянски». Так остров, казалось бы, получил второй шанс. Ориентируясь только на свою собственную культуру, гаитяне могли бы создать какие-то оригинальные, пригодные для их обстановки социальные формы. Но антисистема – не культура, и никакого развития здесь невозможно. Вуду блокировал все благие начинания в зародыше. И на практике получилось вот что.

Ф. Дювалье быстро прибрал к рукам власть, вынудив своих оппонентов эмигрировать из страны. Затем он провозгласил себя пожизненным президентом с пышным титулом «Знамя Гаити, единое и неделимое» и объявил о том, что президентский пост унаследует его сын – Жан-Клод Дювалье, которого простонародье за тучность метко прозвало Сундуком. Но пока никаких принципиально новых мер диктатор не принял: всё это на многострадальном острове видели и раньше, с самых первых дней

¹ Гонионский С. А. Гаитянская трагедия. – Москва : Наука, 1974. – С. 96.

независимости. И местные интеллектуалы удивлялись: а где же обещанный негритюд? В чём заключается «революция», о которой постоянно заявлял диктатор? И «революция» не заставила себя долго ждать. Вся Латинская Америка с удивлением узнала о роспуске гаитянской армии и полиции, закрытии большинства школ республики (даже в лучшие годы лишь 19,3% гаитянских детей ходили в школу) и упразднении почти всех газет Порт-о-Пренса и Кап-Аитьена. Президент быстро и бескомпромиссно ликвидировал органы государственного управления, перетряхивал министров, и вскоре страна была жива лишь благодаря масштабной экономической помощи со стороны США, оказываемой в обмен на антикоммунистическую позицию Дювалье.

Опорой власти «патриотического лидера» стали набранные им «добровольцы национальной безопасности», прозванные в народе «тонтон-макуты». Тонтон-макут – это злой персонаж из гаитянских сказок, дядька с мешком, который забирает непослушных детей; в просторечии «призрак». Лично видевший их С. А. Гонионский оставил такой описание: «В «тонтон-макуты» шли деклассированные элементы, уголовники, промотавшие отцовское наследство сынки богатых родителей, сержанты, которым пообещали офицерское звание. Рядовые «тонтон-макуты» жалования не получали: они добывали себе деньги вымогательством, насилием и грабежом. В их обязанности входило: собирать налоги, взимать всякого рода поборы, вылавливать лиц, подозреваемых в антипатии к Дювалье, и расправляться с ними. Эти гориллообразные детины в чёрных очках были вездесущи, а по бесчеловечности и жестокости они превзошли даже гитлеровских гестаповцев»¹. Для североамериканских спонсоров «патриотического» режима стало шоком, что почти все совместные проекты вроде строительства трансостровного шоссе провалились только потому, что тонтон-макуты отобрали у подрядчиков деньги. Иногда «призраки» наведывались в

¹ Гонионский С. А. Гаитянская трагедия. – Москва : Наука, 1974. – С. 92.

Национальный Банк Гаити и под дулами автоматов опустошали сейфы, мотивируя это желанием диктатора изъять средства в своё личное пользование. Но при всех этих откровенно криминальных выходках в тонтон-макутах отчётливо просматривается их культурная сущность: это же африканское «тайное общество» вроде «людей-леопардов». Тёмные очки и широкополые шляпы имели ту же цель, что и облачение, стилизованное под шкуру хищника. Выше мы описывали деятельность «тайных обществ» Дагомеи и дельты Нигера во время «негритянской эры» работорговли. Среди их традиционных методов были и запугивание, и вымогательство, и даже расправы. Но к середине XX в. в Западной Африке все диссидентские союзы были объявлены вне закона, а консервативные взяли на себя лишь культуртранслирующую функцию. На Гаити же шёл обратный процесс: возврат от республиканских форм правления начала XIX в. (невзирая на ряд перегибов, характерных для Латинской Америки вообще) к архаическому, давно забытому даже в Африке стилю царей-жрецов. Вероятно, это было единственное, что могло извлечь вуду из вороха привезённых рабами африканских традиций.

Читатель удивится: причём же здесь вуду? Ведь речь идёт о политическом лидере второй половины XX в., идеологии негритюда и, в общем-то, заурядной «банановой диктатуре». Дело в том, что Дювалье на протяжении всего своего правления декларировал приверженность культу вуду, и даже одним из его титулов было «помазанник африканских богов». Советский историк, посещавший Гаити в эпоху диктатуры тонтон-макутов, в недоумении пишет: «Дювалье ловко спекулировал на невежестве крестьянских гаитянских масс, он объявил себя «помазанником африканских богов», «гаитянским мессией», «духовным отцом гаитян». Официальная государственная религия в Гаити – католицизм. Но большинство населения (по мнению гаитянского учёного Приса Мара – 80%) исповедуют культ вуду. Исповедовал его и Дювалье. (...) Например, рассказывают, что Дювалье имел обыкновение молиться богам вуду,

сидя в ванной со шляпой на голове. Раз в году он спал на могиле основателя нации Дессалина, чтобы пообщаться с его душой»¹. Судя по всему, это была не игра на публику; пропаганды и запугивания хватало и без ночлегов на могиле. К примеру, тонтон-макуты нередко прямо на похоронах своих жертв отнимали у процессии гробы с телами и уверяли, что теперь превратят покойника в зомби. А вот ритуал вызывания аш-алмаш Ж.-Ж. Дессалина кажется нам вполне закономерным для Ф. Дювалье. Ведь именно покойный «основатель нации» был автором воззвания «Свобода или смерть!» и инициатором «национальной мести». Дювалье же оказался способным учеником своего inferнального покровителя. Милостью этого «бананового диктатора» на Гаити даже бананов не осталось. Некоторое время гостивший в Порт-о-Пренс британский писатель Г. Грин вспоминал, что деньги на Гаити ничего не значат, потому что правительство печатает национальную валюту просто так, без привязки к какому-либо курсу, а наведённый тонтон-макутами ужас моментально лишил остров туристов. По словам американских корреспондентов, даже иностранные дипломаты не чувствовали себя в безопасности. Доходило до того, что выпускники Гаитянского университета бежали через посольства в самые нищие страны Африки и работали там по специальности, предпочитая прозябать, но не возвращаться на родину.

После смерти Папы Дока власть перешла к Сундуку (1971 г.), который ещё в 14 лет отличился тем, что собственноручно застрелил нерадивого гвардейца, а в студенческие годы поразил всю страну скоростной ездой в нетрезвом виде на гоночном автомобиле по городу. Начал новый президент с формирования личной гвардии, «леопардов», составивших конкуренцию «призракам». Но североамериканские спонсоры внятно объяснили правителю, что больше уже не будут платить огромные деньги за возвращение острова в каменный век. Сундук попытался изыскать средства для реанимации

¹ Гонионский С. А. Гаитянская трагедия. – Москва : Наука, 1974. – С. 97.

гаитянской экономики двумя любопытными способами. Во-первых, в гаитянское законодательство были внесены изменения, позволяющие платно оформлять развод в течение одного дня. Расчёт был на то, что американские туристы будут приезжать, чтобы разводиться без проволочек. Во-вторых, бывший шеф тонтон-макутов, Л. Камбронн, учредил фирму по продаже в США донорской крови за относительно небольшие деньги. В результате толпы безработных приходили сдавать кровь буквально за буханку хлеба, потому что других способов выжить в Порт-о-Пренсе не было. Когда крови не хватало, «призраки» и «леопарды» шли по домам столичных жителей в поисках «добровольцев».

Важно отметить, что «контора» Л. Камбронна, «Nemo Caribbean of Haiti», была единственной совместной гаитянско-американской фирмой (компаньоном лидера тонтон-макутов был американский бизнесмен Д. Гарристейн). Те отрасли экономики, которыми янки не брезговали, вроде руды, сахарного тростника или нефти, давно уже принадлежали североамериканским фирмам «Atlantic rifing company», «Haitian American sugar company» и «Reinold's metals». Эти предприятия ещё Дювалье-старший освободил от любых налогов и пошлин. В результате правления «бокоров на троне» на Гаити даже не сложилась компрадорская буржуазия! Всё, что нравилось иностранцам, было отдано им прямо в руки, лишь бы они помогали династии Дювалье править в ущерб всем остальным гаитянам. Это страшно звучит, но, тем не менее, является фактом: Жан-Клод Дювалье при помощи оборотистого телохранителя оплачивал свои любимые спортивные машины кровью своих же граждан. И ничуть по этому поводу не переживал. Так мог вести себя по отношению к чёрным невольникам креольский плантатор колониальных времён, но президент или диктатор наших дней – не владелец, а управляющий своих сограждан. Этого на Гаити не понимали и не понимают. Ведь в годы формирования антисистемы идеалом лидера был белый господин или надсмотрщик, величины

недостижимые, а поэтому и непостижимые. И Жан-Сундук упоенно пытался играть роль такого плантатора, толком не понимая, в чём, кроме самоуправства, она заключается.

К счастью, в феврале 1986 г. режим Дювалье-младшего был свергнут, а сам он эмигрировал во Францию. Однако вуду, стержень гаитянской антисистемы, никуда не делся. Что же представляет собой Гаити сегодня? Отечественный корреспондент М. Дружков, посетив островную республику, вынес удручающий вердикт: всеобщая нищета на фоне процветания горстки криминальных «авторитетов». В 1990-е гг. наркоторговцы проникли на Гаити и теперь свободно делают свои гешефты, никого не опасаясь. Всё остальное население живёт на грани голодной смерти. Вот описание гаитянской действительности 2007 г.: «В крупных городах нищета вообще теряется на фоне экзотической пестроты. По-настоящему она видна за их пределами – где нет ни асфальта, ни мостов, ни регулярного транспорта. Большинство деревенских домов в глубинке построены из самых дешевых материалов и почти всегда зияют пустыми оконными рамами. Особое дело – некоторые приморские центры, например, Жакмель, известный как столица наркомафии. Он чётко поделен на две части: вглубь материка смотрят покосившиеся строения из щербатого бетона, крытые ржавым железом; к морю же город скатывается роскошными особняками с высокими заборами, белыми стенами, колоннами и спутниковыми антеннами. Любой взрослый в Жакмеле и за его пределами знает, что все эти дома построены наиболее удачливыми «криминальными авторитетами». (...) Колумбийские подпольные торговцы давно «назначили» Гаити своей главной перевалочной базой. Ежегодно тонны кокаина доставляются из Южной Америки к здешним берегам на скоростных катерах. Груз сбрасывается прямо на пляжи в условленных местах, а дальше

организуется его доставка в США и Мексику»¹. Те гаитяне, которые не участвуют в наркоторговле, вынуждены голодать, продавать что попало за гроши и умолять богов вуду о помощи. Причём, отношение к культу в наши дни настолько серьёзное, что в 2012 г. высокопоставленный чиновник гаитянского министерства образования был снят с должности по обвинению в попытке... навести на министра порчу. На Гаити не хватает врачей, а выпускники медицинского факультета местного университета предпочитают для работы по специальности эмигрировать в наиболее отсталые страны Африки. Вместо медиков целительские функции выполняют колдуны. Не прекращается здесь и борьба за власть, понимаемую как способ личного обогащения. Например, в феврале 2004 г. законный президент Ж.-Б. Аристид был свергнут оккультно-криминальной группировкой из Гонаива, именуемой «Армия каннибалов» (ныне – «Революционный фронт освобождения Артибонита»). Некоторые газеты пишут как эти путчисты в ритуальных целях прибегают к каннибализму, что, впрочем, вызывает сомнения. Находясь в эмиграции, низложенный президент не может восстановить справедливость, потому что само понятие таковой на Гаити отсутствует, и истец это знает. Хорошо знакомый с данной ситуацией М. Дружков констатирует: «Жан-Бертран Аристид, первый в истории страны демократически избранный (в 1991 г.) лидер, также лишился должности в результате кровавого переворота. Позднее, находясь в изгнании, Аристид произнёс замечательную фразу: «Все наши беды происходят от того, что каждый из нас хочет стать президентом»»².

А, действительно, почему нет? Что мешает каждому адепту вуду мечтать стать президентом? Что мешает чиновнику или президенту, исповедующему вуду, использовать должность в корыстных целях? Закон? Этика вуду не признаёт никаких законов, кроме воли индивида. Вера в Бога? Увы, *Von Dieu* –

¹ Дружков М. Земля мертвецов // Вокруг света. – 2007. – № 3 (2798). – С. 85.

² Дружков М. Земля мертвецов // Вокруг света. – 2007. – № 3 (2798). – С. 77.

это *deus otiosus*, который никому ничего не запрещает и никем не интересуется. Лоа и эшу, так часто призываемые в вуду? Но они ни в чём не ограничивают деятельность человека и поощряют любые его желания, за которые тот готов заплатить ритуальной кровью и иными подношениями. Адепты вуду уверены, что человек рождается и живёт только для того, чтобы весело и сытно проводить время. Откуда брать средства для веселья и сытости догматика вуду не уточняет. Американские авторы С. Д. Блэк и К. С. Хайатт описывают вудуистские ритуалы, при помощи которых можно «приманить» деньги, то есть выиграть лотерею, получить наследство или просто найти пару банкнот на тротуаре. А что будет делать «филью-ди-санту», если у него появится возможность получить деньги без утомительных ритуалов и жертвоприношений, просто применив грубую силу или служебное положение? Скорее всего, он искренне поблагодарит лоа за помощь и примется воплощать свои личные капризы новыми способами. Ведь для большинства адептов вуду их культ – просто метод достижения желаемого, а чего именно желать каждый человек решает сам. Если вуду и оказывает на человека воспитательное воздействие, то оно выражается лишь в потакании всем его страстям. При этом сами адепты данного культа не отрицают этот факт и ничуть его не стесняются: «В сущности, вудуист – это прагматик и *экстатик* (курсив автора). Он исполняет свои ритуалы и возносит молитвы, чтоб получить в этой жизни то, что ему нужно, и притом немедленно. В этом смысле он находится ближе к тому, что «белые маги» называют «чёрной магией». (...) Христианская философия морали зиждется на самоотречении, тогда как вуду основывается на самоосуществлении»¹. Стоит ли после этого задавать вопрос, почему на Гаити за все два века независимости так и не установилась хотя бы видимость законности? Если сама сущность вуду подталкивает людей к самоосуществлению, что может быть удивительного в самоосуществлении

¹ Блэк С. Д., Хайатт К. С. Вуду в мегаполисе. – Киев : Ника, 1998. – С. 97.

такой публики как Ж.-Ж. Дессалин или Л. Камбронн? «Национальная месь», объявленная первым из этих двоих персонажей, с позиции вуду представляет собой вовсе не геноцид беззащитных, а только лишь самоосуществление! Когда Л. Камбронн и его покровитель Ж.-К. Дювалье покупали у американских фирм иномарки за кровь ни в чём не повинных гаитянских граждан, ни один адепт вуду ни слова против этого не сказал и не скажет. Ведь так они осуществляли свои желания, а сама суть культа именно в этом. Нет ничего удивительно в том, что «филью-ди-санту» применяет оружие или насылает проклятия для удовлетворения своих сиюминутных капризов. Ведь это и есть его вера.

Возникает вопрос: существуют ли *ревностно верующие* «филью-ди-санту»? Речь идёт о людях, которые воспринимают колдовство и ритуалы не только как способ добиться желаемого, но и утоляют этим духовные нужды. Такие люди есть. Это адепты самых высоких степеней посвящения: унгань и бокоры (в отличие от коллег, продающих за деньги услуги белой и чёрной магии). И им ведома тайная часть эзотерической доктрины. Кратко и точно её сформулировал отечественный специалист в области синкретических религий Д. А. Таевский: «Секты вуду видят смысл жизни в общении с лоя с целью заручиться их расположением и получить ценную информацию. Для этого лоя требуют жертвоприношений»¹. То есть самые осведомленные адепты вуду понимают, что не божества исполняют их желания, а они являются прислужниками своих божеств. Кого мы могли бы привести в пример такого убеждённого, истово верующего «филью-ди-санту», ставящего интересы лоя выше своих собственных? Конечно же, Дутти Букмана, бокора, своей проповедью начавшего восстание 1791 г. Выше мы приводили его слова, из которых следует, что именно Бон Дьё требовал вооруженного выступления. Получается, что страшная ночная бойня креолов (с 22 на 23 августа 1791 г.) была колоссальным жертвоприношением божествам вуду. Движение, поднятое

¹ Таевский Д. А. Синкретические религии и секты. – Москва : INTRADA, 2001. – С. 29.

антисистемным фанатиком, тут же оседлал чёрный плантатор, рабовладелец Доминик Туссен (Лувертюр), понимавший, что в существующих условиях он навсегда останется человеком второго сорта. Расчёт Лувертюра был прагматичным: если нельзя добиться власти и почёта трудом и добродетелью (здесь непреодолимым препятствием был апартеид Чёрного Кодекса), то следует применить силовые или магические методы. И, с точки зрения культа вуду или вдохновлявших его loa, вожак бунтарей был полностью прав: если человек испытывает желание, то оно должно быть удовлетворено любой ценой. Лоа помогли «чёрному маршалу» захватить остров и даже покрасоваться во французской офицерской форме.

Но много ли позитивного было сделано по их советам? Что создал Туссен Лувертюр? Какие красивые архитектурные сооружения были при нём воздвигнуты, или, может быть, он стал автором новой экономической модели? Ученик и проситель loa не создал ничего положительного и, более того, своими выходками спровоцировал французское вторжение, которое привело его самого в тюремную камеру Форта-де-Жу, а многих его единоверцев – на виселицы и плахи. Когда историки говорят о зверствах французских карателей генерала Ш. Леклерка, то важно понимать: вся эта кровь на руках Туссена Лувертюра и его соратников. И если казнённый Букман понимал, что выполняет не собственные желания, а требования своих богов, то Лувертюр использовал даже свой народ в качестве *средства* для достижения своих личных целей (которые он вряд ли мог внятно сформулировать).

Когда мы говорим о вуду, то многие читатели сразу же вспоминают яркие, театрализованные мистерии новоорлеанской Марии Лаво или эзотерические магазины и салоны Лос-Анджелеса и Нью-Йорка, а также московских целителей и гадалок, объявляющей о своей приверженности гаитянскому культу. Но в России и Северной Америке вуду представляет собой экзотику, опасную лишь своим разлагающим аморальным воздействием, тем, что оно

потакает человеческому эгоизму. Однако при этом необходимо помнить, что эта антисистема имеет свою территорию, принадлежащую только ей. Это вовсе не магазин оккультных товаров где-нибудь в Гарлеме, а остров Гаити. И всё, что вуду может дать своим адептам, представлено там в избытке: нищета, бандитизм, голод, болезни и коррупция. Больше никакого потенциала данное социально-духовное образование не имеет. Нам могут возразить, что республика Гаити занимает не самую большую часть одноимённого острова и имеет скромный экономический потенциал. Однако это была самая плодородная и прибыльная колония Франции, приносившая благодаря идеально отлаженной экспортной экономике огромные прибыли. А в наши дни даже менее плодородные и более молодые страны Латинской Америке показывают миру настоящие экономические чудеса. К примеру, Венесуэла благодаря политике «каудильо» Уго Чавеса стала бесспорным лидером региона, а преобразованную режимом братьев Кастро Кубу называют Островом Свободы. Если бы республика Гаити с самого начала не была поражена антисистемой вуду, то её расцвет был бы даже более пышным и ярким.

Итак, мы рассмотрели Ordensstaat культу вуду, антисистемы паразитического типа, сложившейся из религиозно-магических учений Западной Африки, деформированного секулярной монархией французского («галликанского») католицизма и апартеида. На определённом географическом ареале вуду смогло утвердиться и изгнать любых конкурентов. И именно на его примере мы проследили действие паразитической антисистемы: блокирование любого развития, существование за счёт базового социума и постепенное его уничтожение. Ведь не секрет, что республика Гаити существует только за счёт иностранной финансовой помощи.

В данном параграфе мы познакомились в социально-политической реализации эсхатологических и паразитических антисистем на ограниченной территории, которую мы именуем Ordensstaat. Эсхатологические антисистемы в

виде рассмотренных нами манихейства и «Белого Лотоса» делают акцент на отрицании мира, которое в китайском варианте выразилось в попытке прямого уничтожения наличной социальной реальности. Вероятно, манихеи не могли проповедовать эсхатологическую войну в силу тесного взаимодействия с христианством и зороастризмом. Однако их движение претендовало на всемирный характер и, по мысли пророка Мани, должно было стать мировой религией. К счастью, добиться реального политического господства манихеям удалось только в Сасанидском Иране и то ненадолго. Правление Маздака было, во многом, ограничено персидской государственной системой и правовыми нормами. Но даже эти ограничения не помешали манихею попытаться осуществить принципы, несовместимые с жизнью общества, и прибегнуть к силе для того, чтобы добиться их выполнения. Учение Маздака звучало убедительно и оригинально, будучи религиозной проповедью, но для реальной жизни оно совершенно не подходило, потому что пророк Мани создавал его, опираясь не на жизненный опыт, а на космополитическую эрудицию. Китайские сектанты пошли дальше, не используя государственный механизм в своих целях, а уничтожая его. «Небесное государство всеобщего благоденствия» – это своеобразный штурм неба, попытка организовать жизнь общества на умозрительных, оторванных от земной реальности идеалах, синкретически извлечённых из апокрифического буддизма, конфуцианства, даосизма и протестантского христианства. Паразитическая антисистема в лице культа вуду не ставила и не ставит перед собой эсхатологических задач. Это синкретическая санкция для вседозволенности индивида и удобное оружие для борьбы с любой ограничивающей человека духовной традицией. Если эсхатологические антисистемы постоянно пытаются экспортировать свои идеи путём создания сектантских филиалов или вооруженного вторжения, то паразитическая антисистема имеет очень ограниченный потенциал для прозелитизма. Вуду популярно в США и Западной Европе, но не благодаря целенаправленной

пропаганде, а, скорее, благодаря падким до сенсаций современным СМИ. Сами адепты вуду вовсе не стремятся к изменению мира, но жаждут бесплатно и безнаказанно потреблять его богатства и ресурсы. Там, где у них получилось господствовать (в республике Гаити), возникла настоящая «чёрная дыра», поглощающая все силы молодой республики и иностранную экономическую помощь. Это поглощение происходит без всякой отдачи, просто ради привольной и безбедной жизни ряда авторитетных адептов антисистемы.

Так выглядят антисистемные эсхатологизм и паразитизм в своих классических редакциях. В следующей главе мы познакомимся с антисистемами современного мира. Используя систему координат из первой главы и образцы из второй, мы определим «конфессиональную принадлежность» современных антисистем и увидим породившую их псевдоморфозу. Этот вопрос крайне важен для всех нас потому, что если манихейство пришло и ушло, «Белый Лотос» стал достоянием истории, а вуду властвует только на Гаити, то современные антисистемы угрожают каждому из нас. Ведь к их услугам информационные каналы глобального общества и оружие массового поражения, в том числе и ядерное.

ГЛАВА 3: Антисистемное бытие сообществ и человека в глобальном мире

В предыдущей части работы мы рассматривали и анализировали антисистемные доктрины, движения и породившие их псевдоморфозы прошлого. В наши дни манихейство давно уже стало достоянием истории религии, а доктрина «Белого Лотоса» заняла своё место в истории утопических идей. Культ вуду по-прежнему существует и имеет немало приверженцев в США и даже России, однако вряд ли он является серьёзным религиозно-политическим фактором современности. В данной главе мы обратим внимание на бытие антисистем в современном мире и в первую очередь рассмотрим псевдоморфозу, порождённую процессами глобализации.

3.1. Псевдоморфоз человеческого бытия в современной культуре

О современном мировом порядке обычно говорят в контексте окончания «холодной войны», употребляя термин «монополярный мир». Но если мировой порядок современного типа сейчас завершил становление, то когда же это становление началось? Например, в «холодной войне» столкнулись две мировые системы, одна из которых была капиталистической, охватившая в наши дни весь мир. Значит, она зародилась до начала «холодной войны». При этом ни один исследователь наших дней не сомневается в том, что современная мировая система именно капиталистическая, а не, скажем, силовой евро-американский диктат.

Уже упоминавшийся нами выше И. Валлерстайн так характеризует современную мировую систему: «О капитализме можно говорить, только если система ставит во главу угла *бесконечное* (курсив автора) накопление капитала. Если мы принимаем такое определение, то только современная миросистема является капиталистической. Концепция бесконечного накопления чрезвычайно проста: люди или фирмы накапливают капитал для того, чтобы накопить его

ещё больше, а это процесс непрерывный и бесконечный. Если мы говорим, что система ставит «во главу угла» такое бесконечное накопление, это значит, что структура выстроена так, что люди с иной мотивировкой будут каким-то образом наказаны и удалены с социальной арены, а те, кто движется согласно системному курсу, будут вознаграждены, а особо удачливые – обогатятся»¹. При этом родина капитализма находится в Западной Европе – отсюда капиталистическая система социально-экономических отношений распространилась по миру. Причём, это распространение длилось пять столетий и почти повсеместно встречало сопротивление или, в лучшем случае, непонимание. Европейский капитализм имеет в своём генезисе и функционировании ряд особенностей, которые не позволяют такому типу общества и хозяйствования сложиться в других культурах, и поэтому же капиталистическое мировоззрение не гармонирует с картиной мира традиционных обществ.

Чтобы не быть голословными, обратимся к Н.И. Карееву и М. Веберу, подробно исследовавшим феномен капитализма. По мнению М. Вебера, отдельные алчные, помешавшиеся на деньгах предприниматели существовали во все эпохи в любых культурах, но только в капиталистическом, новоевропейском обществе они стали господствующим идеалом. Для того чтобы превращение духовного изгоя и отщепенца в образец для подражания стало возможным, в средневековом европейском обществе, мире строгого католического клира и отважного куртуазного рыцарства, должны были произойти фундаментальные культурные изменения.

Подобная динамика смогла осуществиться только благодаря тому, что в средневековой Европе изначально существовала общественная группа, с точки зрения господствующей ценностной системы (католицизма) бывшая маргинальной. Речь идёт о жителях самоуправляющихся городов-коммун. Если

¹ Валлерстайн И. Миросистемный анализ : введение. – Москва : Территория будущего, 2006. – С. 86.

в обществе «трёх сословий» рыцарство и клир имели четко очерченные социальные функции, то «третье сословие» не было единым. Крестьянство неразрывно связывали с аристократией вековые узы множества феодальных повинностей, взаимных обязательств и, что важнее всего, совместной жизни. Образ жизни же городского патрициата и многочисленных цеховых ремесленников оказался лишённым духовной санкции. Труд, не связанный с содержанием аристократов и жертвованием Церкви, направленный на личный финансовый успех труженика, не пользовался авторитетом. Поэтому в недрах «третьего сословия» уже к середине XIII в. начала вызревать буржуазия, лично свободная, состоятельная социальная группа, мало-помалу набирающая влияние. С рыцарством и клиром ей было не по пути ни в социальном, ни в духовном планах. Так, рыцарь казался городскому торговцу наивным и неотесанным разбойником, а католический клир раз за разом обвинялся горожанами в лицемерии. Последнее было закономерно в силу противоречивой установки католической Церкви одновременно на аскезу и теократическое мировое господство. Вот как характеризует это явление отечественный исследователь Н.И. Кареев: «Земля объявлялась юдолюю печали и страданий, и в настоящей жизни спастись из этой юдоли казалось возможным только в монастыре: миру с его несовершенствами не противопоставался иной социальный идеал, кроме тихого пристанища монашеской жизни, да и зачем было стремиться к тому, чтобы лучше устроить материальную жизнь людей, когда она-то, жизнь эта, и есть источник нравственной гибели?»¹. Получалось, что богатый торговец мог заслужить одобрение Церкви, лишь отдав ей всё своё имущество и удалившись от дел в монастырь. Поэтому городские торговые круги были вынуждены пойти на конфронтацию не только с феодальными

¹ Кареев Н. И. Философия культурной и социальной истории Нового времени. – Санкт-Петербург : Типография М. Стасюлевича, 1902. – С. 76.

сеньорами, поддержав королевскую власть, но с католическим клиром, способствуя созданию новой, приемлемой для них религии.

Духовное основание новой Европы было создано религиозно-философскими взглядами М. Лютера и Ж. Кальвина, которые сформулировали апологию созидательному труду и связанной с ним мирской аскезе, отвергая одновременно и рыцарские, и монашеские идеалы. Отвергая святость подвижников, Лютер был вынужден найти ей земную замену, что он и сделал, приравняв светскую профессию к духовному призванию. Центральной категорией этического учения Лютера является «*beruf*» – «призвание». «Профессиональное призвание есть то, что человек должен *принять* (здесь и ниже курсив автора) как веление Господне, с чем он должен «мириться»; этот оттенок преобладает у Лютера, хотя в его учении есть и другая идея, согласно которой профессиональная деятельность является задачей, поставленной перед человеком Богом, причем *главной задачей*»¹. Кальвин прямо заявлял, что служить Богу можно *только* на рабочем месте, запрещал милостыню и объявлял грехом напрасную трату времени. Отрицая любой мистицизм, Кальвин считал чудом лишь быстрый успех в земных делах, внезапный рывок от нищеты к богатству. При этом оригинальной, ни на что не похожей чертой кальвинизма является учение о предопределении к спасению: человек разбогатеет чудом или упорным трудом и, таким образом, узнает о своей предназначенности к раю только в том случае, если это заранее решено Богом. А если Бог по каким-то своим, непонятным людям причинам предопределил человека к адским мукам, то ничего уже нельзя изменить. Получается, что человек попадет в рай или ад по независящим от него, но благословленным Богом обстоятельствам. Единственное, что можно сделать, – это заранее узнать предопределение, исходя из экономического состояния человека. С точки

¹ Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. 2 изд., исправ. и доп. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 47.

зрения Кальвина, все бедняки попадут в ад, потому что признаком избранности для рая является богатство, которого у них нет. Богатый же человек ничего бедным не должен, ведь его «избранный» статус не похищен им, а беспричинно присвоен ему Богом. Получается очень жестокая теодицея богатства, в которой духовным достоинствам просто не остаётся места. Отечественный исследователь Ю.Г. Жуковский справедливо отмечает, что учение о предопределении превратило калвинизм в одну из самых безжалостных доктрин в истории христианства: «Никогда ещё, кажется, и нигде на христианской почве не раздавалось проповеди, где бы начало предопределения было доведено до таких крайних границ. Дальше Кальвина в этом отношении идти было трудно, если не совершенно невозможно. Это учение и без того совершенно безжалостно: ни малейшего сострадания в нём не проглянет к человеку, в каком бы задавленном положении оно его ни встретило»¹.

Так сложился протестантизм, превративший городских представителей «третьего сословия» в буржуа, сделавший презираемых в Средневековье венецианского купца и ломбардского ростовщика почтенными капиталистами. При этом лютеранский принцип «священства всех» давал каждому человеку право попробовать разбогатеть и тем самым «спастись», но этот же принцип оказывался безжалостен к тем, у кого разбогатеть не получилось. Это была подлинная религия наживы, которая толкнула европейцев на освоение Америки, вызвала к жизни легендарную Ост-Индскую компанию, а чуть позже способствовала расцвету трансатлантической работорговли и развязыванию Опиумных войн. Протестантизму обязаны своим существованием банки Уолл-стрит и многочисленные европейские промышленные бренды, само возникновение которых стало возможным лишь в силу Промышленного переворота, также неотделимого от протестантизма.

¹ Жуковский Ю. Г. Политические и общественные теории XVI века. Схоластика. Макиавелли и Томас Мор. Реформация: Лютер, Кальвин, анабаптисты. Жан Боден. Изд. 2-е. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2012. – С. 117.

На этой связи новоевропейского социально-экономического уклада с протестантизмом настаивает и израильский исследователь Ш.Н. Эйзенштадт: «Потенции протестантизма как катализатора изменений в идеологической и институциональной сферах коренились в некоторых из присущих ему основных культурных ориентаций – прежде всего в его чрезвычайной сосредоточенности на противостоянии между трансцендентным и социополитическим порядками, на их взаимном соответствии, на возможности (даже необходимости) преодоления этой напряженности средствами посюсторонней деятельности и на прямом, непосредственном доступе индивидов и коллективов к важнейшим атрибутам трансцендентного и социополитического порядков («священство всех» – С.С.)»¹. Для европейца Нового времени Царство Небесное оказалось неразрывно связано с финансовым преуспеванием, а к XIX в. окончательно слилось с ним. Европейец созидал колониальные и промышленные империи с тем же религиозным рвением, с каким его предки шли в крестовые походы и основывали монашеские ордена.

Может показаться удивительным, но даже социализм берёт своё начало в протестантизме. Можно сказать, что это бунт миллионов нищих фабричных рабочих против кальвинизма и лютеранства, которые своим обожествлением земного успеха попросту вычеркнули их из полноправного общества. Такое гипертрофированное требование солидарности и равенства могло возникнуть только в обществе, отвергающем на деле всякую солидарность, будь то сословную, земляческую или родственную.

Итак, новоевропейский капитализм оказывается производным от средневекового европейского общества «трёх сословий». Колыбелью капиталистических отношений был самоуправляющийся торговый город-коммуна, противостоящий, с одной стороны, замку аристократа, а, с другой

¹ Эйзенштадт Ш. Н. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. – Москва : Аспект Пресс, 1999. – С. 8.

стороны, – католическому монастырю. Но ни в одной стране или культуре мира не было и нет «трёх сословий» и городов-коммун. В России города – традиционно крепости и центры княжеской власти. По терминологии М. Вебера, это даже не города, а «бурги»¹. В исламской и китайской культурах город – это всегда административный центр, средоточие регионального чиновничества, а городские торговцы – особое купеческое сословие с четко очерченными правами и обязанностями. Города «чёрной» Африки – политические и религиозные центры, где даже торговые гильдии представляли в религиозном обличье «тайных обществ», причём, многие африканские правители также не брезговали торговлей. В Месоамерике города, прежде всего, были столицами различных религиозных культов и объединявшихся вокруг них племенных общностей. Ацтекские и майянские города принадлежали в первую очередь военной и родовой аристократии и языческому клиру, а торговое сословие занимало особое место между простонародьем и привилегированными группами населения, имея ряд исключительных прав. Таким образом, условий для возникновения мировоззрения, подобного протестантскому, и, следовательно, расцвета капитализма нигде в мире не сложилось. Это не значит, что нигде, кроме Западной Европы, люди не умели торговать. Но нигерийский, арабский или русский купец стремился к богатству не ради него самого, а для роскоши и весёлого образа жизни. Просторные дома, красивая одежда и дорогие ювелирные украшения, пышная свита и помпезные приёмы; вот смысл жизни и неизменный атрибут удачливого неевропейского торговца. Накопление ради накопления было и осталось чуждо и непонятно этим людям. В наши дни относительно самостоятельные капиталистические системы существуют в Латинской Америке и на Дальнем Востоке, но они являются заемными. Местные общества не создавали их и, скорее всего, даже не до конца понимают суть этого социально-экономического типа.

¹ Вебер М. Город. – Петроград : Наука и Школа, 1923. – С. 38.

К началу XX в. весь мир, за исключением России, оказался в той или иной зависимости от стран протестантской культуры (Западной Европы и США). Жителям многочисленных колоний, полуколоний и опекаемых территорий, чтобы выжить, пришлось близко знакомиться с европейцами и учиться сотрудничать с ними по их же правилам. Деколонизация ничего не изменила: жители «чёрной» Африки и Азии получили политическую независимость в обмен на продолжение экономического взаимодействия со своими бывшими хозяевами. Получившие образование в европейских и американских университетах, выросшие на идеалах западного кинематографа туземные лидеры принялись с энтузиазмом строить в своих странах капитализм. И во второй половине XX в. выявился первый неприятный нюанс данного типа хозяйствования, пересаженного на чуждую почву: основанный на кальвинистской нетерпимости к потерпевшим неудачу, капитализм вовсе не исповедует солидарности всех торговцев, стремящихся к личному обогащению. Партнёры из стран «третьего мира» воспринимаются негоциантами протестантского Запада всерьёз только в случае, если они согласны играть второстепенную роль сырьевого придатка и рынка сбыта. Упомянувшийся нами выше известный исследователь современного общества И. Валлерстайн прямо пишет, что капиталистический мир делится на «ядро» и «периферию»¹. И функция периферии заключается как раз в том, чтобы обогащать «ядро». Получается, что буржуазия «третьего мира», почти что искусственно выращенная европейцами, по самой своей сути оказывается компраторской, предательской, распродающей и разоряющей свою родину в угоду заокеанским «партнёрам». И она не может быть другой, потому что именно на этом зиждется её экономическое благосостояние, именно в этом было её предназначение с самой первой минуты существования. Получается, что капиталистическая экономика в странах, не исповедующих протестантизм, оказывается активным

¹ Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение. – Москва : Территория будущего, 2006. – С. 93.

фактором псевдоморфоза – это обломок европейской культуры в чуждой ему по духу среде, дающий возможность европейцам эту самую среду раз за разом обирать. Африканский, латиноамериканский или азиатский буржуа связан с иностранными партнёрами гораздо теснее, нежели с собственным народом. Некоторые «периферийные буржуа» этим даже кичатся. Вот, к примеру, как характеризует нигерийских торговых дельцов 1960-х гг. советский исследователь Л.К. Туманова: «К числу характерных черт нигерийской элиты относят, например, присущий ей европеизированный образ жизни. Даже в своём общении с рядовыми нигерийцами элита попыталась перенять манеры бывших колониальных господ»¹.

Но периферийный капитализм таит в себе и серьёзный антисистемный потенциал. Дело в том, что многие из представителей «периферийной буржуазии» действительно исповедуют протестантизм, но их исповедание не смягчается никакими старинными традициями, которые невзирая ни на что, пока ещё присутствуют в менталитете европейцев. Например, кальвинистская безжалостность европейских протестантов пока ещё порой преломляется о христианский идеал общечеловеческого братства или рыцарское благородство по отношению к побеждённому. Но таких черт в дагомейской или индийской культурах попросту нет и никогда не было. Поэтому привнесённый извне протестантизм лишь усиливается от сочетания с самыми жестокими чертами местных культур. Так, собственный пример стремления к спасению в XVII в. подали всему миру чёрные работоторговцы из Дагомеи и ангольские помбейруш, продававшие в рабство европейцам своих соотечественников буквально за бесценок. Такая торговля делала богатыми лишь незначительное число семейств, а стоила свободы и, в ряде случаев, жизни сотням тысяч чёрных

¹ Туманова Л. К. Формирование африканской буржуазии. – Москва : Наука, 1969. – С. 127.

невольников¹. Позднее, в XIX в., эти же люди буквально впустили в свои страны европейских колонизаторов и даже в наши дни продолжают за гроши продавать природные богатства родных земель зарубежным партнёрам. «Работорговля создала цепь африканцев-посредников, в которой уже тогда выделялись крупные торговцы. Прекращение работорговли не отразилось существенно на благосостоянии этой верхушки. Работорговля сменилась вывозом естественных богатств Африканского континента»². Население «третьего мира» бедствует, а выросшие на протестантских идеалах правители продолжают богатеть за счёт всенародного горя. Из лютеранства и кальвинизма они твёрдо усвоили, что бедствующий человек отвергнут Богом и поэтому не достоин сострадания, но трудовой элемент протестантской доктрины не привлёк их внимания, потому что нигде в неевропейском мире не существовало противостояния между торговцами и клиром, и труд не противопоставлялся аскезе. Европейский буржуа никогда бы не посмел торговать соотечественниками, потому что лютеранский принцип «священства всех» не даёт никому исключительных прав по отношению к другим людям. Периферийный же торговец, страсть которого к обогащению веками сдерживалась земляческими, племенными и религиозными узами, обрёл в протестантском капитализме полную свободу действий. Теперь оказалось, что, продавая соотечественников европейцам, ввозя в страну опиум или разрушая в угоду иностранцам последние отечественные предприятия, он вовсе не продажный отщепенец, меняющий родину на тридцать сребренников, а избранный Богом деловой человек. Такая важная черта антисистемных общностей как основанная на лжи эзотерическая структура проявляется здесь во всей полноте. Ведь не преуспевшие в самообогащении, не относящиеся к «избранным», люди оказываются как бы неполноценными, не имеющими права

¹ Сулимов С. И., Черниговских И. В. В поисках Бога : теистические антисистемы в мировой истории. – Huntsville : Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – С. 318-319.

² Туманова Л. К. Формирование африканской буржуазии. – Москва : Наука, 1969. – С. 7.

распоряжаться своей судьбой. Более того, в последние полтора века даже в западных протестантских кругах разговоры о Боге затихают, уступая место одним лишь бухгалтерским расчётам. «Избранность Богом» незаметно, но неумолимо подменяется дарвиновским естественным отбором и «незримой рукой рынка». Религиозный порыв медленно, но верно превращается в обожествлённую беспринципность даже в *исконно* протестантском мире. Что же говорить о дельцах периферийного капитализма, которые никогда по-настоящему не верили в Бога-Спасителя, а лишь заимствовали формы и заучивали догматы религии своих господ?

Итак, мы убедились, что, будучи закономерным плодом развития западноевропейской культуры, протестантский капитализм оказывается несовместимым с иными культурами, не знавшими общества «трёх сословий» (исключение – Япония, где заемный капитализм пустил очень глубокие корни и стал почти родным). Попадая в чуждую культурную среду, капиталистическое мировоззрение легитимирует самые низменные качества человеческой природы (такие как алчность, лживость и беспринципность), создавая антисистемный гибрид – периферийный капитализм.

При этом периферийный капитализм можно считать самостоятельным явлением, которое не только производно от европейского капитализма, но и некоторым образом влияет на него. Нельзя сказать, что в наши дни евро-американские предприниматели вторгаются в страны «третьего мира» и воспитывают местную буржуазию. Процесс стал двусторонним, хотя, конечно, доминируют в нём всё равно европейцы. Отечественный исследователь современного мирового порядка В.Г. Федотова так характеризует нынешнюю капиталистическую систему: *«Западный капитализм мог быть назван универсальным при всей своей уникальности, поскольку он давал образец, модель модернизации и характеризовал самые передовые и новые достижения человечества* (здесь и ниже курсив автора). Незападный мир не мог сам прийти

в ходе естественной эволюции к обществу подобного типа. Однако, опираясь на западную модель, используя её как внешний стимул, он мог приблизиться к ней, не порвав со своей специфичностью полностью. Таким образом, *превратившая уникальность Запада в универсальный образец развития, модернизация не приводила к тождеству западные и незападные общества, а лишь сближала их в некоторых отношениях*¹. Говоря о незападных обществах, сравнительно удачно модернизовавшихся и даже создавших собственные капиталистические модели, В.Г. Федотова имеет в виду Японию, Тайвань и Сингапур. В этих странах (одна из которых успела побыть английской колонией) секуляризация, необходимая для становления протестантизма, прошла без серьёзных затруднений, и теперь даже говорят об «азиатском капитализме»², который, тем не менее, тесно связан с европейским и зависим от него.

Для большинства же незападных обществ попытки создать капитализм, инспирированные как европейцами, так и постколониальными элитами, встречают непреодолимые препятствия в виде местных культур. В.Г. Федотова справедливо отмечает, что характерные для новоевропейского мировоззрения индивидуализм и секуляризм (без которых капитализм немислим) плохо совмещается с традиционными культурами, строящихся на племенной, родовой или конфессиональной солидарности. И дело даже не в том, что мироощущение новоевропейского предпринимателя непохоже на традиционное. С точки зрения традиционной культуры, капиталист – это продажный плут, для которого нет ничего святого, и который ценит только себя и своё богатство. Следовательно, любой, усвоивший новоевропейскую систему ценностей, туземец превращается для соплеменников в лучшем случае в беспринципного хитреца, а в худшем

¹ Федотова В. Г., Колпаков В. А., Федотова Н. Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. – Москва : Культурная революция, 2008. – С. 29.

² Жаров С. Н. Модернизация России как проблема цивилизации и культуры // Вестник Воронежского гос. ун-та. Серия «Философия». – 2016. – №3 (21). – С. 48.

случае – в предателя. Таким образом, даже получившие независимость бывшие колонии оказываются в социально-духовном плане неоднородны. А проводимая некоторыми местными правителями политика модернизации нередко приводит к плачевным результатам, которым и посвящена данная глава. Пока же отметим краткое резюме, которое подвела африканской и ближневосточной модернизации В.Г. Федотова: «Запад оказывает двойное воздействие на незападный мир: он предлагает ему свои идеалы и он же может навязывать свои представления как заведомо более высокие. Религией Запада является свобода, поэтому все изменения в незападном мире, пытающемся догнать Запад, начинаются с изменения отношения к свободе. (...) Часто понятие свободы и её установления переносятся на неготовую для этого почву вследствие активности прозападных элит, увлеченных пафосом свободы и мечтающих о свободе как предпосылке развития, преодоления отсталости и превращения своей страны в высокоразвитую»¹. Другой европейской идеей, энергично усвоенной незападными модернизаторами, стала идея национального государства. О том, как эти идеалы воплощались с европейской помощью в бывших колониях, мы поговорим ниже. Ведь только обозначив действующие социально-духовные факторы, мы сможем понять, как зародилась и почему добилась небывалого размаха современная антисистема.

Ещё сто лет назад почти весь Африканский континент был поделен европейскими державами на колонии, в каждой из которых английские или французские власти устанавливали те порядки, которые казались им наиболее удобными. Например, в Нигерии британское руководство вполне допускало сохранение культуры туземных народов при условии одинакового вовлечения их в хозяйственную жизнь колониальной экономики. Получилось, что многоэтническая страна, которая была разобщена религиозными, языковыми и

¹ Федотова В. Г., Колпаков В. А., Федотова Н. Н. Глобальный капитализм: три великие трансформации. – Москва : Культурная революция, 2008. – С. 87.

племенными барьерами, в то же время представляла собой единый экономический комплекс. Так, жители северной части страны, хауса, были и остаются мусульманами, а жители побережья, племена игбо и йоруба, ещё в XIX в. приобщились к протестантизму, соединив его со своими традиционными верованиями. На севере страны раскинулись несколько эмиратов (Сокото, Зария), бывших под протекторатом Великобритании, а южные города-государства (Лагос, Ифа) управлялись колониальной администрацией напрямую. Однако это культурное различие не помешало англичанам в начале XX в. объединить северную и южную Нигерию, никогда прежде не бывших едиными, в одно социально-экономическое образование. Руководствовались они при этом исключительно экономическими интересами: «Соединяя северную и южную часть страны, колонизаторы вовсе не имели в виду объединение народов, их населяющих, с перспективой формирования нигерийской нации. Такой цели они перед собой никогда не ставили, их первой и единственной целью было использование всех ресурсов колонии в интересах метрополии»¹. В процессе деколонизации английские власти дважды составляли для Нигерии конституцию (1947 г. – конституция Ричардса, 1954 г. – конституция Литтлтона), согласно которой Нигерия провозглашалась федерацией, состоящей из Востока, Севера и Юга, населённых народностями игбо, хауса и йоруба. Регионы имели собственные парламенты и министерства. Политические партии (Северный народный конгресс, Национальный совет нигерийских граждан, Группа действия) складывались с одобрения колониальной администрации, в бизнесе росла доля туземных предпринимателей. Среди выдвинувшихся туземных лидеров особенно отличались учившийся ранее в США Н. Азикиве, выступавший от лица всех народов Западной Африки, и основатель йорубской националистической организации «Общество сынов Одудувы» О. Аволово, получивший образование

¹ Глущенко Е. А. Первая республика в Нигерии. – Москва : Наука, 1983. – С. 22-23.

в Англии. На севере страны процветала партия «Северный народный конгресс», возглавляемая исламским лидером А. Белло и включавшая в свои ряды многих эмиров хауса. 1 октября 1960 года Нигерия получила независимость, причём, это был жест доброй воли со стороны метрополии, а местное движение деколонизации в 1940-50-х гг. оказалось очень слабым и почти никак не повлияло на положение дел. Но вот колония всё же обрела независимость, а бывшие колонизаторы постарались оставить о себе добрую память: «Независимая Нигерия становилась составной частью Содружества наций, главой государства объявлялась английская королева, парламентская и судебная система в деталях (не были забыты даже судебские парики) повторяли соответствующие системы Великобритании, и даже нигерийский гимн, написанный англичанином, напоминал гимн британский»¹. Казалось бы, в страну, управляемую по английскому образцу, должно было прийти процветание, подобное английскому.

Однако результат оказался прямо противоположным. Нигерию ждали этнические столкновения, закамуфлированные под партийное противостояние, военные перевороты, гибель в междоусобных разборках почти всех лидеров эпохи деколонизации и крайне низкий уровень жизни. Как же такое могло случиться в стране, которой англичане напрямую передали свой демократический опыт?

Одной из самых важных причин кризиса демократической системы в странах «чёрной» Африки является пёстрая этническая структура данного региона. Западная Европа тоже никогда не была мононациональной, но её республики – плод долгой борьбы наций за самоопределение, а границы и структура стран Африки создавались буквально в одночасье, приказом колониального руководства, без учёта местной специфики. Вот что пишет об этом современный отечественный исследователь Ю. А. Трошин: «В Африке

¹ Глущенко Е. А. Первая республика в Нигерии. – Москва : Наука, 1983. – С. 76.

проживает **около 500 этнических групп** (здесь и ниже выделено автором), каждая из которых имеет **свой язык**. Когда европейцы делили Африку, создавая свои колониальные империи, они не обращали внимания на этническое многообразие. Но с обретением независимости бывшими колониями выяснилось, что в рамках новых независимых государств проживают различные народности, отношения между которыми в силу разных причин складывались напряженно. (...) За всеми внутренними конфликтами в Африке так или иначе стоит межплеменная рознь – **трибализм**, хотя внешне это может быть оформлено как «политические интересы»¹. В относительно благополучной Нигерии это выразилось в существовании партий, выражающих интересы только определённых народностей. Например, Национальный совет нигерийских граждан на самом деле состоял только из представителей народа игбо и даже штаб-квартира его находилась в городе Лагос, центре расселения этого племени. В Анголе партии МПЛА и УНИТА, состоящие из представителей племён баконго и овимбунду, ввергли страну в гражданскую войну. В Сомали центральное правительство даже не смогло удержаться у власти, будучи свергнуто главами соперничающих племенных кланов. Поэтому демократия превращает ведущие государственные посты в игрушку победившего на выборах племени (ведь партии и сочувствующие голосуют только за своих соплеменников). Иногда проигравшая партия не соглашается признать результаты выборов, и тогда начинаются межплеменные столкновения. Например, в современной Нигерии вооруженные экстремистские группировки пользуются большой популярностью только среди народностей хауса и канури, жителей мусульманского севера бывшей колонии, в то время как большинство столичных чиновников принадлежат к племенам игбо и йоруба, подвергшимся заметной европеизации. Отечественный исследователь

¹ Трошин Ю. А. История стран Азии и Африки в новейшее время (1918-2000). – Москва : Весь мир, 2004. – С. 531-532.

Ю.Н. Винокуров справедливо отметил, что многочисленные перевороты и гражданские войны в «чёрной» Африке почти всегда представляют собой межплеменные разборки, не ставшие целью изменения общественной структуры или политического режима: «В силу цивилизационной специфики обществ Тропической Африки – архаичности социокультурных основ общества и слабости универсалистских (надлокальных, всеобщих) начал социального единства, государственные перевороты порождались здесь чаще всего этнополитическими причинами и практически никогда собственно социальными»¹.

В Европе ещё в начале Нового времени клановые и земляческие общности объединились на основе торговли. Буржуазия были влиятельным союзником короны в борьбе с феодальной раздробленностью. Но племенное устройство африканского общества наложило на формирующееся торговое сословие оригинальный отпечаток: «В условиях относительно развитого предпринимательства семейные традиции взаимопомощи превращаются в фактор, ограничивающий благосостояние отдельных членов семьи, а, следовательно, и возможности расширения их предпринимательской деятельности. (...) Традиции взаимопомощи в ряде случаев ухудшают положение предпринимателя как хозяина, вынужденного использовать на своём предприятии родственников – неподготовленную и подчас излишнюю рабочую силу»². Успешный предприниматель, не забывающий своих соплеменников и родственников, может быть избран ими вождём, но тогда его бизнес и влияние ещё вернее окажутся поставленными на службу племени. Независимый же ни от кого бизнесмен-одиночка, *self-made man* американского типа в «чёрной» Африке может появиться лишь одним путём: это отщепенец своего племени,

¹ Винокуров Ю. Н. Далеко ли революциям в Северной Африке до Африки южнее Сахары? // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 93.

² Туманова Л. К. Формирование африканской буржуазии. – Москва : Наука, 1969. – С. 67.

изгой, сотрудничающий с иностранной фирмой и только с ней связывающий своё будущее. Такой предприниматель не доверяет соотечественникам и в тайне мечтает, завершив дела, эмигрировать в ту страну, с которой так удачно всю жизнь торговал.

По наблюдениям советских и современных исследователей, в африканских странах государство необычайно сильно, и его власть ограничивается не столько законами, сколько наличием всегда готовой совершить переворот армией. Такое утверждение отчасти верно, но с важной оговоркой: ни государство, ни армия в «черной» Африке не являются независимыми от воли конкретных племён. Предоставляя своим колониям независимость, европейцы старались избежать этого, но просчитались: чиновные и офицерские должности занимают всё же местные жители. И почти каждый африканский чиновник видит в должности в первую очередь возможность помочь соплеменникам (и никому больше), а во вторую – способ личного обогащения. По наблюдениям советского исследователя Ю. А. Юдина, в «чёрной» Африке сложился даже такой социальный слой как бюрократическая буржуазия, то есть чиновники, ловко научившиеся использовать государственные средства в своём частном бизнесе: «В общем процессе формирования буржуазии в этих странах непропорционально большое место занимает обуржуазивание самой правящей группы, т.е. рост «бюрократической буржуазии». Как уж отмечалось, источниками образования бюрократического капитала служат непомерно высокие оклады руководящих партийных и государственных деятелей, незаконные доходы, извлекаемые ими путём использования своего служебного положения. Эти средства постепенно вовлекаются в сферу материального производства и обращения»¹.

¹ Юдин Ю. А. Политические системы независимых стран Тропической Африки. – Москва : Наука, 1975. – С.53.

Также не следует забывать, что демократические институты в колониях буквально «упали с неба», будучи причудой общественного мнения метрополий. Например, в Нигерии процесс деколонизации и демократизации начался по воле пришедшей в Лондоне к власти партии лейбористов. Большинство местного населения ни о какой демократии и не мечтало. Е.А. Глущенко печально констатирует: ««Обучение демократии» велось поспешно и в течение слишком короткого срока, что же касается основной массы народа (почти поголовно неграмотной), то она была допущена к выборам практически накануне независимости»¹. Деятели деколонизации и первых лет независимости представляли собой почти что маргиналов, потому что учились в Европе и США и пытались реализовывать идеи, далёкие от африканской действительности. Думается, что газеты, издаваемые их партиями (например, «Западноафриканский штурман» Н. Азикиве), большинство нигерийцев не могли даже прочесть в силу банальной безграмотности. Любопытно, но британские колониальные чиновники знали о таком положении дел ещё на рубеже XIX-XX вв. Так, генерал-губернатор Х. Клифорд в 1920 г. отказывался поверить, будто бы европейски образованные африканцы могут всерьёз влиять на положение дел в колонии: «Ни африканская история, ни африканская культура, ни обязательства перед собственным племенем и естественными правителями, которые возлагает на них древняя традиция, не имеют никакой цены в глазах этих людей – они увлечены политическими теориями, изобретёнными в Европе и пригодными совсем для другой среды, для управления народами, находящимися на совершенно иной ступени цивилизации»². К несчастью, это и произошло: небольшая прослойка культурных маргиналов сцепилась за власть с племенными лидерами, не

¹ Глущенко Е. А. Первая республика в Нигерии. – Москва : Наука, 1983. – С. 42.

² Coleman J. S. Nigeria. Background to Nationalism. – Los-Angeles : Berkeley, 1958. – P. 156.

желающими экспериментировать с судьбой своих племён ради малопонятных, чужеземных идеалов, что ещё более накаляет обстановку в регионе.

Положение усугубляется тем, что выращенный несколькими поколениями колониализма африканский истеблишмент по сей день ориентируется на европейский образ жизни даже в своих личных привычках (например, в моде). Советский исследователь Л.К. Туманова констатирует: «Новую африканскую элиту иногда называют «наследницей» колониального трона. В частности, имеется в виду её стремление перенять образ жизни, продемонстрированный высокопоставленными европейцами»¹. Разумеется, народные круги не станут доверять человеку, демонстративно притворяющемуся иностранцем. Племенные вожди, отстаивающие интересы своих племён, нередко занимают ответственные посты во властных структурах, но тогда они вынуждены принимать установленный в правительственных кругах европеизированный образ жизни и, тем самым, терять имидж «первого среди равных». А поскольку поддержание внешнего лоска в стране с нищей экономикой и нестабильной социальной структурой требует немалых денег, то вождям и чиновникам приходится вольно или невольно использовать государственные средства в личных нуждах. Впрочем, большинство из них не мучаются совестью по этому поводу, о чём свидетельствует феномен бюрократической буржуазии.

Подводя итоги псевдоморфозе «чёрной» Африки, можно сказать, что сами политические режимы, созданные европейцами в бывших колониях, оказались нежизнеспособны в данной среде. Отечественный автор Ю.А. Трошин вообще видит одну из причин деколонизации в дороговизне и бесперспективности поддержания существования таких колоний: сами африканцы не могли управлять таким сложным и, главное, искусственным политическим и экономическим механизмом, а для европейцев его обслуживание не окупалось никакими потенциальными прибылями. Устроенные же покидающими Африку

¹ Туманова Л. К. Формирование африканской буржуазии. – Москва : Наука, 1969. – С. 127.

европейцами политические системы оказались непригодными для местных условий: «Демократия западного типа так и не прижилась в Африке, хотя накануне метрополии вроде бы прилагали к этому усилия. Так, Англия и Бельгия активно занимались разработкой конституций для своих колоний, которые были настолько усложнены, что фактически перестали существовать вскоре после получения колониями независимости»¹. Получилось, что традиционные африканские политические системы были практически уничтожены ещё до того, как успели приспособиться к требованиям времени, а созданные вместо них системы оказались чуждыми и нежизненными. Во второй половине XX в. в «чёрной» Африке получил некоторое распространение социализм, но официально поддерживавшие этот курс режимы Д. Ньерере (Танзания) и С. Барре (Сомали) на практике оказались обыкновенным клановым диктатурами,

Рассматривая псевдоморфозу в «чёрной» Африке, мы умышленно акцентировали внимание на Нигерии и Сомали. Если большинство стран Тропической Африки принадлежат к одному культурному типу, и населяющие их этносы и племена культурно близки между собой, то Нигерия, Мали, Судан и Сомали представляют собой искусственно созданные государства, объединяющие в себе представителей, по меньшей мере, двух различных культур: исламской и традиционной африканской. Мусульмане – как арабы, так и туземцы – живут в этих местах уже больше тысячи лет, но всегда между ними и местными язычниками существовала дистанция, иногда приводившая к войнам, а иногда – к двоеверию. Когда язычники, поддавшись влиянию колонизаторов, стали переходить в протестантизм (точнее, в двоеверие), мусульман этот процесс никак не затронул, потому что они никогда не считали

¹ Трошин Ю. А. История стран Азии и Африки в новейшее время (1918-2000). – Москва : Весь мир, 2004. – С. 497.

язычников-южан¹ «своими». Даже при колониальном правлении эмираты «северян» пользовались автономией, потому что почти не подвергались европейскому культурному и коммерческому влиянию, используя ислам как культурный фильтр. Но когда бывшие колонии получили независимость, мусульмане южного Сахеля оказались гражданами тех же республик, что и язычники и протестанты. А поскольку колонизаторы оставили власть последним как более надёжным, «северяне» превратились в активное культурное меньшинство, в лучшем случае стремящееся к автономии или независимости, а в худшем – к исламизации молодых стран. В Судане удалось решить эту проблему при помощи разделения страны на мусульманский Север (собственно, Судан) и негритянский Юг (Южный Судан) в 2011 г. В Мали и Сомали не утихает гражданская война, в последнем случае усугубляемая фактическим отсутствием центрального правительства. В Нигерии же наблюдается чёткое, хотя и неофициальное разделение на протестантский Юг и мусульманский Север, которые не только различны в культурном отношении, но практически представляют собой разные общества (хотя по современной конституции Нигерия – унитарное государство). Если южная Нигерия представляет арену противостояния множества племён разной степени европеизации, то северные народы (хауса, фульбе, канури) со Средних веков исповедуют суннитский ислам и стараются дистанцироваться от южан как от «язычников», «безбожников» и «кафров». Когда англичане в конце XIX в. установили свой контроль над эмиратами «северян» (Сокото, Зария), то объявили их протекторатами, а не включили в состав колонии. Это позволило нигерийским мусульманам даже сохранить собственную систему коранического образования, которое позволяет им поддерживать культурный барьер, но

¹ «Южане» и «северяне» здесь имеются в виду применительно к странам, расположенным вдоль южной границы Сахеля. Обычно их южные районы населены негроидными африканцами, язычниками и христианами, а северные области – арабами и чёрными мусульманами. «Северяне» в культурном отношении всегда тяготели и тяготеют не к «чёрной», а к Северной Африке.

лишает возможности занимать в европеизированном правительстве сколько-нибудь влиятельные посты. Получается, что мусульмане вынуждены жить в государстве, которое руководствуется совсем иными ценностями и идеалами, нежели они. Но при этом в северных штатах чёрные мусульмане составляют большинство населения (Сокото, Кано, Борно) и считают, что их права ущемляются «безбожным» правительством каждый день. В их области тоже процветает трайбализм, но всё же в меньшей степени, чем на юге. «В полном объёме ислам становится внутренним элементом этнического самосознания лишь у хауса, фульбе, канури, арабов-шоа. В исламе (в принадлежности к мусульманской общине) эти народы видят не просто эквивалент этнической принадлежности, но одно из выражений (наряду с языком и местными традициями) идентичности членов данного этноса и их отличий от членов других этносов»¹. Ислам как социально-религиозный фактор сыграл свою роль в становлении глобальной антисистемы роль немногим меньшую, чем европейская колонизация, о чём мы будем подробно говорить в следующем параграфе. Пока же отметим, что в «чёрной» Африке в силу псевдоморфозы сложились веские предпосылки для антисистемных образований.

Более специфическим образом псевдоморфоза складывалась в исламском мире. Здесь тоже сыграла не последнюю роль колониальная политика европейцев, но в духовном и социальном плане Левант, Северная Африка, Центральная Азия и Северная Индия были не столь уязвимы, как народы «чёрной» Африки. Появление европейских торговцев и даже солдат почти не колебало их жизненной позиции. Военные поражения воспринимались не как свидетельства вражеского превосходства, а, скорее, как удары судьбы. Политическое господство России в Крыму и на Кавказе, Франции – в Алжире и Тунисе, Англии – в Пенджабе и Адене почти не вызывали у местного населения желания ассимилироваться. Об особенностях суннитского ислама и его

¹ Ислам в Западной Африке / под ред. А. М. Васильева. – Москва : Наука, 1988. – С. 65.

политическом потенциале мы поговорим в следующем параграфе, а пока обратим внимание на такой религиозно-политический институт суннитского ислама как халифат. Это учреждение не имеет аналогов в христианстве и, во многом, обуславливает социальные отношения на Востоке даже в наши дни.

Согласно ортодоксальной мусульманской традиции халиф – это заместитель пророка после смерти Мухаммеда, бывшего «печатью пророков», последним боговдохновенным человеком на свете. Преемники Мухаммеда пытались создать теократическое государство и объединяли в своих руках военную, политическую и духовную власть. Отечественный востоковед В. В. Бартольд охарактеризовал первоначальный халифат следующим образом: «Естественным главой теократического государства был бы, конечно, пророк, непосредственный выразитель воли Всевышнего; но Мухаммед объявил себя последним из пророков; его преемники называли себя только *халифами* (здесь и ниже – курсив автора), т.е. заместителями пророка Божьего. Халифы были призваны продолжать дело основателя общины; в виду этой цели, они, конечно, должны были избираться из среды ближайших сподвижников Мухаммеда и в свою очередь намечать себе преемников. (...) Халифы были не только *имамами*, т.е. религиозными руководителями общины, но и *эмирами*, предводителями военных сил, хотя лично редко принимали участие в походах»¹. Первые халифы действительно были полновластными владыками тогда ещё немногочисленных верующих. Но распространение ислама среди неарабских народов и знакомство мусульман с византийской и персидской культурами привели к серьёзным изменениям.

Во-первых, для управления обширными территориями, быстро захваченными мусульманами, требовались опытные чиновники, которых среди арабов насчитывалось очень мало, так как до начала хиджры арабы вели

¹ Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 305.

племенной образ жизни и не имели представлений о государственном механизме. Поэтому им пришлось привлекать на службу персов и даже православных греков, показавших себя очень эффективными администраторами. Сложившаяся бюрократическая структура была фактически индифферентна к религии, но вносила в общество иерархию, прежде незнакомую арабам: чиновник стоит на социальной лестнице ниже государя, но выше простого человека. Так в исламском мире оформились предпосылки для установления светской власти, которая могла руководствоваться как шариатом, так и политической целесообразностью.

Во-вторых, после смерти Али, последнего халифа, бывшего родственником пророка Мухаммеда, среди мусульман остро встал вопрос о престолонаследии. Из-за этой проблемы молодой исламский мир раскололся на суннитов, шиитов и хариджитов. «По мнению хариджитов, община должна хранить завет пророка; если эта цель может быть достигнута без единоличного главы общины, имама, то можно обойтись без него; если признано необходимым избрать имама, то он имеет право на повиновение подданных лишь до тех пор, пока управляет ими согласно с предписаниями веры; в случае нарушения этих предписаний он может быть низложен и даже убит. Для шиита все сомнения разрешались не буквой закона, а властью непогрешимого имама; в связи с учением о переселении душ, выработалось понятие о переходе власти имама по наследству в роде Али, четвёртого халифа, зятя пророка»¹. То есть хариджиты (в наши дни большинство из них живёт в странах Магриба) отстаивают принцип первоначального арабского равенства всех членов племени, а шииты выступают сторонниками династической преемственности. Поскольку династия пророка Мухаммеда пресеклась на Али и его сыне Исмаиле (оба погибли в ходе переворота, совершенного полководцем Муавией), то

¹ Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 306-307.

любая светская власть воспринимается шиитами как неизбежное терпимое зло, с которым придётся мириться до второго пришествия. То есть для шиитов как светское государство, так и суннитский халифат равны в своей незаконности, но оба имеют право на существование как наименьшее из зол. В средние века находилось немало сектантов, выдававших себя вернувшегося Мессию (Махди) и даже за воскресшего халифа Али, поэтому в ходе истории шииты выработали иммунитет к различному сектантству и экстремизму. Самым же многочисленным течением ислама являются сунниты, которые исключают социоцентризм хариджитов, но при этом соглашаются с ними в том, что халиф может и должен властвовать на выборных, а не династических основаниях. Власть халифа основывается на договоре между ним и общиной верующих, и поэтому халиф не является самовластным правителем. Но, в отличие от хариджитской версии, сунниты настаивают на том, что в выборах участвуют не все мусульмане, а только самые компетентные в религиозных и правовых вопросах. Такие «эксперты» называются *муджтахиды*. Вот как характеризует муджтахидов российский специалист по исламскому праву Л. Р. Сюкияйнен: «Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре с халифом представляет особая группа мусульман – муджтахиды, наделенные определёнными качествами – справедливостью, мудростью и знаниями, позволяющими им самостоятельно решать мусульманско-правовые вопросы, не урегулированные Кораном и сунной»¹. Муджтахиды не назначаются специально для выборов халифа, но должны заранее составить себе репутацию как богословы и правоведы. Если они сочтут нужным выбрать преемником халифа его родственника или, наоборот, совершенно чужого халифу человека, то выборы всё равно будут легитимными, потому что ключевую роль в них играет именно коллегиальное решение, а не

¹ Сюкияйнен Л. Р. Концепция халифата и сравнительное государственное устройство в странах арабского Востока // Сб. обзоров : Право и политика в развивающихся странах. – Москва : ИНИОН АН СССР, 1991. – С. 121.

династический фактор. При правящем халифе муджтахиды составляли консультативный совет, но только в силу своей компетентности. Гипотетически же в этот совет мог войти любой мусульманин, обладающий достаточными знаниями для того, чтобы давать советы правителю.

Как уже было сказано выше, изначально халиф сосредотачивал в своих руках духовную и военную власть. Но с течением времени политическое значение его должности упало: арабский халифат знал и интриги придворных клик, и затяжные гражданские войны, и дворцовые перевороты, и сепаратизм окраин. В 945 г. произошло окончательное лишение халифа светской власти: персидский монарх из династии Буидов стал править Персией и Месопотамией под титулом султана. «Термин *султан* (здесь и ниже курсив автора) в X в. получил значение единоличного светского правителя, в отличие от духовного владыки, *имама*. (...) Халиф, прежде соединявший в своих руках власть имама и султана, остался, по крайней мере, имамом; сохранялась даже фикция, что от него исходит всякая верховная власть в исламе, что все султаны обязаны получать от него инвеституру и приносить ему присягу»¹. Разумеется, утверждение султанов халифами было просто торжественной формальностью, а после разрушения Багдада монголами (1258 г.) халифы вообще перебрались в Каир, под защиту мамлюкского султана Бейбарса. В Египте халифат окончательно оформился в своём классическом виде. Р. Л. Сюкияйнен однозначно указывает: «Халиф как глава государства не пользуется законодательной властью и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом»². Этот правитель оставляет за собой право издавать фетвы, проверять соответствие светских законов шариату и быть третейским судьёй в религиозных спорах, но поскольку

¹ Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 309.

² Сюкияйнен Р. Л. Концепция халифата и современное государственно-правовое развитие зарубежного Востока // Сб. : Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. – Москва : Наука, 1985. – С. 144.

государство мамлюков не было теократическим, то не могло быть и речи о вмешательстве халифа в государственное управление. В 1517 г. турки, победившие мамлюков на поле боя, торжественно пленили халифа, после чего он, по официальной версии, передал свою духовную власть султану Селиму I Свирепому. С этого времени османский султан стал считаться ещё и халифом, то есть духовным главой мусульман-суннитов. Однако и в Османской империи не произошла реставрация теократии. Один из российских тюркологов, Н. Г. Киреев, отмечает: «В турецком абсолютистском государстве..., в отличие от других исламских государств, было представлено три традиции – тюркского этноса, монгольской власти и ислама. Причём, преобладающей стала традиция «абсолютной и централизованной власти», – даже над нормами шариата»¹.

Не следует думать, что в Османской империи халифат превратился в пустую формальность, просто султаны предпочитали сосредотачивать внимание на решении политических вопросов, а религиозные проблемы передавали в компетенцию особого чиновника, называвшегося *шейх уль-ислам*. Придворные богословы зорко следили за чистотой суннитской веры и, в случае возникновения ересей, уведомляли об этом султана, который пользовался халифскими полномочиями для ликвидации обновленческих и сектантских движений. Так, в начале XIX в. по его приказу египетский паша, политически независимый от Стамбула, выступил против аравийских ваххабитов и нанёс им военное поражение. Но духовная власть не отождествлялась со светской и не могла её заменить. Например, по условиям Кючук-Кайнарджийского мирного договора (1774 г.) между Россией и Османской империей султан признавал политическую независимость Крымского ханства, но оставался духовным главой крымских татар («великим Халифом Магометанского закона»²). То есть русская императрица Екатерина II Великая не считала духовную власть султана

¹ Киреев Н. Г. История этатизма в Турции. – Москва : Наука, 1991. – С. 25.

² Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. – Москва : Восточная литература, 2002. – С. 315.

над крымскими мусульманами политическим фактором. В XIX в. османские султаны пытались распространить своё влияние на Среднюю Азию, для чего умело использовали панисламистские лозунги, но только правитель Кашгара Якуб-бек согласился чеканить монеты с профилем султана, а остальные эмиры и ханы оставили стамбульские призывы без ответа. Зато, следует отметить, что баланс и стабильность, поддерживаемые в религиозной сфере усилиями шейха уль-ислама и халифа, оставались практически неизменными. В века османского халифата сунниты не знали ни влиятельных сектантских движений (исключение – разгромленные и подавленные ваххабиты), ни обновленчества. На третейский суд халифа выносили свои споры даже мусульманские раджи северной Индии.

В начале XX в. исламский мир ждало первое, но далеко не последнее потрясение. В 1918 г. Османская империя проиграла Первую мировую войну и была разделена между победившими европейскими державами. Так, Сирию, Ливан и Палестину объявили подмандатными территориями Англия и Франция и принялись наводить в этих странах свои порядки, а в самой Турции произошла революция, лишившая султана Мехмеда VI Вахидеддина престола (1922 г.): «1 ноября 1922 года Великое национальное собрание приняло закон, отделявший халифат от султаната, а вскоре султану Вахидеддину сообщили, что его должность упразднена»¹. Следующие два года халифом был брат свергнутого самодержца Абдул Меджид II, не претендовавший на светскую власть и занимавшийся исключительно религиозными вопросами. Вот как характеризует его отечественный историк А.Г. Ушаков: «Это был совершенно безвольный и изнеженный аристократ, очень образованный и набожный. Почти пятьдесят лет прожил он в своём дворце на Босфоре, занимаясь живописью и выращиванием роз. Каждую пятницу он посещал Святую Софию, где усердно молился, а в остальные дни с важностью истинного правителя принимал

¹ Гудвин Дж. Величие и крах Османской империи. Властители бескрайних горизонтов. – Москва : Колибри, 2013. – С. 391.

многочисленных посетителей»¹. Следует отметить, что, если он принимал многочисленных посетителей, то, значит, должность халифа была у мусульман востребована. Вряд ли к непопулярным деятелям каждый день приезжают гости из самых разных областей исламского мира. Увы, лидер турецких реформаторов, паша Мустафа Кемаль Ататюрк стремился любыми способами вестернизировать молодую республику и преуспел в этом начинании. 1 марта 1924 г., выступая перед Национальным Собранием, он сказал такие слова: «И ради земного и ради потустороннего счастья нам настоятельно необходимо как можно скорее полностью освободить нашу религию, наши верования от влияния старой политики, старых политических институтов, служивших корыстным интересам узких групп»². Под одним из «старых политических институтов» реформатор имел в виду халифат. Уже 4 марта 1924 г. Абдул Меджид II и его семья оказались высланы из Турции, а сама должность халифа в Турции была упразднена.

К несчастью, Ататюрк даже по собственным словам представлял не весь исламский мир, а только турецкое национальное государство, которое он и видел максимальным объектом своих реформ. В то время как диктатор занимался модернизацией и обустройством быта молодой республики, мусульмане всего мира остро нуждались в наставлении. Те вопросы, которые в официальном порядке решал халиф, теперь оставались без ответа. «Уже в мае 1926 года на Конгрессе в Каире (30 делегатов из 11 мусульманских стран, отсутствовали исламские организации из Афганистана, Ирана, Индии, Судана и Турции) был принят призыв ко всему мусульманскому миру способствовать образованию нового халифата»³. Но этот призыв в ту эпоху никого из политиков не волновал: европейцы безраздельно властвовали в Леванте,

¹ Ушаков А. Г. Феномен Ататюрка. Турецкий правитель, творец и диктатор. – Москва : Центрполиграф, 2002. – С. 260.

² Ататюрк М. К. Избранные речи и выступления. – Москва : Прогресс, 1966. – С. 325.

³ Жданов Н. В. Исламская концепция миропорядка. – Москва : Международные отношения, 2003. – С. 16.

Северной Африке и Индии, а в Центральной Азии советская власть энергично насаждала социализм.

В подмандатных и полуколониальных странах набирало силу арабское националистическое движение, совершенно индифферентное к религии и даже возглавляемое православным христианином из Ливана М. Афляком. Несколько позднее это движение получило условное название «баасизм» (по ведущей националистической партии – БААС). До Второй мировой войны баасисты добивались независимости для арабских стран, а в 1950-е гг. их требования были удовлетворены. Плечом к плечу с ними действовали полулегальные и прямо запрещённые сектантские организации панисламистов (например, «Братья-мусульмане», основанные в 1928 г.). После ухода европейцев между баасистами и исламистами вспыхнул конфликт. Исламисты пытались реставрировать шариат и выдвигали лозунг «Коран – наша конституция». Националистические лидеры, не отвергая религию официально, репрессировали тех религиозных деятелей, которые мешали их политическому курсу на модернизацию или «арабский социализм». Вот как описывает отношения исламистов и националистов в 1960-е гг. французский исследователь Ж. Кепель: «...при захвате власти современными городскими группами, изгнании пашей и нотаблей, провозглашении республики – а fortiori – социализма в той или иной форме деятели ислама подвергались «чисткам» и оттеснялись на второй план»¹. Безразлично относящиеся к исламу диктаторы Гамаль Насер (Египет), Хафез Асад (Сирия), Муаммар Каддафи (Ливия) и Саддам Хусейн (Ирак) приветствовали любые религиозные веяния, которые помогали им поддерживать порядок и составляли конкуренцию ультралевому марксизму. Так, Г. Насер открыто выражал лояльность как мусульманам, так и коптам, при условии, что обе конфессии будут способствовать торжеству умеренного социализма. М. Каддафи признавал: «Подлинным Законом общества является

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 51.

либо обычай, либо религия»¹. И демонстративно опирался в своих социально-политических проектах на обычаи бедуинских племён.

Сложившиеся к середине 1960-х гг. светские арабские государства, исповедующие национализм и активно подражающие советскому и западному образцам, для исламского мира – геополитическая новость. Впервые с начала Хиджры арабские правители попытались найти легитимность не в шариатском праве, а в заимствованных на Западе идеях национализма и партийности. И с первых дней новые режимы заговорили о «твёрдой власти», необходимой как для успешной модернизации, так и в силу военного противостояния с Израилем. В результате сложились оригинальные государственные системы, мало похожие как на традиционные султанаты, так и на европейские республики. Вот как характеризует эти режимы отечественный исследователь А. Д. Воскресенский: «Таким образом, в большинстве арабских стран наблюдается фактически неконтролируемая власть президента, у которого фактически в прямом подчинении находятся законодательные органы и правительство. Надо сказать, что в этом поколении прослеживается специфика мусульманской политической культуры, обосновывающая необходимость совмещения поста главы государства и правительства в лице харизматического лидера, как бы «освященного» духовной властью. При этом традиционная мусульманская политическая культура, в отличие от западной, принцип разделения властей расценивает как слабость, т.е. «слитность» исполнительных и законодательных органов усиливает, по мнению мусульманских политиков, эффективность государства»². Разумеется, в таких режимах не может быть и речи о свободе слова, которая неотделима от европейских прототипов. Поэтому оппозиция правительства всегда готова идти на крайние средства, равно как не отказывается от этих средств и правительство.

¹ Каддафи М. Завещание. – Москва : Алгоритм, 2012. – С. 28.

² Воскресенский А. Д. Политические системы и модели демократии на Востоке. – Москва : Аспект-Пресс, 2007. – С. 49-50.

О какой оппозиции идёт речь? Увы, баасистские режимы оказались не способны поддерживать гражданский мир. Например, бездумно скопированный с Запада идеал национального государства оказался для восточных стран совершенно неприменимым. Вот как характеризовал это явление ещё на заре светской арабской государственности А. Дж. Тойнби: «Стоит посмотреть на языковую карту мира, и мы увидим, что европейское поле, где языки расположены достаточно четкими компактными и однородными блоками, есть нечто особое и исключительное. На значительно большей территории, протянувшейся к юго-востоку от Данцига и Триеста до Калькутты и Сингапура, языковая карта отнюдь не напоминает лоскутное одеяло, скорее она похожа на переливающееся шелковое покрывало. В Восточной Европе, Юго-Восточной Азии, Индии и Малайе люди, говорящие на разных языках, не разделены так четко, как в Западной Европе, они перемешаны географически, как бы чередуясь домами на одной улице одних и тех же городов и деревень; вот в этой иной социальной среде, где лингвистическая карта напоминает ковёр, в котором нити разных цветов переплетаются между собой, имеется основа не для разделения границ между государствами, но для локализации занятий и профессий среди отдельных групп людей»¹. В результате искусственного привнесения национального признака в мусульманскую среду, признававшую только религиозную и, реже, гражданскую идентификацию, произошли многочисленные расколы единых прежде стран (Османской империи) и репатриации, сопровождаемые погромами (Турция, Индия). Народы, веками жившие по соседству, превратились в смертельных врагов, особенно, если один из них оказался в «национальном государстве» другого (курды в Турции, узбеки и таджики в Афганистане).

Вторым чуждым культурным веянием, сыгравшим крайне деструктивную роль, стала мода на зарубежное образование. Стремление к модернизации

¹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. – Москва : АСТ, 2011. – С. 300.

привело к отправке многих арабских и берберских студентов в Европу и СССР, где они в 1960-е гг. прониклись самыми различными идеями – от троцкизма до фрейдизма. Если восточные курсанты европейских и советских военных училищ ориентировались на военные хунты Латинской Америки (и некоторые из них смогли установить похожие порядки у себя на родине), то гражданские специалисты привозили домой стремление к всеобщему равенству и демократизации управления. Бунтовали французские студенты – бунтовали и их арабские коллеги.

На фоне этого культурного хаоса баасистские режимы потерпели поражение в Шестидневной войне с Израилем (1967 г.) и подчеркнули этим несостоятельность модернизации. Особенно усердствовали в критике правителей социалисты, настаивавшие на продолжении войны против Израиля и видевшие основные причины поражения в недостаточной глубине реформ. Всерьёз опасавшийся революции египетский диктатор Г. Насер решил противопоставить революционной агитации религиозную проповедь, допустив мулл к преподаванию, открывая мечети и даже учредив школьный предмет «Основы шариата». Пример оказался заразительным, и вскоре уже почти все баасистские лидеры стали использовать ислам против светских бунтарей. Вот как описывает сложившуюся ситуацию Ж. Кепель: «Происходившее в Египте было характерно и для других мусульманских стран, в частности, Туниса, Алжира и Марокко. В этих странах студенты-леваки, тогда ещё в массе своей говорившие по-французски, сталкивались с арабоязычными исламистами, которые будут искать свой идеал в книгах, изданных уже в Саудовской Аравии, а не в Латинском квартале»¹. К сожалению, классический ислам, веками поддерживавший стабильность в восточных странах, в 1920-е гг. получил от модернизаторов такой удар, от которого не мог быстро оправиться. Так, ликвидация халифата обезглавила ортодоксов, и теперь исламский клир каждой

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 72.

страны может говорить только сам за себя, безотносительно к исламскому миру в целом. В Северной Африке традиционно играли важную роль религиозные ордена (тарикаты), но они во многом скомпрометировали себя сотрудничеством с колониальными властями. Некоторые их «братья» даже принимали участие в Первой мировой войне на стороне Франции и с гордостью носили французские ордена. Поэтому баасистские правители были вынуждены обратиться за духовной поддержкой к маргинальной ветви суннизма, легально существовавшей только в Саудовской Аравии. Речь идёт о ваххабизме, который был признан халифом ересью ещё в начале XIX в. О том, к чему привёл такой конкордат, мы поговорим в следующем параграфе.

Итак, в данном разделе мы рассмотрели псевдоморфозу современного мира и выяснили следующие её особенности:

- современная псевдоморфоза представляет собой искусственное насаждение капиталистических (а прежде и социалистических) порядков в обществах «чёрной» Африки и исламского Востока, которые в социально-духовном отношении чужды такому мировоззрению;

- капиталистическое мировоззрение и связанный с ним тип экономики являются производными от западноевропейских исторических особенностей и не могут быть органично перенесены в иное общество;

- некритически усвоенный у европейцев принцип национального государства искусственно объединил в «чёрной» Африке неродственные племена, а на исламском Востоке раздробил прежде единые общества, что привело к перманентной нестабильности;

- в арабских странах в 1960-е гг. возникло стремление противопоставить чрезмерному европейскому влиянию пропаганду исламского образа жизни, но в силу уничтожения традиционной вертикали суннитского клира баасистским лидерам пришлось обратиться к еретическому движению ваххабитов, что

неизбежно привело к возникновению среди мусульман-суннитов новых, прежде неизвестных или непопулярных религиозно-политических учений и движений.

В следующем параграфе мы рассмотрим антисистемную доктрину и организации, зародившиеся на Ближнем Востоке и представляющие опасность для всего современного человечества.

3.2. Радикальные религиозные антисистемы современности

В данном параграфе мы рассмотрим зарождение современных антисистем, которые в силу рассмотренных нами выше обстоятельств приняли облик радикальных религиозно-политических движений, условно объединяемых нами под термином «радикальный исламизм». Но исламизм всё-таки не един: под его знаменем сотрудничают и соперничают различные мусульманские эсхатологические и хилиастические движения, самым ярким и популярным из которых является ваххабизм. Поэтому анализ современных антисистем мы начнём именно с ваххабизма и тех факторов, благодаря которым он обрёл свою популярность и влияние. Здесь же будет приведён краткий анализ действия исламистов (ваххабитов и представителей иных исламистских движений) на территориях, безраздельно захваченных ими, то есть антисистемный *Ordensstaat*.

С самых первых строк разграничим термины «ислам», «исламизм» и «ваххабизм», потому что это не синонимы. Если ислам – это одна из мировых религий, представляющая собой огромный и разноплановый культурный комплекс, то исламизм – это начавшееся в XX в. движение за подчинение шариату всех сфер общественной жизни, включая и те, на которые ортодоксальный ислам не претендует. Проще говоря, это стремление установить в исламском мире теократию, а хронологически первыми в XX в. представителями современного исламизма считаются «Братья-мусульмане», зародившаяся в 1920-е гг. египетская религиозно-политическая группировка,

действующая под лозунгом «Коран – наша конституция». При этом современные как духовные, так и светские исследователи приравнивают исламизм к реформаторству: это не борьба за сохранение классического ислама, а его причудливая переделка. Но между реформаторами ислама и исламистами всё-таки есть различие. Вот что пишет об этом отечественный автор А. В. Малащенко: «Последователи и реформаторства, и исламизма испытывают неудовлетворение *современным состоянием ислама* (курсив мой – С. С.) и пытаются его изменить. И первые, и вторые предлагают свой ответ на вызов современности. Для исламистов ответ сводится к «очищению ислама», к коррекции на этой основе модели общества и государства при постоянном приспособлении современности к религиозным нормативам. Реформаторы, ратуя за истинный ислам, делают упор на переосмыслении исламских постулатов, что является обязательным условием для реформы всего общества»¹. Поскольку исламизм возник в начале XX в., после фактического краха халифата, то его можно считать ответом на проникшую в *дар аль-ислам* псевдоморфозу, результатом чужеродного (европейского) воздействия. Исламизм противостоит ортодоксальному исламу не в меньшей степени, чем реформаторские течения типа действующей во Франции «Партии светских магрибинцев». Только реформаторы требуют приспособления мусульманского вероучения к современным реалиям, а исламисты, наоборот, пытаются очистить ислам и мусульманскую общину от всего привнесённого извне, тем самым, противопоставив её современной жизни. При этом исламистских организаций, партий и группировок существует множество, и далеко не все они подчиняются единому центру или разделяют одну доктрину. Ваххабизм является одним из таких течений, причём, самым старинным и поэтому теоретически оформленным лучше других.

¹ Малащенко А. В. Исламская альтернатива и исламистский проект. – Москва : Весь мир, 2006. – С. 132.

Хотя возникновение ваххабизма датируется серединой XVIII в., в основе данного учения лежит творчество средневекового мусульманского богослова Таки ад-Дина ибн Таймийи (1263-1328 гг.). Французский исследователь А. Корбен характеризует эту фигуру так: «Ибн Таймийя, родившийся в Харране (Месопотамия) в 661/1263 г. и умерший в заточении в Дамаске в 728 г был ханбалитским богословом, представлявшим наиболее враждебную по отношению к философам тенденцию в исламе. Полемист и боец, он храбро и с задором нападал на всех и вся»¹. Дело в том, что в исламе существует такой важный компонент как «новшество» («бида»). Если Коран (Священное Писание) и Сунна (Священное Предание) не подвергаются сомнению и позиционируются как неизменные, данные раз и навсегда, то «новшества» – это фрагменты исламского культа, появившиеся со временем. Например, праздник Маулид (день рождения пророка Мухаммеда) долгое время не являлся каноническим и только через несколько столетий после смерти Пророка был признан религиозным. То же самое касается таких пришедших в ислам извне компонентов как культ святых и ношение амулетов (*хирз*). К «новшествам» относятся и философия, и музыка, и вера в чудеса (последние два явления составляют неотъемлемую часть суфизма, всемирно признанного исламского мистического течения). В принципе, любой феномен может стать «новшеством», если не противоречит Корану и Сунне и будет одобрен авторитетными мусульманскими богословами. Можно сказать, что на протяжении всего своего исторического развития ислам вбирал в себя и ассимилировал различные христианские, зороастрийские и даже языческие моменты. И вот Ибн Таймийя потребовал отказаться от «биды». «В плане богословском он в своих проповедях и сочинениях выступал за изменение существовавшей тогда формы ортодоксального ислама, категорически противопоставляя сунну «новшествам». Он ополчился против всех «новшеств»,

¹ Корбен А. История исламской философии. 3-е изд. – Москва : Академический проект, 2016. – С. 264.

которые в религиозной теории или практике отходили бы от первоначального ислама. Ибн Таймийя выступал и против привнесения в ислам философских концепций ашаритов, и против суфиев, а также против культа святых и Пророка»¹. Получалось, что монашеские ордена дервишей, изобразительное искусство Багдадского халифата, социальная философия Аль-Фараби и арабский аристотелизм Аль-Кинди не имеют права на существование. Ханбалитская правовая школа действительно очень осторожно относится к признанию «новшеств», но даже она не предлагает отменять уже признанные. Не в меру ревностный «пуританин» не раз попадал под суд за свои выпады против заслуженных арабских философов, а затем и вовсе был признан еретиком, потому что в одной из проповедей приписал Аллаху человеческие черты, что строжайше запрещено шариатом. Долгое время его учение находилось на обочине исламской религиозной философии, пока в середине XVIII в. не нашло нового «пророка» в лице начинающего арабийского теолога Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба.

Это был глубоко образованный богослов, путешествовавший по Аравии и призывавший арабов вернуться к «традиционному» исламу времён пророка Мухаммеда и его первых четырёх наследников. В принципе, и до, и после него таких архаически настроенных мыслителей на востоке встречалось немало. Но аль-Ваххаб сумел получить поддержку влиятельных бедуинских шейхов Османа ибн Муаммара и Мухаммеда ибн Сауда. Эти вожди согласились поддержать реформатора вооруженной рукой, если он укажет им, с кем же надлежит сражаться. Не стоит обманываться насчёт их готовности воевать: дело здесь заключалось вовсе не в религиозном фанатизме, а в обыкновенной корысти, ведь набеги и грабежи испокон веку были основным промыслом бедуинов. И поэтому Мухаммед аль-Ваххаб был вынужден приурочить своё

¹ Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабиты и первое государство Саудидов в Аравии. – Москва : Наука, 1967. – С. 93.

учение к политическим и экономическим запросам бедуинских племён и кланов. Получилась следующая доктрина:

1. *Единобожие*. Ваххабиты не признают пророка Мухаммеда избранником Аллаха и даже не упоминают его имени в молитвах. Для них Мухаммед – ничем не примечательный человек, в какой-то момент понадобившийся Аллаху для решения конкретной задачи.

2. *Отрицание любых «новшеств»*, касавшееся не только религиозных, но и технических нововведений. С точки зрения Мухаммеда аль-Ваххаба, любые компоненты мусульманского вероучения и культовой практики, не упомянутые в Коране и Сунне, являются самовольными нововведениями и должны быть искоренены. Проще говоря, ваххабиты отвергают всю многовековую исламскую теологию, традиционно уважаемые религиозные братства (тарикаты), суфийскую мистику и практически весь остальной религиозный комплекс.

3. *Панарабское братство*. Ваххабиты настаивают на принципе «арабы равны арабам», отрицая тем самым привилегии любой социальной группы. С точки зрения аль-Ваххаба, никакая клерикальная иерархия незаконна, потому что перед Богом все равны. По этой же причине ваххабиты до сих пор всячески отвергают культ святых: ни один человек не ближе к Аллаху, чем любой другой. При этом культ святых неотделим от народной веры мусульман-суннитов. Ж. Кепель указывает: «Народный ислам тяготел к набожности, аффекту, его отношение к Богу обычно требовало посредничества «виртуозов спасения» – святых людей, живых или умерших: основателей или лидеров мистических (суфийских) братств»¹. Отрицание святых противопоставило ваххабитов остальной мусульманской общине.

4. *«Очищение» ислама*, выразившееся в приравнивании всех ортодоксальных мусульман к «язычникам» и «идолопоклонникам», а

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 51.

суннитского мира к доисламскому миру. Основатель ваххабитского течения использовал для обозначения не согласных с ним ортодоксальных мусульман термин «невежество» («джахилийя»), которым обычно называют состояние Аравии до возникновения ислама. Аль-Ваххаб часто ссылался на тот факт, что в среде современных ему бедуинов сохранялись отголоски фетишизма, а значит, проповедь пророка Мухаммеда ещё не достигла своей цели. Все мусульманские государства, кроме эмирата Саудидов, были объявлены «языческими» и «отступническими», а ортодоксальный клир – еретиками и шарлатанами. Советский исследователь А. М. Васильев охарактеризовал позицию ваххабитов следующим образом: «Тем не менее, ваххабиты – это сектанты именно потому, что они выступили против суннизма в той форме, которая тогда господствовала, хотя бы с позиции «очищения» этого суннизма»¹. То есть аль-Ваххаб и его сторонники позиционировали себя как «реформаты» и «обновленцы». Фактически это оказались исламские «пуритане», во многом сходные с немецкими анабаптистами XVI в., которые тоже отвергали многовековой религиозный опыт католицизма и противопоставляли себя как католикам, так и лютеранам.

5. «Священная война». «Ваххабиты всех современных им мусульман, которые не разделяли их учения, считали гораздо худшими «многобожниками», чем людей джахилийи, доисламской Аравии. Это было отправным пунктом крайнего фанатизма и оправдывало всяческую жестокость по отношению к «многобожникам»². Все сунниты, не поддержавшие сектантское учение, были объявлены вне закона. Аль-Ваххаб не остановился перед тем, чтобы объявить *такфир* несогласным с ним бедуинским шейхам, которые при этом оставались ревностными мусульманами. Термин «такфир» означает исключение верующего из общины единоверцев, аналогичный христианскому отлучению от

¹ Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабиты и первое государство Саудидов в Аравии. – Москва : Наука, 1967. – С. 105.

² Там же. С. 109.

Церкви. Тем самым сектантский лидер присвоил себе право быть единственным главой мусульманского мира, совершенно игнорируя существование халифа и стамбульских богословов.

Сначала влиятельные муллы из Мекки подшучивали, что аль-Ваххаб ввёл в исламское вероучение новый догмат: кто не согласен с ним, тот не мусульманин. Но вскоре дело приняло серьёзный оборот: отряды бедуинов, подстрекаемые самозванным ревнителем веры и его авторитетными друзьями из числа шейхов, стали нападать сначала на паломников, совершающих хадж, а потом и на всех окрестных мусульман. Возможно, аль-Ваххаб сравнивал себя с пророком Мухаммедом, потому что верные ему бедуины захватили Мекку и подвергли её «очищению». В ходе этого акта были уничтожены могилы жены пророка Хадиджи и его дочери Фатимы, которые аль-Ваххаб объявил реликвиями идолопоклонников. Имущество суннитов-ортодоксов беззастенчиво грабилось, и многие из них были убиты за отказ признать аль-Ваххаба новым пророком. Во второй половине XVIII в. сектанты неоднократно вторгались в Сирию и Ирак, преподнося это как продолжение «священной войны», начатой ещё пророком Мухаммедом. На захваченных аравийских территориях возник эмират Дерийя, настоящее ваххабитское государство, управлявшееся династией Саудитов и жившее за счёт набегов на земли «идолопоклонников», к которым ваххабиты относили не только суннитов, но и шиитов. В частности, отряды «ревнителей веры» захватили и разграбили священный для шиитов город Кербелу. В границах эмирата же действовали строгие правила, соединившие требования уголовного законодательства с принципами религиозного ригоризма. В частности, ваххабитские кади проверяли, носят ли мужчины бороду надлежащей длины и достойным ли образом смеются. Нормы обычного права бедуинов были отвергнуты, такие незыблемые в аравийской среде традиционные принципы как право защиты племенем своих членов и кровная месть были отменены сектантами в пользу шариатского суда, осуществляемого

ставленниками центра – судьями-кади. С населения в обязательном порядке взимался налог-милостыня (закят), но из-за повальной бедности арабов это была сущая капля по сравнению с добычей от набегов на османские и персидские земли. Сектанты не создали новой экономической модели и жили, в основном, за счёт грабежа: «Преобладание военной добычи в доходах ваххабитского государства свидетельствует о его военно-экспансионистском характере, о том, что острие деятельности этого государства было направлено вовне»¹. При этом отнятые при грабеже дорогие вещи оказывались практически бесполезными, потому что ваххабиты старались лишней раз не торговать с «идолопоклонниками». Награбленные ценности время от времени сбывались в Индию при посредничестве английских торговцев. Получилось, что, не желая торговать с другими мусульманами, «обновленцы» запросто поддерживали отношения с иноверцами.

В результате, кровавые выходы ваххабитов настроили против них всё восточное общество, а к серьёзной войне Дерийский эмират вовсе не был готов. Ведь, борясь с любыми «новшествами», ваххабиты не производили и не покупали огнестрельное оружие. Сектантское войско представляло собой иррегулярное ополчение бедуинских племён, состоящее, в основном, из конницы с холодным оружием. Примерно так выглядели арабские завоеватели эпохи «четырёх праведных халифов». Ваххабитских главарей это не смущало, потому что они открыто озвучивали намерение вернуть Аравию и весь остальной мир в VII в. н.э., в эпоху возникновения ислама. И, разумеется, ни турецкий султан, халифату которого был брошен открытый вызов, ни персидский шах, которого совсем не радовали набег, не собирались мириться с существованием еретического «княжества». В начале XIX в. халиф-султан объявил ваххабитов еретиками и, будучи занят обороной от Наполеона, а потом

¹ Васильев А. М. Пуритане ислама? Ваххабиты и первое государство Саудидов в Аравии. – Москва : Наука, 1967. – С. 172.

русско-турецкой войной, поручил другим суннитским правителям покончить с сектантами. Откликнувшись на его призыв, египетский паша Мухаммед Али двинул свои войска, вооруженные и обученные по европейским образцам, в Аравию. Очень скоро Мекка и Медина были освобождены от сектантов, а 11 сентября 1818 г. египетские полководцы Тусун-бей и Ибрагим-бей взяли штурмом Дерийю и приняли капитуляцию лидера ваххабитов Абдаллаха ибн Мазру. Так духовным авторитетом халифа и оружием египетского паши были пресечены попытки еретиков разжечь «джихад». Почти на полтора века о ваххабизме все забыли, хотя среди аравийских племён он продолжал существовать, будучи государственной религией Риядского эмирата. Ваххабиты пытались заниматься прозелитизмом и даже создали ряд общин в Пенджабе, принимали участие в местном мусульманском экстремистском движении Саида Ахмада Барелви, но серьёзного влияния нигде не имели. Ведь в XIX в. Аравия ещё не была нефтеносным регионом, да и сама нефть вовсе не считалась дорогим ресурсом. Поэтому ваххабиты не имели средств для финансирования широкой миссионерской деятельности.

При этом следует оговориться, что обвинение в ереси, выдвинутое султаном-халифом против ваххабитов, не было пропагандистским клише. Когда сектанты грабили приграничные османские области, то их закономерно обвиняли во всех смертных грехах. В частности, призывая египетского пашу двинуть в Аравию войска, османский султан мотивировал свой призыв именно борьбой с агрессивной ересью. Но после того как ваххабитское движение было разгромлено на поле боя, казалось бы, у суннитских иерархов не должно было сохраняться желание клеймить их. Тем не менее, обвинение в ереси не снято с ваххабитов до сих пор. Поэтому, как в Аравии, так и в Пенджабе или ещё какой-нибудь части исламского мира, мусульманин, вступая в ряды ваххабитов или даже принимая от них какую-то помощь, как двести лет назад, так и сейчас знает, что этим он вычеркивает себя из ортодоксальной общины верующих. Как

бы пламенно не настаивали ваххабиты на своей приверженности идеалам ислама, раскольничья сущность ваххабитского учения современным исламским теологам известна. В частности, отечественные мусульманские богословы приводят следующую сравнительную таблицу.

Ваххабизм	Исламская ортодоксия
Аллах занимает место, например, сидит на троне (по словам Ибн Таймийи).	Аллах существует вне пространства и времени.
Антропоморфизм (например, у Аллаха есть лицо).	Запрет на приписывание Аллаху свойств сотворенных предметов.
Запрет почитания могил святых.	Разрешение почитания могил святых и паломничества к ним.
Запрет молитв святым.	Разрешение молитв святым.
Запрет молиться за умерших.	Разрешение молиться за умерших.
Запрет ношения амулетов.	Разрешение носить амулеты.
Приравнивание не совершающего намаз мусульманина к иноверцу.	Обвинение не совершающего намаз мусульманина в грехе.
Запрет празднования рождества пророка Мухаммеда.	Одобрение празднования рождества пророка Мухаммеда ¹ .

¹ Ислам срывает маску с экстремизма: сборник статей. – Москва : Исламский аналитический центр противодействия экстремизму, 2004. – С. 37-38.

Эти различия во взглядах касаются важных для каждого мусульманина вопросов. Если он принимает точку зрения сектантов, то уже не может считать себя суннитом. К счастью, на протяжении почти двухсот лет, прошедших с падения Дерийи, ваххабиты не могли никому навязывать свои идеи, а османский султан-халиф и его улемы бдительно следили за тем, чтобы еретическая проповедь не звучала вне Аравии. К сожалению, XX в. внёс свои коррективы.

В первой половине XX в. Аравийским полуостровом заинтересовались англичане. Именно они приняли решение о создании ваххабитского королевства, и в 1930-е гг. всячески помогали династии Саудитов объединить племена и кланы бедуинов. В частности, советником аль-Азиза ас-Сауда был офицер британской разведки Г. Филби. Вскоре на территории новообразованного государства была обнаружена нефти, что привлекло на полуостров, с одной стороны, не требующие труда деньги, а с другой стороны – приток иностранных инвесторов и специалистов. Вот как описывает быструю колонизацию Саудовской Аравии англо-пакистанский исследователь А. Тарик: «В начале 1930-х годов американцы, жаждущие получить доступ к источникам нефти, явились в Аравию и вошли в контакт с Ибн-Саудом, который согласился отдать концессию США. Цена была низкая. В 1933 году «Стандарт Ойл» заплатила золотом 50000 фунтов стерлингов. Правительство Соединенных Штатов, боясь конкуренции по стороны Британии, объединило такие компании, как «Стандарт Ойл», «Эссо», «Мексако» и «Мобайл», чтобы создать «Арабо-американскую нефтяную компанию» (англ. Arabian-American Oil Company – ARAMCO). В 1938 году началась добыча нефти»¹. Так аравийские ваххабиты оказались в сложном положении: у них появились почти неограниченные финансовые ресурсы для проповеди и джихада, но при этом они должны были

¹ Тарик А. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. – Москва : АСТ, 2006. – С. 134.

поддерживать на своей территории мир и не внушать опасений западным торговым партнёрам. Не имея возможности использовать для борьбы с «многобожниками» вооруженную силу, ваххабиты сосредоточились на создании разветвлённой пропагандистской сети зарубежом и упорядочении религиозных отношений на своей территории. Так, Ж. Кепель отмечает, что в Саудовской Аравии полностью отсутствует религиозный плюрализм, естественный для стран Леванта: «В этой стране учёный ислам улемов держит монополию на религиозную риторику. И только ему предоставлено право высказываться по поводу основополагающих ценностей общества и политического строя: мистики и светские интеллектуалы здесь унижены в равной степени. В самом деле, саудовская монархия видит свои корни и причины своего процветания в союзе, заключенном в 1745 г. между эмиром Мухаммедом ибн Саудом и пуританским реформатором Мухаммедом ибн Абд аль-Ваххабом (1703-1792) – борцом с «суевериями», повинными в искажении первоначального ислама»¹.

«Звёздный час» разбогатевших на нефтяной торговле ваххабитов наступил в 1970-е гг., когда светские арабские правительства оказались дискредитированы поражением в Шестидневной войне и сами пригласили саудовских проповедников для того, чтобы противостоять социалистическому влиянию (об этом подробно написано в предыдущем параграфе). В 1973 г. финансируемые Саудовской Аравией Сирия и Египет во время войны с Израилем взяли реванш, что было воспринято народными массами арабских республик как знак свыше: до тех пор, пока молодые государства сотрудничали с «социалистическим лагерем», военные поражения не прекращались, а стоило повернуться к «правоверным», как всё вышло наоборот. Это сделало ваххабитов почти что народными героями, их популярность в исламском мире резко возросла. Тем более что уже не было халифа, который мог бы напомнить о

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 54.

еретической сущности новых помощников. Ж. Кепель констатирует: «После 1973 года ваххабитские институты достигли нового уровня и перешли к широкомасштабному прозелитизму в суннитском мире (шииты, считающиеся еретиками, остались вне рамок движения). Ваххабиты поставили перед собой цель – сделать ислам главной действующей силой на международной арене и одновременно свести многочисленные интерпретации этой религии к символу веры хозяев Мекки. Их рвение охватывало весь мир, выплескиваясь через традиционные географические границы ислама и достигая Запада, где мусульманское иммигрантское население сделалось излюбленной мишенью саудовского прозелитизма»¹. То есть современные ваххабиты претендуют на мировое господство, тем более что финансовые возможности для борьбы за него у них имеются. Но одних денег было бы недостаточно для того, чтобы разбалансировать обстановку даже в одном только *дар аль-ислам*. В триумфальном шествии ваххабизма по суннитским странам сыграл свою роль исламизм, возникший после краха халифата и во многом обусловленный возникшей духовной сумятицей.

Говоря об исламизме, важно отметить, что это не единое идейно-политическое течение и не религиозно-философская доктрина. Исламистские организации начали возникать с 1920-х гг., как только не стало легитимного халифа, который имел полномочия отделять ересь от ортодоксии. Иногда исламисты сотрудничают друг с другом, чаще действуют разрозненно, а иногда даже конфликтуют между собой. Объединяет их всех стремление полностью исламизировать общественную жизнь, подчинив религиозной этике даже такие сферы жизни общества, которые классический шариат не регулирует. Среди многочисленных исламистских деятелей и идеологов особенно стройные системы создали египетский публицист Саид Кутб (1906-1966 гг.) и пакистанский политик Абуль-Ала Маудуди (1903-1979 гг.). Ни один, ни другой

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 74.

не были ваххабитами, но созданное ими движение быстро превратилось в значительное подспорье для ваххабитской духовной экспансии. Поэтому идеи этих авторов заслуживают хотя бы схематичного описания.

А.-А. Маудуди был выходцем из Британской Индии и, что символично, из Махараштры, области, в которой мусульмане всегда составляли меньшинство. Колонизаторы охотно сотрудничали с индийцами и даже давали индийской молодёжи образование по европейскому образцу. Вот как характеризует сложившуюся на рубеже XIX-XX вв. ситуацию британский историк Д. Кей: «Вместо того чтобы британцам разбираться в сложной семье индийских языков и с трудом преодолевать культурную пропасть, приспособляясь к путанице местных институтов и традиций, проще было подвергнуть индийцев англификации и приобщить их к западной мысли и науке. Столь важному решению индийское общественное мнение могло только аплодировать. Когда пришло время сформулировать требование независимости, это было сделано на языке и по принципам западной либеральной мысли»¹. А вот индийских мусульман вестернизация почти не коснулась. Они оказались как бы людьми второго сорта, по религиозному признаку не подошедшие англичанам для сотрудничества. В то время как индийцы занимали должности в местном аппарате самоуправления, создавали собственные политические партии и ездили учиться в Оксфорд, мусульмане оставались в тени, забытые и отвергнутые. Поэтому, начиная с середины XIX в., они открывали учебные заведения, в которых пытались создать модель образования, альтернативную западной. Так, в 1875 г. Ахмед-ханом был открыт в Алигархе Восточный колледж, синтезировавший идеи пенджабского ислама в противовес западным принципам. Тогда же зародилось движение деобанди, представлявшее собой изучение Корана и Сунны в казарменной атмосфере, изолирующее учеников от любых светских идей, хотя изначально его основатели Мухаммед Касим

¹ Кей Д. История Индии. – Москва : Астрель, 2011. – С. 554.

Нанотави (1833-1877 гг.) и Рашид Ахмад Гангохи (1829-1905 гг.) настаивали на ознакомлении мусульман с естественными науками. Смелая идея мусульманских педагогов и меценатов, к сожалению, мутировала, когда встал выбор между изучением западного научного опыта или отторжением всего европейского как чуждого мусульманской культуре. Антианглийская позиция оказалась сильнее любознательности, и в силу этого деобандское образование дало крен в сторону клерикализма и даже политизировалось. Основанный Мухаммедом Касимом Нанотави в пригороде Дели «Дом знаний» («Дар ул-улум») вскоре превратился в очаг аскетического религиозного образования, преследующего, прежде всего, изоляционистские цели. Вот как характеризует деобандское образование конца XIX в. отечественный специалист в этом вопросе Л. Р. Гордон-Полонская: «М. Касим считал, что английской системе образования и культурному влиянию Англии следует противопоставить антианглийское мусульманское просветительство. Но, выдвигая, несомненно, прогрессивный в то время тезис о борьбе с английскими колонизаторами, М. Касим и его последователи были готовы полностью отказаться от усвоения европейской культуры. Наряду с обучением молодёжи как богословским, так и светским (в том числе и естественным) наукам в деобандском «дар ул-улуме» было создано тайное общество для ведения антианглийской пропаганды и подготовки к активной борьбе против колонизаторов»¹. Также в Северной Индии имело и имеет сильные позиции синкретическое движение *ахмадийя (кадиани)*, основанное в конце XIX в. Мирзой Гулямом Ахмадом как синтез индийских верований с суннитским исламом, сочетающее кораническую ученость с буддийской мистикой и всячески отрицающее благодатность пророка Мухаммеда². По иронии судьбы в XX в. учение Ахмада стало популярно в западноафриканских колониях Британии, в частности, в Нигерии.

¹ Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. – Москва : Изд-во восточной литературы, 1963. – С. 107.

² Цветков П. П. Исламизм. В 2-х книгах. Книга 2. – Москва : Изд-во ФИВ, 2011. – С. 685.

В начале же XX в. деобанди и ахмадийя, различаясь догматически, действовали как союзники в противостоянии английским колонизаторам и индийцам-коллаборационистам.

Маудуди был типичным представителем этой замкнутой мусульманской среды, но, в отличие от создателей Пакистана, «мусульманской Индии», жаждал реванша. Ведь до победы англичан над империей Моголов именно мусульмане были в Индии титульной общностью, а европейское вмешательство превратило их в ущемлённое меньшинство. После провозглашения независимости Пакистана (1947 г.) А.-А. Маудуди выдвинул собственную политическую теорию, отвергавшую всякое светское государство. «Безбожным считал он всякий национализм, тем более тот, который в своей концепции государства вдохновлялся европейским примером. Кроме того, он питал недоверие к улемам, которым ставил в вину сотрудничество с немусульманским правительством со времён прихода к власти в 1857 году британских колонизаторов. Маудуди проповедовал исламизацию «сверху», усилиями государства, в котором суверенитет осуществлялся бы от имени Аллаха, и которое руководствовалось бы шариатом»¹. Полномочия халифа мыслитель предлагал передать правительству и называл такую систему единства политической и духовной власти «теократической демократией»². Во всех сферах общественной жизни государство должно было стать вторичным по отношению к шариату. Либо шариат доминирует над конституцией или даже заменяет её, либо государственная власть «безбожна» и, следовательно, незаконна. Требуя исламизации общественной жизни и объединения всех мусульман в единое государство, мыслитель нажил себе немало врагов, в частности не раз попадал в опалу у пакистанского диктатора генерала Зия-уль-Хака. Однако созданная Маудуди политическая партия «Исламский блок»

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 39.

² Жданов Н. В. Исламская концепция миропорядка. – Москва : Международные отношения, 2003. – С. 16.

легально существует в наши дни и парламентскими методами борется за установление в Пакистане шариатского законодательства.

Идеи исламизма были подхвачены и доработаны египетским публицистом Саидом Кутбом, который прямо приравнивал любое светское государство к идолопоклонству, так как народ или партия узурпирует суверенитет, принадлежащий только Аллаху. Писатель повторял ваххабитскую риторику, отождествляя националистические режимы Леванта с арабскими племенами доисламской эпохи и даже объявляя националистам такфир, то есть отлучая их от ислама (на что он юридически не имел ни малейшего права). Будучи влиятельным членом группировки «Братьев-мусульман», Кутб поддерживал лозунг «Коран – наша конституция» и требовал ликвидации светских арабских государств и замены их на некую «систему взаимных консультаций», нечто вроде теократической республики. Спецслужбы президента Г. А. Насера арестовали Кутба, и в 1960 г. он был казнён за участие в заговоре. Другие светские правительства тоже не испытывали большого пиетета по отношению к исламистам и чередовали в их отношении репрессии с безразличием. Лидер ливийских баасистов Муаммар Каддафи отозвался об исламистах со свойственной ему прямолинейностью: «Деятельность всех этих группировок имеет целью искоренение арабского национализма, установление над регионом израильского или персидского господства, она враждебна прогрессивной социальной тенденции, будучи направленной на её подмену мнимой исламской тенденцией в соответствии с секретной договорённостью, достигнутой американским ЦРУ и Моссадом, и, естественно, на подмену ислама исламизмом»¹. Аналогичного мнения были об исламистах и другие националистические правители, прерывая репрессии и отменяя запреты только тогда, когда требовалось срочно найти альтернативу ультралевым социалистам. Однако поражение в Шестидневной войне и победа 1973 г. всё изменили:

¹ Каддафи М. Завещание. – Москва : Алгоритм, 2012. – С. 183.

исламисты превратились в народных героев, а националисты – во вчерашний день.

Именно в этот момент аравийские ваххабиты начали свою духовную экспансию в Леванте, Магрибе и даже Пакистане. В лице местных исламистов они нашли верных единомышленников. Тем более что оба течения объединял неистовый архаизм – полное игнорирование реальной истории, сопровождаемое стремлением вернуть исламский мир в легендарное, сакрализованное прошлое. И ваххабиты, и иные исламисты были очарованы эпохой пророка Мухаммеда, реконструировать которую они пытались и пытаются в современном мире. Однако победителей не судят: будучи спонсорами победы 1973 г., ваххабиты начали своё триумфальное шествие по исламскому миру. И если в странах Леванта и Северной Африки сектанты столкнулись с организованным сопротивлением баасистских режимов, без колебаний отправлявших фундаменталистов в тюрьмы и на эшафоты, то в «чёрной» Африке южнее Сахеля они обнаружили плодородную почву для своих проповедей и финансовых вливаний.

В традиционно мусульманской Северной Нигерии ваххабиты как-то само собой выступили в роли идейных союзников и спонсоров эмиров хауса, фульбе и канури, протестовавших против европеизации Нигерии в пользу шариата. В этих краях с позднего средневековья процветали тарикаты (мусульманские религиозные братства дервишей, марабутов и т.д.). Вестернизация южно-нигерийской элиты только озлобила местных мусульман. Кроме приверженцев шариата, здесь встречаются и секты нетрадиционного ислама, исповедующие синкретическую доктрину, немного похожую на вуду, и стремящиеся отделить исламский Север от языческого и протестантского Юга. В своей борьбе против западного влияния они не гнушаются и прямым насилием: «В 80-е годы в Нигерии дало бурные всходы мусульманское сектантское движение, объявившее настоящую войну всем формам современной культуры, всему

европейскому. Свою крайнюю и массовую форму оно получило в выступлениях секты Майтачины, названной так по прозвищу её основателя и руководителя *малама* (курсив автора) Мухаммаду Марва. В 1980, 1982 и 1984 гг. вооруженные выступления этой секты прокатились по многим крупным городским центрам Северной Нигерии»¹. Кроме таких сектантов, в северных штатах Нигерии сильны позиции исламских фундаменталистов-суннитов, претендующих на исламизацию всей страны. В наши дни они представлены террористической группировкой «Боко харам» («Ложный запрет») – официальное название: «Общество приверженцев распространения учения Пророка и джихада». По словам эксперта в области экстремизма Л. Л. Фитуни, эта организация возникла до проникновения ваххабитов в Нигерию, но всегда была исламистской. ««Боко харам» возникла как суннитская фундаменталистская секта, выступающая за строгое следование законам шариата. Постепенно под влиянием идеологов-ваххабитов она трансформировалась в салафитскую организацию джихадистского типа»². Боевики секты атакуют христиан и мусульман-ортодоксов с одинаковой жестокостью. С тех пор как её возглавил Абубакар Шекау, человек с неизвестной биографией, участились случаи захвата заложников и похищения людей адептами движения. Так, в 2014 г. его бойцы похитили более двухсот учениц католического лицея, а позднее командир боевиков пообещал продать их на подпольных торгах. О тесной связи нигерийских исламистов с ваххабитами говорит тот факт, что в наши дни Абубакар Шекау признал себя союзником и вассалом ваххабитской группировки «Исламское государство Ирака и Леванта» (организация, запрещенная в России). При этом «Боко харам» в плане любой созидательной деятельности совершенно бесплодна: «Боко Харам запрещает мусульманам участвовать в любой политической или

¹ Ислам в Западной Африке / под ред. А. М. Васильева. – Москва : Наука, 1988. – С. 95.

²Фитуни Л. Л., Абрамова И. О. Агрессивные негосударственные участники геостратегического соперничества в «исламской» Африке // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 12. – С. 12.

общественной деятельности, связанной с западным обществом, а также получать светское образование. Те же, кто отрицает такой образ жизни, подлежит смерти или рабству»¹. Если учесть, что Нигерия – в недавнем прошлом британская колония, то эти требования совершенно невыполнимы.

Почти таким же лёгким был ваххабитский путь к восхождению в Мали. Большинство населения этой страны исповедует ислам ещё со средних веков, а во второй половине XX в. ваххабиты оказали местным мусульманам серьёзную финансовую поддержку. Так, с 1940-х гг. малийские студенты изучают теологию в Саудовской Аравии. «По окончании второй мировой войны в ФЗА (Французская Западная Африка – С.С.) из Саудовской Аравии через Египет вернулась группа паломников, прошедших курс обучения в каирском университете Аль-Азхар. В Египте и Аравии они познакомились с идеями ваххабизма. Паломничество и обучение в египетском университете было по тем временам делом нелёгким, поэтому вернувшиеся имели определённый авторитет. На родине эти улемы повели в духе ваххабизма борьбу за «очищение» ислама от таких неортодоксальных элементов, как поклонение святым, марабутизм и т.д. (...) В 1946-1947 гг., после неудачной попытки обосноваться в г. Канкан (Гвинея), несколько молодых богословов, окончивших Аль-Азхар, основали в г. Бамако ассоциацию «Суббану аль-муслимин», при которой была создана высшая кораническая школа»². В наши дни официальное сотрудничество Мали и Саудовской Аравии в сфере религии настолько расширилось, что ваххабиты построили в Бамако красивую соборную мечеть совершенно бесплатно, просто в подарок своим малийским единоверцам. В малийском городе Томбукту ваххабиты открыли педагогический институт, где ведётся преподавание исключительно на арабском языке. Но республика Мали постоянно находится на грани гражданской войны из-за сепаратизма туарегов

¹ Медушевский Н. А., Шишкина А. Р. Миграционные процессы современности. Ситуативное явление или глобальный исторический вызов? – Москва : ЛЕНАНД, 2018. – С. 90.

² Ислам в Западной Африке / под ред. А. М. Васильева. – Москва : Наука, 1988. - С. 177.

(непризнанное государство Азавад). Поэтому исламисты представляют собой только одно из религиозно-политических течений в стране. Однако местная боевая организация исламистов «Защитники веры» («Ансар ад-Дин») уже дала о себе знать громким терактом в Бамако (ноябрь 2015 г.), в ходе которого были захвачены в заложники и расстреляны европейские туристы.

Наиболее удобной для экспорта ваххабитских идей оказалась Сомали. Местное население делится на многочисленные кланы (дарод, исаак, раханвейн и т.д.), не воспринимающие друг друга как соотечественников, хотя и одинаково исповедующие ислам. Каждый из этих кланов населяет определённую территорию и покровительствует исключительно своим членам, противопоставляя их всеми остальному человечеству. Колониальная администрация только потому и могла управлять Сомали, что не принадлежала ни к одной из этих общностей. После ухода европейцев власть в стране временно оказалась в руках клана дарод, представитель которого Сиад Барре позиционировал себя как диктатор всей страны и «строитель шариатского социализма». Его лозунги вызвали интерес у СССР, который долгое время оказывал республике поддержку оружием и промышленными товарами, фактически вооружая клан дарод против других кланов. Отечественный автор Т. Дейч характеризует политику Барре следующим образом: «При режиме Сиада Барре (1969-1990 гг.) фермеры из числа представителей клановых меньшинств нередко изгонялись с земли, на которой они выращивали кукурузу и другие культуры, причём эта земля затем передавалась людям, близким к окружению президента. Делалось это просто: правительство присылало бульдозеры, которые сносили деревни, разрушали ирригационные системы»¹. Но «перестройка» в Советском Союзе повлékла за собой крушение режима Барре и фактическое разделение страны на независимые клановые территории (в наши дни их насчитывают три – Сомалиленд, Джубаленд и Пунтленд). А

¹ Дейч Т., Кравченко В. Достижим ли мир в Сомали? // Азия и Африка сегодня. – 2006. – № 6. – С. 19.

поскольку в годы «холодной войны» в эти земли было ввезено немало оружия, то столкновения до сих пор отличаются большим кровопролитием. Клановые войны вынуждены сражаться между собой буквально из-за всего – от пастбищ до поставок гуманитарной помощи. Попытки США и миротворцев ООН установить порядок вооруженной рукой привели лишь к новым жертвам (неудачная операция «Возрождение надежды»). И в наши дни, красуясь перед международными обозревателями, кланы берут себе пышные названия типа Объединенный сомалийский конгресс (ОСК), Сомалийское патриотическое движение (СПД), Демократический фронт спасения Сомали (ДФСС) и т.д., старейшины и вожди присваивают себе воинские звания, но в политическом и идейном плане между ними нет никакой разницы. Отечественный исследователь М. Коршунов печально констатирует: «Полевые командиры и старейшины кланов отказываются считаться с общенациональными интересами, ставя превыше всего собственное процветание и благополучие своих родов»¹. Разумеется, хозяйственная жизнь страны из-за этого находится в плачевном состоянии, ведь любые «социальные преобразования» сводятся к перераспределению земель одного клана в пользу другого. Многие сомалийцы эмигрируют в Эфиопию и Великобританию, не жалея о статусе беженцев. Среди молодёжи самой популярной мечтой является присоединение к отрядам кланов или бандам пиратов, давно и прочно промысляющих в прибрежных водах. При этом достаточно в Сомали и обыкновенных банд, никак не связанных с кланами и промысляющих откровенно криминальной деятельностью, как то торговля наркотиками, оружием и людьми.

На фоне всеобщего политического, духовного и экономического хаоса в Сомали с конца 1980-х гг. существуют экстремистские исламские организации. Так, в начале 1990-х гг. на полях сражений появились отряды исламистской группировки «Исламское единство» / «Аль-Итихад аль-Исламия» (АИИИ). Из-

¹ Коршунов М. Страна, где царит закон «Калашникова» // Азия и Африка сегодня. – 1993. – № 8. – С. 17.

за своей малочисленности они потерпели поражение, хотя несколько лет контролировали область Гедо. Уже там выяснилось, что нормы шариата малоприменимы к сомалийским социальным традициям. Например, преподавание в школах велось на арабском языке, а насаждаемое экстремистами шариатское право противоречило господствующему в сомалийской деревне принципу *хеер* (коллективному обсуждению всех важных вопросов). В 1990-е гг. также заявили о себе такие экстремистские организации как Союз исламских судов (СИС) и Союз осуществления шариата, имевшие уже более широкую народную поддержку, чем АИАИ. Остановить их натиск на Могадишо и другие крупные города удалось лишь благодаря своевременному военному вмешательству Эфиопии. В 2000 г. на базе этих группировок возникла организация Высший совет союза исламских судов (ВССИС), составной частью которой является террористическая группировка «Аш-Шабаб», состоящая преимущественно из молодёжи. С 2003 г. её возглавляет Фарах Айро, бывший наёмник, участник военных действий на Ближнем Востоке. Вот как характеризует его отечественный обозреватель И. Коновалов: «С 2003 г. он известен как руководитель группировки «Шабаб» («Юность») – молодежного боевого крыла Союза исламских судов, и как один из самых фанатичных сторонников джихада. Лишним тому подтверждением явилось участие под его командованием 720 сомалийских добровольцев в ливанской войне летом 2006 г.»¹. При этом, как отмечают эксперты, согласно данным 2010 г., 8 из 10 боевиков «Аш-Шабаб» – несовершеннолетние². Группировка охотно приглашает к себе на службу иностранных наемников и занимается пропагандой своих идей в сомалийских диаспорах Западной Европы.

В наши дни популярность исламистов среди сомалийцев растёт всё больше, хотя ещё 20 лет назад они представляли собой маргинальное

¹ Коновалов И. Исламисты в Сомали // Азия и Африка сегодня. – 2008. – № 4. – С. 49.

² Фитуни Л. Л., Абрамова И. О. Агрессивные негосударственные участники геостратегического соперничества в «исламской» Африке // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 12. – С. 13.

меньшинство в клановом обществе. Сегодня же они нередко наносят поражения отрядам клановых и военных вождей, и симпатии простонародья склоняются на их сторону. Тому есть две важные причины. Во-первых, в отличие от клановых старейшин, моджахеды претендуют на надгрупповой статус. «Жесткие меры в борьбе с бандитизмом и мародерством привлекали на сторону судов (ВССИС – С.С.) всё больше сомалийцев. Однако главным их козырем стало то, что суды сумели создать реальный союз, поскольку имели в основе общую программу действий и идеологию – шариат»¹. Во-вторых, это взаимовыгодное сотрудничество с легендарными пиратами, промышляющими захватом заложников в Баб-эль-Мандебском проливе. Отечественный исследователь Е. А. Елькина так описывает этот конкордат: «Вызывает тревогу и появление новых доказательств связи между пиратами и исламистскими боевыми отрядами. Источники в регионе сообщают, что сомалийские пираты делятся, по крайней мере, частью выкупа с боевиками в обмен на свободу действий на море»². Таким образом, «Аш-Шабаб» располагает источниками финансирования внутри страны. А поскольку исламисты обещают сомалийскому простонародью хоть какой-то порядок и успешно противостоят клановым формированиям на поле боя, то у них нет проблем с набором добровольцев. Тот факт, что такие «новобранцы» вместо того, чтобы защищать родные деревни, отправляются воевать в Левант, никого не смущает, потому что в Сомали безраздельно царит нищета. Отправка на заморскую войну расценивается местной молодёжью как одна из возможностей подзаработать. При этом в исламе, исповедуемом местными экстремистами, без труда угадывается характерное для ваххабитов обновленчество: «Члены “Аш-Шабаб” утверждают, что смогут навязать стране своё понимание шариата. Они разрушают места поклонения местным святым в подконтрольных районах.

¹ Коршунов М. Страна, где царит закон «Калашникова» // Азия и Африка сегодня. – 1993. – № 8. – С. 50.

² Елькина Е. А. Пираты Африканского Рога // Азия и Африка сегодня. – 2009. – № 9. – С. 50.

Естественно, что более умеренные исламисты отвергают ту интерпретацию ислама, которую использует «Аш-Шабаб»¹.

Подводя итог проникновению ваххабитов в Африку и сотрудничеству их с местными исламистами, обратимся к исследованиям специалиста в области терроризма Л. Л. Фитуни. Он приводит такой перечень террористических и военизированных исламистских организаций в Африке: «Аль-Каида в странах исламского Магриба» («Al-Qaeda in the Islamic Maghreb») – панисламистская террористическая организация в Марокко и странах Сахеля; «Стоящие на страже» («Al Mourabitoun») – алжирская террористическая группировка, состоящая из исламистских организаций «Подписавшиеся кровью» и «Укрывающие лицо»; нигерийский «Ложный запрет» и сомалийская «Юность». Все они, так или иначе, связаны со своими арабийскими вдохновителями и претендуют на исламизацию даже тех африканских областей и народностей, которые никогда не были мусульманами. Достаётся от них и ортодоксальным суннитам, которых исламисты воспринимают в качестве «отступников». При этом обнаруживается любопытный парадокс: чем меньше мусульманская община той или иной страны, тем более желанными гостями в ней оказываются ваххабиты. Так, в Алжире и Марокко мусульмане составляют большинство населения, но здесь исламисты массовой поддержки не имеют. Властные структуры без особого труда репрессируют наиболее активных экстремистов, а антитеррористическое подразделение алжирской полиции часто консультирует своей европейских коллег. Зато в Нигерии, где мусульмане составляют меньше половины населения, в Мали, где по сей день немало язычников, и в Сомали, в которой сильно племенное мировоззрение, индифферентное к религии, сектанты играют роль народных героев. При этом их идеалы противоречат традициям большинства населения, и, по логике вещей, авторитета исламисты и их сторонники иметь не должны. Однако происходит наоборот: проповедью и

¹ Коновалов И. Исламисты в Сомали // Азия и Африка сегодня. – 2008. – № 4. – С. 55.

грубой силой они господствуют над целыми областями, не встречая ни понимания, ни организованного отпора.

Как ни удивительно это звучит, но сектанты-обновленцы имеют некоторое влияние и в мусульманских общинах Западной Европы. Не секрет, что во Франции, Великобритании, Германии и скандинавских странах уже несколько десятилетий существуют диаспоры выходцев из Леванта и Магриба. Европейское общество не просто толерантно, но даже испытывает перед выходцами из «третьего мира» некоторый пиетет. Магрибинцев, алжирцев и выходцев из «чёрной» Африки не только не притесняют, но аргіогі считают полноправными европейцами, не особенно вникая в их дипломатический статус. В Германии и скандинавских странах мусульман даже избирают в муниципалитеты. Причин такому отношению много, и одна из них – нехватка неприхотливых, иммунных к идеям коммунизма рабочих рук на европейских предприятиях в 1960-е гг. Отечественный исследователь В. Р. Арсеньев прямо указывает на то, что по-настоящему пригласили иммигрантов в Европу именно промышленники: «Европейским предпринимателям были нужны не только здоровые и, как казалось, неприхотливые работники, готовые обеспечивать экономики стран Западной Европы в самых тяжелых и не престижных сферах за минимальное вознаграждение. Была ещё и задача сорвать классовую борьбу европейских трудящихся, подорвать влияние левых партий и сбить революционную волну, особо остро проявившуюся в 1968-1970 гг. Расчет делался и на то, что иностранцы охотно и без особых угрызений совести сыграют роль штрейкбрехеров»¹. Расчёт действительно на первых порах оправдался: алжирцы, марокканцы и сомалийцы оказались вполне прилежными работниками. Религиозное отличие иммигрантов от европейцев тоже не должно было играть большой роли, потому что европейские страны уже полтора века официально считаются светскими. Вот как характеризует религиозную

¹ Арсеньев В. Р. Багровые закаты над Европой // Азия и Африка сегодня. – 2006. – № 4. – С. 51.

политику Франции российский обозреватель Б. В. Долгов: «До настоящего времени взаимоотношения государства и религии регулируются в стране законом 1905 г. В соответствии с ним гарантируется свобода вероисповедания всех конфессий, при этом государство отказывается от финансирования какой-либо из них. (...) Франция – единственная страна в Европейском союзе (ЕС), которая провозгласила светскость в качестве официальной идеологии»¹. Этот же автор отмечает, что иммигранты компактно селятся в таких крупных городах как Лилль, Страсбург, Париж и Бордо и делят с этническими французами экономические проблемы «деиндустриализации». Например, вывоз за границу заводов «Ситроен» с параллельным закрытием их во Франции сделал одинаково безработными как инженеров-французов, так и рабочих-берберов.

Во Франции существует множество легальных иммигрантских организаций, представляющих мусульманскую общину перед властями. Вот самые известные из них:

1. Большая Парижская Мечеть – организация адептов ортодоксального ислама, в которой преобладают алжирцы.

2. Французский совет мусульманского культа – общественная организация, представляющая интересы всех независимо от течения мусульман перед правительством.

3. Национальная федерация мусульман Франции – филиал Большой Парижской Мечети, но преобладают в ней турки и марокканцы.

4. Движение светских магрибинцев (Союз мусульман-демократов Франции) – либеральное движение, требующее секуляризации ислама и его адаптации к европейским культурным реалиям.

6. Союз мусульман Франции (Партия мусульман Франции) – радикальная исламистская организация, требующая сегрегации по религиозному принципу и

¹ Долгов Б. В. Мусульманская община во Франции // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 12. – С. 27.

отстаивающая автономию мусульманских районов во французских городах вплоть до введения в них шариатского права.

Обратим внимание на то, что во всех этих названиях звучит слово «мусульмане», а не, скажем, «алжирцы» или «марокканцы». Сыновья и внуки приехавших во Францию магрибинцев и алжирцев не тоскуют по бывшей родине, ведь большинство из них никогда не бывали в Северной Африке. Для них консолидирующим фактором является именно ислам, что позволяет им противопоставлять себя иноверцам-французам по любому поводу. Мечты о «другой Франции» давно уже превращаются в реальность. Так, насилием на почве «желтого» и «черного» расизма в современной Франции в наши дни трудно кого-либо удивить. Отечественный автор Б. В. Долгов отмечает такую тенденцию как коммунотаризм, то есть стремление мусульман жить в своих районах по принципам шариата и не контактировать с французским обществом: «...происходила определенная радикализация части мусульманской общины, что проявилось в выдвигании доктрины коммунотаризма. Наиболее радикально настроенные её сторонники отказывались от интеграции во французское общество и исповедовали исламистскую идеологию, проповедовавшуюся, как правило, в районах проживания неимущей части мусульман-мигрантов, зачастую в полуподпольных местах религиозного культа»¹. А ведь речь идёт не о какой-нибудь французской колонии, а о собственно Франции!

Вот как характеризует доминирующую установку французских мусульман В. Р. Арсеньев: «Значительная часть из них, выросшая с детства в маленьких сообществах «родин» своих родителей, перенесённых, скажем, в Иль-де-Франс, воспринимают Францию не как мать, но как мачеху. И то, что они чувствуют себя нелюбимым дитём этой самой Франции, это – прежде всего, их беда. Это – следствие того, что обстоятельства позволили родителям

¹ Долгов Б. В. Арабо-мусульманское сообщество во Франции: Исламская идентификация и светская демократия (1980-2016 годы). – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – С. 140.

сохранить культурную идентичность со своей первой родиной и передать её детям – в том числе и в формах бытового поведения, отличного от поведения собственно этнических французов. Создать такую «другую Францию» на территории собственно Франции – опасная иллюзия, страшная утопия. В конечном счёте, она нанесёт удар по самим «бунтующим подросткам». Ибо у них нет другой родины, кроме Франции»¹. Но, опять же, заметим, что речь идёт всё-таки не о «французских алжирцах», а о «французских мусульманах». «Другая Франция» принадлежит не алжирцам, а мусульманам. Значит, дело здесь не столько в национализме арабов и берберов, сколько в социальной направленности ислама, которая ускользает от европейских экспертов. Ведь с национализмом европейцы знакомы давно, тем более, что зародился он именно в новоевропейской культуре. И европейские спецслужбы прекрасно умеют с ним бороться, а европейские законы уже почти сто лет как содержат условия для мирного существования этого явления. А вот религиозный фактор практически покинул западноевропейскую политику ещё в 1648 г., по условиям Вестфальского мира. И поэтому ещё в 1980-е гг. правительственные учреждения, взаимодействующие с общинами иммигрантов-мусульман, приняли губительное решение: пригласить из стран Магриба и Леванта квалифицированных религиозных деятелей и вверить им заботу о нравственном состоянии уммы. Ж. Кепель полагает, что этого можно было бы избежать, но европейцы были слишком шокированы политическими экспериментами иранских исламистов и пошли на необдуманный шаг: «...Париж, Бонн и Брюссель, озабоченные в первую очередь переоцененной ими иранской «опасностью», застигнутые врасплох религиозным феноменом, с которым их спецслужбам пришлось столкнуться впервые и который они не могли проанализировать, свалили со своих плеч заботу об управлении исламскими делами на иностранные государства и подвластные им учреждения, поручив им

¹ Арсеньев В. Р. Багровые закаты над Европой // Азия и Африка сегодня. – 2006. – № 4. – С. 21.

восстановить порядок и положить конец эпидемии, распространявшейся из Тегерана»¹. Из Турции были приглашены имамы для работы с немецкими и французскими гражданами турецкого происхождения, из Алжира – муллы для религиозного воспитания магрибинцев и т.д.

Это был совершенно лишний шаг, потому что исламская революция в Иране касалась только мусульман-шиитов, которых совсем нет среди берберов и почти нет среди арабов. Революционная проповедь аятоллы Хомейни совершенно не интересовала суннитов, а малочисленные персидские беженцы, нашедшие приют в Париже, были скорее контрреволюционерами, нежели исламистами. Зато ваххабиты моментально оценили открывшиеся для их пропаганды возможности и буквально наводнили Францию своими агентами. Так, ещё в 1988 г. Западная Европа была официально провозглашена ими частью *дар аль-ислам*, потому что в ней уже выросло новое поколение мусульманской общины. Отныне сектанты сочли себя обязанными бороться за права мусульманского населения Европы и при этом «очищать» его веру от «новшеств», как они привыкли делать это дома. Далекое не все французские мусульмане лояльны к самозванным учителям и защитникам, но немало и тех, кто действительно считает ваххабитов борцами за «другую Европу» и готов помогать им в этом. Если проследить хронику терактов во Франции за последние несколько лет, то можно заметить, что их размах неуклонно растёт: если до недавнего времени, исключая уличные беспорядки, исламисты действовали в одиночку (например, Мухаммед Мера, в 2012 году обстрелявший иудейскую школу в Тулузе), то в январе 2015 г. редакция сатирического журнала «Шарли Эбдо» была атакована уже дуэтом, а в ноябре того же года Париж подвергся настоящему рейду убийц-смертников. При этом некоторые из последних не скрывали, что теракты являются ответом на победы сирийской правительственной армии над исламистами в Сирии. Казалось бы, какое

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 197.

отношение к родившимся и выросшим во Франции мусульманам имеет гражданская война в Сирии? Но совершившие теракт молодые люди отождествляли себя именно с боевиками действующей на Ближнем Востоке ваххабитской организации ИГИЛ (запрещена на территории РФ), о которой подробно речь пойдёт в надлежащем месте. Следовательно, не обошлось без зарубежного духовного, а, возможно, и оперативного руководства.

Несколько иначе, хотя и не менее удручающе обстоит дело с сомалийскими иммигрантами в Великобритании. В этой стране сомалийцев не так много, чтобы они могли предъявлять правительству какие-нибудь требования (на 2001 г. во всём мире было 22 млн. сомалийских беженцев). Зато во всех крупных английских городах (Манчестере, Лондоне, Лейтоне, Ливерпуле и Бирмингеме) существуют исламские общины, где задают тон именно сомалийцы. И, не привлекая к себе внимания, они ведут крайне замкнутый образ жизни, без шума и скандалов реализуя принцип сегрегации по религиозному критерию. Отечественный исследователь Л.В. Иванова, характеризуя ситуацию на 2009 г., пишет: «В Великобритании, проживая в «этнических» районах, сомалийцы чувствуют себя «как в Сомали» и могут сохранять это ощущение, минимально (особенно женщины-домохозяйки) вступая в контакт с местным населением»¹. Общины мусульман в Лейтоне и Бирмингеме имеют свои Советы, занимающиеся судопроизводством по нормам шариата. Для британской юстиции их вердикты не являются действительными, однако сомалийцы предпочитают следовать именно им, а не обращаться за помощью или консультацией в английские суды. Internet-сайты иммигрантской молодёжи буквально пестрят призывами вернуться к шариату и отвергнуть английский образ жизни. Это звучит вдвойне нелепо потому, что у себя на

¹ Иванова Л. В. Сомалийская диаспора в Великобритании // *Raх Africana* : континент и диаспора в поисках себя. Сб. науч. статей. – Москва : Изд-во гос. ун-та – Высш. шк. экономики, 2009. – С. 284.

родине сомалийцы – приверженцы кланового уклада, и исламское право у них не пользуется популярностью, о чём уже говорилось выше.

Л. В. Иванова объясняет это несоответствие так: «Если прадеды и деды молодых иммигрантов жили в своей культуре, не осознавая её, а их родители, мигрировав, пытались жить по-современному, изживая пережитки прошлого, то они сами стремятся возродить культуру своих прадедов, осознавая свою культурную принадлежность, и Интернет во многом способствовал и продолжает способствовать этому»¹. Увы, как мы заметили выше, ссылки сомалийских иммигрантов на ислам носят крайне неуместный характер. Это не попытка возродить культурное наследие, а стремление создать «другую Англию» в границах мусульманских районов больших городов. Это не Сомали и не Англия, а некое иное общество, живущее за счёт страны пребывания и при этом духовно отвергающее её. Иммигрантская молодёжь подвергается активной агитации «Аш-Шабаб», агенты которой используют довольно оригинальный способ пропаганды. Подробно исследовавший эту проблему Л. Л. Фитуни пишет: «Члены группировки пишут музыку в западном стиле, вставляя в неё титры, призывающие к джихаду и вступлению в «повстанческие силы»»². В свете этих данных становится понятно, почему в последние годы в Англии всё чаще немотивированные насильственные преступления совершаются молодыми мусульманами, с холодным оружием атакующими прохожих европейской внешности. Об успехе ваххабитской агитации свидетельствует также и убийство ортодоксального суннитского имама Д. Уддина в августе 2016 г. в Манчестере: «очищение» ислама, начавшись в Аравии, продолжается и в Европе. Ведь схваченные полицией убийцы-мусульмане прямо объявили убитого «заблудшим еретиком» (то есть пребывающим в «джахилии»).

¹ Там же. С. 300.

² Фитуни Л. Л., Абрамова И. О. Агрессивные негосударственные участники геостратегического соперничества в «исламской» Африке // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 12. – С. 13.

Казалось бы, совместный труд европейцев и иммигрантов должен стереть основные различия между ними. Ведь хороший работник всегда уважаем, а в европейских фирмах невозможно хорошо работать, не выучив язык и хотя бы поверхностно не приобщившись к принципу командной работы (team building). К сожалению, молодые мусульмане (дети и внуки иммигрантов) предпочитают либо работать на маленьких предприятиях, принадлежащих единоверцам, либо не работать вообще и жить на пособие по безработице. Поэтому для проникновения сектантов в Европу постоянно готова подходящая «пятая колонна», хотя, конечно, говорить о вторжении исламистов во Францию или Англию пока рано.

Примером исламистского Ordensstaat можно считать Афганистан в годы правления в нём талибов и тесно связанную с ним террористическую организацию «Аль-Каида». Эти две антисистемные общности были стали для ваххабитского ислама тем, чем были для культа вуду республика Гаити, а для сектантов «Белого Лотоса» – «Небесное государство всеобщего благоденствия». Но чтобы анализировать режим талибов и деятельность «Аль-Каиды», необходимо начать с предпосылок их возникновения, одной из которых стала Афганская война (1979-1989 гг.).

Вторжение советских войск в Афганистан и установление в этой стране марионеточного социалистического режима в 1979 г. вызвало бурную реакцию во всём мире. Блок НАТО принялся оказывать материальную и дипломатическую помощь афганским моджахедам, а Саудовская Аравия и связанные с ней ваххабитские транснациональные организации объявили войну с советским контингентом богоугодным делом. Ни одна исламская страна открыто не поддержала этот призыв к джихаду, но каждая исламистская организация, как связанная с ваххабитами, так и независимая от них, постаралась оказать афганским моджахедам какую-либо поддержку. В то же время миллионы афганских беженцев устремились в соседний Пакистан, и

многие из них намеревались вернуться домой с оружием в руках. Центром встречи всех, желающих принять участие в афганских событиях на антисоветской стороне, стал пакистанский город Пешавар.

Вот как характеризует сложившуюся в нём обстановку Ж. Кепель: «В лагерях и на тренировочных базах в окрестностях Пешавара, столицы северо-западной пограничной провинции Пакистана, где расположилась большая часть из трёхмиллионной массы беженцев, образовался «культурный бульон» международного исламизма, в котором афганцы смешивались с арабами и мусульманами со всего мира. Здесь, в одном месте, завязывали отношения носители различных концепций и традиций. Этот маленький мир был открыт всем ветрам. Расположенный на пересечении потоков арабских денег, американского оружия и трафика героина, он буквально кишел агентами спецслужб, в первую очередь пакистанской ISI и американского ЦРУ»¹. Здесь встречались и обменивались идеями кашмирские боевики-исламисты, афганские моджахеды, эмиссары арабских ваххабитов (одним из которых был небезызвестный Усама бен Ладен), американские агенты, готовые финансировать любой антисоветский проект, а также гостеприимные хозяева этого местечка – индо-пакистанские деобанди. Как уже говорилось выше, сторонники деобандизма не претендуют на светскую власть где-либо, но именно это давало им моральное право вмешиваться в Афганскую войну в качестве идейных защитников мусульман от социалистов. Ж. Кепель указывает, что социально-политические проекты чужды деобанди: «Деобандская идеология не знает понятия добродетельного града: оплотом морали считается одно лишь община, сообщество верующих, сплоченных массой фетв, позволяющих каждому жить в соответствии с шариатом. Выведение государства и политической сферы за рамки легитимности оборачивается отрицанием всякого понятия о гражданстве и свободе, место которых занимают

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 136.

вера и повиновение»¹. Увы, массовый наплыв афганских беженцев вынудил пакистанских деобандистов открыть целую сеть медресе, качество образования в которых оставляло желать много лучшего.

«Большинство этих медресе находилось в сельских районах и лагерях беженцев и управлялось полуобразованными муллами, далёкими от изначальных реформаторских установок Деобанда. В их понимании шариат сильно напоминал пуштунвалли, племенной кодекс чести пуштунов, а деньги из Саудовской Аравии и изначальные симпатии деобандистов к ваххабитам воспитали у многих молодых бойцов весьма циничное отношение к тем, кто вёл джихад против Советов»². Именно воспитанные в строгих, почти монастырских условиях деобандских медресе студенты составили костяк исламистского движения «Талибан», название которого переводится как «Студенты». Наиболее известным учебным заведением, выпускники которого влились в ряды талибов, было медресе Дар-уль-Улум Хакания, возглавляемое мауланой Самуилом Хаком, который совмещал обязанности ректора и депутата пакистанского Национального собрания. Затем, в 1990-е гг. сенатор-богослов продолжал помогать талибам, превратившимся из благочестивых семинаристов в безжалостных боевиков: «Самуил Хак постоянно держит связь с Омаром (вождь талибов мулла Омар – С.С.), помогая ему в международных делах и давая советы по важным вопросам шариата. Он – один из основных организаторов вербовки пакистанских студентов в ряды талибов. (...) Поддержка деобандийских медресе – один из главных источников силы талибов, не менее важный, чем поддержка пакистанского правительства или разведки»³.

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 230.

² Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии. – Москва : Библион – Русская книга, 2003. – С. 127.

³ Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии. – Москва : Библион – Русская книга, 2003. – С. 130.

Хотя обучением афганских беженцев занимались деобанди, ваххабитское присутствие чувствовалось в Пешаваре ничуть не меньше. Арабские эмиссары финансировали открытие медресе, строительство казарм и полигонов и даже присылали добровольцев для участия в приграничных рейдах. Благодаря неумолкающей проповеди исламистов в арабских странах находилось немало желающих сделать свой выстрел в афганском джихаде. Ж. Кепель не без иронии пишет о таких арабских добровольцах: «В середине 80-х годов организовывались «джихад-туры» для молодых богатых саудовцев, которые проводили несколько недель в летнем лагере с вылазкой на сопредельную афганскую территорию и фотографированием на поле боя»¹. Боевая ценность таких «воинов-интернационалистов» была невелика, но многие из них отличились небывалой жестокостью (например, во время осады Джелалабада арабские добровольцы разрубили на куски пленных «безбожников»). Даже после ухода советских войск «джихад-туры» продолжились, только теперь ваххабиты сражались на стороне моджахедов против режима светского диктатора М. Наджибуллы. Поскольку многие из этих любителей сафари успели создать себе репутацию военных преступников, то они закономерно боялись возвращения в родные страны. Окончание Афганской, а затем и «холодной» войн могло поставить их вне закона. Однако этого не случилось благодаря прозорливости ваххабитских эмиссаров Абдуллы Аззама и Усамы бен Ладена. Отечественный исследователь М. Ю. Крысин так описывает эти судьбоносные для начала XXI в. события: «В 1983 г. в Пешаваре был создан первый центр вербовки новых добровольцев из Саудовской Аравии и других арабских стран для джихада в Афганистане – центр «Байт-аль-Ансар» («Дом последователей»). Главным инициатором его создания был Абдулла Аззам, а бин Ладен выделил средства для его финансирования (Аззам познакомился с Усамой бин Ладеном здесь же, в Пешаваре, вначале 1980-х гг., и впоследствии

¹ Кепель Ж. Джихад. Экспансия и закат исламизма. – Москва : Ладомир, 2004. – С. 146.

сыграл важную роль в создании «Международного легиона ислама» или «Аль-Каиды», координационного центра современного исламистского международного терроризма)»¹. А. Аззам был авторитетным профессором-теологом, лично знакомым с Саидом Кутбом и всю жизнь пропагандировавшим его идеи, а Усама бен Ладен – крупным строительным магнатом из Саудовской Аравии, подпавшим под очарование этой пропаганды. Оба деятеля имели в Аравии репутацию диссидентов, и королевское правительство вздохнуло с облегчением, когда оба исламиста отправились в Пакистан. Вербуя добровольцев для джихада, Аззам и бен Ладен тем самым вытягивали из исламского мира потенциальный источник нестабильности, всех тех людей, которые были готовы «очищать» ислам с оружием в руках. За такую услугу многие светские правительства арабских стран были искренне благодарны лидерам «Дома последователей» и никак не препятствовали пропаганде «джихад-туров». Можно сказать, что если «тень» исламистской антисистемы разлита по всем мусульманским общинам, то в Пешеваре она обросла реальной плотью. И когда Афганская война завершилась, бен Ладен имел в своих руках небольшую, но преданную лично ему армию. Он финансировал её из своих собственных средств и пожертвований негосударственных исламистских организаций, и поэтому политические коллизии его мало интересовали. Те из его «интернационалистов», которые всё же смогли вернуться в родные страны, стали верными агентами своего вождя на местах. Так и появилась трагически известная террористическая организация «Аль-Каида» (запрещена на территории РФ), борющаяся за создание исламского государства по-настоящему в глобальном масштабе. Она не имеет своей территории и носит транснациональный характер, что позволило ей с первых же дней существования установить тёплые отношения с талибами – «пакистанскими

¹ Крысин М. Ю. Джихад. От Кашмира до Нью-Йорка. – Москва : Вече, 2005. – С. 205.

афганцами», выращенными на средства тех же ваххабитов, что и «Байт-аль-Ансар».

К тому времени как советские войска покинули Афганистан (1989 г.) первые талибы только завершали своё весьма скудное образование, состоявшее из заучивания наизусть Корана и военной подготовки. Теперь они устремились в «освобожденный» Афганистан, на свою историческую родину, которую многие из них покинули в раннем детстве, а кое-кто там не бывал вообще. Время для возвращения было выбрано очень удачно: в стране царила анархия, в ходе которой моджахеды воевали против президента М. Наджибуллы и друг против друга. Талибы обещали навести порядок и позаботиться о многострадальном мирном населении. Они сходу включились в борьбу с мародерами и разгулявшимися национальными меньшинствами вроде узбеков, таджиков и хазарейцев. Поскольку пока они ничем не владели и никого не знали, то афганцы восприняли их как борцов за конституционный порядок. Следует отметить, что отсутствие талибов в Афганистане в годы войны с советской армией сыграло как с ними самими, так и с поверившими им афганцами злую шутку. Много раз встречавшийся с талибами пакистанский исследователь А. Рашид так описывает адептов движения в начале 1990-х гг.: «Большинство из них были очень-очень молодыми – от 14 до 24 лет – и не воевали раньше, хотя, как и все пуштуны, они умели обращаться с оружием. Многие из них провели всю жизнь в лагерях беженцев в Белуджистане и СЗПП (северо-западная пограничная провинция – С.С.), выпитывая Коран в десятках медресе, которые росли как грибы после дождя усилиями афганских мулл или партий пакистанских фундаменталистов. (...) Ни учителя, ни ученики не имели никаких математических, естественнонаучных, исторических или географических познаний. Многие из этих юных воинов не знали даже историю своей собственной страны или историю джихада против Советов. (...) Они обожали войну, поскольку она были единственным занятием, к которому они

были готовы. Их мессианская вера в пуританский ислам, вколоченная в их головы простым деревенским муллой, была единственной опорой, придававшей их жизни какой-либо смысл. Не подготовленные ни к чему, даже к традиционному делу своих предков – возделывать землю, пасти скот, заниматься ремеслом, – они были теми, кого Карл Маркс называл бы афганским люмпен-пролетариатом»¹. То есть эти люди были афганцами только по названию и не имели ни малейшего представления о действительных нуждах афганцев. Но их ещё никто толком не знал, а их противники уже успели настроить против себя мирное население бесконечными грабежами. Поэтому талибы смогли военным и дипломатическим путём одолеть полевых командиров-моджахедов, захватить Кабул и Кандагар и вытеснить остальные силы на окраины страны.

В этом им оказывали посильную помощь боевики «Аль-Каиды», поскольку бен Ладен считал афганскую междоусобицу борьбой с «джахилией», продолжением «очищения» ислама, начатого ещё аль-Вахабом. В частности, несколько сот «арабских афганцев» участвовали в боях против частей таджикско-афганского генерала Ахмада Шаха Максуда. Во второй половине 1990-х гг. большая часть Афганистана оказалась в их руках. В 1996 г. лидер талибов мулла Омар публично облачился в плащ пророка Мухаммеда и объявил себя «повелителем правоверных», и никто ему не возразил. Дело оставалось за малым – наладить послевоенный быт.

Вскоре выяснилось, что талибы не имеют никакой позитивной программы, которую можно было бы реализовывать. Они ничего не строили и не организовывали. Зато их многочисленные указы в точности воспроизводили порядок жизни в деобандских медресе. Если попытаться найти талибам исторических двойников, то это будут чешские гуситы (XV в.), немецкие

¹ Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии. – Москва : Библион – Русская книга, 2003. – С. 62-63.

анабаптисты (XVI в.) и китайские тайпины (XIX в.). Все три указанных движения проявляли религиозный фанатизм, граничивший с сумасбродством, и невероятную жестокость в преследовании «еретиков» и «отступников», но не принимали никаких действенных политических и экономических мер для стабилизации положения на захваченных территориях. Все три движения были разгромлены именно после того, как добились определённых успехов и наступил момент реализации их доктрин. Та же участь постигла и талибов. В занятых ими районах все мужчины были обязаны носить бороду, к ослушникам применялись публичные телесные наказания: дошло до того, что за «нескромный внешний вид» была прилюдно выпорота пакистанская футбольная сборная. Буквально понимая исламский запрет на изображения Аллаха и людей, талибы строго наказывали людей за хранение дома портретов, картин или фотографий. Любое изобразительное искусство было строжайше запрещено. Распространился запрет и на памятники старины. Например, в Герате была закрасена белилами красивейшая фреска, посвященная афганской истории. В городе Бамиан талибы взорвали статуи Будды, признанные чудом света. При этом, выполняя предписания шариата, талибы запретили работать женщинам, что сразу же парализовало системы образования и здравоохранения. Сотрудники религиозной полиции (Управление насаждения добродетели и предотвращения порока) ходили по домам, разбивали телевизоры и отбирали у людей автомобили, если обнаруживали в них аудиокассеты со светской музыкой. На традиционно шумных и весёлых афганских свадьбах музыка и танцы были запрещены под страхом тюремного заключения. При этом в своей работе религиозная полиция широко использовала такие «светские» методы как поощрение доносов, что роднит её со спецслужбой тайпинов. Но если Хун Жэнь-гань только намеревался учредить в «Небесном государстве» службу информаторов, то начальник «Управления насаждения добродетели и предотвращения порока» мулла Камалуддин «открыто признавал, что он

располагает тысячами осведомителей в армии, министерствах, госпиталях и западных благотворительных организациях»¹. Для светских спецслужб доносительство – стандартный метод работы, но вряд ли оно применимо для организации, руководствующейся религиозными идеалами.

Назвать систему управления талибов неэффективной – значит, не сказать ничего. Система исполнительной власти не просто не была налажена, но даже сохранившиеся с социалистических времён Советы (Шуры) не были упразднены, хотя по факту и не функционировали. Реальная власть в стране принадлежала лидеру талибов мулле Омару и его полевым командирам, в большинстве своём имеющим начальное духовное образование. Каждый из них мог быть по воле «повелителя правоверных» отозван с театра военных действий для назначения на гражданскую должность и наоборот. А. Рашид приводит такой пример кадровой политики талибов: «Мулла Эхсанулла Эхсан, управляющий Центральным Банком, командовал элитным отрядом из 1000 кандагарцев, вследствие чего уделял совсем немного времени финансовой работе, и погиб в Мазари-Шарифе в 1997 году»². А ещё ни один государственный служащий не получал зарплату, потому что в старину пророк Мухаммед своим людям денег не платил. Помощник вождя талибов мулла Вакиль так отозвался о местной системе оплаты: «Шариат не допускает политики или политических партий. Поэтому мы не платим жалованья нашим чиновникам и солдатам, мы их лишь кормим, одеваем, обуваем и вооружаем. Мы хотим жить так, как жил Пророк 1400 лет назад, и джихад – наше право»³. В этих словах содержится вся сущность исламистского движения: радикальный хилиазм, только обращенный не к иному миру (как в манихействе) или эсхатологическому будущему (как в доктрине «Белого Лотоса»), а к

¹ Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии. – Москва : Библион – Русская книга, 2003. – С. 149.

² Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии. – Москва : Библион – Русская книга, 2003. – С. 141.

³ Там же. С. 66.

безвозвратно ушедшему прошлому. История необратима, и пытаться доподлинно восстановить и заставить функционировать политико-экономические образцы VII в. н.э. – то же самое, что пытаться учредить в реальной стране «небесные» порядки или футуристические образцы предполагаемого будущего (которое, возможно, никогда не настанет). Англо-пакистанский исследователь А. Тарик, хорошо знакомый с исламистами вообще и с талибами в частности, резюмировал свой опыт в следующем выводе: «Что предлагают исламисты? Путь в прошлое, которое никогда не существовало. Если «Афганистанский эмират» – то самое, что они стремятся навязать миру, то большинство мусульман пойдёт против них с оружием в руках»¹.

Слова командира и идеолога талибов муллы Вакиля о стремлении вернуться к образу жизни современников пророка Мухаммеда очень напоминает разговоры Хуна Сю-Цюаня «о небе и о земле» в тот момент, когда войска тайпинов терпели поражение за поражением, и верный полководец Ли Сю-чэн ждал простого и эффективного приказа. Однако реальность не отменяет своих требований, и талибам, как прежде тайпинам, пришлось каким-то образом эти требования учитывать.

Бесконечная война с политическими противниками стоила немалых денег, и лидер «Талибана» мулла Омар заключил негласные, но прибыльные соглашения с контрабандистами и наркомафией. Афганские крестьяне насильственно принуждались к выращиванию опиумного мака, который затем контрабандой отправлялся в Ашхабад и Карачи. Параллельно с этим поток контрабандных товаров самого разного назначения шёл из Средней Азии в Пакистан без каких-либо затруднений, если перевозчики платили талибам пошлину. Со стороны пакистанских и иранских губернаторов сопредельных территорий сыпались обоснованные жалобы на то, что соседство с талибами

¹ Тарик А. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность ик. – Москва : АСТ, 2006. – С. 429-430.

приводит к процветанию коррупции среди пограничных чиновников и криминализации населения, которое очаровано примером преуспевающих контрабандистов и наркоторговцев и бросает работу ради участия в пограничных аферах. Параллельно с этим сохранившееся со времён советской оккупации афганское государственное имущество за бесценок продавалось пакистанской мафии. Так, А. Рашид утверждает, что станки немногих афганских фабрик сдавались на металлолом в Лахоре. Нужда в деньгах также заставила руководство «Талибана» сотрудничать с Усамой бен Ладеном, который оказал им небольшую финансовую и военную помощь (арабские добровольцы участвовали в сражениях за Джелалабад и Кабул на стороне талибов), но втянул Афганистан в противостояние с западным миром.

Если коротко суммировать направленность и фактические результаты правления талибов в Афганистане, то это будет бесконечное и безграничное отрицание реальной жизни. Мулла Омар и его помощники часто говорили о шариате и будущей достойной жизни мусульман, но на практике лишь уничтожали те скромные достижения, которых афганским мусульманам всё-таки удалось добиться. Идеал внутреннего мира в исламской стране обернулся бесконечной войной по принципу «кто с нами не согласен, тот не мусульманин». Даже война не стала стимулом для хозяйственного развития страны, потому что не имевшие образования талибы не сумели организовать свой тыл. Деобандское образование не ориентировало своих учеников на государственную или экономическую карьеру, и это сказалось, когда муллы, окончившие деобандские медресе, попытались управлять страной. Зато почерпнутая у арабских ваххабитов идея джихада, чуждая индийским мусульманам, вложила талибам в руки оружие и заставила их постоянно искать новых врагов.

Например, в 1998 г. в городе Мазари-Шариф был устроен геноцид хазарейцев, которые в большинстве своём мусульмане и никогда не

претендовали на политическое лидерство в Афганистане. Однако талибы убили всех, кого смогли найти, а руководивший расправой мулла Ниязи, буднично пояснил свои действия: «Хазарейцы – не мусульмане, и мы должны убивать хазарейцев. Или вы соглашаетесь стать мусульманами, или вы уходите из Афганистана. Где бы вы ни спрятались, мы найдём вас. Если вы убежите наверх, мы сдёрнем вас за ноги; если вы скроетесь под землёй, мы вытащим вас за волосы»¹. Такой разговор даже в Средние века мог быть уместен только в религиозно однородной Аравии, но афганцы традиционно принадлежат к ханафитской правовой школе ислама, которая не осуждает «новшеств». Ханафитский мазхаб признаёт законными даже народные обычаи, имеющие неисламское происхождение. Ведь Афганистан – страна меньшинств, и талибам, настаивающим на неукоснительном деобандском благочестии и ваххабитском буквализме, пришлось навязывать свою власть силой даже вчерашним союзникам. Неудивительно, что на протяжении правления талибов в Афганистане не прекращалась гражданская война. Тем более что в этой стране, как и в Сомали, сильны традиции племенного сепаратизма: правительственный чиновник, какой бы власти он ни служил, не имеет авторитета, если не является членом племени или клана. Вот как описывает социальную структуру афганского общества отечественный исследователь А. Д. Воскресенский: «В племенах власть не носит институционального характера, каждый член племени, соответственно и каждый афганец, связан предком по отцовской линии, принадлежит местному сообществу, называемому *каум* (курсив автора) (т.е. к племени, клану, профессиональным, религиозным, этническим группам, деревенскому сообществу или просто расширенной семье). Власть хана – главы

¹ Afghanistan: The massacre in Mazar-i Sharif // Human Rights Watch Report. – November, 1998. – Vol. 10, No. 7 (C). – P. 1-17.

племени – в таком обществе зависит от консенсуса внутри каума»¹. Вторгшиеся из Пакистана талибы-пуштуны были прежде вычеркнуты эмиграцией из своих каумов, а пришедшие вместе с ними «арабские афганцы» вообще оказались чужаками, ни в какие каумы не входящими. Поэтому талибам остаётся навязывать свою власть силой, тем более что они демонстративно меняют свою племенную и этническую идентичность на конфессиональную.

Может показаться удивительным, но войска НАТО оказали «Талибану» услугу, высадившись в Афганистане и установив там режим президента Х. Карзая. Теперь талибы могут не заниматься устройством мирной жизни и делать то, что им нравится больше всего: воевать с «неверными», которых можно заодно обвинить и в своей собственной хозяйственной некомпетентности. Так, современное афганское правительство и командование НАТО уже не раз предпринимали попытки переговоров с талибами, и последние отвергали любые мирные инициативы. Узбекский исследователь Ф. Толипов остроумно заметил: «Как на парадоксально, сами талибы, кажется, не хотят, чтобы международные силы покинули страну, ведь они потеряют «любимого» врага»².

Государство талибов сыграло роль *Ordensstaat* для международного исламизма, став настоящим полем религиозно-политических экспериментов, но также оно послужило базой для сетевой террористической организацией, созданной Абдуллой Аззамом и Усамой бен Ладеном. Выше уже рассказывалось об активности, развёрнутой западными спецслужбами и саудовскими ваххабитами в Пакистане во время Афганской войны (1979-1989 гг.). После окончания военных действий бен Ладен оказался координатором разветвленной сети, состоящей из бывших фронтовиков-исламистов,

¹ Воскресенский А. Д. Политические системы и модели демократии на Востоке. – Москва : Аспект-Пресс, 2007. – С. 58.

² Толипов Ф. Выиграть сражение и не проиграть войну. Стратегические вызовы Афганской кампании // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. – Москва: 2015. – №5 (275). – С. 103.

многочисленных участников «джихад-туров», наемников и военных преступников, опасющихся судебной ответственности за свои действия во время войны или просто не желающих возвращаться к мирной жизни. Цитируемый нами выше пакистанский автор А. Рашид так оценивает численность потенциальных бойцов «Аль-Каиды»: «В 1982-1992 годы около 35 тысяч мусульманских радикалов из 43 мусульманских стран Среднего Востока, Северной и Восточной Африки, Средней Азии и Дальнего Востока получили боевое крещение у афганских моджахедов. Кроме того, десятки тысяч иностранных исламистов приехали учиться в сотнях новых медресе, созданных на деньги правительства генерала Зия-уль-Хака и на афганской границе. Таким образом, более 100 тысяч исламистов были связаны с Пакистаном и Афганистаном и попали под влияние идей джихада»¹. Разбросанные по всему *дар аль-ислам*, эти люди откликнулись на призыв некогда завербовавшего их самозванного духовного лидера, роль которого умело играл бен Ладен. Высланный из Саудовской Аравии за радикальное диссидентство, он обосновался в Кандагаре, под защитой и дипломатическим покровительством талибов. Позиционируя себя как истинного ваххабита, защитника и очистителя суннитского ислама от «новшеств», этот деятель принялся издавать фетвы, что в исламе может делать только официально признанный богослов. По иронии судьбы, богословом-то наш пуританин и не был, зато вполне мог бы стать идеологом модернизации, так как на протяжении законопослушного периода своей жизни трудился в качестве инженера-строителя и подрядчика. Однако созданная им из бывалых фронтовиков «Аль-Каида» (организация, запрещенная на территории РФ) принялась за исламизацию всего мира, к чему бен Ладен официально призвал в одной из своих фетв. Особенно террористы активизировались на окраинах исламского мира и даже в европейских странах,

¹ Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии. – Москва : Библион – Русская книга, 2003. – С. 180-181.

поскольку там мусульмане действительно иногда терпели обиды от иноверцев. Боевики «Аль-Каиды» действовали в Боснии, Чечне, Кашмире (там эту организацию именовали «Харакат-уль-Ансар») и даже Испании (которая должна была, по мысли бен Ладена, «ответить за Реконкисту») и Франции. Последнюю лидер «Аль-Каиды» прямо «включил» в состав исламского мира, исходя из того, что на территории этой страны проживает уже несколько поколений мусульман. Параллельно налаживались контакты с исламистскими организациями разной степени радикализма в других странах. Так, в Магрибе возникла дочерняя «Аль-Каида в странах исламского Магриба». Союзниками бен Ладена признали себя также сомалийские и нигерийские исламисты. Чеченские моджахеды даже пригласили на свою территорию отряды боевиков «Аль-Каиды» для службы на постоянной основе: так, помощником и советником Ш. Басаева был саудовский исламист Самер Салех ас-Сувейлем, больше известный как Хаттаб, а среди террористов, уничтоженных при нападении на школу в г. Беслане (2004 г.), оказался уроженец Саудовской Аравии Абу Фарух.

При этом бен Ладен не создал никаких оригинальных идей и сосредоточился на практическом управлении террористической организацией, вооруженной рукой отстаивавшей доктрину С. Кутба и А.-А. Маудуди. Детально прорабатывая тактические аспекты террора, он сознательно дистанцировался от имиджа мыслителя. Впрочем, следует признать, что как практик бывший строительный подрядчик действительно оказался талантлив. Он впервые отошёл от территориального принципа устройства организации и предпочёл превратить её в сеть. Его боевики не пытались захватить и удерживать какую-либо область, но отправлялись всюду, где, как им казалось, приверженцы «чистого» ислама нуждались в военной поддержке. Сетевой принцип позволил им просачиваться в европейские страны и даже в США, создавая «Аль-Каиде» имидж повсеместного присутствия.

Очень важно уточнить, как иерархически устроена «Аль-Каида». Канадский исследователь иранского происхождения Ф. М. Мохаддам, детально изучавший исламский терроризм, выделил следующие функциональные роли: «Моё исследование привело меня к выделению следующих основных специализированных ролей для террористов: (А) источник вдохновения, (В) стратег, (С) связник, (D) эксперт, (Е) руководитель ячейки, (F) местный агитатор, (G) рядовой член локальной ячейки, (H) «пушечное мясо» и (I) «продюсер», т.е. человек, занимающийся поиском ресурсов для функционирования организации»¹. Такие роли как источник вдохновения, стратег, связник, руководитель ячейки, местный агитатор и рядовой член локальной ячейки типичны для любых политических партий и религиозных организаций. Но эксперт, «продюсер» и смертник выглядят для такой организации неуместно. Так, легальные политические партии привлекают экспертов-политтехнологов за разовую оплату, спонсоры обычно сами находят такие партии, а жертвенность ожидается от любого члена организации в экстремальном случае. Специализированные «одноразовые» убийцы выводились в специальную группу только средневековой антисистемной сектой низаритов². Поэтому необходимо кратко остановиться на функционировании «Аль-Каиды».

Дело в том, что членство в террористической организации такого рода предполагает идейность адептов. Либо человек убеждён в святости и необходимости ведомой организацией борьбы, либо его сразу же клеймят как оппортуниста. Но ведь в наши дни любая вооруженная борьба, и террористическая в том числе, требует высокой технической подготовки, а не только личной отваги и физической силы. Главное оружие террориста уже

¹ Мохаддам Ф. М. Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают и почему обращаются к насилью. – Москва : Форум, 2011. - С. 178.

² Сулимов С. И., Черниговских И. В. В поисках Бога: теистические антисистемы в мировой истории. – Huntsville: Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – С. 136-137.

давно не кинжал или револьвер, а дистанционно управляемые бомбы; грим для изменения внешности давно уступил место фальшивым документам. И пешаварские лагеря подготовки афганских моджахедов при самой упорной муштре не могли бы подготовить таких специалистов. Поэтому бен Ладен был вынужден обращаться за помощью к профессионалам западного мира, согласным за деньги поделиться опытом или даже принять участие в акциях организации. Примером такого «эксперта» может послужить Ильич Рамирес Санчес по прозвищу Шакал, венесуэльский взрывник-профессионал, сотрудничавший с самыми различными группировками, от коммунистических до исламистских, и в наши дни отбывающий пожизненное заключение во Франции. История этого человека известна только потому, что он схвачен спецслужбами, но немало таких «профи» остаётся на свободе, готовых оказать услугу щедрому нанимателю. Ф. Мохаддам отмечает, что обычно это тщеславные люди, которым нравится чувствовать себя востребованными, хотя, конечно, материальный аспект кровавой работы их тоже интересует. Аналогичными «попутчиками» террористов являются и «продюсеры» – легальные и нелегальные бизнесмены, достающие средства для финансирования терактов. Именно они взаимодействуют с наркоторговцами, контрабандистами и спецслужбами для того, чтобы непосредственные исполнители расправ имели оружие и прикрытие. Разумеется, эти финансовые дельцы получают за свою работу щедрые комиссионные и не стремятся лично участвовать в каких-либо насильственных акциях. Если сравнить «Аль-Каиду» с аналогичной антисистемной организацией неисламского толка, например, «Белым Лотосом», то окажется, что там тоже имелись «эксперты» и «продюсеры». Вспомним общества ветеранов китайской императорской армии («Речные заводы», «Братство дубины и молота»), которые не разделяли идеалов восставшей секты, но помогали ей удерживать в повиновении крестьян и подготавливать бойцов во

время восстания 1622 г. В этих отношениях главенствовал именно денежный момент, а вовсе не духовная близость.

Американский исследователь М. Вайс обнаруживает точно такой же тип боевиков в рядах «Исламского государства» («Аль-Каиде» террористической организации, запрещенной в РФ). Вот как он характеризует вооруженных, активных, но индифферентных к религии бойцов: «Среди приверженцев ИГИЛ есть и такие, кто оказался там из-за личных амбиций. Эти оппортунисты служат, как правило, рядовыми или младшими командирами. Они вступают в ИГИЛ, чтобы ослабить или развалить соперничающую группировку, продвинуться вверх по иерархической лестнице доминирующей на данный момент военной и политической силы либо для того, чтобы избежать наказания со стороны «Исламского государства» за прошлые преступления, совершенные против этой организации»¹. То есть эзотерический принцип играет в антисистемной структуре свою роль в наши дни точно так же, как и сотни лет назад. Для того, чтобы добиться своих эсхатологических целей, антисистема охотно пользуется услугами людей, безразличных к религиозным и политическим учениям, лишь бы они исправно вносили свой вклад в общее дело.

А вот террористы-смертники, в отличие от других членов «Аль-Каиды», всегда идейны и больше ни для чего не предназначаются, кроме как для собственной устрашающей гибели. Ф. Мохаддам отмечает, что обычно на такую роль подбираются умственно отсталые люди с развитым комплексом неполноценности, которые подвергаются сильнейшей пропагандистской обработке только для того, что специалист-подрывник в надлежащий момент мог надеть на них взрывчатку. Вот как описывает этот типаж исследователь: «Террорист-смертник – это наиболее известный и популярный (в СМИ) тип

¹ Вайс М., Хасан Х. Исламское государство: Армия террора. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2016. – С. 210.

террориста, которого я называю «пушечное мясо». Этот термин выбран потому, что такие индивиды воспринимаются лидерами террористической организации как «продукт однодневного потребления». Зачастую они рекрутируются специально для осуществления конкретных террористических атак. И им даётся информация только в пределах одной операции (осуществляемой во временном интервале порядка двадцати четырех часов). В течение этого времени рекрутируемый индивид получает максимум внимания и уважения¹. То есть в этом случае исламисты идут на сознательное лицемерие: каким бы ни был замечательным их общественный идеал, погибший исполнитель теракта никогда не увидит его осуществления. Получается, что «Аль-Каида» устроена эзотерически, как и другие антисистемные организации, независимо от того, применяют они террор или нет (манихеи не имели ничего общего с терроризмом, но всё равно придерживались эзотерического устройства). Но если в этом ещё можно обнаружить какую-то мусульманскую специфику (ислам обещает рай всем, погибшим в бою за веру), то параллельное со смертниками существование «экспертов» и «продюсеров», от которых даже не требуется разделять идеи исламизма, роднит «Аль-Каиду» с «Белым Лотосом». В обоих случаях мы видим конфедерацию сектантских общин, не связанных национально или территориально и полагающих своим идеалом нечто не существующее и не жизненное. В случае с «Белым Лотосом» это был сначала «Западный рай», а потом «Небесное государство всеобщего благоденствия» (можно сказать, земная провинция этого «рая»). Для «Аль-Каиды» и её союзников – это мусульманская община VII в. н.э., времён пророка Мухаммеда, которая не может быть восстановлена хотя бы в силу необратимости истории.

Роднят обе эсхатологические организации также неспособность к созиданию и болезненный нарциссизм. В первом случае мы имеем в виду

¹ Мохаддам Ф. М. Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают и почему обращаются к насилию. – Москва : Форум, 2011. – С. 192.

неготовность, неумение и нежелание ничего строить или хотя бы восстанавливать. Вспомним, как под предлогом борьбы с язычеством тайпины разрушили множество пагод и уничтожили изображения бодхисатв, но не построили ни одной церкви или часовни. Конструктивную деятельность бен Ладена в Афганистане красноречиво описывает А. Рашид: «Он (бен Ладен – С. С.) построил дом для Муллы Омара и давал средства другим вождям талибов. Он пообещал вымостить дорогу от города до аэропорта, построить мечети, школы и плотины. Но его благотворительная деятельность так и не началась, поскольку его активы были заморожены»¹. Получается характерный для антисистемного хилиазма парадокс: у бен Ладена и его «продюсеров» нашлись деньги на организацию террористических актов даже в США, но почему-то не было возможностей (а скорее, желания) построить что-нибудь полезное прямо в Кандагаре. Разоренный войной Афганистан был и остался благодарным просителем материальной помощи. В этой стране не хватает буквально всего, но поборники антисистемного эсхатологизма предпочли тратить огромные деньги на помощь чеченским моджахедам и атаку Всемирного торгового центра, вместо того чтобы заасфальтировать хотя бы одну-единственную дорогу от Кандагара до аэропорта! Их идейные «крестники», талибы нашли силы и время на уничтожение фресок в Герате и статуй в Бамиане, но почему-то не смогли построить ни одной мечети. Подтверждается тезис о бесплодности антисистем и их неспособности к продуктивному развитию. Получается, что за красивыми словами и возвышенными учениями скрывается лишь всепоглощающее разрушение, доходящее до саморазрушения. С этим связана вторая общая черта «Аль-Каиды», «Белого Лотоса» и, наверное, любых других антисистемных организаций: нарциссизм.

¹ Рашид А. Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии. – Москва : Библион – Русская книга, 2003. – С. 193.

Отечественный специалист в области криминалистики Ю. М. Антонян так характеризует эту черту: «Вообще нарциссизм имманентно присущ не только лидерам террористических организаций, но и рядовым исполнителям. Эту черту можно наблюдать как у политических, так и у этнорелигиозных террористов, особенно в их высказываниях, в которых звучит явное торжество по поводу их принадлежности к данной группе. Они убеждены в своём совершенстве, в своих выдающихся личных качествах и превосходстве над другими только или главным образом по той причине, что принадлежат к данной этнорелигиозной группе, которая является единственно «правильной»»¹. Но если посмотреть более широко, то ни одна антисистема не обходится без такого гипертрофированного нарциссизма: высшие степени манихейского посвящения именовались не иначе как «избранные», и их члены добровольно налагали на себя суровые аскетические ограничения, лишь бы только наглядно подчеркнуть собственное превосходство над прочими людьми; баоцзюани «Белого Лотоса» доступно утверждают, что не войдёт в «Западный рай» тот, кто не состоял в секте; и даже далёкие от преобразования мира адепты вуду именуют себя «филью-ди-санту», то есть «дети богов». Получается, что «Аль-Каида» представляет собой типичную антисистемную организацию, в которой суннитский ислам не играет доминирующей роли, как не имело серьёзного значения проповедуемое Хуном Сю-цюанем протестантское христианство.

«Аль-Каида» пользовалась террористическими методами только потому, что её адепты всюду находились в меньшинстве. Зато идущее ей на смену «Исламское государство Ирака и Леванта» (организация, запрещенная на территории РФ) уже ведёт открытые боевые действия против армий светских арабских режимов в Сирии, Ираке, Афганистане, Ливии и даже Нигерии. Это связано во многом с притоком в её ряды баасистов из разгромленного войсками

¹ Природа этнорелигиозного терроризма / под ред. Ю. М. Антоняна. – Москва : Аспект-Пресс, 2008. – С. 74.

НАТО Ирака. Бывшие офицеры армии Саддама Хусейна играют в этих формированиях роль «экспертов», хотя их судьба в рядах исламистов весьма спорна. Отечественный исследователь Е.М. Примаков отмечает: «Принято считать, что основой ИГ стали суннитские радикалы из иракского «треугольника». К ним присоединились офицеры-баасисты, создавшие после американской оккупации Ирака ряд подпольных организаций. Это усилило боеспособность «Исламского государства», хотя отношения с бывшими баасистами, мировоззрение которых не во всём совпадает с идеологией ИГ, не определено на будущее»¹. Пока «Исламское государство», «Аль-Каида» и сотрудничающие с ней исламистские организации действуют вместе, но степень радикализма (и нарциссизма) заметно усилилась.

По сравнению с другими исламистскими организациями «Исламское государство» более радикально, поскольку реформирует не только религиозную и политическую жизнь подвластных областей, но даже семейные отношения. Так, среди сектантов принята практика «секс-джихада», в ходе которого похищенные или запуганные женщины передаются из рук в руки в статусе «временных жен», единственная задача которых – рожать новых боевиков. По сути дела, это приравнивание женщин к движимому имуществу или домашним животным, что роднит порядки ИГИЛ с манихейскими реформами Маздака.

Если Усама бен Ладен самовольно издавал фетвы, то вождь ИГИЛ Ибрагим Али аль-Багдади (параллельно член «Аль-Каиды») в 2014 г. самовольно провозгласил себя халифом, то есть духовным главой всех мусульман-суннитов. Судя по тому, что такая вопиющая наглость не вызвала со стороны ортодоксов никакого внятного осуждения, современная исламистская антисистема имеет немалые шансы на расширение и усиление. Но её судьба может быть предсказана, если вспомнить тайпинов: Хун Сю-цюань ведь во

¹ Примаков Е. М. «Исламское государство» – реальная опасность // Азия и Африка сегодня. – 2015. – №7. – С. 2.

всеуслышание провозглашал себя «небесным князем». Итог его «княжества» хорошо известен.

У читателя может возникнуть закономерный вопрос: в чём заключается синкретизм доктрины радикальных исламистов? Ведь, как мы отмечали выше, для формирования антисистемы необходимо активное межкультурное взаимодействие и вторжение на ареал одной культуры идей и институтов другой. Исламисты же, начиная с ваххабитов XVIII в. и заканчивая современным Исламским государством Ирака и Леванта, наоборот, призывают к устранению любых культурных заимствований и возвращению исламу его первоначальной «чистоты». Однако такой бурный протест против заимствований, «новшеств» и прозападных реформ мог возникнуть только как результат на глубокое и длительное вторжение чужеродных идей и институтов в исламский мир. Для того, чтобы критиковать и отвергать европейское влияние, его необходимо прежде испытать. Более того, ненависть к иноверцам и, в особенности, европейцам-протестантам является определяющим компонентом исламистских доктрин. Невозможно представить исламистское движение или партию, которая не призывала бы к конфронтации с Западом и не критиковала бы прозападные ориентиры. Протест против западной культурной экспансии и привнесенных ею «новшеств» является такой же неотъемлемой частью исламизма, как и благоговение перед мифологизированной эпохой четырёх праведных халифов. Причём, судя по отсутствию со стороны исламистов конструктивной деятельности, протест в их антисистеме играет определяющую роль.

Итак, в данном параграфе:

- проанализированы факторы, приведшие к усилению исламистской антисистемы: кризис светских баасистских режимов и отсутствие ортодоксальной духовной альтернативы (крах халифата обезглавил суннитский ислам). Сыграло свою роль и вмешательство западных государств, долгое время

видевших в деобанди Пакистана союзников в борьбе с коммунизмом, а в арабийских ваххабитах – выгодных торговых партнеров;

- установлено, что ваххабизм и связанные с ним современные исламистские движения представляют собой эсхатологическое сектантство, качественно не отличающееся от китайского «Белого Лотоса». Ordensstaat сектантов, основанный в Афганистане талибами, по многим параметрам схож с «Небесным государством всеобщего благоденствия» и другими подобными образованиями. Возможно, именно этим объясняется его популярность именно на границах исламского мира (в Нигерии, Афганистане, Сомали) и за его пределами (мусульманских диаспорах на европейской территории): таким учением могут увлечься только те люди, которые плохо знакомы с ортодоксальным исламом. В мусульманских же странах утопичность и еретическая сущность исламизма быстро распознаётся настоящими мусульманами, так же как некогда ортодоксальные зороастрийцы и христиане разоблачали манихеев.

Подводя итоги данной главы, хотелось бы отметить, что поскольку современная псевдоморфоза глобальна, то и порождённая ею антисистема тоже носит глобальный характер. Это не проблемы какой-то конкретной области или региона. Терракты 2001 г. (в США) и Франции (2015 г.) показали, что адепты исламизма могут дотянуться до любых уголков мира точно так же, как некогда это могли сделать европейские колонизаторы. И если современный капитализм глобален, то точно так же глобален и радикальный исламизм, представляющий собой социально-духовную реакцию исламского мира на созданную западным обществом глобальную псевдоморфозу.

Заключение

В данной работе нами были рассмотрены антисистемные социально-духовные образования и выявлены условия их возникновения и функционирования.

Синкретические антисистемы зарождаются в зонах контакта двух и более развитых обществ, и можно выделить три основных фактора, влияющие на их возникновение. Это кризисное состояние одного из взаимодействующих обществ (кризис может быть как политическим, так и духовным), нарастание в нём чувства депривации и наличие идей и институтов, не принадлежащих к господствующей в обществе культуре. Важно, чтобы указанные факторы совпали, иначе синкретическая система не сформируется, а её потенциальные идеи и участники будут разобщенно существовать в пространстве контркультуры. При этом политическое и экономическое сотрудничество между различными обществами или господство одного общества над другим не являются обязательными: достаточно и интенсивного обмена идеями. Ведь антисистемные общности имеют синкретическое происхождение, что обусловлено проникновением в культурно однородную среду чуждой идеи, которая подхватывается специфическими общественными группами. Для того, чтобы антисистема сформировалась (то есть вызывающие её к жизни факторы произвели суммарный эффект) необходимо существование в обществе хотя бы немногочисленной группы индивидов, выросших на стыке разнородных культур и поэтому маргинальных в культурном плане. Сами по себе такие убежденные реципиенты чужих культурных веяний сформировать антисистему неспособны, но они служат проводниками и модификаторами чуждых культурных веяний. Причём, такие группы формируются задолго до начала синкретического смешения. В рассмотренных нами случаях это были «неслужилые шэньши» (средневековый Китай), языческие интеллектуалы

(Левант начала н.э.), рабы и свободные «цветные» (Гаити XVIII в.) и религиозно экзальтированная городская молодёжь (исламский мир XX в.). Чуждые идеи, как светского, так и религиозного характера, кажутся составляющим такое «теневое общество» людям универсальным средством для решения любых проблем, особенно, когда они смешиваются с местными диссидентскими учениями. В результате формируется готовая к конфронтации со всем миром организация, имеющая противоречивую, сотканную из взаимоисключающих фрагментов доктрину. Иерархия в антисистемных общностях строится по эзотерическому принципу (дозирования информации), и чем меньше человек знаком с доктриной, тем меньше у него прав в глазах адептов высших ступеней посвящения. Люди, находящиеся вне организации, считаются неполноценными, которых в лучшем случае следует насильно облагодетельствовать, а в худшем – жить за их счёт. Нравственные стандарты, таким образом, либо оказываются «двойными», либо вообще отсутствуют (в таких случаях моральные категории подменяются целесообразностью).

Важно отметить, что фрагменты чужих культур, и которых механически формируется антисистема, на своих родных культурных ареалах чаще всего никакой деструктивной роли не играют и нередко имеют положительное значение.

Но при этом антисистемные доктрины не являются однотипными. Их можно условно разделить на два типа: эсхатологизм и паразитизм. Под антисистемным эсхатологизмом мы понимаем стремление любой ценой уничтожить наличное положение дел (социальную эмпирию) и создать на её месте новый тип общества, не существовавший ранее или существовавший в далёком прошлом. Такое выступление против наличной социальной реальности нередко сопровождается политическими лозунгами и драпируется мистическим антуражем. При этом идеал настолько противоречив и эклектичен («Небесное государство всеобщего благоденствия», теократическая республика), что не

может быть осуществлён в данной обстановке, а может быть, нигде и никогда. Поэтому сторонники таких взглядов, не считаясь с потерями и не стесняясь в средствах, пытаются разрушить социальную эмпирию, но ничего позитивного не создают. Захваченные и удерживаемые ими Ordensstaat представляют собой анклав беззакония и насилия, живущие за счёт соседей и «непросвещенного» населения, считаемого людьми второго сорта. Паразитические антисистемы не претендуют на переустройство мира и пытаются создать условия для своих адептов, в которых те могли бы давать волю всем своим желаниям и инстинктам, ничем не ограничиваясь и ни перед кем не неся ответственности. Для этого в ход идут как оккультные практики, так и открытое насилие (на котором, во многом, держится власть «филью-ди-санту» на Гаити). Любые этические нормы, ограничивающие человеческие желания, объявляются предрассудком, и наоборот – любые, даже чуждые веяния, потакающие человеческим страстям, горячо приветствуются.

При этом антисистемные учения ничуть не обогащают культуру тех обществ, в которых существуют, а в Ordensstaat не создаются никакие работоспособные политические и экономические модели. Обычно такие анклав превращаются в прибежища всевозможных мошенников и преступников, занимающихся своими махинациями при покровительстве антисистемных властителей, опирающихся на грубую силу.

В современном мире антисистемные потенциал напрямую связан с глобализацией, которая сделала доступными любые идеи и доктрины, подвигла на миграцию в чужие края миллионы людей, уничтожила многие востребованные в родных обществах культурные институты (например, халифат) и внедрила в неподходящую среду евро-американские политико-экономические принципы (национальное государство, рыночную экономику). Поэтому современный мир оказался в тисках сразу двух антисистем, не равных по силе и масштабам. Изнутри западному миру угрожает нравственный

релятивизм, ярче всего выражающийся в неоязыческих культурах (например, вуду), а снаружи он осаждён воинствующими исламистами, во многом порождёнными политическими и экономическими аспектами глобализации.

Поскольку антисистема представляет собой социокультурное, а не только политическое или криминальное явление, то, думается, борьба с ней не может вестись только военными или полицейскими методами. Преследование адептов антисистем всегда будет запоздалой мерой потому, что если эти адепты совершают преступления, то, значит, антисистема уже сформирована и ведёт свою деструктивную деятельность. Гораздо более действенным способом профилактики антисистемных тенденций является поддержка национальных духовных культур и поощрение интереса к ним, сохранение и развитие исторически сложившихся традиций и обычаев, чтобы ни один представитель того или иного общества не оказался в положении духовного маргинала. Условия жизни людей нередко бывают невыносимыми, но это никогда не повод для культурного ренегатства.

Знакомство с чужими культурами неизбежно, особенно в глобальном мире, но любой компонент чужого культурного комплекса должен рассматриваться в контексте породившего его общества и, таким образом, подаваться реципиенту органично, с учетом особенностей его восприятия. В наши дни поддержанию национальных духовных культур могли бы оказать неоценимую услугу информационные технологии, при помощи которых можно было бы создавать и тиражировать патриотически ориентированный интернет-контент. Если существуют экстремистские и оккультные сайты, то почему бы не существовать сайтам, приобщающим посетителей к родной культуре? Молодёжь, в наши дни проходящая социализацию в интернете не в меньшей степени, чем в школе, при помощи таких сайтов будет с самых юных лет искать ответы на свои вопросы в рамках родных традиций, а не в бессистемно поданных фрагментах чужих культур.

Эти меры не спасут мир от социальных протестов и депривации тех или иных социальных групп, но тогда реальные социально-экономические и политические затруднения будут хотя бы восприниматься людьми конкретно, и предпринимаемые людьми действия будут направлены на решение именно реальных проблем, а не на создание очередного Ordensstaat.

Мы отдаём себе отчёт в сложности, многообразии и спорности проблем, так или иначе относящихся к теме диссертации. Вместе с тем мы считаем, что эти вопросы остро нуждаются в широком и постоянном осмыслении и обсуждении. Основными направлениями дальнейших исследований могут быть следующие:

- прогнозирование дальнейшего поведения глобальных антисистем;
- анализ факторов, оказывающих влияние на антисистемный потенциал современности;
- обнаружение средства для духовной борьбы с антисистемными движениями настоящего и будущего.

Предлагаемое нашим исследованием научное направление позволяет оценивать антисистемный потенциал межкультурных взаимодействий. Как мы доказали в данной работе, межкультурные взаимодействия могут привести к формированию антисистемы в любой исторический момент. Современная эпоха же носит особый характер – в глобальном мире межкультурные взаимодействия носят тотальный, всепроникающий характер. И поэтому антисистемный потенциал современности в разы выше аналогичных показателей древности и Средневековья. В силу этого обстоятельства необходимо тщательно устанавливать антисистемный потенциал каждого компонента межкультурных взаимодействий, чтобы не упрочнять существующие глобальные антисистемы и не создавать новые.

Также в рамках нашего исследования была лишь обозначена проблема зарождения антисистем без воздействия фактора межкультурных

взаимодействий. Наша работа посвящена именно синкретическим антисистемам, поэтому мы даже не обсуждали обозначенный вопрос. Возможно, ответ на него найдут другие исследователи.

Библиографический список

1. *Аббасов Р. Г.* Субкультурная природа «цветных» революций на рубеже тысячелетий / Р. Г. Аббасов // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л. Н. Толстого. – № 2. – 2018. – С. 106-115.
2. *Абдуллаев Е. В.* Идеи Платона между Элладой и Согдианой: очерки ранней истории платонизма на Среднем Востоке / Е. В. Абдуллаев. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. – 320 с.
3. *Абрамова С. Ю.* Африка: четыре столетия работорговли / С. Ю. Абрамова. – Москва : Наука, 1992. – 293 с.
4. *Абрамян Э. Г.* У истоков культурной традиции / Э. Г. Абрамян. – Ташкент : Изд-во ФАН, 1988. – 125 с.
5. *Августин А.* Исповедь / А. Августин. – Москва : ДАРЪ, 2005. – 544 с.
6. *Августин А. (Блаженный)* Творения в 4 т. / А. Августин (Блаженный). – Санкт-Петербург : Алетейя, 10998. – Т. 4: О граде Божьем. Книги XIV-XXII. – 586 с.
7. *Альперович М. С.* Образование независимых государств в Латинской Америке / М. С. Альперович, Л. Ю. Слезкин. – Москва : Просвещение, 1966. – 243 с.
8. *Аксаков А. Н.* Анимизм и спиритизм. Критическое исследование / А. Н. Аксаков. – Москва : Аграф, 2001. – 704 с.
9. *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии / Д. Ангелов. – Москва : Изд-во иностранной литературы, 1954. – 214 с.
10. *Андрюченко Е. В.* Сантерия как культурный феномен полиэтнической Кубы / Е. В. Андрюченко // Материалы междунар. науч. конф. «Формы культуры и противоречия современного общества» 27 апреля 2019 года. – Донецк : ДонНТУ, 2019 – С. 247-254.

11. *Арсеньев В. Р.* Багровые закаты над Европой / В. Р. Арсеньев // Азия и Африка сегодня. – 2006. – №4. – С. 50-52.

12. *Артюх А. В.* Экстремизм: понятие и формы проявления / А. В. Артюх // Философия поверх барьеров: культурно-цивилизационные и антропологические кризисы идентичности в современном мире: Материалы IV Всероссийской научной конференции молодых учёных, докторантов, аспирантов и студентов (9-10 апреля 2009 г.). – Белгород, 2010. – С. 8-14.

13. *Арцишевский Р. А.* Мировоззрение и формирование личности // Сб. : Проблемы формирования научного мировоззрения студентов в процессе изучения общественных наук. – Москва : изд-во МГУ, 1974. – 100 с.

14. *Арцишевский Р. А.* Мировоззрение: сущность, специфика, развитие / Р. А. Арцишевский. – Львов : Вища школа, 1986. – 197 с.

15. *Асланов Л. С.* Социокультурный феномен Бразилии / Л. С. Асланов, О. А. Сергеева // Латинская Америка. – 2005. – № 7. – С. 60–75.

16. *Ататюрк М. К.* Избранные речи и выступления / М. К. Ататюрк. – Москва : Прогресс, 1966. – 439 с.

17. *Афанасьев В. Г.* Проблема целостности в философии и биологии / В. Г. Афанасьев. – Москва : Мысль, 1964. – 416 с.

18. *Бабенко В. В.* Место и роль убеждений в структуре мировоззрения студентов / В. В. Бабенко. – Москва : Изд-во МГУ, 1974. – 100 с.

19. *Бакулов В. Д.* Методология анализа метаморфозов социально-исторических процессов / В. Д. Бакулов, Г. Ф. Перетятыкин. – Ростов-на-Дону : Изд-во ЮФУ, 2009. – 304 с.

20. *Балагушкин Е. Г.* Живительный эликсир или опиум для прокаженного? Нетрадиционные религии, секты и культы в современной России / Е. Г. Балагушкин. – Москва : ЛЕНАНД, 2018. - 256 с.

-
21. *Балагушкин Е. Г.* Эзотерика в новых религиозных движениях / Е. Г. Балагушкин // Дискурсы эзотерики: философский анализ. – Москва : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 214-239.
22. *Бальсис А. Б.* Мироззрение в жизни общества и человека / А. Б. Бальсис. – Вильнюс : Минтис, 1981. – 375 с.
23. *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и Арабского халифата / В. В. Бартольд. – Москва : Восточная литература, 2002. – 784 с.
24. *Бартон Б.* Тайная жизнь сатаниста. Авторизованная биография Антона Ла Вэя / Б. Бартон. – Москва : Ультра-Культура, 2004. – 400с.
25. *Барышков В. П.* Аксиология личностного бытия / В.П. Барышков. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 2001. – 188 с.
26. *Баталов Э. Я.* В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах / Э. Я. Баталов. – Москва : Политиздат, 1989. – 319 с.
27. *Бейкер Дж.* Юстиниан. Великий законодатель / Дж. Бейкер. – Москва : Центрполиграф, 2004. – 398 с.
28. *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье / Е. А. Беляев. – Москва : Наука, 1966. – 280 с.
29. *Бивен Э.* Династия Птолемеев. История Египта в эпоху эллинизма / Э. Бивен. – Москва : Центрполиграф, 2011. – 447 с.
30. *Благовещенский Г.* Полная история тайных обществ и сект мира / Г. Благовещенский, Лин фон Поль, В. Спаров. – Москва : АСТ, 2009. – 601 с.
31. *Блауберг И. В.* Понятие целостности и его роль в научном познании / И. В. Блауберг, Б. Г. Юдин. – Москва : Знание, 1972. – 48 с.
32. *Блэк С. Д.* Вуду в мегаполисе / С. Д. Блэк, К. С. Хайатт. – Киев : Ника, 1998. – 176 с.
33. *Бобохонов Р. С.* Кризис авторитарных режимов в арабских странах и опыт демократических изменений в современном мусульманском мире /

Р. С. Бобохонов // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – Изд. 2-е. – С. 97-103.

34. *Бобровникова Т. А.* Встреча двух миров. Эллада и Рим глазами великого современника / Т. А. Бобровникова. – Москва : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2012. – 448 с.

35. *Бодянский П. Н.* Римские вакханалии и преследование их в VI веке от основания Рима / П. Н. Бодянский. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2016. – 88 с.

36. *Бойс М.* Зороастрийцы / М. Бойс. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 1994. – 288 с.

37. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви: в 3 т. / В. В. Болотов. – Москва : изд-во Спасо-Преображенского Валаамского Ставропигиального монастыря, 1994. – Т. 2. – 492 с.

38. *Болье Л.* Колонизация у новейших народов / Л. Болье. – Санкт-Петербург : Общественная Польза, 1877. – 134 с.

39. *Борецкий-Бергфельд Н. П.* Колониальная история западноевропейских континентальных стран / Н. П. Борецкий-Бергфельд. – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – 248 с.

40. *Борисов А. Б.* Арабский мир: прошлое и настоящее / А. Б. Борисов. – Москва : ИВ РАН, 2002. – 255 с.

41. *Борисов С. Н.* Философско-культурологический анализ феномена терроризма в мире традиционализма и современности: Монография / С. Н. Борисов. – Белгород : Изд-во БелГУ, 2007. – 142 с.

42. *Борох Л. Н.* Первые китайские революционеры и тайные общества // Тайные общества в старом Китае. – Москва : Наука, 1970. – С. 108-123.

43. *Бьюкенен П. Дж.* На краю гибели / П. Дж. Бьюкенен. – Москва : АСТ, 2008. – 349 с.

-
44. *Бьюкенен П. Дж.* Правые и не-правые / П. Дж. Бьюкенен. – Москва : АСТ, 2006. – 348 с.
45. *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. – Москва : АСТ, 2007. – 444 с.
46. *Вайс М.* Исламское государство: Армия террора / М. Вайс, Х. Хасан. – Москва : Альпина нон-фикшн, 2016. – 346 с.
47. *Валлерстайн И.* Миросистемный анализ: введение / И. Валлерстайн. – Москва : Территория будущего, 2006. – 248 с.
48. *Васильев А. М.* Восстания в арабском мире: посе́вы и всходы / А. М. Васильев // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – 2-е изд. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 8-18.
49. *Васильев А. М.* Пуритане ислама? Ваххабиты и первое государство Саудидов в Аравии / А. М. Васильев. – Москва : Наука, 1967. – 262 с.
50. *Васильев Л. С.* Всеобщая история: в 6 т. / Л. С. Васильев. – Москва : Высш. шк., 2007. – Т. 1 : Древний Восток и античность. – 447 с.
51. *Васильев Л. С.* Всеобщая история: в 6 т. / Л. С. Васильев. – Москва : Высш. шк., 2007. – Т. 2: Восток и Запад в средние века. – 478 с.
52. *Вебер Г.* Всеобщая история в 8 т. / Г. Вебер. – Москва : Типография В. В. Исленьева, 1887. – Т. 6 : История Средних веков. Ч. 2. – 744 с.
53. *Вебер Г.* Всеобщая история в 14 т. / Г. Вебер. – Москва : изд-во К. Т. Солдатенкова, 1894. – Т 8: История средних веков. Ч 4. – 916 с.
54. *Вебер М.* Город / М. Вебер. – Петроград : Наука и Школа, 1923. – 136 с.
55. *Вебер М.* Избранное: протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – 2 изд., исправ. и доп. – Москва : РОССПЭН, 2006. – 656 с.
56. *Винокуров Ю. Н.* Далеко ли революциям в Северной Африке до Африки южнее Сахары? / Ю. Н. Винокуров // Протестные движения в арабских

странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 90-96.

57. *Войны второй половины XX века* / Авт.-сост. А. Н. Гордиенко. – Минск : Литература, 1998. – 544 с.

58. *Володихин Д. М. Условие sine qua non... цивилизация и традиция* / Д. М. Володихин // *Традиция и русская цивилизация*. – Москва : Астрель, 2006. – С. 7-62.

59. *Востриков И. В. Вуду как антисистема* / И. В. Востриков. С. И. Сулимов // *Практична філософія. Науковий журнал Інститута філософії НАН України*. – 2012. – № 2 (44). – С.122–126.

60. *Гайнутдин Р. И. Ислам против терроризма* / Р. И. Гайнутдин // Сб. : *Терроризм и религия*. – Москва : Наука, 2005. – С. 73-108.

61. *Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах*. – Москва : Мысль, 1970. – Т.1. – 501 с.

62. *Гекерторн Ч. У. Тайные общества всех веков и всех стран* / Ч. У. Гекерторн. – Москва : Терра, 1995. – 480 с.

63. *Глущенко Е. А. Первая республика в Нигерии* / Е. А. Глущенко. – Москва : Наука, 1983. – 672 с.

64. *Голованов М. В. Вера как ощущение опоры в быту, науке и религии* / М. В. Голованов. – Москва : Ленанд, 2007. – 176 с.

65. *Головина М. А. Особенности определения понятий «эзотерика», «эзотеризм» и «эзотерический» в современной отечественной научной литературе* / М. А. Головина // *Материалы XV междунар. науч. конф. «Традиционные общества: неизвестное прошлое»*. Челябинск, 15 мая 2019 г. – Челябинск : изд-во Южно-Уральского гос. гуман.-пед. ун-та, 2019. – С. 275-280.

66. *Головнев А. В. Феномен колонизации* / А. В. Головнев. – Екатеринбург : УрО РАН, 2015. – 592 с.

-
67. *Гонионский С. А.* Гаитянская трагедия / С. А. Гонионский. – Москва : Наука, 1974. – 160с.
68. *Гонионский С. А.* Очерки новейшей истории стран Латинской Америки / С. А. Гонионский. – Москва : Просвещение, 1964. – 383 с.
69. *Гордон-Полонская Л. Р.* Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана / Л. Р. Гордон-Полонская. – Москва : изд-во Восточной литературы, 1963. – 235 с.
70. *Григулевич И. Р.* Пророки «новой истины». Очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира / И. Р. Григулевич. – Москва : Политиздат, 1983. – 303 с.
71. *Громов А. Б.* Персия: история неоткрытой страны / А. Б. Громов, С. Н. Табаи. – Москва : Садра, 2017. – 2-е изд. – 624 с.
72. *Гросс П. А.* Тайны магии вуду / П. А. Гросс. – Москва : Рипол-классик, 2002. – 480 с.
73. *Гудвин Дж.* Величие и крах Османской империи. Властители бескрайних горизонтов / Дж. Гудвин. – Москва : Колибри, 2013. – 416 с.
74. *Гумилёв Л. Н.* Из истории Евразии / Л. Н. Гумилёв. – Москва : Искусство, 1993. – 79 с.
75. *Гумилёв Л. Н.* История как форма движения энергии / Л. Н. Гумилёв. – Москва : АСТ, 2008. – 959 с.
76. *Гумилёв Л. Н.* Ритмы Евразии. Эпохи и цивилизации / Л. Н. Гумилёв. – Москва : Прогресс, 1993. – 576 с.
77. *Гумилёв Л. Н.* Тысячелетие вокруг Каспия / Л. Н. Гумилёв. – Москва : ТОО «Мишель и К», 1993. – 336 с.
78. *Гумилёв Л. Н.* Чёрная легенда: Друзья и недруги Великой степи / Л. Н. Гумилёв. – Москва : Айрис-пресс, 2006. – 576 с.
79. *Гумилёв Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – Москва : АСТ, 2004. – 556 с.

80. *Гумилёв Л. Н.* Этносфера: история людей и история природы / Л. Н. Гумилёв. – Москва : АСТ, 2004. – 575 с.

81. *Даймонд Д.* Коллапс: как и почему одни общества приходят к процветанию, а другие – к гибели / Д. Даймонд. – Москва : Астрель, 2011. – 800 с.

82. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – Москва : ЭКСМО-Алгоритм, 2003. – 640 с.

83. *Даниленко Г. Э.* Цивилизационное варварство и культурное одичание в эпоху глобализации / Г. Э. Даниленко // Материалы междунар. науч. конф. «Формы культуры и противоречия современного общества» 27 апреля 2019 года. – Донецк : ДонНТУ, 2019 – С. 55-60.

84. *Даренский В. Ю.* Специфика типов мышления в западной и восточной философии / В. Ю. Даренский // Перспективные ориентиры лингво-философской науки XXI века: Материалы Республиканской научно-практической конференции 25–26 мая 2018 г. – Бухара : Durdona, 2018. – С. 111–116.

85. *Дау К. Л.* Афро-бразильская магия / К. Л. Дау. – Киев : София, 1997. – 288 с.

86. *Дафтари Ф.* Краткая история исмаилизма. Традиции мусульманской общины / Ф. Дафтари. – Москва : Ладомир, 2004. – 273 с.

87. *Дейч Т. Л.* Достижим ли мир в Сомали? / Т. Л. Дейч, В. Кравченко // Азия и Африка сегодня. – 2006. – № 6. – С. 19-24.

88. *Джилман А.* Сарацины: от древнейших времён до падения Багдада / А. Джилман. – Москва : Вече, 2007. – 352 с.

89. *Ди Зерига Г.* Христиане и язычники. Анализ воззрений и поиски взаимопонимания / Г. Ди Зерига. – Москва : ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 304 с.

90. *Дмитриев В. А.* Политическая история Ирана в эпоху ранних Сасанидов / В. А. Дмитриев. – Санкт-Петербург : Наука, 2019. – 186 с.

-
91. *Дмитревская И. В.* Мироззрение как система / И. В. Дмитревская // Межвуз. сб. науч. тр.: Сознание и теория мироззрения. – Иваново : Изд-во ИВГУ, 1992. – 132 с.
92. *Добренков В. И.* Фундаментальная социология в 15 т. / В. И. Добренков, А. И. Кравченко. – Москва : ИНФРА-М, 2007. – Т 11. – 1104 с.
93. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное / Э. Р. Доддс. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 507 с.
94. *Долгов Б. В.* Арабо-мусульманское сообщество во Франции: Исламская идентификация и светская демократия (1980-2016 годы) / Б. В. Долгов. – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – 160 с.
95. *Долгов Б. В.* Мусульманская община во Франции / Б. В. Долгов // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 12. – С. 27-31.
96. *Долгов Б. В.* Причины подъема протестных движений в арабских странах / Б. В. Долгов // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 18-25.
97. *Долгов Б. В.* Феномен «Арабской весны» 2011-2016 гг. Причины, развитие, перспективы. Тунис, Египет, Ливия, Сирия, Алжир / Б. В. Долгов. – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – 200 с.
98. *Дридзо А. Д.* Этнокультурные процессы в Вест-Индии / А. Д. Дридзо. – Москва : Наука, 1978. – 223 с.
99. *Дружков М.* Земля мертвецов / М. Дружков // Вокруг света. – 2007. – №3 (2798). – С. 75–89.
100. *Елькина Е. А.* Пираты Африканского Рога / Е. А. Елькина // Азия и Африка сегодня. – 2009. – № 9. – С. 50-55.
101. *Епископ Ростислав (Девятков).* Со взглядом на вечность // Россия – последняя крепость : в 2 т. – Москва : Преображение, 2000. – Т 2. – С. 110-120.

102. *Жаров С. Н.* Модернизация России как проблема цивилизации и культуры / С. Н. Жаров // Вестник Воронежского гос. ун-та. Серия «Философия». – 2016. – №3 (21). – С. 42-49.

103. *Жданов Н. В.* Исламская концепция миропорядка / Н. В. Жданов. – Москва : Международные отношения, 2003. – 568 с.

104. *Жуковский Ю. Г.* Политические и общественные теории XVI века. Схоластика. Макиавелли и Томас Мор. Реформация: Лютер, Кальвин, анабаптисты. Жан Боден / Ю. Г. Жуковский. – Изд. 2-е. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2012. – 168 с.

105. *Журавлёв И. В.* Путь воинов Аллаха / И. В. Журавлёв, С. А. Мельков. – Москва : Вече, 2004. – 384 с.

106. *Закария Ф.* Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами / Ф. Закария. – Москва : Научно-издательский центр «Ладомир», 2004. – 383 с.

107. *Залесский Г. Е.* Психология мировоззрения и убеждений личности / Г. Е. Залесский. – Москва : Изд-во МГУ, 1992. – 144 с.

108. *Зеленев Е. И.* Мусульманский Египет / Е. И. Зеленев. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. – 373 с.

109. *Зеленев Е. И.* Смута? Анархия? Революция? Арабская политическая культура на пути... в будущее? / Е. И. Зеленев // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Изд. 2-е. – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – С. 57-63.

110. *Зелинский Ф. Ф.* Религия эллинизма / Ф. Ф. Зелинский. – Санкт-Петербург : Academia, 1992. – 136 с.

111. *Зельманов А. Б.* Место мировоззрения в духовной жизни общества / А. Б. Зельманов // Межвуз. сб. науч. тр. : Сознание и теория мировоззрения. – Иваново: Изд-во ИвГУ, 1992. – 132 с.

-
112. *Земельная система Поднебесной империи* // Тайпинское восстание 1850–1864. Сборник документов. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 29-35.
113. *Зинин Ю. Н.* Ливия: исламский фактор после Каддафи / Ю. Н. Зинин // *Азия и Африка сегодня*. – 2019. – №4. – С. 2-8.
114. *Игнатова В. С.* Проблема «традиции – инновации» и генезис научно-инновационных субкультур (культурно-цивилизационный контекст) / В. С. Игнатова, В. П. Римский // *Наука. Искусство. Культура. Рецензируемый научный журнал*. – 2012. – Вып. 1. – С. 34-57.
115. *Иванова Л. В.* Сомалийская диаспора в Великобритании / Л. В. Иванова // *Рах Africana : континент и диаспора в поисках себя*. Сб. науч. статей. – Москва : изд-во гос. ун-та – Высш. шк. экономики, 2009. – С. 278-302.
116. *Иллюстрированная история религий* / авт.-сост. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – Москва : Эксмо, 2008. – 592 с.
117. *Илюшечкин В. П.* Сословно-классовое общество в истории Китая / В. П. Илюшечкин. – Москва : Наука, 1986. – 396 с.
118. *Илюшечкин В. П.* Тайпины и конфуцианство / В. П. Илюшечкин // *Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики*. – Москва: Наука, 1982. – С. 233-247.
119. *Ингрэм Дж. К.* История рабства от древнейших до новых времён / Дж. К. Ингрэм. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2011. – 344 с.
120. *Иоанн Дамаскин.* Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Дамаскин Иоанн. – Москва : Индрик, 2002. – 416 с.
121. *Иорданский В. Б.* Звери, боги, люди. Очерки африканской мифологии / В. Б. Иорданский. – Москва : Наука, 1991. – 319 с.
122. *Ирмияева Т. Ю.* История мусульманского мира. От халифата до блистательной Порты / Т. Ю. Ирмияева. – Челябинск : Урал LTD, 2000. – 350 с.
123. *Исаев Л. М.* Социальные сетевые технологии и революционный процесс в Египте / Л. М. Исаев // *Протестные движения в арабских странах:*

предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – Изд. 2-е. – С. 43-46.

124. *Ислам в Западной Африке* / под ред. А. М. Васильева. – Москва : Наука, 1988. – 268 с.

125. *Ислам срывает маску с экстремизма: сборник статей*. – Москва : Исламский аналитический центр противодействия экстремизму, 2004. – 244 с.

126. *История Китая* : учебник / под ред. А. В. Меликсетова. – Москва : изд-во МГУ, 1998. – 736 с.

127. *История уродства* / под ред. У. Эко. – Москва : Слово, 2007. – 456 с.

128. *Итс Р. Ф.* Очерки истории Китая / Р. Ф. Итс, Г. Я. Смолин. – Ленинград : изд-во Министерства Просвещения РСФСР, 1961. – 216 с.

129. *Йонас Г.* Гностицизм / Г. Йонас. – Санкт-Петербург : Лань, 1998. – 384 с.

130. *Каддафи М.* Завещание / М. Каддафи. – Москва : Алгоритм, 2012. – 320 с.

131. *Кара-Мурза Г. С.* Тайпины. Великая крестьянская война и тайпинское государство в Китае. 1850–1864 гг. / Г. С. Кара-Мурза. – Москва : изд-во Наркомпресса РСФСР, 1941. – 124с.

132. *Кареев Н. И.* Философия культурной и социальной истории Нового времени / Н. И. Кареев. – Санкт-Петербург : Типография М. Стасюлевича, 1902. – 195 с.

133. *Кей Д.* История Индии / Д. Кей. – Москва : Астрель, 2011. – 761 с.

134. *Кепель Ж.* Джихад. Экспансия и закат исламизма / Ж. Кепель. – Москва : Ладомир, 2004. – 468 с.

135. *Киреев Н. Г.* История этатизма в Турции / Н. Г. Киреев. – Москва : Наука, 1991. – 341 с.

-
136. *Кисриев Э. Ф.* Арабские революции в глобализирующемся мире и «новый ислам» / Э. Ф. Кисриев // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – Изд. 2-е. – С. 104-110.
137. *Кифер О.* Сексуальная жизнь в Древнем Риме / О. Кифер. – Москва : Центрполиграф, 2003. – 431 с.
138. *Колмаков В. Б.* Проблема ценности жизни. Историко-философское исследование / В. Б. Колмаков. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2015. – 292 с.
139. *Коновалов И.* Исламисты в Сомали / И. Коновалов // Азия и Африка сегодня. – 2008. – № 4. – С. 47-51.
140. *Корбен А.* История исламской философии. 3-е изд. / А. Корбен. – Москва : Академический проект, 2016. – 367 с.
141. *Королёв С. А.* Псевдоморфоза как тип развития: случай России / С. А. Королёв // Философия и культура. – 2009. – №6. – С. 72-85.
142. *Коршунов М.* Страна, где царит закон «Калашникова» / М. Коршунов // Азия и Африка сегодня. – 1993. – № 8. – С. 13-17.
143. *Корявцев П. М.* Тоталитаризм и демократия. Государственные атисистемы. Автореферат (1996) [URL:<http://www.amtisis.narod.ru/YDGA.html>] (Дата обращения: 24.09.2019 г.)
144. *Корявцев П. М.* Философия антисистем.: автореф. дисс. канд. филос. наук: 09.00.11. (1993,1996,1998) / Павел Михайлович Корявцев. – 3-я ред. – Санкт-Петербург : 1998. – URL: <http://www.kulichki.com/~gumilev/debate/Article05.htm> (дата обращения: 15.02.2010).
145. *Кошен О.* Малый народ и революция / О. Кошен. – Москва : Айрис-Пресс, 2004. – 296 с.
146. *Крылов А.* Африканский рог: новые тенденции развития / А. Крылов // Мировая экономика и международные отношения. – 2007. – №9. – С. 91-96.

-
147. *Крысин М. Ю.* Джихад. От Кашмира до Нью-Йорка / М. Ю. Крысин. – Москва : Вече, 2005. – 480 с.
148. *Крюков М. В.* Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.) / М. В. Крюков [и др.] – Москва : Наука, 1984. – 325 с.
149. *Кудряшова И. В.* Фундаментализм в пространстве современного мира / И. В. Кудряшова // Полис. – 2002. – №1. – С. 66-77.
150. *ЛаВэй А.* Сатанинская библия / А. ЛаВэй. – Москва : Unholy Words, Inc. (РЦС), 1996. – 74 с.
151. *Ланда Р. Г.* Политические волнения в арабском мире: видимость и суть / Р. Г. Ланда // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – Изд. 2-е. – С. 63-69.
152. *Лапицкий М. И.* Афро-бразильская магия моими глазами / М. И. Лапицкий // Латинская Америка. – 2007. – № 5. – С. 78–85.
153. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Ж. Ле Гофф – Санкт-Петербург : Александрия, 2018. – 398 с.
154. *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев. – Москва : Академический проект, 2017. – 503 с.
155. *Малашенко А. В.* Исламская альтернатива и исламистский проект / А. В. Малашенко. – Москва : Весь мир, 2006. – 221 с.
156. *Малик Ю. С.* От христианства к гуманизму: рождение Возрождения / Ю. С. Малик, А. А. Цуркан // Актуальный вопросы социально-гуманитарных наук: межвузовский научный сборник. – Воронеж : ВИВТ АНОО ВО, 2017. – Вып. 15. – С. 67-30.
157. *Малик Ю. С.* Повседневная жизнь Римской империи в романах «Сатирикон» и «Золотой осёл» / Ю. С. Малик // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – №12 (86), Ч 3. – С. 120-123.

158. *Малик Ю. С.* Утопизм античных пасторалей: «тоска по золотому веку» / Ю. С. Малик // Материалы II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Утопические проекты в истории культуры» на тему «Город Солнца»: в поисках идеального локуса» (Южный федеральный университет). – Ростов-на-Дону : Изд-во ЮФУ, 2019. – С. 93-95.

159. *Малик Ю. С.* Эллинизм как явление культуры / Ю. С. Малик // Научно-практические исследования в сфере общественных наук. Сб. науч. трудов. – Воронеж : ЦНТИ, 2016. – Вып. 2. – С. 36-41.

160. *Малькова Т. П.* Мироззрение как интегральный образ культуры / Т. П. Малькова // Межвуз. сб. науч. тр. : Сознание и теория мироззрения. – Иваново : Изд-во ИвГУ, 1992. – 132 с.

161. *Мангейм К.* Идеология и утопия в 2 ч. / К. Мангейм. – Москва : ИНИОН АН СССР, 1976. – Ч 1. – 239 с.

162. *Манифест о спасении всех китайцев, рожденных и вскормленных небом* // Тайпинское восстание 1850–1864. Сборник документов. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 26-29.

163. *Маркаль Ж.* Монсегюр и загадка катаров / Ж. Маркаль. – Санкт-Петербург : Евразия, 2008. – 364 с.

164. *Марчук Н. Н.* Борьба за независимость в Латинской Америке в конце XVIII – начале XIX в. / Н. Н. Марчук. – Москва : изд-во Университета дружбы народов, 1988. – 92 с.

165. *Марчук Н. Н.* История и культура Латинской Америки / Н. Н. Марчук, Е. А. Ларин, С. П. Мамонтов. – Москва : Высш. шк., 2005. – 495 с.

166. *Махнач В. Л.* Политика. Основные понятия / В. Л. Махнач, С. О. Елисеев. – Москва : Синергия, 2005. – 319 с.

-
167. *Медушевский Н. А.* Миграционные процессы современности. Ситуативное явление или глобальный исторический вызов? / Н. А. Медушевский, А. Р. Шишкина. – Москва : ЛЕНАНД, 2018. – 168 с.
168. *Миронов В. Б.* Народы и личности в истории. Очерки по истории русской и мировой культур в 3 т. / В. Б. Миронов. – Москва : Звонница-МГ, 2000. – Т 1. – 704 с.
169. *Мирский Г. И.* Политический ислам и западное общество / Г. И. Мирский // Полис. – 2002. – №1. – С. 78-86.
170. *Мнацаканян М. О.* Глобальный мир и глобалистское мировоззрение: монография / М. О. Мнацаканян. – Москва : Анкил, 2013. – 392 с.
171. *Морвин.* Магия Бразилии. Рецепты, заклинания и ритуалы / Морвин. – Санкт-Петербург : ИГ «Весь», 2011. – 208 с.
172. *Мохаддам Ф. М.* Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают и почему обращаются к насилию / Ф. М. Мохаддам. – Москва : Форум, 2011. – 288 с.
173. *Мацейна А.* Тайна беззакония / А. Мацейна. – Санкт-Петербург : Астрель, 1999. – 378 с.
174. *Мацек Й.* Гуситское революционное движение / Й. Мацек. – Москва : изд-во иностранной литературы, 1954. – 230 с.
175. *Мацек Й.* Табор в гуситском революционном движении / Й. Мацек. – Москва : изд-во иностранной литературы, 1956. – 586 с.
176. *Можно ли быть хорошим и не спастись?* / сост. А. В. Фомин. – Москва : Новая мысль, 2013. – 560 с.
177. *Москати С.* Древние семитские цивилизации / С. Москати. – Москва : Центрполиграф, 2012. – 255 с.
178. *Мотрошилова Н. В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов / Н. В. Мотрошилова. – Москва : ИФРАН, 2010. – 480 с.

-
179. *Мотыль А.* Путь империй. Упадок, крах и возрождение имперских государств / А. Мотыль. – Москва : Московская школа политических исследований, 2004. – 248 с.
180. *Нарта М.* Теория элит и политика / М. Нарта. – Москва : Прогресс, 1978. – 323 с.
181. *Непомнящий Н. Н.* Тайные общества Чёрной Африки / Н. Н. Непомнящий. – Москва : Вече, 2013. – 320 с.
182. *Низам ал-Мульк.* Сиасет-намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька / ал-Мульк Низам. – Москва : изд-во АН СССР, 1949. – 379 с.
183. *Новая история стран Азии и Африки. XVI–XIX вв. В 3 ч.* / под ред. А. М. Родригеса, Н. М. Пономарёва. – Москва : ВЛАДОС, 2004. – Ч. 1. – 528 с.
184. *Новая история стран Азии и Африки. XVI–XIX вв. В 3 ч..* / под ред. А. М. Родригеса, Н. М. Пономарёва. – Москва : ВЛАДОС, 2004. – Ч. 3. – 511 с.
185. *Новое сочинение в помощь управлению // Тайпинское восстание 1850–1864.* Сборник документов. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 35-37.
186. *Овсянников В. И.* Тайпины: поиск будущего в прошлом / В. И. Овсянников // Проблемы Дальнего Востока. – 1987. – № 3. – С. 120-129.
187. *Ольмстед А. Т.* История Персидской империи / А. Т. Ольмстед. – Москва : Центрполиграф, 2012. – 575 с.
188. *Оля Б.* Боги тропической Африки / Б. Оля. – Москва : Наука, 1976. – 286 с.
189. *Орлова А. С.* История государства Конго (XVI–XVIII вв.) / А. С. Орлова. – Москва : Наука, 1968. – 290 с.
190. *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира / Р. Осборн. – Москва : АСТ, 2018. – 768 с.
191. *Осипов Г. В.* Социология и социальное мифотворчество / Г. В. Осипов. – Москва : НОРМА, 2002. – 656 с.

192. *Осокин Н. А.* Еретические верования / Н. А. Осокин // История ересей. – Москва : АСТ, 2004. – С. 267–417.

193. *п'Битек О.* Африканские традиционные религии / О. п'Битек. – Москва : Наука, 1979. – 221 с.

194. *Перетятыкин Г. Ф.* Культурные особенности формирования духовной формации исторической России / Г. Ф. Перетятыкин // Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – 2019. – Вып. 1 (№21). – С. 39-46.

195. *Перетятыкин Г. Ф.* Псевдоморфный человек и «смерды направления» в классической русской литературе / Г. Ф. Перетятыкин // Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – 2014. – Вып. 4. – С. 37-47.

196. *Петров А. В.* Феномен теургии / А. В. Петров. – Санкт-Петербург : Изд-во РХГИ, 2003. – 415 с.

197. *Петров М. К.* Самосознание и научное творчество / М. К. Петров. – Ростов-на Дону : Изд-во Ростов, ун-та, 1992. – 272 с.

198. *Петрухин В. Я.* Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / Петрухин В. Я. – Москва : АСТ, 2010. – 416 с.

199. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII-XV веках: курс лекций / И. П. Петрушевский. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2007. – 428 с.

200. *Пигулевская Н. В.* Идея равенства в учении маздакитов / Н. В. Пигулевская // Из истории социально-политических идей. – Москва : изд-во АН СССР, 1955. – С. 97–102.

201. *Плахов В. Д.* Традиции и общество / В. Д. Плахов. – Москва : Мысль, 1982. – 220 с.

202. *Плутарх.* Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения / Плутарх. – М. : АСТ, 2004. – 954 с.

-
203. *Показания Ли Сю-Чэна* // Тайпинское восстание 1850–1864. Сборник документов. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 192-270.
204. *Показания Хуна Жэнь-ганя* // Тайпинское восстание 1850–1864. Сборник документов. – Москва : АН СССР, 1960. – С. 270-285.
205. *Помбу Р.* История Бразилии / Р. Помбу. – Москва : Изд-во иностранной литературы, 1962. – 438 с.
206. *Покровский Н. Е.* Ранняя американская философия. Пуританизм / Н. Е. Покровский. – Москва : Высшая школа, 1989. – 246 с.
207. *Поршнева Е. Б.* Верования «Байляньцзяо» как идеология восставшего крестьянства / Е. Б. Поршнева // Тайные общества в старом Китае. – Москва : Наука, 1970. – С. 6–28.
208. *Поршнева Е. Б.* Религиозные движения позднесредневекового Китая / Е. Б. Поршнева. – Москва : Наука, 1991. – 220с.
209. *Поршнева Е. Б.* Учение «Белого лотоса» – идеал народного восстания 1796–1804 гг. / Е. Б. Поршнева. – Москва : Наука, 1972. – 194 с.
210. *Поснов М. Э.* История христианской Церкви. (До разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Москва : Высшая школа, 2005. – 648 с.
211. *Пригожин И. Р.* Порядок из хаоса / И. Р. Пригожин, И. Стенгерс. – Москва : Прогресс, 1986. – 432 с.
212. *Примаков Е. М.* «Исламское государство» – реальная опасность / Е. М. Примаков // Азия и Африка сегодня. – 2015. – №7. – С. 2-4.
213. *Природа этнорелигиозного терроризма* / под ред. Ю. М. Антоняна. – Москва : Аспект-Пресс, 2008. – 365 с.
214. *Рагозина Т. Э.* Историческая память как аберрация исторического сознания / Т. Э. Рагозина // Материалы междунар. науч. конф. «Формы культуры и противоречия современного общества» 27 апреля 2019 года. – Донецк : ДонНТУ, 2019 – С. 21-29.

-
215. *Разинькова Л. С.* Цивилизация и массовая культура / Л. С. Разинькова // Научно-практические исследования в сфере общественных наук. Сб. науч. трудов. – Воронеж : ЦНТИ, 2016. – Вып. 2. – С. 21-26.
216. *Рак И. В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана / И. В. Рак. – Санкт-Петербург : Летний сад, 1998. – 560 с.
217. *Рассел Дж. Б.* Князь тьмы / Дж. Б. Рассел. – Санкт-Петербург : Евразия, 2002. – 448 с.
218. *Рассел Дж. Б.* Люцифер. Дьявол в Средние века / Дж. Б. Рассел. – Санкт-Петербург : Евразия, 2001. – 448 с.
219. *Рассел Дж. Б.* Мефистофель. Дьявол в современном мире / Дж. Б. Рассел. – Санкт-Петербург : Евразия, 2002. – 448 с.
220. *Рашид А.* Талибан. Ислам, нефть и новая Большая Игра в Центральной Азии / А. Рашид. – Москва : Библион - Русская книга, 2003. – 368 с.
221. *Резник С. В.* Идеологемы и концепты войны и мира в исламе / С. В. Резник // Автореферат канд. дисс. – Белгород : Изд-во БелГУ, 2004. – 21 с.
222. *Рено Ф.* Африканские рабы в далеком и недавнем прошлом / Ф. Рено, С. Даже. – Москва : Наука, 1991. – 214 с.
223. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – Москва : Республика, 1998. – 413 с.
224. *Римский В. П.* Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма / В. П. Римский. – Белгород: Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – 199 с.
225. *Римский В. П.* Тоталитарный космос и человек / В. П. Римский. – Белгород : Изд-во Белгор. гос. ун-та, 1998. – 126 с.
226. *Рипарелли Э.* Христианские ереси : вчера и сегодня / Э. Рипарелли. – Москва : Ниола-Пресс, 2008. – 128 с.

227. *Розин В. М.* Эзотеризм как форма индивидуальной и социальной жизни / В. М. Розин // Дискурсы эзотерики: философский анализ. – Москва : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 114-131.

228. *Савватеев А. Д.* Антиавторитарные выступления в арабских странах в свете взаимодействия глобализации и исламской культуры / А. Д. Савватеев // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – Изд. 2-е. – С. 47-53.

229. *Сандулов Ю. А.* Дьявол. Исторический и культурный феномен / Ю. А. Сандулов. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – 192 с.

230. *Сандулов Ю. А.* Тайный мир сатанистов / Ю. В. Сандулов. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – 256 с.

231. *Сафронов Б. В.* Мир человека: методологические вопросы формирования духовного мира личности / Б. В. Сафронов, Л. Н. Дорогова. – Москва : Мысль, 1975. – 206 с.

232. *Свидерский В. И.* О диалектике элементов и структуры / В. И. Свидерский. – Москва : Изд-во социально-экономической литературы, 1962. – 275 с.

233. *Свящ. Владимир (Соколов).* Мистика или духовность? Ереси против христианства / (Соколов) Владимир, свящ. – Москва : Данилов мужской монастырь, 2014. – 560 с.

234. *Семенова Л. А.* Из истории фатимидского Египта / Л. А. Семенова. – Москва : Наука, 1974. – 264 с.

235. *Смагина Е. Б.* Манихейство / Е. Б. Смагина. – Москва : Восточная литература, 2011. – 519 с.

236. *Сморгунова В. Ю.* Феномен политического знания / В. Ю. Сморгунова. – Санкт-Петербург : Образование, 1996. – 432 с.

237. *Соколов С. В.* Социальная конфликтология: учеб. пособие для вузов / С. В. Соколов. – Москва : ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 327 с.

238. *Соколова А. Ю.* Свобода слова в интернете: pro et contra (статья) / А. Ю. Соколова // Нравственные императивы в праве, науке, образовании и культуре: материалы VI Международного молодежного форума, проводимого по благословению митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна. – Елец : Елецкий государственный университет, 2018. – С. 507-510.

239. *Сорокин П. А.* Социокультурная динамика / П. А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – Москва : Политиздат, 1992. – С. 229-234.

240. *Сулимов С. И.* Антисистема и контркультура / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских // Исторические. Философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – №8 (22): в 2-х ч. Ч. I. – С. 194-199.

241. *Сулимов С. И.* В поисках Бога : теистические антисистемы в мировой истории / С.И. Сулимов, И.В. Черниговских. – Huntsville : Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – 415 с.

242. *Сулимов С. И.* Люциферианство и утопизм / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – №1 (39): в 2-х ч. Ч. II. – С. 190-193.

243. *Сулимов С. И.* Межкультурные взаимодействия в формировании антисистем: опыт социально-философского исследования: монография / С. И. Сулимов. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2019. – 284 с.

244. *Сулимов С. И.* О социальной структуре антисистем / С. И. Сулимов, Р. А. Черенков // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2013. – №1 (19). – С. 36-41.

245. Сулимов С. И. Путь креста: специфика христианской миссии в Новое время: монография / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских, В. Д. Черных. – Воронеж: Воронежский ЦНТИ – филиал ФГБУ «РЭА» Минэнерго России, 2018. – 275 с.

246. Сулимов С. И. Специфика традиционной африканской религиозности / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских // Вестник воронежского института высоких технологий. – 2012. – № 9. – С. 167–174.

247. Сулимов С. И. Ущемление и депривация как побудительные мотивы социальной активности // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. – 2017. – №1-2. – С. 27-39.

248. Сулимов С. И. Эволюция ценностных установок в мировоззрении русской радикальной интеллигенция: монография / С. И. Сулимов, И. В. Востриков. – Воронеж : ВГУИТ, 2012. – 170 с.

249. Сулимов С. И. Экспансионизм Нового времени и его современные последствия / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2017. – №5 (79), Ч. I. – С. 157-160.

250. Степаняц М. Т. Мусульманские концепции в философии и политике (XIX-XX вв.) / М. Т. Степаняц. – Москва : Наука, 1982. – 247 с.

251. Суханов В. И. Обычаи, традиции и преемственность поколений / В. И. Суханов. – Москва : Политиздат, 1976. – 216 с.

252. Сюкияйнен Р. Л. Концепция халифата и сравнительное государствоведение в странах арабского Востока / Р.Л. Сюкияйнен // Сб. обзоров: Право и политика в развивающихся странах. – Москва : ИНИОН АН СССР, 1991. – С. 120-143.

253. Таевский Д. А. Синкретические религии и секты / Д. А. Таевский. – Москва : INTRADA, 2001. – 169 с.

-
254. *Такер Р.* От Иерусалима до края Земли / Р. Такер. – Санкт-Петербург : Мирт, 1998. – 528 с.
255. *Тарик А.* Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность / А. Тарик. – Москва : АСТ, 2006. – 528 с.
256. *Тахо-Годи А. А.* Греческая мифология / А. А. Тахо-Годи. – Москва : Искусство, 1989. – 304 с.
257. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. – Москва: Айрис-Пресс, 2004. – 688 с.
258. *Тихомиров Л. А.* Христианство и политика / Л. А. Тихомиров. – Калуга : Облиздат, 2002. – 616 с.
259. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – Москва : Айрис-Пресс, 2010. – 640 с.
260. *Тойнби А. Дж.* Цивилизации перед судом истории. Мир и Запад / А. Дж. Тойнби. – Москва : АСТ, 2011. – 318 с.
261. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира / С. А. Токарев. – Москва : Республика, 2005. – 543 с.
262. *Толипов Ф.* Выиграть сражение и не проиграть войну. Стратегические вызовы Афганской кампании / Ф. Толипов // Россия и мусульманский мир. Научно-информационный бюллетень. – Москва : 2015. – №5 (275). – С. 97-106.
263. *Травин Д.* Европейская модернизация. В 2 кн. / Д. Травин, О. Маргания. – Москва : АСТ, 2004. – Кн. 1. – 665 с.
264. *Традиционные и синкретические религии Африки* / под ред. Б. И. Шаревской [и др.] – Москва : Наука, 1986. – 588 с.
265. *Трегубова Д. Д.* О религиозной толерантности в Китае в эпоху Юань / Д. Д. Трегубова // «Хэйда шилюэ»: источник по истории монголов XIII в. – Москва : Наука, 2016. – С. 166-175.

-
266. *Трегубова Д. Д.* Этничность и её восприятие / Д. Д. Трегубова // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты: Ежегодник. – Москва : ИНИОН РАН, 2015. – С. 88-95.
267. *Трошин Ю. А.* История стран Азии и Африки в новейшее время (1918-2000) / Ю. А. Трошин. – Москва : Весь мир, 2004. – 608 с.
268. *Туманова Л. К.* Формирование африканской буржуазии / Л. К. Туманова. – Москва : Наука, 1969. – 163 с.
269. *Узнадзе Д. Н.* Теория установки / Д. Н. Узнадзе. – Москва : Институт практической психологии, 1997. – 448 с.
270. *Уледов А. К.* Духовная жизнь общества / А. К. Уледов. – Москва : Мысль, 1980. – 271 с.
271. *Уледов А. К.* Общественная психология и идеология / А. К. Уледов. – Москва : Мысль, 1985. – 286 с.
272. *Успенский Ф. И.* История Византийской империи. В 5 т. / Ф. И. Успенский. – Москва : Астрель, 2005. – Т. 1. Период I (до 527 г.). Период II (518-610 гг.). – 621 с.
273. *Ушаков А. Г.* Феномен Ататюрка. Турецкий правитель, творец и диктатор / А. Г. Ушаков. – Москва : Центрполиграф, 2002. – 383 с.
274. *Фанон Ф.* О насилии / Ф. Фанон // Мораль в политике. Хрестоматия. – Москва : изд-во МГУ, 2004. – С. 62–117.
275. *Федоров-Давыдов А. А.* Крестовые походы / А. А. Федоров-Давыдов. – Москва : АСТ, 2008. – 383 с.
276. *Федотова В. Г.* Практическое и духовное освоение действительности / В. Г. Федотова. – Москва : Наука, 1992. – 136 с.
277. *Федотова В. Г.* Глобальный капитализм: три великие трансформации / В. Г. Федотова, В. А. Колпаков, Н. Н. Федотова. – Москва : Культурная революция, 2008. – 608 с.

-
278. *Филин Н. А.* Социально-демографический фактор массовых волнений в арабских странах и Иране / Н. А. Филин // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – Изд. 2-е. – С. 40-42.
279. *Фильштинский И. М.* История арабов и халифата / И. М. Фильштинский. – Москва : Формина-С, 2001. – 352 с.
280. *Фирдоуси А.* Шахнаме в 6 т. / А. Фирдоуси. – М. : Наука, 1984. – Т 6: От начала царствования Йездгерда, сына Бехрама Гура, до конца книги. – 655 с.
281. *Фитуни Л. Л.* Агрессивные негосударственные участники геостратегического соперничества в «исламской» Африке / Л. Л. Фитуни, И. О. Абрамова // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 12. – С. 8-15.
282. *Фитуни Л. Л.* «Арабская весна» в глобальном и региональном измерениях / Л. Л. Фитуни // Протестные движения в арабских странах: предпосылки, особенности, перспективы. Материалы конференции «круглого стола». – Москва : ЛЕНАНД, 2015. – Изд. 2-е. – С. 76-89.
283. *Флоровский Г.* Восточные отцы церкви / Г. Флоровский. – Москва : АСТ, 2005. – 637 с.
284. *Фрер Ж.-К.* Сообщества Зла, или Дьявол вчера и сегодня / Ж.-К. Фрер. – Москва : Аграф, 2000. – 272 с.
285. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Э. Фромм. – Москва : АСТ, 2004. – 571 с.
286. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. Исследования магии и религии / Дж. Дж. Фрэзер. – Москва : АСТ, 2003. – 781 с.
287. *Хаген, В. фон.* Ацтеки, майя, инки / В. фон Хаген. – Москва : Вече, 2004. – 464 с.

-
288. *Хакен Г.* Синергетика. Иерархия неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Г. Хакен. – Москва : Мир, 1985. – 423 с.
289. *Хакимов Э. М.* Моделирование иерархических систем / Э. М. Хакимов. – Казань: Издательство Казанского университета, 1986. – 159 с.
290. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – Москва : АСТ, 2011. – 571 с.
291. *Хен Ю. В.* Проблема зла в эзотерике эпохи постмодерна / Ю. В. Хен // Дискурсы эзотерики: философский анализ. – Москва : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 100-114.
292. *Хен Ю. В.* Сатанизм в стратегиях выживания / Ю. В. Хен // Стратегии выживания: космизм и экология. – Москва : Эдиториал УРСС, 1997. – С. 258-269.
293. *Хитти Ф.* Краткая история Ближнего Востока. Мост трёх континентов / Ф. Хитти. – Москва : Центрполиграф, 2012. – 286 с.
294. *Хосроев А. Л.* Александрийское христианство / А. Л. Хосроев. – Москва : Наука, 1991. – 276 с.
295. *Цветков П. П.* Исламизм. В 2-х книгах / П. П. Цветков. – Москва : изд-во ФИВ, 2011. – Книга 2. – 800 с.
296. *Черниговских И. В.* Проблема взаимодействия социальных подсистем / И. В. Черниговских // Духовная жизнь общества и человека : история и современность : Международный сб. научн. тр. – Воронеж : ВГТА, 2010. – Вып. 2. – С. 288–294.
297. *Черниговских И. В.* К проблеме взаимодействия социальных подсистем / И. В. Черниговских // Духовная жизнь общества и человека : история и современность : международный сб. научн. тр. – Воронеж : ВГТА, 2011. – Вып. 4. – С. 295–302.

298. *Черниговских И. В.* Основные подсистемы общества / И. В. Черниговских // Духовная жизнь общества и человека : история и современность : международный сб. научн. тр. – Воронеж: ВГУИТ, 2012. – Вып. 5. – С. 144–153.

299. *Черниговских И. В.* Изменение места и роли экономики в процессе развития общества / И. В. Черниговских // Духовная жизнь общества и человека: история и современность : международный сб. научн. тр. – Воронеж : ВГУИТ, 2013. – Вып. 6. – С. 154–164.

300. *Черниговских И. В.* Социокультурные механизмы регуляции экономической подсистемы / И. В. Черниговских // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук : Серия «Духовная жизнь общества и человека : история и современность». – Воронеж : ВГУИТ, 2014. – Вып. 3. – С. 131–138.

301. *Черниговских И. В.* Предпосылки возникновения протестантизма / И. В. Черниговских, Г. Д. Сысоев // Материалы междунар. науч. конф. «Культура и духовное производство» 24 апреля 2015 года. – Донецк : Социально-гуманитарный институт ДонНТУ, 2015. – С.52-57.

302. *Черниговских И. В.* Модели теократии: между тиарой и короной / И. В. Черниговских // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук : Серия «Духовная жизнь общества и человека : история и современность». – Воронеж: ВГУИТ, 2015. – Вып. 4. – С. 166–172.

303. *Черниговских И. В.* ИГИЛ: ислам или люциферианство? / И. В. Черниговских, В. Д. Черных // Материалы междунар. науч. конф. «Формы и механизмы социально-исторической преемственности» 22 апреля 2016 года. – Донецк : Социально-гуманитарный институт ДонНТУ, 2016. – С. 117-120.

304. *Черниговских И. В.* Европейский ислам: захватчик или жертва интриги? / И. В. Черниговских, В. Д. Черных // Материалы междунар. науч. конф. «Субъективное и объективное в общественном процессе» 21 апреля 2017

года. – Донецк : Социально-гуманитарный институт ДонНТУ, 2017. – С. 244-251.

305. *Черниговских И. В.* Власть: цель или средство? (специфика политической подсистемы) / И. В. Черниговских // Личность, общество, власть: прошлое и современность : материалы XII региональной научной конференции (г. Воронеж, 2 февраля 2018 г.). – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2018. – С. 411–416.

306. *Честертон Г. К.* Вечный человек / Г. К. Честертон. – Москва : Политиздат, 1991. – 544 с.

307. *Шапталов Б. Н.* Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав / Б. Н. Шапталов. – Москва : ЛИБРОКОМ, 2009. – 384 с.

308. *Шафаревич И. Р.* Социализм как явление мировой истории / И. Р. Шафаревич. – Париж : YMCA-PRESS, 1977. – 390 с.

309. *Шацкий Е.* Утопия и традиция / Е. Шацкий. – Москва : Прогресс, 1990. – 456 с.

310. *Шевелев В. Н.* Диктаторы и боги / В. Н. Шевелев. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 320 с.

311. *Шемякин Я. Г.* У истоков процесса синтеза культур: взаимодействие испанского и индейского миров в эпоху открытия и завоевания Америки / Я. Г. Шемякин // Америка после Колумба: взаимодействие двух миров. – Москва : Наука, 1992. – С. 103-112.

312. *Шишкин И. С.* Внутренний враг / И. С. Шишкин. – Держава. – 1996. – № 6-7. – URL: <https://libcat.ru/knigi/nauka-i-obrazovanie/istoriya/137554-i-shishkin-vnutrennij-vrag.html> (Дата обращения: 03.01.2021)

313. *Шмеман А.*, протопресв. Основы русской культуры. Беседы на Радио Свобода. 1970-1971 / протопресвитер Александр Шмеман. – Москва : изд-во Православного Свято-Тихвинского гуманитарного университета, 2017. – 416 с.

-
314. *Шпенглер О.* Годы решений / О. Шпенглер. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 224 с.
315. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории в 2 т. / О. Шпенглер. – Минск : Поппури, 2009. – Т 1: Образ и действительность. – 656 с.
316. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории в 2 т. / О. Шпенглер. – Минск : Поппури, 2009. – Т 2: Всемирно-исторические перспективы. – 704 с.
317. *Шредер Э.* Народ Мухаммада. Антология духовных сокровищ исламской цивилизации / Э. Шредер. – Москва : Центрполиграф, 2008. – 638 с.
318. *Штекли А. Э.* Утопии и социализм / А. Э. Штекли. – Москва : Наука, 1993. – 272 с.
319. *Шустер Г.* Тайные общества, союзы и ордена в 2 т. / Г. Шустер. – Санкт-Петербург : изд-во О.Н. Поповой, 1905. – Т. 1. – 312 с.
320. *Шюре Э.* Великие посвященные. Очерк эзотеризма религий / Э. Шюре. – Москва : ОЛМА Медиа Групп, 2013. – 304 с.
321. *Щеглов Д. Ф.* История социальных систем от древности до наших дней в 2 т. / Д. Ф. Щеглов. – Санкт-Петербург : типография МВД, 1870. – Т 1: Критическое обозрение социальных учений Платона, Т. Мора, Кампанеллы, Гаррингтона, Морелли, Мабли, Бриссо, Сен-Симона, сен-симонистов и Р. Оуэна. – 611 с.
322. *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Н. Эйзенштадт. – Москва : Аспект Пресс, 1999. – 416 с.
323. *Эммануилов Р. Я.* Религия и терроризм. Проблема соотношения / Р. Я. Эммануилов, А. Э. Яшлавский. – Москва : Наука, 2016. – 413 с.
324. *Эриксен Т. Б.* Августин. Беспокойное сердце / Т. Б. Эриксен. – Москва : Прогресс-Традиция, 2003. – 384 с.

325. Югай Г. А. Диалектика части и целого / Г. А. Югай. – Алма-Ата : Наука, 1965. – 171 с.

326. Юдин Ю. А. Политические системы независимых стран Тропической Африки / Ю. А. Юдин. – Москва : Наука, 1975. – 325 с.

Источники на иностранных языках.

1. *Afghanistan: The massacre in Mazar-i Sharif* // Human Rights Watch Report. – November, 1998. – Vol. 10, No. 7 (C). – P. 1-17.

2. *Coleman J. S. Nigeria. Background to Nationalism* / J. S. Coleman. – Los-Angeles : Berkeley, 1958. – 510 p.

3. *Kent R. K. Palmares : An African State in Brazil* / R. K. Kent // The Journal of African History. – Vol. 6. – № 2 (1965). – P. 161–175.

4. *Marshall P. Radical Islam in Nigeria. The Talibanization of West Africa* / P. Marshall // Apr 15, 2002. – Vol. 7. – №30. – URL: <http://www.weeklystandard.com/Content/Public/Articles/000/000/001/099tvutr.asp> (дата обращения: 03.05.2016 г.)

5. *Ramos A. The Negro in Brazil* / A. Ramos. – Wash, 1939. – 203 p.

6. *Francis S. Inventing Fake New Holidays Wont Help* / S. Francis. – Creators Syndicate, May 13, 2003. – URL: http://www.vdare.com/francis/fake/_holidays.htm. (дата обращения: 23.11.2010 г.)

7. *Weller R. Sectarian Religion and Political Action in China* / R. Weller // Modern China. 1982. – Vol. 8. – № 4. – P. 460-477.