ISSN 2312-1696

COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES

I

Министерство образования и науки Российской Федерации
Министерство образования Нижегородской области
ФГБОУ ВПО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина»
Научно-исследовательская лаборатория «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы»

COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES:
НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

ВЫПУСК I:
ЯЗЫЧЕСТВО В XX – XXI ВЕКАХ:
РОССИЙСКИЙ И ЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Нижний Новгород
2014

УДК 299.572(059)
ББК 86.39
С 70

Главный редактор:
кандидат исторических наук, доцент **Р. В. Шиженский**

Научный редактор:
кандидат философских наук **А. А. Бесков**

С 70 COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES: Научный альманах. – Выпуск I: **Язычество в XX – XXI веках**: российский и европейский контекст. Составители: А. А. Бесков, Р. В. Шиженский. – Нижний Новгород: НГПУ им. К.Минина, 2014. – 210 с.
ISSN 2312-1696

УДК 299.572(059)
ББК 86.39

© НГПУ им. К. Минина, 2014

http://nrdlab.ru/

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА 8
ПРЕДИСЛОВИЕ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА 9

СТАТЬИ

ПАРАДОКСЫ РУССКОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА
Бесков А. А. 11
К РАЗВИТИЮ ВОПРОСА О ПОНЯТИИ НЕОЯЗЫЧЕСТВО
Смульский Е. В. 24
ПСЕВДОРОДНОВЕРИЕ В СЕРБИИ: ОПИСАНИЕ, ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ, ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ
Петрович М. 34
УЧЁНЫЕ О НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ: КРАТКИЙ ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ
Сморжевская О. А. 44
СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ НЕОЯЗЫЧЕСТВА: ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ
Гайдуков А. В. 52
НЕОЯЗЫЧЕСТВО КАК ЛОКАЛЬНЫЙ ОТВЕТ НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ
Михеева И. Б. 57
ТРАДИЦИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ МИРЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВА
Чудинов С. И. 62
СОВРЕМЕННАЯ ВРЕДОНОСНАЯ МАГИЯ (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «ПАЛАЧА»)
Агеенкова Е. К. 69
АНТИСЕМИТИЗМ ИСТОРИИ: ВАРИАНТ РУССКИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ
Шляпентох Д. В. 76
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОДИФИКАЦИИ ФЕНОМЕНА СОВРЕМЕННОГО СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВ ПО ДАННЫМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ (СТАТЬЯ №2)
Шиженский Р. В., Тютина О. С. 86
КОНЦЕПТ ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕМИФОЛОГИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ «ЗНАМЕНИЙ» ОБЩИНЫ Н. Н. СПЕРАНСКОГО)
Шиженский Р. В. 96
ЧЕШСКАЯ ОБЩИНА «РОДНАЯ ВЕРА» – ВОЗВРАЩЕНИЕ К ДУХОВНОСТИ ПРЕДКОВ
Мачуда Й. 101
НЕОЯЗЫЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В АРМИИ УКРАИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ В 1917 – 1923 ГОДАХ
Беднарчик Т. Р. 110
НЕОЯЗЫЧЕСТВО В ГЕРМАНИИ
Грюндер Р. 117
ВОЗВРАЩЕНИЕ ГЕРОЯ: НОВЫЕ КУЛЬТЫ «ДРЕВНЕЙ» РЕЛИГИИ
Антонян Ю. 126
«МЕСТО СИЛЫ» В МАРИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ
Саберов Р. А. 136
ЦЕРКОВЬ АФРОДИТЫ ГЛЕБА ЕВГЕНЬЕВИЧА БОТКИНА (1938 – 1969)
Гальцин Д. Д. 142
КУЛЬТ ВОИНА-ЗВЕРЯ У ПРАВЯЩИХ СОСЛОВИЙ ДРЕВНИХ КИММЕРИЙЦЕВ, СКИФОВ, САРМАТОВ
Бондаренко А. О. 153

CONTENTS

FOREWORD BY THE EDITOR-IN-CHIEF **8**
FOREWORD BY THE SCIENTIFIC EDITOR **9**

ARTICLES

PARADOXES OF RUSSIAN NEOPAGANISM
Andrey A. Beskov **11**
TOWARDS THE FURTHER DEVELOPMENT ON THE ISSUE OF THE CONCEPT OF «NEOPAGANISM»
Ie. V. Smoulsky **24**
PSEUDORODNOVERY IN SERBIA: DESCRIPTION, CAUSES, SOLUTIONS
Milan Petrović **34**
SCIENTISTS ABOUT INDIGENOUS RELIGIONS: SHORT REVIEW OF PUBLICATIONS
Oksana A. Smorzhevskaya **44**
SOCIAL FUNCTIONS OF NEOPAGANISM: PROBLEMS OF RESEARCH
Alexey V. Gaidukov **52**
NEOPAGANISM AS A LOCAL RESPONDING TO GLOBAL CHALLENGES: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS
Iryna B. Mikheyeva **57**
TRADITION AND HISTORICAL WORLDVIEW IN PHENOMENOLOGICAL UNIVERSE OF NEO-PAGANISM
Sergey I. Chudinov **62**
TODAY'S MALICIOUS MAGIC (THE CASE OF «EXECUTIONER»)
Ekaterina K. Aheyenkava **69**
THE ANTI-SEMITISM OF HISTORY: THE CASE OF THE RUSSIAN NEO-PAGANS
Dmitry Shlapentokh **76**
SOME CODIFICATION ASPECTS OF THE MODERN SLAVIC PAGAN PHENOMENON FROM FIELD STUDIES – 2
Roman V. Shizhenskiy, Olga S. Tyutina **86**
CONCEPT OF THE PAGAN REMYTHOLOGIZATION (ON THE EXAMPLE OF THE «SYMBOLS» OF COMMUNITY N. N. SPERANSKYOGO)
Roman V. Shizhenskiy **96**
CZECH NEOPAGAN COMMUNITY «NATIVE BELIEF» – RETURN TO THE SPIRITUALITY OF THE FOREFATHERS
Jiří Mačuda **101**
NEOPAGAN RELIGIOUSNESS IN THE ARMY OF UKRAINIAN PEOPLE`S REPUBLIC
Taras R. Bednarchyk **110**
NEOPAGANISM IN CERMANY
René Gründer **117**
THE RETURN OF A HERO: NEW CULTS OF THE «OLD» RELIGION
Yulia Antonyan **126**
PLACE OF POWER IN THE MARI RELIGIOUS TRADITIONS
Rushan A. Saberov **136**
GLEB BOTKIN'S CHURCH OF APHRODITE (1939 – 1969)
Dmitry D. Galtsin **142**
CULT OF WARRIOR-BEAST IN THE RULING CLASS OF ANCIENT CIMMERIANS, SCYTHIANS, SARMATIANS
Anton A. Bondarenko **153**

ИНТЕРВЬЮ

Интервью с А. И. Рукавишниковым **163**
Интервью с Велимиром (Н. Н. Сперанским) **171**
Интервью с Велеславом (И. Г. Черкасовым) **177**

ФОТОГАЛЕРЕЯ **185**
АННОТАЦИИ **192**
ПРИЛОЖЕНИЕ
Ассоциация исследователей современного язычества (декларация о намерениях) **208**

INTERVIEWS

Interview with A. I. Rukavishnikov **163**
Interview with Velimir (N. N. Speranskiy) **171**
Interview with Veleslav (I. G. Cherkasov) **177**

PHOTO GALLERY **185**
ABSTRACTS **192**
APPENDIX
Association of researchers of modern paganism (Declaration of intent) **208**

ПРЕДИСЛОВИЕ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Идея создания предлагаемого издания возникла достаточно давно, если исходить из хронологии современного сверхинформационного мира, и абсолютно недавно, если следовать временной лествице глобальной истории. В 2010 году в свет вышел первый, пробный выпуск сборника «Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX – XXI вв.», подготовленный силами межфакультетской лаборатории «ЛиК» при Нижегородском государственном педагогическом университете. Исходя из отзывов, позитивных и критических, интерес к заданному проблемному полю в различных социальных, политических и религиозных стратах русскоязычных социумов постсоветских государственных образований, безусловно, существует. Этот разноуровневый интерес подвиг коллектив новой университетской научно-исследовательской лаборатории (преемницы «ЛиКа») «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» к своеобразному ребрендингу сборника и превращению его в альманах «COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES».

В чём особенности нашего проекта? Их несколько:

▪ Во-первых, в представленной тематической проекции. Современное русское и европейское языческое движение, во всём многообразии форм и направлений данного феномена, является доминантной исследовательской площадкой альманаха.

▪ Во-вторых, в непредвзятости при отборе представленных материалов. Альманах ориентирован на равноправие во мнениях и изложении мыслей авторов проекта.

▪ В-третьих, в особенностях самого рубрикатора альманаха. Кроме исследовательских размышлений на заданную тему, в первом номере издания представлены интервью с лидерами некоторых сегодняшних вариаций доавраамической религиозности. В планах редакции – обогатить информационное пространство альманаха текстами самих прозелитов язычества, полевыми дневниковыми очерками представителей от науки, дискуссионными площадками и частными сообщениями представителей иных религиозных организаций и групп, зачастую оппозиционных рассматриваемому мировоззрению.

▪ В-четвёртых, ряд материалов представлен таким образом, чтобы наряду со сформулированными, законченными и оформленными мыслями в виде статей авторов в «COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES» присутствовал «чистый», не подвергнутый ранее анализу нарративный и, по возможности, наглядный материал. Наличие подобной печатной «Terra incognita» позволит исследовательскому, шире – интересующемуся сообществу составить своё мнение о представленных особенностях жизнедеятельности современного языческого движения.

Читателя может удивить отсутствие обозначенной микротемы первого номера издания. Действительно, стартовый выпуск альманаха представляет скорее продукт статейного хаоса, нежели космоса. Объяснение данного хода заложено в самой специфике общего тематического поля. Современных исследователей язычества, как и современных язычников, в России и Европе весьма немного и, жертвуя единой темой номера, мы старались представить текстовую площадку откликнувшимся на наше предложение отечественным и зарубежным коллегам, лидерам сегодняшних вариаций мировоззренческой архаики, не ущемляя и не ограничивая их заранее заданным форматом. Последнее, однако, не означает, что в дальнейшем номера альманаха не приобретут единого целевого звучания.

Мы открыты для предложений, новых интересных контактов и проектов!

Роман Шиженский, кандидат исторических наук, доцент,
заведующий научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» при НГПУ им. К. Минина

ПРЕДИСЛОВИЕ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

Представленный на суд читателя альманах должен заполнить собой нишу, пустующую на протяжении уже более чем десяти лет – с момента выхода в свет приснопамятного сборника «Неоязычество на просторах Евразии» под редакцией В. А. Шнирельмана. С того времени ручеёк русскоязычных публикаций, посвящённых феномену неоязычества (современного язычества, нового язычества, нативизма, этницизма и т. д., и т. п. – в статьях нашего альманаха читатель сможет найти немало размышлений по поводу наиболее уместного термина), превратился в бурный, а местами даже бушующий поток. Этому не стоит удивляться, так как и сам этот трудноопределимый феномен продолжает активно развиваться, причём, как убедится наш читатель, практически повсеместно. Статьи нашего интернационального коллектива авторов отражают его развитие не только в России, но и в Украине, Чехии, Сербии, Германии, Армении, США. Безусловно, этими странами ареал данного явления, стремительно завоёвывающего мир, не ограничивается, и в дальнейшем усилия редакции альманаха будут направлены на то, чтобы знакомить русскоязычного читателя с особенностями его развития и в других странах ближнего и дальнего зарубежья.

Читатель может поинтересоваться, отчего редакция альманаха проявляет такой пристальный интерес именно к (нео)язычеству? Вообще, существует ли потребность в каком-то сериальном издании, затрагивающем различные аспекты этого феномена, да ещё и на таком обширном в географическом отношении материале? Мы считаем, что такая потребность, безусловно, существует. Во-первых, сама широта распространения этого явления уже говорит о необходимости его изучать. Во-вторых, постоянно отмечающаяся многими авторами (как учёными, так и журналистами, публицистами) связь неоязычества и ультранационализма, неонацизма нуждается в детальном и беспристрастном анализе. Увеличение числа националистических проявлений в России в последние годы (и особенно в 2013 году) лишь придаёт этому тезису дополнительный вес. В-третьих, постоянный исследовательский и журналистский интерес преимущественно лишь к националистическому компоненту этого явления незаслуженно отодвигает на задний план его религиозное наполнение. Между тем, привлекательность язычества для большого количества людей, живущих в самых разных уголках планеты, делает религиоведческий анализ этой ситуации крайне необходимым, поскольку затрагивает поистине фундаментальные проблемы современной, христианской по своему происхождению цивилизации Запада.

Именно религиоведческий уклон издания должен, по замыслу редакции альманаха, стать доминантным принципом его формирования. Однако, как мы уже смогли убедиться, есть ряд обстоятельств, которые осложняют нашу задачу. С одной стороны, само религиоведение пока ещё далеко от того, чтобы осознать себя как единую, пусть и интегративную по своему характеру научную дисциплину. С другой стороны, сфера религиозного, как и прочие сферы человеческой деятельности, отнюдь не избавлена (и это ещё слабо сказано!) от духа конкуренции, что заставляет порой представителей одного вероучения отказывать инакомыслящим в праве именоваться верующими. Мы не будем высказывать никаких предположений относительно того, почему наши запросы в официальные органы крупнейших христианских конфессий страны, а также в главный раввинат и Федерацию еврейских общин России относительно официальной позиции соответствующих религиозных институтов к феномену неоязычества все как один остались без ответа. Позволим читателю самому судить о том, каково положение дел в стране применительно к тому самому пресловутому межконфессиональному и межнациональному диалогу, разговоры о котором зачастую подменяют сам этот диалог. Отметим лишь, что в нашем альманахе всегда найдётся место для всех тех, кому есть что сказать.

Первый выпуск альманаха примечателен не только самим фактом того, что он смог состояться, не только конкретными статьями и интервью с лидерами родноверческих общин.

Интересно проанализировать тематику статей, присланных в редакцию. Вариативность и размытость исследовательских подходов, методологии и терминологии, используемых при анализе феноменов язычества и неоязычества, даёт о себе знать – значительная часть работ посвящена уточнению исходных теоретико-методологических посылок исследований в этой области. При всей несомненной значимости работ подобного характера, радует, что наполнение альманаха не ограничивается только ими. В альманахе есть статьи, повествующие об истории формирования неоязыческих общин или – шире – неоязыческих идей в разных странах, о культовых практиках, чудесах и знамениях, репрезентующих мир современных язычников. Вместе с тем, мы видим, как широко может трактоваться само понятие «язычество» («неоязычество») – достаточно сравнить статью Д. Д. Гальцина об учении нашего бывшего соотечественника Г. Е. Боткина, создавшего в США монотеистический культ Афродиты, и, например, статью Р. А. Саберова о «местах силы» в марийской религиозной традиции. Некоторые статьи могут показаться несколько выбивающимися из общей тематической канвы альманаха. Так, статья белорусской исследовательницы Е. К. Агеенковой лишь косвенно связана с феноменом славянского неоязычества, однако даёт хорошее представление о том, насколько сегодняшнее общество уязвимо для разного рода шарлатанов, прикидывающихся магами, знахарями, жрецами. Рассуждая о проявлениях и источниках современного язычества, нельзя забывать и о его корнях, религиозно-мифологических традициях народов, населявших Европу в древности. Статья А. О. Бондаренко посвящена культу волка и воина-зверя в мифологии индоевропейцев.

Можно видеть, как постоянно перекликаются мысли авторов различных статей, что убедительно демонстрирует наличие не просто общего тематического, но общего идейного, концептуального поля, в рамках которого проводят свои исследования учёные из разных стран. Это позволяет с оптимизмом смотреть в будущее и надеяться на то, что рано или поздно отдельные, пусть и многочисленные, разнообразные, но пока ещё разрозненные исследования превратятся в самостоятельное, теоретически и методологически оснащённое направление в рамках единого междисциплинарного пространства наук о религии, religious studies.

Как сможет заметить внимательный читатель, наш альманах предполагает отражение различных точек зрения и различных исследовательских подходов. Мы не навязываем нашим авторам своего видения затрагиваемого в альманахе комплекса научных и социальных проблем, не ограничиваем свободу их пера условностями современной безликой и безъязыкой толерантности, требуя от них лишь соблюдения общепринятых норм научной и общечеловеческой этики. Мы приветствуем дискуссионные, будящие мысль, стимулирующие дальнейший научный поиск материалы, так как верим, что в спорах (точнее, в научных дискуссиях) рождается истина. А истина, на наш взгляд, превыше всего.

Андрей Бесков, кандидат философских наук,
научный сотрудник лаборатории «Новые религиозные
движения в современной России и странах Европы»

УДК 298.9: 299.18: 291.11

ПАРАДОКСЫ РУССКОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА

© *Бесков Андрей Анатольевич, к. филос. н.*

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина (Россия)

beskov_aa@mininuniver.ru

Русское неоязычество начало привлекать к себе внимание исследователей достаточно давно – с девяностых годов прошлого века. С тех пор количество различных публикаций на эту тему (от публицистических заметок в общественно-политических журналах до научных статей и монографий) стало столь велико, что само по себе может служить прекрасным материалом для обширного историографического исследования. Однако следует признать, что до сих пор научные представления об этом интереснейшем общественном феномене весьма фрагментарны. Красной нитью через многие (если не большинство) исследовательские работы, посвящённые русскому неоязычеству, проходит идея о его связи с русским национализмом самого радикального толка. Безусловно, для подобного сближения имеются основания, однако столь пристальный интерес лишь к одному аспекту многогранной сложной темы представляется данью существующей конъюнктуре на «рынке» социогуманитарных научных разработок. В самом деле, пугая власть и рядовых обывателей русским нацизмом, проще получать гранты на исследования и публиковать всё новые и новые книги на эту тему. Кроме того, националистические настроения, в первую очередь в молодёжной среде, – это то, что обычно не прячут, а, напротив, демонстративно выставляют напоказ, бравируя своей активной жизненной позицией и оппозиционностью по отношению к существующему политическому режиму. Разумеется, столь ярко и подчас экстремально проявляющиеся настроения привлекают внимание и общества, и власти, и учёных. Но имеющийся исследовательский перекос приводит к тому, что в тени остаются менее очевидные аспекты этого феномена, в том числе и собственно религиозная составляющая. Этому тоже есть объяснение – для проведения масштабных социологических исследований русских неоязыческих общин требуются немалые ресурсы, причём основной из них даже не наличие денег на исследования, а налаженные отношения с лидерами общин. Учитывая настороженное (а часто и просто негативное) отношение к ним со стороны властей, набирающей всё больший политический вес Русской православной церкви и самого научного сообщества – а это, разумеется, вызывает ответную настороженность неоязычников – наладить с ними отношения не так просто.

Впрочем, главные сложности в изучении русского неоязычества кроются не во внешних по отношению к нему обстоятельствах – специфика исследовательского интереса, наличие/отсутствие денег на исследования, взаимоотношения исследователя с неоязыческой средой и характер его личностного восприятия изучаемого объекта. Основная сложность в изучении русского неоязычества кроется во внутренней противоречивости (парадоксальности) этого феномена, а накладывающиеся на это теоретико-методологические проблемы современного отечественного религиоведения лишь усугубляют ситуацию. В итоге положение дел таково, что до сих пор сложно определить, что же такое русское неоязычество, да и существует ли оно вообще.

Следует особо отметить, что под парадоксальностью русского неоязычества здесь понимается не только причудливость, противоречивость и непоследовательность, имманентно присущие этому сложному и многогранному феномену, но и те же самые черты, характеризующие его образ, сложившийся в представлениях о нём учёного сообщества.

Никому из исследователей неоязычество не дано для изучения в своём «первозданном», ещё пока не исследованном виде, как объект sui generis, к осмыслению которого учёный подходит с точки зрения первооткрывателя и первонаблюдателя. Каждый учёный подходит к изучаемому объекту с некоторыми уже имеющимися в его распоряжении теориями, инструментами исследования и неким сложившимся ранее понятийным аппаратом, почерпнув всё это из работ своих коллег. Таким образом, не только сам феномен влияет на исследователя, но и исследователь влияет, если не на сам феномен, то, по крайней мере, на дальнейшее его восприятие другими исследователями. То есть чем больше исследователь русского неоязычества (понятно, что русское неоязычество здесь выступает лишь частным случаем общей закономерности) знакомится с трудами своих коллег, исследующих тот же феномен, тем в большей степени он начинает иметь дело не столько с самим феноменом, сколько с его абстрактным образом, идеализированной моделью. И нет ничего удивительного в том, что рано или поздно учёный начинает обнаруживать, что те или иные факты не укладываются в уже ставшую для него привычной схему. Поэтому, если при осмыслении русского неоязычества подниматься до уровня научной рефлексии, необходимо понимать, что рассматривать его необходимо на двух уровнях, одним из которых выступает сам феномен, а вторым – его отражение в научном дискурсе.

Сложности для учёного, приступающего к изучению русского неоязычества, начинаются настолько рано, насколько это вообще возможно, – уже сам этот термин служит камнем преткновения как для учёных, так и для представителей названного движения.

В настоящее время в русскоязычной научной и публицистической литературе понятие «неоязычество» фигурирует в одном ряду с целой россыпью близких ему по смыслу терминов: «новое язычество», «современное язычество», «этническая религия», если же говорить непосредственно о русском неоязычестве, то применяются термины «русская народная вера», «родноверие» или даже «русский/славянский ведизм». Реже, но встречаются термины иностранного происхождения: «(современный) нативизм» (от англ. native – «коренной, туземный»), «неополитеизм», «неопаганизм», indigenous religion («туземная религия»). Обилие терминов может привести читателя к мысли, что учёные, изощряясь в своих лингвистических экзерсисах, зря теряют время в бесконечных попытках «изобрести велосипед». Однако у этой казуистики есть вполне определённые причины. Это и поиск формулировки, обладающей/не обладающей определёнными (положительными или отрицательным) коннотациями в ситуации, когда автор по тем или иным причинам уделяет повышенное внимание стилистике своего текста, пробираясь между Сциллой научности и Харибдой политкорректности. Это и желание некоторых авторов закрепить за собой определённый научный приоритет (хотя бы на уровне терминологии). Но более важным представляется другой аспект. Выбирая один из имеющихся в его распоряжении вариантов, исследователь тем самым выбирает определённую систему координат, в рамках которой он существует как учёный, некую научную традицию, в контекст которой он помещает свои собственные научные работы. Как можно предположить, часто это происходит «инстинктивно», не вполне осознанно. Думается, историографическое рассмотрение научных работ, посвящённых язычеству наших далёких предков и русскому неоязычеству наших дней, предпринятое с целью анализа употребляемого терминологического аппарата, могло бы дать интересную пищу для размышлений, уточнив те методологические и мировоззренческие подходы, на основе которых отечественные учёные на протяжении ряда поколений подходят к исследованиям в русле этой тематики. К сожалению, пока комплексного исследования такого рода нет, но в ожидании, что когда-нибудь оно всё же появится, можно высказать некоторые замечания на этот счёт.

В крупнейшем на данный момент словаре синонимов русского языка – электронном «Большом словаре-справочнике синонимов русского языка системы ASIS®» под редакцией В. Н. Тришина [*Тришин* 2013] – мы находим в качестве синонима к слову «язычество» слово «этницизм». Это слово является малоупотребительным и мало кому известно в принципе, а если и известно, то вне всякой связи с язычеством, так как ни один другой словарь

синонимов его не содержит. Фактически, сейчас это слово является англицизмом, так как только в англо-русских словарях его и можно найти («ethnicism»). При этом наиболее распространённым значением является «национализм; этническая обособленность», а вторым значением – «язычество» («heathenism», «paganism»). Интересно, что некоторые представители русского неоязыческого движения (в частности, создатель системы «русского боевого многоборья» М. В. Шатунов) используют этот экзотический для русского языка термин, но только близко к первому его значению, как «проявление лояльности к своей этнической общности» [*Иванова* 2010: 15]. Откуда же взялось это слово в словаре синонимов как аналог слову «язычество»? В этом значении слово «этницизм» зафиксировано лишь в старом, дореволюционном словаре иностранных слов А. Н. Чудинова, и, что примечательно, с пометкой «греч.» [*Чудинов* 1910]. То есть мы видим, что хотя это слово вошло в словарь русского языка уже более ста лет назад, оно было успешно забыто и сейчас снова заимствуется, но уже, преимущественно, в другом значении и из английского языка. Вместе с тем нельзя не отметить, что слово это, по сути, точный аналог русского слова «язычество», ибо, как и последнее, оно происходит от основы со значением «племя, народ» (греч. ἔθνοζ) – ср. происхождение существительного «язычество» через посредство прилагательного «языческий» от древнерусского «языкъ» с тем же значением [*Срезневский* 1912: 1647 – 1650; *Черных* 1999: 467 – 468]. Фактически, если отталкиваться от этимологии слова, то получается, что термин «язычество» равнозначен таким определениям, как «этническая религия» или «племенной культ». Примечательно, что русская дореволюционная наука вполне однозначно сделала свой выбор в пользу этого русского термина – крупнейшие отечественные историки, этнографы и филологи XIX – начала XX веков, обращавшиеся к проблематике славянских дохристианских верований, без излишних сомнений использовали в своих трудах именно это слово [*Срезневский* 1846; *Срезневский* 1848; *Шеппинг* 1849; *Тихонравов* 1862; *Котляревский* 1868; *Потебня* 1989; *Аничков* 1914; *Гальковский* 1916]. И если дать себе труд внимательно ознакомиться с их работами, то станет ясно, что под славянским или русским язычеством в отечественной науке принято было понимать комплекс религиозно-мифологических представлений и форм их выражения, свойственный славянам в дохристианский период их истории. После событий 1917 года в отечественной науке исследования в области религии вообще, и славянского язычества в частности, были на время свёрнуты. Поэтому в советской науке термин «язычество» был несколько подзабыт и порой подвергался довольно жёсткой критике – так, например, известный советский этнограф С. А. Токарев писал, что место этому термину «лишь в церковно-миссионерской литературе, а никак не в научной», взамен предлагая, «за неимением лучшего», термин «племенные культы» [*Токарев* 1990: 24]. Однако ирония ситуации заключается в том, что даже в предисловии к процитированной сейчас книге С. А. Токарева мы находим следующие слова о нём: «Уже в первой его монографии по истории религии пережитки языческих (sic! – А. Б.) верований и культур русских, белорусов и украинцев охарактеризованы с исключительной подробностью…» [*Токарев* 1990: 10]. Конечно, нужно вспомнить и о том, что к моменту написания этого предисловия (к сожалению, авторство его не обозначено) слово «язычество» вновь было введено в научный оборот советской науки стараниями академика Б. А. Рыбакова [*Рыбаков* 1981; *Рыбаков* 1987]. Применительно к верованиям населения древнерусского государства, бытовавшим накануне Крещения Руси, этот термин активно используется отечественными учёными и в наши дни [см., например: *Васильев* 1999; *Толстой* 2003; *Клейн* 2004; *Карпов* 2008; *Бесков* 2010].

Итак, мы убедились в глубокой укоренённости термина «язычество» в отечественной традиции историко-филологических и этнографических исследований. Учитывая, что приверженцы современного русского (славянского) неоязычества пытаются, насколько это возможно, реконструировать или, во всяком случае, апологетизировать то, что в научной литературе называется язычеством, определение их как неоязычников имеет под собой все основания. Учитывая, что славянское язычество в том виде, в котором оно существовало до Крещения Руси, уже очень давно мертво, называть этих людей просто язычниками будет не

правильно, так как в этом случае мы допустим смешение явлений совершенно разного исторического характера. Термин «современное язычество» не указывает на разрыв исторической преемственности между древними и современными язычниками и потому не точен. Кроме того, закрепление этого термина поставит в сложное положение будущие поколения исследователей, ибо вполне очевидно, что «современное язычество», скажем, следующего столетия не будет вполне соответствовать явлению, современному нам. Термин «неоязычество», напротив, указывает на нетождественность этого нового язычества его прототипу, на качественное своеобразие того явления, которое обозначает. Что касается термина «новое язычество», который предлагает известный российский исследователь этого явления А. В. Гайдуков [*Гайдуков* 2013: 171], то оно выражает тот же самый смысл, что и «неоязычество», но, по мнению упомянутого автора, позволяет избавиться от негативных коннотаций, которыми успело обрасти это слово (имеется в виду часто отмечающаяся в печати связь неоязычества и неофашизма). Стоит заметить, что, разумеется, этот термин имеет полное право на существование, однако в силу так называемого принципа языковой экономии [см., например: *Головач* 2011], он выглядит слишком тяжеловесным и неудобным, особенно при использовании производных от него слов, например, «новый язычник» – для русского уха более подходящим было бы «младоязычник». И хотя отдельные примеры употребления слова «младоязычник» уже встречаются, в том числе в научных текстах [см., например: *Шиженский* 2012: 148], они используются лишь только в стилистических целях – либо для придания тексту иронического оттенка, либо чтобы разнообразить словарный ряд и избежать нежелательной тавтологии, поэтому говорить о появлении нового научного термина пока рано. Кроме того, образование сложных существительных и прилагательных с использованием приставки нео- давно вошло в практику не только русского, но и других языков – ср. англ. «neopaganism», нем. «neuheidentum», поэтому использование термина «неоязычество» позволяет легко соответствовать этой устоявшейся международной научной традиции. Что касается стремления избежать неких негативных ассоциаций при выборе наиболее подходящего варианта научного термина, то, думается, это вообще не должно волновать учёного, в противном случае мы будем вынуждены «перекрасить» знаменитые «голубой» и «розовый» периоды в творчестве Пабло Пикассо, дабы избежать ассоциаций, связанных с секс-меньшинствами, должны стесняться употреблять исторический термин «смерд», потому что это слово «плохо пахнет» и уж конечно должны избегать слова «немец», учитывая его первоначальное значение – «говорящий непонятно». Но даже если мы придём к согласию относительно адекватности и релевантности термина неоязычество, его конвенциональное использование ещё не означает, что исследователи, употребляющие данный термин, говорят друг с другом на одном языке.

Неоязычество традиционно принято относить к так называемым новым религиозным движениям (англ. «new religious movement»). Этот термин успел устояться как в отечественном религиоведении, так и в зарубежной науке о религии, откуда, собственно, он и пришёл на российскую почву. И в этом заключается ещё один очевидный парадокс. Даже не беря в расчёт накопившуюся критику этого термина, которая в основном сводится к неопределённости хронологических рамок именуемых так явлений [см., например: *Заболотнева* 2010: 113; *Кантеров* 2013: 10] и к неоднозначности понятия «движение» в современной социологии [*Яковлева* 2011: 135 – 137], ясно, что русское неоязычество с трудом укладывается в это определение по любому из имеющихся оснований. И если, как показано выше, слово «новое» к нему всё-таки применимо (хотя сами неоязычники обычно и упирают на то, что корни их вероучения теряются во тьме веков), а размытости понятий «течение», «движение», «сообщество» в российской религиоведческой среде обычно не принято уделять большого внимания, то имеющиеся проблемы с определением неоязычества именно в качестве религиозного феномена настоятельно требуют решения.

Можно с уверенностью сказать, что русское неоязычество в религиоведческом аспекте остаётся практически неизученным. Бросается в глаза, что большая часть исследований, посвящённых этой тематике, носит вовсе не религиоведческий, а

политологический, юридический, культурологический или отвлеченно-философский характер. И. Б. Михеева в своей статье «Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции» отмечает, что этот термин «в современном научном обиходе употребляется и дефинируется в трех основных методологических транскрипциях – религиоведческой, политологической и культурфилософской» [*Михеева* 2010: 45]. Что характерно, рассуждая о различных сферах человеческого бытия, в которых репрезентирует себя язычество, она замечает: «Прежде всего, следует говорить о религиозной сфере, где язычество (и неоязычество) впервые конституируется и получает своё наименование», а чуть далее пишет, что неоязычество «следует понимать, прежде всего, в качестве инвариантной культурной формы» [*Михеева* 2010: 43 – 44]. Данное ею в итоге определение термина «неоязычество» вовсе уводит нас из области религиоведения в область социальной философии.

Ещё одна белорусская исследовательница славянского неоязычества – Е. К. Агеенкова – пишет, что «в настоящее время под неоязычеством понимаются новые верования, в основу которых положены идеи, которые исповедовали язычники дохристианского периода» [*Агеенкова* 2012: 4]. Рассматривая в своей статье неоязыческое объединение под претенциозным названием «Духовно-Родовая Держава Русь» (ДРДР), исследовательница в итоге приходит к следующему парадоксальному выводу: «В идеологи ДРДР наблюдаются те же закономерности, которые были обнаружены нами и в других неоязыческих движениях. При откровенной ориентации неоязычества на воссоздание верований древних славян, модель их «идеального» общества является светской, и его религиозная составляющая является лишь декларируемой. Если внимательно вчитаться в многочисленные материалы данной организации, то там не обнаруживается Бог, ни единый, ни множественный» [*Агеенкова* 2012: 9]. В дополнение к этому далее она замечает: «Необходимо отметить ещё один аспект неоязыческого движения – его бытовую, или «женскую» составляющую. Отдельные группы, лектории или «консультативные центры», организованные обычно женщинами, свою деятельность направляют на распространение обычаев, якобы присущих древним славянам. В данных движениях слабо представлена религиозная и культовая составляющая. Однако его представители обычно активно участвуют в мероприятиях неоязыческого движения» [*Агеенкова* 2012: 18]. В итоге основное смысловое ядро рассмотренной здесь статьи сводится к выражению тревоги в связи с политизацией «части организаций этого движения, причём с уклоном в радикализм и экстремизм».

Имеющий репутацию крупнейшего российского специалиста по русскому неоязычеству этнолог В. А. Шнирельман в своей объёмной монографии «Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России» вовсе не касается религиозного аспекта идеологии этого движения [*Шнирельман* 2012 а].

Впрочем, осознание научным сообществом, по крайней мере, в лице отдельных его представителей, некоторой странности той ситуации, когда религиозное в основе своей движение изучается в каких угодно, только не религиозных аспектах, похоже, начинает приходить. Так, например, недавняя статья другого известного российского специалиста в области изучения русского неоязычества – А. В. Гайдукова, имеет очень заманчивое название «Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования» [*Гайдуков* 2013]. Но и тут сложно заметить собственно религиоведческий компонент. Скорее, это исторический очерк становления русского неоязычества в постперестроечной России. Вполне показателен и очень актуален итоговый вывод автора: «Казалось бы, количество информации должно перейти в качество и привести к появлению большего количества качественных исследований нового язычества… Но виртуальность языческих авторов, неохватность информации в сети Интернет и невозможность её верификации убеждают исследователей не испытывать эйфорию всезнания и вновь отправиться к личному общению с новыми язычниками…» [*Гайдуков* 2013: 179–180]. Однако, как уже говорилось выше, по определённым причинам личное общение с русскими неоязычниками, выливающееся в научные работы, достаточно редкое явление. Одним из наиболее

примечательных примеров такого рода работ можно назвать монографию Р. В. Шиженского [*Шиженский* 2013], посвящённую анализу мировоззрения Доброслава (А. А. Добровольского) – видного представителя русского неоязычества, посвятившего его становлению не только свою жизнь, но и смерть (тело ушедшего из жизни Доброслава в мае 2013 г. было сожжено на огромном костре в подражание древнеславянскому погребальному обряду). Впрочем, и в этой работе мы видим преимущественно разбор политических и философско-этических взглядов Доброслава, в то время как их религиозный компонент не очевиден. И, пожалуй, это объяснимо: все исследования в области русского неоязычества, сосредотачивающиеся на взглядах конкретных персоналий, его представляющих, обладают общей чертой – они идут по пути «наименьшего сопротивления», то есть исследователи выбирают для изучения наиболее яркие фигуры неоязыческого движения. Но заметность конкретных лидеров неоязыческого движения во многом обусловлена именно их общественной, публикационной, полемической активностью. В атмосфере постоянной идеологической и политической борьбы, которую вынуждены вести русские неоязычники, отстаивая свои взгляды, на первый план неизбежно выходят их политические воззрения, которые наиболее ярко представлены в работах их идеологов – «волхвов», «верховод». Кроме того, отнюдь не очевидно влияние их личных идей на основную массу представителей этого движения, которые вовсе не обязательно разделяют со своими вождями их взгляды. В этих обстоятельствах очень сложно составить определённое цельное представление о такой тонкой, интимной сфере, как религиозные взгляды неоязычников.

Такая тотальная неизученность неоязыческой религиозности приводит к тому, что в научной литературе можно встретить характеристику русского неоязычества в качестве «квазирелигии» [*Прибыловский* 1999; *Кавыкин* 2007: 168; *Михеева* 2010: 46]. Но если согласиться с этим мнением, то следует признать, что никакого русского неоязычества просто не существует! В самом деле, если язычеством называются традиционные религиозные верования – «племенные культы» по терминологии С. А. Токарева, то неоязычеством должны называться новые религиозные верования, в той или иной форме апеллирующие к старым – языческим. В противном случае термин «неоязычество» попросту утрачивает какое бы то ни было содержание, а его научное использование становится столь же некорректным, как, например, отождествление всемирной популярности поп-звёзд с религией. Когда в своей речи мы используем выражения «я его обожаю», «он стал кумиром целого поколения», «культовая фигура», то, хотя мы и используем каждый раз термины религиозного происхождения, это вовсе не означает, что речь идёт о религиозном почитании. При таком смысловом наполнении (а точнее, при такой смысловой пустоте) слово «неоязычество» перестаёт быть научным термином и превращается всего лишь в стилистическую фигуру, употребление которой «для красного словца» допустимо в публицистике или беллетристике, но вряд ли уместно в науке.

Учитывая вышесказанное, представляется методологически оправданным и полезным ввести в научный оборот термин «квазиязычество», под которым следует понимать комплекс идей и мотивируемых ими действий, апеллирующих к характерным для определённой этнической общности традиционным («изначальным», исторически первичным) формам религиозности, но не являющихся религиозными по своему содержанию. Использование этого термина позволит, наконец, различать ультранационалистов, использующих языческую символику лишь для антуража, и спиритуалистов, озабоченных духовным поиском, тех, для кого «мир горний» не менее, а может быть и более важен, чем «мир дольний».

Но, вводя термин «квазиязычество», стоит отделить его от другого термина, уже бытующего в неоязыческой среде – «псевдоязычество». Этим словом были обозначены взгляды «таких людей, как Валерий Чудинов, Николай Левашов, Геннадий Гриневич, Александр Хиневич, Алексей Трехлебов» [*Официальное заявление* 2010]. Суть этого «обвинения в ереси», высказанного лидерами двух видных русских неоязыческих объединений – Круг Языческой Традиции и Союз Славянских Общин Славянской Родной

Веры, Константином Бегтиным и Вадимом Казаковым соответственно, и позднее поддержанного лидером украинского неоязыческого объединения «Великий Огонь» Геннадием Боценюком – сводится к обвинениям в лженаучных построениях и намеренном обмане легковерных читателей с целью зарабатывания денег на интересе людей к истории. Оставим в стороне спор о том, кто является «истинным неоязычником», а кто лишь изображает из себя такового. Безусловно, в научном исследовании, при использовании предложенной выше терминологии, необходимо будет выработать чёткие критерии отнесения тех или иных персоналий и сообществ к указанным категориям, чтобы не впадать в субъективизм и с целью избежать превращения научных терминов в огульно присваемые ярлыки. Здесь лишь стоит оговорить смысловую разницу между терминами «квазиязычество» и «псевдоязычество», которая может быть не вполне очевидна. Видный российский лингвист Е. А. Земская отмечала, что есть существенные различия в семантике и сфере употребления приставок псевдо- и квази-, поскольку «*псевдо*- содержит компонент ‘обман, лживость’, тогда как *квази*- ... содержит компонент ‘недоведение до необходимого предела’, ‘почти’ ... слова с *псевдо*- содержат субъективную оценку лица, тогда как слова с *квази*- характеризуют состояние именуемого объекта» [*Земская* 2000: 115]. Применительно к нашей теме это будет означать, что квазиязычеством следует обозначать социальные явления, близкие к неоязычеству по своим идейным основаниям, но не имеющие выраженной религиозной составляющей («не дотягивающие» до неоязычества, хотя и соположенные с ним), а псевдоязычеством – те явления, в которых исследователь не находит никакого искреннего интереса к языческим традициям, зато обнаруживает тенденции к сознательному лженаучному искажению исторической действительности, чаще всего с целью извлечения коммерческой выгоды. Разумеется, высказанные сейчас идеи требуют ещё своего развития, чего не позволяют сделать размеры статьи. Пока же, подводя итог размышлениям о необходимости религиоведческих разысканий в области русского неоязычества, отметим довольно примечательную деталь – в настоящий момент более всего склонны видеть в неоязычестве религию или, по крайней мере, обращать внимание на его религиозный характер некоторые «православные религиоведы», иначе именуемые сектоведами. Самый известный из них – А. Л. Дворкин – пишет: «В сегодняшней России, как грибы, плодятся неоязыческие нативистские секты. … Несмотря на сравнительную малочисленность каждой нативистской секты, все вместе они представляют заметное явление постсоветской российской религиозной жизни» [*Дворкин* 2002: 539]. Впрочем, делать выводы о том, какое место в российской религиозной жизни занимает (нео)языческая религиозность невозможно без проведения соответствующих религиоведческих и социологических исследований. Но эти исследовательские нивы пока не возделаны. Социология религии всё ещё ищет удачные варианты операционализации такого ключевого понятия, как «религиозность», причём делает это преимущественно на основе анализа авраамических религий, что, конечно, чревато дополнительными сложностями при попытке адаптации имеющихся методик к изучению неоязыческой религиозности [*Кублицкая* 1990; *Синелина* 2001; *Лебедев* 2005; *Фолкнер, Де Йонг* 2011; *Бреская* 2011; *Пруцкова* 2012]. Таким образом, вопрос о том, существуют ли «истинные» представители русского неоязычества, понимаемого здесь как *религиозное* в основе своей явление, остаётся открытым.

После того как мы столько места уделили отражению феномена русского (славянского) неоязычества в научном дискурсе, следует уделить некоторое внимание и рассмотрению тех особенностей, что имманентно присущи самому этому феномену.

Итак, читатель этой статьи, даже далёкий от рассматриваемой в ней тематики, мог уже заметить, как тесно связано русское неоязычество (в том предельно широком его понимании, которое здесь подвергается критике) с проблемами национализма. Вал публикаций, посвящённых этому аспекту славянского неоязыческого движения, избавляет нас от необходимости скрупулёзно исследовать работы неоязыческих идеологов и приводить многочисленные цитаты с целью продемонстрировать эту связь – для этого как нельзя лучше подойдут многочисленные работы В. А. Шнирельмана, в том числе упомянутая выше

монография. Ещё раз заметим, что нужно различать русских неоязычников и радикально настроенных русских националистов, которые с одинаковым рвением могут использовать в своих целях не только языческую, но и православную символику. Эти последние остаются за рамками нашего внимания. Но, разумеется, и те представители русского неоязычества, которые не склонны выказывать радикальные позиции в своих работах, много времени уделяют рассуждениям о русском народе, его исторических судьбах, сохранении присущих ему традиций и тому подобном. При этом – и это тоже парадоксально – «русскость» русского неоязычества может быть поставлена под сомнение. Так, например, по сведениям, циркулирующим в сети Интернет, «мирское» имя «волхва» Богумила, примыкающего к содружеству неоязыческих общин «Велесов круг», звучит как Гасанов Донат Ашумович, что служит неисчерпаемым источником для упражнений в остроумии неоязычников из других объединений.

Логика русских неоязычников (при всей разнородности этого течения) чаще всего разворачивается следующим образом: некогда у русского народа была своя, родная, природная вера, которая была насильственно заменена чужой, как по происхождению, так и по ментальности, религией – православием. Православие наднационально: «…церкви нет дела до русского народа как такового. Церкви важнее православный китаец, чем русский атеист» [*Язычники отвечают* 2013: 46]. Язычество же – это национальная религия русских. И если русский народ стремится к национальному возрождению (или хотя бы самосохранению), то он должен отвергнуть чужую, навязанную ему веру и вновь обратиться к своей родной, национальной вере. И в этой логике заключено парадоксальное по своей сути убеждение, что язычество является национальной религией. Хотя если мы вспомним хотя бы школьный курс истории, то придём к выводу, что это не так. Ко времени введения христианства на Руси её население не представляло собой единой нации, по-прежнему живо было разделение на полян, древлян, вятичей и т. д., причём взаимоотношения между различными славянскими племенами были весьма сложными, если не сказать враждебными. Так, например, Владимир Святославич, крестивший впоследствии Русь, воевал с вятичами, пытаясь привести их к покорности, а его так называемая «языческая реформа» 980 года, выразившаяся в воздвижении в Киеве «на дворе, вне холма теремного» нескольких языческих идолов во главе с Перуном, была, по мнению некоторых исследователей [см., например, *Петрухин* 2006: 94], как раз попыткой сделать из разрозненных племенных культов единую религию, способную консолидировать различные племена. Крайне сомнительным выглядит допущение, что многочисленные славянские племена придерживались каких-то унифицированных религиозно-мифологических представлений. Вполне возможно, что язычество могло бы стать национальной религией, если бы князь Владимир через несколько лет не охладел к своей затее, не низверг языческих кумиров и не заключил союз зарождающегося государства с православием, под эгидой которого на протяжении последующих столетий и происходило формирование русской нации. Но, поскольку князь Владимир поступил так, как поступил, язычество не стало русской национальной религией, ввиду отсутствия на тот момент русской нации. Вместе с тем, можно заметить попытки превратить славянское «родноверческое» движение в некую наднациональную религию (ещё раз сделаем оговорку, что уровень религиозного в этой религии пока никто не измерял). С 2003 года достаточно регулярно проводится так называемое «Родовое Славянское Вече», на котором встречаются видные представители неоязыческих объединений России, Украины, Белоруссии, Польши, Сербии и других стран [подробнее см.: *Сморжевская, Шиженский* 2010: 244–248; *Шнирельман* 2012 а: 212–220]. Учитывая религиозную разобщённость современных славянских народов, неоязычество, апеллирующее к древнему культурному и языковому единству, имеет (теоретически) больший потенциал к сближению их друг с другом, нежели любая другая религия. Хотя, разумеется, в таком подходе таится очень много сложностей, ибо разница между племенными культами – своего рода «донациональными религиями» и мировыми (наднациональными) религиями огромна.

Помимо тенденции к сближению неоязыческих объединений из славянских стран, следует иметь в виду и участие русских неоязычников в более глобальном неоязыческом движении – всемирных конгрессах этнических религий, первый из которых состоялся в Литве в 1998 году (уточним, что в 2010 году на уже десятом по счёту конгрессе было принято решение о переименовании его в Европейский конгресс этнических религий). И здесь мы сталкиваемся с ещё одним парадоксом: неоязыческий национализм вовсе не мешает языческому интернационализму, а антиглобализм, одним из проявлений которого является рост популярности этнических религий, сам приобретает глобальный характер [*Бесков* 2005].

Неоязычникам свойственно рассуждать о том, что православие столкнулось на Руси с ожесточённым сопротивлением народа, не желавшего отказываться от родной веры, в результате чего православие инкорпорировало множество языческих элементов, превратившись в так называемое «двоеверие». Но, кажется, и неоязычество вобрало в себя некоторые (причём далеко не лучшие) особенности христианства. Речь идёт об антисемитизме русских неоязычников, который привлекает внимание не только отечественных, но и зарубежных авторов [*Шнирельман* 2012 б: 123 – 147; *Shlapentokh* 2012]. Эта интереснейшая тема заслуживает того, чтобы ей была посвящена отдельная работа, здесь же отметим, что антииудейская риторика была отличительной чертой христианства на протяжении едва ли не всей его истории, имея своим формальным поводом упрёк в том, что «евреи распяли Христа». Несмотря на наше «политкорректное» время, антисемитские воззрения православных кругов время от времени делаются предметом общественного обсуждения и довольно громких скандалов [*Шнирельман* 2012 б: 99 – 123], что, впрочем, никаким негативным образом не сказывается на репутации РПЦ. А вот русские неоязычники, у которых, в принципе, нет никаких особых причин испытывать неприязнь к евреям и иудаизму, имеют стойкую репутацию антисемитов. Этот парадокс особенно ярко подчёркивает противоречивую сущность русского неоязычества.

Противоречия проявляются и в вопросе о том, каково соотношение в русском неоязычестве традиций и инноваций. Современные русские «волхвы» прямо указывают на то, что и они сами, и их последователи являются образованными, современными людьми, которые вовсе не склонны уходить от мира «назад, в пещеры», рядиться в шкуры или ходить в лаптях [*Влх. Велеслав* 2010: 19, 60, 66, 71, 317, 332 – 333, 341 и др.; *Язычники отвечают* 2013: 36 – 38]. Парадоксально, что хотя неоязычники сами постулируют необходимость развития, эволюции, приспособления неоязычества к современным условиям, они при этом упорно цепляются за атрибуты старины. И речь здесь не об обрядовой одежде, стилизованной под старину, – в конце концов, Велеслав (И. Г. Черкасов) пишет, что отправление обрядов и ношение традиционной одежды хотя и полезны, но не необходимы для неоязычника [*Влх. Велеслав* 2010: 370]. Бросается в глаза умышленная и порой просто гипертрофированная архаизация языка их письменных работ. Для иллюстрации обратимся к творчеству всё того же Велеслава. Сразу сделаем оговорку – в качестве примера можно было бы цитировать сплошь сотни страниц, но мы ограничимся лишь словами жреца, которыми он при проведении обряда «воздев руки горе, речёт славу Триглаву» [*Влх. Велеслав* 2010: 94]:

ТРИ-БО СВЕТЛЫ ВЕДОЙ ВЕДНЫ
РОДОМ РОДНЫ КОЛОГОДНЫ
СЛАВНЫ СЛАВОЙ МЕЧОМ СТРАВОЙ
БЫСТЬ А БУДИ ЩЕДРЫ К ЛЮДИ
ОТЦЫ-ДИДЫ В СКАЗКАХ ДИВНЫ
В СТАРИ В НОВЕ ПРАВИ В ДОЛЕ
РЕЧЕМ ТАКО ДЕЕМ ТАКО
БУДИ СЛАВА ВОВЕК СЛАВА!
ГОЙ!

Не удивительно, что в конце своей книги Велеслав вынужден привести «Краткий словарь родновера» объёмом в 60 страниц мелкого шрифта. Впрочем, даже со словарём разобраться в хитросплетениях волховских словес представляется непростой задачей. Как

можно предположить, автор всех этих «речений», «славлений» и «кощунов» стремится стилизовать свой язык под язык русских былин и заговоров, однако, стараясь придать этим «славлениям» торжественность и весомость, злоупотребляет «высоким штилем», насыщая их, как и вообще весь текст книги, словами церковнославянского языка. Так, мы находим церковнославянское «брашно» вместо русского «борошно», «длань» вместо «ладонь», «трапеза» – заимствованное древнерусскими книжниками из древнегреческого, и прочее. Напомним, что само понятие «высокий штиль» было введено М. В. Ломоносовым, и понималось им как контаминация современного ему русского языка и языка церковнославянского – языка церковных книг, переведённых с греческого на славянский «для славословия божия». Таким образом, мы вновь становимся очевидцами того, как уже не язычество прорастает в православии, но православие в неоязычестве. Помимо церковнославянской лексики, можно наблюдать, как неоязычники с удовольствием используют старославянскую азбуку и шрифты, восходящие к средневековому русскому полууставу. Сложно понять, как всё это сочетается с жизнью «здесь и сейчас», с декларируемой современностью русского неоязычества. Понятно, что его идеологам очень хочется опереться на многовековую традицию и в этом они опять-таки очень напоминают Русскую православную церковь с её демонстративной консервативностью. Но этот уход в дебри старорусской и церковнославянской архаики, в которой неоязычники, говоря прямо, разбираются слабо, заставляет вспомнить старую русскую пословицу – «в чужой монастырь со своим уставом не ходят». Это игра на чужом для них и родном для РПЦ поле явно не сможет привести неоязычников к успеху. В то же время можно предположить, что одним из факторов, провоцирующих рост популярности неоязычества в России, является недовольство значительной части населения обликом и действиями современной РПЦ. Собственно, «волхв» Велимир (Н. Н. Сперанский) прямо пишет об этом в своей статье 2013 г. «Почему язычество возродилось», опубликованной в брошюре «Язычники отвечают». Говоря о деградации моральных устоев в российском обществе времён крушения Советского Союза, он отмечает, что «защита идеалов народной жизни стала видеться в иррациональной плоскости, через религиозную идею», в связи с чем люди обратились к христианству. «Но честные и мыслящие тут же увидели, что церковь принимает деньги как раз от тех, кто грабит народ. Соответственно, она и опекает именно этих людей, и особенно не требует от них высоконравственного поведения. Появились люди, которые стали указывать на неправедность церкви… Необходимость отстоять идеалы нравственной народной жизни заставила людей посмотреть на проблему глубже. Это и привело к возрождению русского язычества» [*Язычники отвечают* 2013: 15 – 16].

Неоязычество, представители которого порой доказывают, что само слово «православие» некогда обозначало язычество и было позднее узурпировано христианской церковью, является, в некоторой степени, трансформированной мечтой о возвращении ко временам раннего христианства, когда вера в Христа была не модой, но подвигом, христианская мораль не была скомпрометирована купающимися в роскоши священнослужителями, а Церковь ещё не успела запятнать себя скандалами и преступлениями. Показательны слова Велимира о том, что некоторые православные священники втайне симпатизируют неоязычеству [*Язычники отвечают* 2013: 28], что вовсе не выглядит невероятным, учитывая примеры такого рода, например, в Армении [*Антонян* 2010].

Ещё раз отметим, указанные противоречия и несуразности могут быть присущи лишь отдельным представителям или направлениям внутри русского неоязычества, не имеющего сейчас единого вектора развития. Интересно, что эту особенность современного русского язычества осознают, выделяют и даже пропагандируют и некоторые его идеологи. Так, неоднократно упомянутый выше Велеслав в своей работе 2002 года «Слово против церкви», вошедшей в сборник его работ «Основы Родноверия» писал, что превращение родноверия в церковь убьёт в нём веру, выработка единого родноверческого канона вредна, поскольку ведёт к размежеванию этого религиозного сообщества на ортодоксов и еретиков и расколу

между различными родноверческими общинами. В итоге, обращаясь ко всем родноверам и русским людям, Велеслав призывает верить «не по «канону», а по Сердцу», нести ответственность перед богами и собственной совестью, но не перед церковными иерархами, и искать пути к единению не в церковной структуре, «но в Духе и Правде» [*Влх. Велеслав*, 2010: 39 – 42]. И, пожалуй, главный парадокс русского неоязычества заключается в том, что именно эта идейная и организационная аморфность и делает его подобным прежнему, древнему язычеству, также не успевшему выработать единой унифицированной структуры и догматики, существовавшему в качестве конгломерата разноплеменных верований и культов.

Итак, мы рассмотрели целый ряд парадоксальных черт, присущих как самому русскому неоязычеству, так и его отражению в научных публикациях. Подводя краткие итоги, выделим ещё раз главные мысли данной статьи.

1) несмотря на обилие научных публикаций, феномен русского неоязычества остаётся почти неизученным с религиоведческой точки зрения, что даёт повод некоторым исследователям называть его «квазирелигией»;
2) из длинного ряда терминов, которыми исследователи обозначают этот феномен, наиболее удобным и релевантным представляется именно термин «неоязычество»;
3) с целью разграничения преимущественно религиозных и преимущественно нерелигиозных аспектов современного общественного интереса к дохристианской славянской культуре выглядит оправданным введение в научный оборот терминов «квазиязычество» и «псевдоязычество»;
4) формируясь в качестве альтернативы православию, недовольство которым является одной из причин возникновения русского неоязычества, последнее испытывает его непосредственное влияние;
5) русское неоязычество крайне противоречиво как в плане форм, так и в плане содержания, но именно эта особенность и роднит его с древнеславянским прототипом.

В заключение хочется выразить надежду, что такой интереснейший феномен, как русское неоязычество перестанет восприниматься в качестве синонима словосочетания «русский фашизм» и превратится в объект детальных религиоведческих (в том числе социологических) исследований и мы станем свидетелями новых интереснейших открытий в этой сфере.

Список литературы

1) Агеенкова 2012 – *Агеенкова Е. К.* Некоторые аспекты славянского язычества // Сектоведение. Альманах. Том II. – Жировичи: Издательство Минской Духовной Семинарии, 2012.

2) Аничков 1914 – *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. – СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1914.

3) Антонян 2010 – *Антонян Ю. Ю.* «Воссоздание» религии: неоязычество в Армении // Laboratorium. – 2010. – № 1. – С. 103–128.

4) Бесков 2005 – *Бесков А. А.* Парадоксы глобализации и «русская идея» // Глобальное пространство культуры. Материалы международного научного форума 12 – 16 апреля 2005 г. – СПб.: ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ, 2005. – С. 410–413.

5) Бесков 2010 – *Бесков А. А.* Восточнославянское язычество: Религиоведческий анализ. – Saarbrücken: LAP, 2010. (http://www.religioved.nnov.ru/index. php?id=33) [15.12.2013].

6) Бреская 2011 – *Бреская О. Ю.* Изучение религиозности: к необходимости интегрального подхода // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 77–87.

7) Васильев 1999 – *Васильев М. А.* Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. – М.: Индрик, 1999.

8) Влх. Велеслав 2010 – *Влх. Велеслав.* Основы Родноверия. Обрядник. Кологод. – Изд 2-е, пер. и доп. – Спб.: ООО «Ведическое наследие», 2010.

9) Гайдуков 2013 – *Гайдуков А. В.* Славянское новое язычество в России: опыт религиоведческого исследования // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 169–180.
10) Гальковский 1916 – *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. Т. I. – Харьков: Епархиальная типография, 1916.
11) Головач 2011 – *Головач О. А.* Принцип экономии в лингвистике // Вектор науки ТГУ. – 2011. – №3 (17). – С. 137–139.
12) Дворкин 2002 – *Дворкин А. Л.* Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – 3-е изд., перераб. и доп. – Н. Новгород: Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. (http://lib.eparhia-saratov.ru/books/05d/dvorkin/sects/sects.pdf) [15.12.2013].
13) Заболотнева 2010 – *Заболотнева В. В.* Социальные учения новых религиозных движений: теоретико-методологические основы исследования // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 3. – С. 113–120.
14) Земская 2000 – *Земская Е. А.* Активные процессы современного словопроизводства // Русский язык конца XX столетия (1985—1995). – 2-е изд. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 90–141.
15) Иванова 2010 – Иванова Е. Интервью с создателем РБМ // Родноверие. 2010. № 1 (2). С. 12 – 15. (http://www.rodnoverie.org/stati/jav/94-intervju-s-sozdatelem-rbm.html) [20.12.2013].
16) Кавыкин 2007 – *Кавыкин О. И.* «Родноверы». Самоидентификация неоязычников в современной России. – М., 2007.
17) Кантеров 2013 – *Кантеров И. Я.* Новые религиозные движения: состояние и перспективы // Новые религии в России: двадцать лет спустя. Материалы Международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 14 декабря 2012 г. – М., 2013. – С. 9–18.
18) Карпов 2008 – *Карпов А. В.* Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX – XI веках. – СПб.: Алетейя, 2008.
19) Клейн 2004 – *Клейн Л. С.* Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб.: Евразия, 2004.
20) Котляревский 1868 – *Котляревский А.* О погребальных обычаях языческих славян. – М., 1868.
21) Кублицкая 1990 – *Кублицкая Е. А.* Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // Социологические исследования. – 1990. – № 5. – С. 95–103.
22) Лебедев 2005 – *Лебедев С. Д.* Религиозность: в поисках «Рубикона» // Социологический журнал. – 2005. – № 3. – С. 153–168.
23) Михеева 2010 – *Михеева И. Б.* Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции // Философия и социальные науки. – 2010. – № 2. – С. 43–48.
24) Официальное заявление 2010 – Официальное заявление Круга Языческой Традиции и Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры от 25 декабря 2009 года «О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве» // Родноверие. – 2010. – № 2 (3). – С. 6. (http://www.rodnoverie.org/vypusk-3.html) [15.12.2013].
25) Петрухин 2006 – *Петрухин В. Я.* Крещение Руси: от язычества к христианству. – М.: АСТ: Астрель, 2006.
26) Потебня 1989 – *Потебня А. А.* О происхождении названий некоторых славянских языческих божеств // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – М.: Наука, 1989. – С. 254–268.
27) Прибыловский 1999 – *Прибыловский В.* Русское язычество – квазирелигия национализма и ксенофобии // сайт «Мир религий» (http://www.religio.ru/relisoc/27.html) [10.12.2013].

28) Пруцкова 2012 – *Пруцкова Е.* Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2 (30). – С. 268–293.
29) Рыбаков 1981 – *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981.
30) Рыбаков 1987 – *Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. – М.: Наука, 1987.
31) Синелина 2001 – *Синелина Ю. Ю.* О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. – 2001. – № 7. – С. 89–96.
32) Сморжевская, Шиженский 2010 – *Сморжевская О. Я., Шиженский Р. В.* Современное язычество в религиозно-культурной жизни: исторические очерки. – Йошкар-Ола: Историко-литературный музей финно-угорских народов имени Валентина Колумба, 2010.
33) Срезневский 1846 – *Срезневский И. И.* Святилища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям. – Харьков: Университетская типография, 1846.
34) Срезневский 1848 – *Срезневский И. И.* Исследование о языческом богослужении древних славян. – СПб.: Типография К. Жернакова, 1848.
35) Срезневский 1912 – *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1912.
36) Тихонравов 1862 – *Тихонравов Н.С.* Слова и поучения, направленные против языческих верований и обрядов // Летописи русской литературы и древности. Т. IV. – М., 1862. – Отд. III. – С. 82–112 (3-я паг.).
37) Токарев 1990 – *Токарев С. А.* Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990.
38) Толстой 2003 – *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. – М.: Индрик, 2003.
39) Тришин 2013 – *Тришин В. Н.* Большой словарь-справочник синонимов русского языка системы ASIS®, версия 6.9 (http://www.trishin.ru/left/dictionary/) [20.12.2013]
40) Фолкнер, Де Йонг 2011 – *Фолкнер Д, Де Йонг Г.* Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ // Социологические исследования. 2011. – № 12. – С. 69–77.
41) Черных 1999 – *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. Т. 2. – 3-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1999.
42) Чудинов 1910 – Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Материалы для лексической разработки заимствованных слов в русской литературной речи / Под ред. А. Н. Чудинова. – 3-е изд., испр. и доп. – СПб.: Издание В. И. Губинского, 1910. (http://www.inslov.ru/html-komlev/6/6tnicizm.html) [15.12.2013].
43) Шеппинг 1849 – *Шеппинг Д.* Мифы славянского язычества. – М.: Типография В. Готье, 1849.
44) Шиженский 2012 – *Шиженский Р. В.* Русский языческий анархизм: основные положения // Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: сб. науч. ст. – Гродно: ГрГУ, 2012. С. 147–150.
45) Шиженский 2013 – *Шиженский Р. В.* Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Орбита-М, 2013.
46) Шнирельман 2012 а – *Шнирельман В.* Русское родноверие: неоязычество и национализм в современной России. – М.: Издательство ББИ, 2012.
47) Шнирельман 2012 б – *Шнирельман В. А.* Хазарский миф: идеология политического радикализма в России и её истоки. – М.; Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2012.
48) Язычники отвечают 2013 – Язычники отвечают. – Троицк, 2013.
49) Яковлева 2011 – *Яковлева Ю. А.* Социологический анализ нетрадиционных религиозных сообществ: теоретико-методологический аспект // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 2. – С. 133–149.
50) Shlapentokh 2012 – *Shlapentokh D.* The Anti-Semitism of History: The Case of the Russian Neo-Pagans // European Review. 2012. Vol. 20. Issue 2. P. 264 – 275.

УДК 298.9

К РАЗВИТИЮ ВОПРОСА О ПОНЯТИИ «НЕОЯЗЫЧЕСТВО»

© Смульский Евгений Викторович, аспирант кафедры религиоведения

Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина)

smoulsky@gmail.com

Одной из специфических черт человеческого мышления является потребность называния – именно давая имена, мы осваиваем мир. Тем более характерным это является для мышления научного, ведь наука как таковая невозможна без собственной, тщательно разработанной и адекватной (в значении соответствия как предмету, так и требованиям времени) терминологии. И хотя чаще всего данное требование ассоциируется с точными и естественными науками (достаточно вспомнить, например, сложную таксономию и систематику в биологии), для гуманитарных штудий, и, в частности, религиоведения как их неотъемлемой части, оно ни в коем случае не теряет своей актуальности. Как точно высказался Дмитрий Горский: «Во-первых, понятие, а тем более система научных понятий, являются концентрацией нашего знания, а потому лишь овладение определенной совокупностью понятий дает возможность человеку осмыслить явления, происходящие вокруг него. Во-вторых, понятия о существенных свойствах и отношениях действительности являются важнейшим средством ориентировки в той массе единичных предметов и явлений, с которыми человек сталкивается на каждом шагу. В-третьих, поскольку в понятиях и системах понятий фиксируется опыт, накопленный человечеством, постольку овладение известной совокупностью понятий является необходимым условием дальнейшего прогресса науки, дальнейшего прогресса познания. Понятие является в этом случае базой, на основе которой осуществляется научный прогресс. В-четвертых, понятие есть важнейшее средство упорядоченного мышления» [*Горский* 1961: 129].

В данной статье мы попытаемся в который раз проблематизировать термин «неоязычество», и, учитывая споры, ведущиеся по поводу его адекватности, как в кругу исследователей, так и среди непосредственных представителей соответствующих религиозных течений, доказать правомерность и необходимость именно такого словоупотребления.

В первую очередь мы считаем необходимым очертить круг требований, которым должен соответствовать научный термин, который употребляется для определения того или иного религиозного феномена. В своей докторской диссертации российский лингвист Вера Табанакова выводит следующие основные характеристики научного термина [*Табанакова* 2001: 29 – 30]:

- **точность;**
- **однозначность** в пределах одной терминологической системы;
- **отсутствие** идеографических **синонимов;**
- **отсутствие эмоциональности** (что отличает его от профессионализма);
- **мотивированность**, которая определяется тем, что термины – это вторичные наименования;
- **номинативность** – функция обозначения специального понятия, которая реализуется независимо от контекста;
- **дефинитивность** – значение термина формулируется в виде логического определения**;**

- **системность** – свойство занимать определенное место в системе терминов, которое, в свою очередь, обусловлено определенным местом специального понятия, обозначаемого термином в системе специальных понятий;

- **систематичность** – свойство отражения системности на морфологическом, словообразовательном и категориальном уровнях.

Перед тем как перейти непосредственно к рассмотрению правомерности употребления именно такого термина, мы должны сделать еще один важный шаг, а именно – раскрыть собственное содержание и объём обозначаемого им понятия.

В современных исследованиях, связанных с неоязычеством (особенно это касается постсоветского пространства), существует тенденция к чрезвычайному расширению объёма данного понятия. Так, например, в статье «Неоязычество как религиозно-культурный феномен: проблема дефиниции» Ирина Михеева определяет три основных смысловых поля (или методологических транскрипции), в пределах которых чаще всего используется и интерпретируется данное понятие – религиоведческое, политологическое и культурфилософское.

В первом случае речь идёт о некоем, отличном от традиционного (при своей проблематичности этого термина) и альтернативном относительно последнего типе религиозности, с авторским уточнением, что «речь идёт не просто о возрождении архаических верований, а о решении с их помощью современных задач: идейной консолидации этносов, обретении своей культурно-исторической идентичности и социально-политической независимости» [*Михеева* 2010: 45]. Такое уточнение подводит нас к другому смысловому полю – политологическому. Тут неоязычество рассматривается как один из дискурсов глобализации: «В условиях модернизации, которая значительно нивелирует и деэтнизирует материальную среду, национальная специфика смещается в сферу духовного. В этих обстоятельствах национализм ищет свою опору именно в духовности, и именно ею он пытается легитимизировать свои претензии во всех других сферах […] в поисках своей уникальной идентичности национализм, если он стремится быть последовательным, неизбежно должен порывать с мировыми религиями в пользу религии национальной» [*Михеева* 2010: 46]. В этом контексте И. Михеева (как и, например, Виктор Шнирельман) начинает причислять к неоязычеству, кроме собственно религиозных общин и течений, также достаточно далёкие от религии политические организации, которые используют языческую символику или выступают с позиции традиционализма (в частности, даже «отдельные группировки скинхедов» [*Михеева* 2010: 47]).

В «культурфилософском» плане неоязычество рассматривается как «инвариантный культурный феномен», который «идентифицируется с комплексом специфических новокультурных феноменов, пронизанных неоромантическими идеями мифологического характера» [*Михеева* 2010: 47]. Сюда причисляются, например, организации славянского воинского искусства (в частности, славяно-горицкая борьба), клубы военно-исторической реконструкции, среди источников заинтересованности неоязычеством определяется появление литературы в жанре «русского фэнтези», «своими союзниками неоязычество [как присущее в основном носителям городского менталитета – *E. C.*] имеет представителей ряда городских субкультур – феминизма, экологизма, субкультуры сексуальных меньшинств» [*Михеева* 2010: 47].

По нашему мнению, за таким гипертрофированным объёмом понятия теряется собственно феномен неоязычества как таковой. В каждой из вышеупомянутых методологических транскрипций можно обнаружить целый ряд проблемных моментов. Начнем с последней – культурфилософской. Тезис о литературе фэнтези (и не только российской), как об одном из источников, провоцирующих заинтересованность в дохристианских верованиях, вряд ли может быть признан полностью ложным, поскольку «эти книги отражают определённое массовое сочувствие к язычеству среди читающей молодёжи, […] и на самом деле привлекают к дохристианской политеистической Традиции всё новых и новых сочувствующих» [*Наговицын, Гаврилов* 2004: 182]. Однако достаточно

спорным кажется введение лишь частного случая из целого круга предпосылок в состав феномена как такового.

Подобным образом снимается и тезис о причастности субкультур феминизма, экологизма и сексуальных меньшинств. «Экологичность» неоязыческого движения обусловлена, в первую очередь, сакрализацией природы, присущей соответствующим религиозным течениям. Однако, например, феминистические идеи распространены, в частности, лишь в различных течениях Викки и инвариантах *Goddess Spirituality*, в то время как подавляющее большинство неоязыческих учений апеллирует к «традиционным обычаям и ценностям», которые по своей сути слишком далеки от феминизма. То же самое касается и квир-идей, которые воспринимаются, по крайней мере, нейтрально, а часто и в отрицательном ключе. В конце концов, британская исследовательница неоязычества Барбара Дейви отмечает, что, хотя среди неоязычников присутствуют представители разнообразных субкультур, значительное количество последователей является обычными, среднестатистическими людьми [*см. Davy* 2007: 1 – 2].

Введение в состав неоязычества клубов исторической реконструкции, заинтересованных дохристианским периодом, кажется настолько же странным, как и номинация подобных клубов, занимающихся реконструкцией периода крестовых походов, христианскими. Аналогичным образом обстоит и ситуация с объединениями славянского воинского искусства. Дохристианская духовность может служить для них некоторой идеологической основой, однако, по нашему мнению, они могут считаться представителями неоязычества равно в той же мере, что и секции восточных единоборств – неоориентализма.

Касательно политологического похода в трактовании неоязычества также возникают некоторые противоречия – считаем необоснованным определение неоязычества как «самой политизированной квазирелигии» [*Михеева* 2010: 46] (как, собственно, и сам факт номинации неоязычества квазирелигией – однако этот вопрос лежит вне пределов данного исследования). Безусловно, среди неоязыческих организаций есть последователи правых, и даже крайне правых идеологий. Впрочем, это никоим образом не может считаться определяющей характеристикой для всего феномена – стоит лишь вспомнить, например, абсолютно аполитичные течения Викки или многие общины американского Асатру. В конце концов, среди носителей христианской идентичности также находим приверженцев националистических идей (например, православное казачество, прокатолическую Ирландскую Республиканскую Армию, или УНА-УНСО с его институтом капелланов), но экстраполяция подобных явлений на всю религию представляется логически неверной. Тем более ложной кажется позиция рассмотрения в пределах неоязычества политических организаций и группировок, использующих языческую символику.

В итоге самым удачным, как нам кажется, является религиоведческий подход, ведь мы имеем дело, в первую очередь, с конкретным религиозным феноменом. Однако введение И. Михеевой уточнения касательно цели «идейной консолидации этносов, обретении своей культурно-исторической идентичности и социально-политической независимости» касается лишь отдельных проявлений неоязыческих учений – речь идёт об этнической и этноцентрической разновидностях неоязычества[1]. Во введении к сборнику «Неоязычество на просторах Евразии» Виктор Шнирельман в этом контексте очень точно отмечает: «В одних случаях оно [неоязычество – *Е. С.*] обращает свои усилия на защиту природного и культурно-языкового ландшафта, в других делает упор на эксклюзивный принцип крови; в одних случаях отстаивает свободу интеллектуального самовыражения, в других – требует введения этнократической власти и дискриминации инородцев вплоть до этнической чистки; в одних случаях ведёт поиск истины с помощью оккультных эзотерических учений, в других – ограничивает себя исключительно биологическими расовыми построениями. Одним словом, современное неоязыческое движение достаточно разнообразно как по своим

[1] Детальнее см. в нашей статье, посвящённой вопросу типологизации неоязыческих течений [*Смульський* 2013].

мотивам, так и по тем ответам, которые оно даёт на животрепещущие вопросы современности» [*Шнирельман* 2001: 8].

В своей статье И. Михеева предлагает следующее обобщённое определение неоязычества: «Теория и практика реконструкции и использования архаических (аутентичных или сфальсифицированных) мировоззренческих схем и поведенческих моделей с целью обоснования и реализации альтернативных (религиозных, фольклорно-этнических, историко-культурных, общественно-политических) и, как правило, контркультурных программ мышления и деятельности в ситуации социокультурной транзитивности и глобализации» [*Михеева* 2010: 47]. В таком определении, по мнению белорусской исследовательницы, «учитываются основные инвариантные параметры неоязыческих тенденций и феноменов, имеющих место в религиозной, политической, философско-теоретической, общекультурной сферах» [*Михеева* 2010: 47].

Нам такое определение кажется не вполне приемлемым по двум причинам. Во-первых, из-за несколько «инструментального» характера восприятия неоязычества в нём («с целью»). Во-вторых, в таком подходе религиозный аспект данного феномена выводится в качестве лишь одного из возможных вариантов («религиозных, фольклорно-этнических, историко-культурных, общественно-политических»), в то время как мы убеждены (несмотря на наше чрезвычайно одобрительное отношение к интердисциплинарности в исследованиях), что неоязычество должно рассматриваться именно как феномен религиозного характера, который может (хотя и далеко не с необходимостью) находить выражение в других сферах.

Джо Пирсон, один из авторов фундаментальной «Энциклопедии новых религиозных течений», в соответствующей статье также отмечает высокую вариативность в использовании понятия «неоязычество», которое может относиться к:

- романтическому возрождению основных языческих религий классического античного мира, в частности, Египта, Греции, Рима, интерес к которым оживился в XIX ст.;
- коренным народам Азии, Африки и Америки;
- распространённому перед Первой мировой войной ошибочному представлению о «первобытной чистоте»[2], выразившемуся, например, в текстах Уолта Уитмена и Эдварда Карпентера;
- широкому спектру современных религиозных традиций и практик, воспринимающих природу священной, одухотворённой или живой, которые опираются на языческие традиции прошлого, широко используют мифологию и ритуалы, принимают участие в праздниках (обрядах) годового (календарного) цикла, и склоняются скорее к политеизму, пантеизму и/или дуализму, чем к монотеизму, по крайней мере, для расширения восприятия божественного как в мужской, так и в женской ипостасях, и, соответственно, включают в свои пантеоны как богов, так и богинь [*Pearson* 2006: 437].

Понятно, что в нашем контексте наиболее удачным является последнее определение, поскольку, как мы уже акцентировали, мы имеем дело, в первую очередь, с неоязычеством как конкретным религиозным феноменом современного западного мира. Однако всё же считаем необходимым в определённой степени уточнить дефиницию.

Вслед за американским религиоведом Майклом Ф. Стрмиской [*Strmiska* 2005] термином «неоязычество» мы обозначаем новые религиозные течения (движения) *политеистического характера*, тяготеющие к *религиозным традициям дохристианской Европы* – именно такое сужение, по нашему мнению, способно наилучшим образом очертить предмет исследования.

Итак, под новыми религиозными течениями[3] мы имеем в виду такие религиозные течения, вероучение и организационные структуры которых сформировались во второй половине XX – в начале XXI столетия. На политеистическом характере неоязычества мы настаиваем, поскольку наличие в учениях политеистической или монотеистической

[2] *Англ.* – «*the powerful rural myth of pastoral innocence*».

[3] *Англ. New Religious Movements* (NRM). Термин введен британской исследовательницей, профессором Айлин Баркер (*Eileen Barker*).

доминанты кажется нам достаточной причиной для признания их явлениями слишком разного характера для того, чтобы быть сведёнными в одном понятии. Соответственно такому разграничению, из объёма понятия «неоязычество» выпадает, например, РУНВера[4]. Сразу стоит подчеркнуть, что в данном контексте мы апеллируем к некоторому расширенному пониманию политеизма, как одного из элементов бинарной оппозиции «монотеизм-политеизм». Соответственно, в пределы нашего определения попадают, кроме собственно политеистических, также дуалистические и генотеистические учения.

В сужении «религиозные традиции дохристианской Европы» вводятся сразу два ограничивающих фактора. Во-первых, речь идёт о том факте, что первичная (материнская) традиция была прервана, а её носители (народы) – христианизированы. Во-вторых, территориальное ограничение позволяет сгруппировать религиозные традиции, которые в значительной степени имеют общее происхождение и, соответственно, некоторые общие генетические черты, поскольку степень сродства, например, эллинской и северогерманской религии всё же значительно выше, чем той же эллинской религии и религии инков.

Таким образом, из контекста нашего определения выпадают, например, любые явления реконструкции и возрождения древних религий Центральной или Южной Америки, а также доисламских религий арабских народов. Безусловно, такие явления имеют место в пределах мирового нативистского ренессанса, однако необходимо определить какой-либо другой термин для их обозначения, поскольку, как и в вышеупомянутом случае с монотеизмом, наблюдаем слишком разительные отличия между ними и определяемыми нами явлениями.

Сразу отметим, что когда мы говорим о прерванности традиции, то никоим образом не имеем в виду полного её уничтожения. Ясно, что некоторые рудиментарные элементы дохристианских религий сохраняются в народных верованиях (достаточно вспомнить феномен «двоеверие», который и сейчас ярко проявляется в Украине и России), а местами (как в случае с греческой и северогерманской религиями) ещё и оставляют после себя письменные свидетельства. Полностью уничтоженная традиция никоим образом не могла бы попасть в объём нашего понятия по той простой причине, что просто нечего было бы реконструировать и возрождать.

Теперь, определив содержание и объём понятия, можем перейти к оценке правомерности использования самого термина «неоязычество» сквозь призму определённых выше основных характеристик, присущих «идеальному» [*Табанакова* 2001: 29] научному термину.

Точность и однозначность. Позволим себе короткое отступление к этимологии термина «неоязычество». Как известно, само слово «язычество» происходит от церковнославянского «ѩзы́къ» (язык), что означает «народ» или «племя», и используется идентично греческому «ἔθνος» (этнос). Сразу стоит отметить, что в церковнославянском языке существует также омонимический термин, который, идентично греческому «γλῶσσα», (глосса) обозначает язык как знаковую систему и как анатомический орган. Таким образом, «язычник» – сторонник народных, этнических верований, противопоставляющихся надэтническому христианству. Интересно, что в армянской традиции сохранился производный от греческого «ἔθνος» термин «հեթանոս»[5] (гетанос).

Соответствующий англоязычный термин «*paganism*» является производным от латинского «*paganismus*», который, в свою очередь, является дериватом «*paganus*» в значении «провинциальный, сельский». С принятием христианства, которое изначально распространялось в городской среде, понятие «*paganus*» получило дополнительную

[4] Интересно, что в этом вопросе М. Стрмиска проявляет некоторую непоследовательность – вводя в определение неоязычества критерий политеистичности, он, будучи редактором коллективной монографии «Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives», всё же оставляет упоминания о РУНВере в статье, посвящённой неоязычеству в Украине [*Strmiska* 2005: 224 – 228].

[5] Поскольку автор данной статьи не владеет армянским языком, консультации по этому вопросу были получены у Юлии Антонян, специалиста по армянскому неоязычеству из Ереванского государственного университета.

семантическую нагрузку «придерживающийся старых, сельских, народных верований» с пренебрежительными коннотациями, сходными с современным «селюк» (простоватый, необразованный) [см. напр. *Литвинов* 1998: 464].

Ещё один англоязычный термин, несколько реже использующийся для обозначения язычества – «*heathenry*» (или «*heathenism*») происходит от древнеанглийского «*hæðen*»[6] (однокоренное с древнескандинавским (*Old Norse*) «*heiðinn*»). Вероятнее всего, первоначальное значение слова – «проживающий на пустошах, необработанной земле», однако в самом распространённом значении оно использовалось христианами идентично латинскому «*paganus*» в значении «не христианин и не иудей». Чаще всего термин «*heathenry*» используют для обозначения северогерманского и британского неоязычества.

Приставка «нео-» происходит от греческого «νέος» (неос) – молодой, новый. Избежать такой приставки в термине мы не можем, поскольку всё же имеем дело с прерванными традициями, которые, реконструируя (а часто – и конструируя) древние религии, просто не могут во всём своём смысловом наполнении в полной мере совпадать с последними.

Таким образом, этимологически «неоязычество» (так же, как и «*neopaganism*» и «*neo-heathenry*») – новейшие этнические верования. Если брать во внимание историческую территорию происхождения (все термины использовались христианами для обозначения носителей народных религий в Европе), можем утверждать, что термин «неоязычество» максимально чётко и однозначно отвечает нашему определению – «новейшие религиозные течения (движения) политеистического характера, тяготеющие к религиозным традициям дохристианской Европы».

Отсутствие идеографических синонимов. Идеографические синонимы термина «неоязычество» отсутствуют. «Новое язычество» является не синонимом – выше мы уже обозначили абсолютную этимологическую и семантическую тождественность между двумя терминами («нео-» = «новый»), посему не видим причин использовать их параллельно. Предпочтение отдаём более компактному и распространённому в мировой науке термину «неоязычество».

«Нативизм» и «родноверие» относятся к таксономически другим уровням. Под «родноверием» мы склонны понимать славянские инварианты неоязычества. В свою очередь «нативизм» обозначает более широкое понятие, для которого неоязычество является лишь одной из составляющих. Возвращаясь к примеру с РУНВерой – это нативистское движение, существующее параллельно с неоязычеством, при этом абсолютно не тождественное последнему.

Достаточно широко распространённое слово «поганство» вовсе лежит вне научной терминологии и неспособно вписаться в её систему. Оно, скорее, относится к бытовой и конфессиональной сферам, несёт часто оценочную и эмоциональную окраску, что является абсолютно недопустимым для академической парадигмы.

«Современное язычество» – мы склонны рассматривать как конкурентный, альтернативный и несинонимический термин (далее в тексте мы вернемся к рассмотрению этого вопроса).

Отсутствие эмоциональности. Эмоциональная окраска отсутствует, в современном секуляризированном обществе пренебрежительные, надменные коннотации утеряны.

Мотивированность. Мотивация использования термина «неоязычество» в полной мере раскрыта выше в описании этимологии, а также тесно связана с его системностью и систематичностью (см. ниже).

Номинативность. Независимо от контекста термин «неоязычество» является понятным, и обозначает приведённое нами понятие.

---

[6] По вопросам относительно происхождения слов «*heathen*» и «*pagan*» можно свериться с любым этимологическим словарём английского языка (мы обращались как к отсканированной версии классического словаря Вальтера Вильяма Скита [*Skeat* 1888: 260, 414], так и к значительно более современному *Online Etymology Dictionary* [URL: http://www.etymonline.com/]).

Дефинитивность. Значение термина «неоязычество» формулируется в виде логического определения: *новейшие религиозные течения* (ближайшее родовое понятие), *политеистический характер* и *религиозные традиции дохристианской Европы* (видовые признаки).

Системность. Термин «неоязычество» входит в систему религиоведческой терминологии идентично другим терминам, обозначающим специфические разновидности новых религиозных течений (таких, как «неоориентализм», «неохристианство» и т. д.), и является родовым для таких терминов, как, например, северогерманское неоязычество, славянское неоязычество и т. д.

Систематичность. Через префикс «нео-» термин «неоязычество» морфологически и словообразовательно выступает подкатегорией категории неорелигий в терминологической системе современного религиоведения.

В общем, можем предложить следующее дерево категорий:

- Новые религиозные течения;
- Неоязычество;
- Этническое неоязычество;
- Славянское неоязычество;
- (белорусское, русское, украинское) родноверие.

Итак, мы определили, что «неоязычество» в полной мере отвечает всем необходимым требованиям, выдвигаемым для научного термина, и утвердили абсолютную правомерность такой номинации для очерченного нами явления. Теперь стоит рассмотреть альтернативные термины, указав на моменты их несоответствия упомянутым характеристикам.

Как мы уже упоминали, противников такого словоупотребления можно разделить на две группы – собственно представители неоязыческих течений и исследователи, занимающиеся изучением соответствующей проблематики.

Первые обычно приводят два типичных аргумента.

1. Префикс «нео-» свидетельствует о чем-либо новосозданном, а корни язычества уходят в глубину тысячелетий – ничего нового не создаётся, мы имеем дело с возрождением (продолжением) древней традиции. В ответ на это можно привести несколько контраргументов: (1) уже упомянутый факт прерванности традиции, (2) недостаточная для полного восстановления древней традиции база источников, (3) даже в случае возможности полного восстановления древней религии она не соответствовала бы требованиям времени (ведь религия – живой организм, изменяющийся и развивающийся вместе с обществом), соответственно пришлось бы проводить резкие реформы. Таким образом, мы в любом случае получили бы неорелигию.

2. Само слово «язычество» введено христианами, и использовалось как обидное. Ответ на такую позицию мы уже дали выше, говоря об отсутствии эмоциональной окраски данного термина в секулярную эпоху. Соответствующие англоязычные термины *(neo-)paganism* и *(neo-)heathenry* широко и без оглядки на аналогичный «отрицательный» характер происхождения используются представителями соответствующих новейших религиозных течений в Европе и Америке.

Среди предложенных альтернативных вариантов (в случае славянского неоязычества) чаще всего фигурируют «Родная Вера» и «родноверие». Первый не соответствует большинству выдвигаемых для термина условий – в первую очередь точности, однозначности и номинативности, поскольку в зависимости от контекста может обозначать абсолютно разные явления. Второй занимает свое место для обозначения отдельной, специфической разновидности неоязычества славянского типа, и, соответственно, термин «неоязычество» выступает относительно него как обозначающий родовое понятие.

В среде исследователей самыми распространенными альтернативными терминами выступают «нативизм» и «современное язычество».

Например, в статье «Язычество и неоязычество XX – XXI ст. (к вопросу о терминологии славянских вариаций «indigenous religions»)» известный российский

исследователь родноверческих течений Роман Шиженский проводит достаточно основательный анализ разнообразных подходов к номинации славянского неоязычества как со стороны конфессиональных и неконфессиональных исследователей, так и с точки зрения собственно носителей родноверческой идентичности. Акцентируя внимание на некоторой спорности самого этого термина, учёный приходит к выводу, что «во-первых, неоязычество – новое язычество или neo-paganism – понятие, возникшее в европейской культуре и первоначально обозначающее художников прерафаэлитского движения. Во-вторых, европейское неоязычество, в его современной интерпретации, в части своих основополагающих мировоззренческих установок имеет ряд серьёзных отличий от современного славянского языческого движения. В-третьих, в среде прозелитов русского язычества, в научном мире, исследуемое понятие несёт разные, зачастую взаимоисключающие смысловые нагрузки. В-четвёртых, с момента своего возникновения и по настоящее время «неоязычество» – понятие с ярко выраженной негативной окраской (особенно в его российском эквиваленте). Все перечисленное, по нашему мнению, не позволяет использовать данный термин при характеристике современного славянского языческого движения в РФ» [*Шиженский* 2010: 13 – 14].

Позволим себе не согласиться с таким подходом, и попробуем оспорить приведённые аргументы. Во-первых, прерафаэлитское движение и сторонники родноверия – явления из слишком разных тематических полей, чтобы обращать внимание на возможную эквивокацию в номинации. Во-вторых, заявленные разногласия в мировоззрении западных неоязычников и родноверов (России) вряд ли могут определять разведение двух явлений как имеющих принципиальный качественно разный характер – в обоих случаях речь идёт, прежде всего, о возрождении дохристианского духовного наследия Европы. Соответственно, например, родноверие, Викка, Асатру или друидизм, во всех своих (часто принципиальных) отличиях, являются всего лишь отдельными составляющими мирового неоязычества, как родовой категории. В-третьих, мы не считаем определение содержания и объёма термина «неоязычество» (и само отношение к нему) представителями собственно родноверческих течений определяющей характеристикой для употребления такой номинации в научных исследованиях. А движение к установлению единого термина и понятия в научной среде и лежит среди основных задач данной статьи. В-четвертых, отрицательная окраска термина «неоязычество» в тех или иных исследованиях, по нашему глубокому убеждению, свидетельствует не о недопустимости термина как такового, а о, так сказать, «исследовательской нечистоплотности» авторов соответствующих исследований. Ведь академическая парадигма как таковая исключает саму возможность какой-либо эмоциональной окраски.

В упомянутой статье Р. Шиженский также приводит своеобразный унифицированный перечень аргументов, приводимых исследователями для обоснования необходимости предоставления термину «неоязычество» приоритета перед любыми другими, используемыми для обозначения соответственного явления социально-религиозной жизни [*Шиженский* 2010: 13]:

1. Славянская языческая традиция в своем аутентичном виде бесследно исчезла и, следовательно, отсутствие прямой репродуктивной линии позволяет считать современное движение новым (нео) язычеством;
2. Наличие в славянском язычестве XX-XXI веков различных религиозно-философских доктрин;
3. Склонность языческого сообщества к разнородности, постоянному развитию, «делению» и модернизации, отсутствие стагнационных факторов, синкретизм и эклектизм как характерные свойства нового славянского язычества;
4. Попытки современных адептов политеизма реконструировать, возрождать и конструировать древнеславянские обряды и ритуалы соотносятся у исследователей с новым, искусственным язычеством;

5. Характерное отношение представителей религиозной «этники» к историческому процессу, идеологии и политическому курсу государства, авраамическим религиям, и развитие в связи с этим «неоязыческого» национал-патриотизма, экологизма, антиглобализма;
6. Широкое распространение именно городского варианта движения.

Стоит отметить, что, настаивая на использовании именно такого термина, мы полностью солидарны с приведенными аргументами. Альтернативное понятие «современное (славянское) язычество», предложенное Р. Шиженским, кажется нам не совсем приемлемым вследствие значительной привязанности к темпоральным условиям.

Еще один альтернативный термин «нативизм», так же как и «Родная Вера» (оба имеют общее терминологическое ядро – *native*, родной) в зависимости от контекста может означать обращение к любой (не обязательно даже языческой) традиции, и, соответственно, также не кажется удачным в пределах нашего исследования. Например, А. Колодный, говоря о понятии «Родная Вера» в своём исследовании, посвящённом РУНВере, отмечает, что «когда это понятие начало широко распространяться в диаспоре, то оно приглянулось и тамошним православным, и греко-католическим священникам, поскольку подчеркивало значимость их конфессий для украинства. Они начали пользоваться этим понятием для обозначения собственных вероучений» [*Колодний* 2002: 10].

Исходя из всего вышесказанного, считаем абсолютно правомерным использование термина «неоязычество» для обозначения новых религиозных течений политеистического характера, тяготеющих к религиозным традициям дохристианской Европы, в том числе и к славянским родноверческим движениям.

Список литературы

1) Горский 1961 – *Горский Д. П.* Вопросы абстракции и образования понятий. – М.: АН СССР, 1961. – 350 с.
2) Колодний 2002 – *Колодний А. М.* РУНВіра (Рідна Українська Національна віра). – К.: Світ Знань, 2002. – 64 с.
3) Литвинов В. Латинсько-український словник. – К., 1998. – 712 с.
4) Михеева 2010 – *Михеева И. Б.* Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции // Философские и социальные науки. Научный журнал. – № 2. – Минск, РУП «Издательский центр БГУ». – С. 43–48.
5) Наговицын, Гаврилов 2004 – *Наговицын А. Е., Гаврилов Д. А*. О современных тенденциях возрождения традиционных политеистических верований // Schola-2004. Сборник научных статей философского факультета МГУ [под ред. И. Н. Яблокова, П. Н. Костылева]. Сост. А. В. Воробьев, П. Н. Костылева. – М.: Издательство «Социально-политическая мысль», 2004. – С. 179–186.
6) Смульський 2013 – *Смульський Є.* До питання про типологізацію неоязичницьких течій // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2013. – Випуск 20. – С. 149–155.
7) Табанакова 2001 – *Табанакова В. Д.* Идеографическое описание научной терминологии в специальных словарях: дис. … д-ра филол. наук: 10.02.21. – Тюменский государственный университет. – Тюмень, 2001. – 288 с.
8) Шиженский 2010 – *Шиженский Р. В.* Язычество и неоязычество XX-XXI вв. (к вопросу о терминологии славянских вариаций «indigenous religions») // Indigenous religions. «Русь языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX-XXI вв. / [Сост. и общ. ред. Р. В. Шиженский]. – Н. Новгород: НГПУ, 2010. С. 6–17.
9) Шнирельман 2001 – *Шнирельман В. А.* Введение // Неоязычество на просторах Евразии. – М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – С. 7–9.
10) Davy 2007 – *Davy B. J.* Introduction to Pagan Studies. – Altamira Press, 2007. – 249 p.

11) Pearson 2006 – *Pearson J.* Neo-paganism // Encyclopedia of New Religious Movements [ed. by Peter B. Clarke]. – London, New York: Routledge, 2006. – P. 436–438.
12) Skeat 1888 – *Rev. Skeat W. W.* An Etymological Dictionary of the English Language. – Oxford: At the New Caledon Press, M DCCC LXXXVIII. – 844 p.
13) Strmiska 2005 – *Strmiska M. F.* Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives [ed. by Michael F. Strmiska]. – Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005. – P. 1–54.

УДК 29.4:2-25(497.11)

ПСЕВДОРОДНОВЕРИЕ В СЕРБИИ: ОПИСАНИЕ, ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ, ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

© *Петрович Милан*

Информационный центр «Свевлад» (Сербия)

mpetrovic.svevlad@gmail.com

За последние десятилетия заметно возросло число тех, кто интересуется славянским родноверием. Этот интерес привёл к значительному увеличению числа приверженцев славянского родноверия, появлению многочисленных публикаций на эту тему, и, в итоге, к повышению социальной значимости этого явления. В научных кругах также имеется некоторый интерес к родноверию (хотя всё ещё спорадический и несистематический). Однако, хотя число подобных исследований пока ещё очень невелико, можно отметить огромное разнообразие взглядов на славянское родноверие [*Aitamurto* 2007; *Obšust* 2013: 295]. Это разнообразие, проистекающее из неопределённости того, чем является и чем не является сейчас славянское родноверие, является своего рода вызовом для любого учёного. Для потенциального исследователя этой темы было бы полезно ввести термин «псевдородноверие» в качестве ещё одного инструмента для лучшего понимания и квалификации разнородных общин и проявлений, которые ранее соединялись вместе понятием «славянское родноверие».

Если мы определим славянское родноверие как *возрождение политеистической этнической религии славян, базирующееся на историческом, археологическом и этнографическом материале*, мы быстро убедимся, что в научной литературе по славянскому родноверию различные группы, чья деятельность не подпадает под это определение, и публикации, чья связь с родноверием подтверждается исключительно лишь заявлениями их авторов, зачастую воспринимаются и изучаются как неотъемлемые части славянского родноверия [*Petrović M.* 2013; *Obšust* 2013: 308] [1].

К тому же, широкие круги населения, интересующиеся славянским фольклором, мифологией и религией, часто бывают сбиты с толку тем, что представляется тонкими, не имеющими особого значения различиями между разными группами, провозглашающими себя родноверческими. Эти различия вызваны непониманием того, что является сутью славянского родноверия. Одним из последствий этого непонимания является большое количество публикаций, которые содержат фейклор[2] и/или плоды фантазии своих авторов и распространяются, равно как и встречаются читателями, в качестве подлинной части славянской традиции. Другим следствием является то, что славянское родноверие квалифицируется как Нью Эйдж, эклектическая, и даже неоязыческая религия.

В некотором смысле, религиозные практики движения Нью Эйдж являются подтверждением гипотезы Майкла Йорка о том, что язычество[3] – это универсальная религия, от которой произошли все остальные религии [*York* 2003], только перевёрнутой с ног на

[1] Один из таких примеров – утверждение, что инглиизм является частью славянского родноверия [*Aitamurto* 2007]. Другой пример – утверждение, что РУНВера Льва Силенко тоже часть славянского родноверия. [*Shnirelman* 2002].

[2] Фейклор (англ. fakelore, от fake – «фальшивый» и lore – «традиционные знания») – термин, предложенный в 1950 году американским фольклористом Ричардом М. Дорсоном. Обозначает сфабрикованную стилизацию под фольклор, выдаваемую за часть аутентичной традиции [*Dorson* 1977: 4; *Singer* 1997].

[3] Язычество в трактовке именно Майкла Йорка, а не других авторов. Высказывалось мнение о нецелесообразности использования терминов «язычество» и «неоязычество» применительно к славянскому родноверию в связи с отсутствием надлежащего определения обоих терминов [*Petrović M.* 2013].

голову. Сейчас формируется глобальная, слабоструктурированная сеть религий, в которой все они сливаются или, по крайней мере, влияют друг на друга. Унитарный универсализм и Церковь всех миров просто наиболее чётко артикулированные репрезентации этого феномена. Это как рагу, в которое вы можете положить всё, что найдете в холодильнике или кладовой, приготовить его в течение нескольких часов и подать на стол – оно может быть вкусным, но каждый ингредиент станет неузнаваем и потеряет свою питательную ценность.

Такие практики, применительно к славянскому родноверию, известны как псевдородноверие (на польском – pseudorodzimowierstwo [*Wilkowski* 2009]; на русском – псевдоязычество [Официальное заявление 2009] или, более точно, псевдородноверие; на сербском – псеудородноверје [*Obšust* 2013: 264]). Термин псевдородноверие обозначает множество самых разных вещей: фейклор, продвижение определённых идеологий и политических программ, синкретизм (особенно славяно-христианский синкретизм), монотеизм, изобретение новых обычаев и ритуалов, заимствование мифов, идей, божеств и обрядности других религий, и т. д.

Вопрос, который сразу же приходит в голову: псевдородноверие – это этап эволюции славянского родноверия, которое постепенно всё станет таким, или же это тупик, ответвление, которое превратится в отдельный путь, отличный от славянского родноверия?

Здесь возникает ещё один, поистине фундаментальный вопрос: является ли провозглашение себя родновером достаточным основанием для того, чтобы считать такого человека последователем славянского родноверия? Можем ли мы считать человека, который не верит в славянских богов и не почитает их так, как это делали наши предки, родновером, только потому, что он или она называет себя родновером? Эта проблема является общей для всех религий. Некоторые из них используют определённый набор догматов для решения этой проблемы, например, большинство христианских церквей используют обряд крещения и символ веры (или исповедание веры), также известный как Никейский символ веры, чтобы определить, является ли человек христианином или нет. Однако славянское родноверие не столь догматично и не имеет такого инструментария.

Мы постараемся ответить на поставленные вопросы, определить круг проблем, которые могут быть сгруппированы вокруг понятия «псевдородноверие», и предложить для них решения. Сделав это, мы продемонстрируем, что славянское родноверие можно отличить от псевдородноверия. Представленная работа является результатом исследований, базирующихся на сведениях, полученных в ходе интервью, мониторинга интернет-активности различных групп и организаций, которые обращают на себя внимание в качестве потенциального источника исследовательского материала по славянскому родноверию, и материалов, которые они публикуют или продвигают[4].

Основываясь на активности социальных групп, общую численность родноверов в Сербии можно определить примерно как несколько сотен[5]. Точнее определить сложно. Некоторые молодые люди, называющие себя родноверами, делают это в качестве протеста против существующих социальных норм, воспринимая славянское родноверие как альтернативную культуру и образ жизни. Возможно, со временем некоторые из них пересмотрят своё понимание веры предков и правильно определят свою религиозную идентичность, но для большинства славянское родноверие – это лишь один из этапов духовного поиска. Другие отождествляют славянское родноверие с чужими, иностранными экстремистскими идеологиями, потому что сами не знакомы с основными ценностями славянской культуры. Есть и такие (как правило, пожилые) люди, которые не называют себя славянскими родноверами, но их настроения полностью созвучны славянскому родноверию,

[4] К моменту завершения этой статьи в распоряжении автора были только интервью с членами подобных групп и организаций Белграда и Нови-Сада. Выводы, базирующиеся на интервью с представителями таких групп из других мест Сербии, например, из Горни Милановаца, будут представлены в будущих статьях.

[5] До сих пор, несмотря на неоднократные обращения, Статистическое управлении Республики Сербия не опубликовало точные цифры (номер запроса, находящегося в стадии ожидания ответа: 3483).

однако они не достаточно хорошо информированы, чтобы объективно определить свою религиозную принадлежность [*Маринковић-Обровски* 2012].

Но даже это, довольно малое число родноверов представляется достаточным для проявления определённых тенденций, которые существуют в других странах со славянским населением и со значительно большим количеством родноверов. Есть несколько причин и факторов, которые позволили зародиться псевдородноверию в Сербии.

Причины, которые привели к возникновению псевдородноверия – это общие псевдонаучные проявления (особенно псевдоисторические и прочие маргинальные теории), манипуляции общественным мнением, эгоистические интересы отдельных мошенников и чудаков, которые не имеют никакого интереса не только к фольклору и обычаям славянских народов в целом, но и к фольклорному наследию сербов, если только это не может быть использовано для дальнейшего продвижения их псевдонаучных идей.

Сербия не имела национальной стратегии развития целое столетие. Её бюджетные расходы на поддержку науки и культуры являются одними из самых низких в регионе (0,36% от ВВП), самыми низкими среди всех славянских стран и в восемь раз меньше среднеевропейского уровня [ЮНЕСКО 2010]. Это оказывает прямое влияние на количество и качество научных публикаций, в том числе и тех, которые посвящены славянскому родноверию и сербской культуре в целом.

Атомизация семьи, примат индивидуализма и наступление западной поп-культуры с её ценностями на все сферы общественной и культурной жизни – вот причины того, что большинство населения узнаёт о культуре своего народа из короткой, сухой, выхолощенной и зачастую не соответствующей действительности программы начальной и средней школы, вместо того чтобы впитывать её естественным образом – посредством семьи, родственников, соседей и друзей. Бурные события XX и XXI веков, когда Запад регулярно оказывался в конфронтации с сербами, вызвали много разочарований. Другим источником недовольства является отсутствие научных обобщений на основе существующих данных, и исследований, которые могли бы принести новые данные. За исключением нескольких отдельных персон, большинство представителей научных кругов далее увековечивает искусственно созданный миф о нехватке источников по славянской этнической религии. Из этих разочарований выросла потребность в переосмыслении прошлого и переизобретении славянской религии; потребность, которая стала благодатной почвой для произрастания разного рода странных теорий. Описанная ситуация делает основную массу населения уязвимой для недобросовестных авторов псевдонаучных и фейклорных работ, которые ставят свои краткосрочные личные (в основном финансовые, но также и политические, и идеологические) приобретения выше потребностей общества и славянской культуры.

Причины, породившие сербское псевдородноверие, можно разделить на внешне и внутренне обусловленные. Что касается иностранного влияния, то самым сильным является влияние российское. Все остальные факторы, вместе взятые, не могут померяться силой с наплывом идей и литературы из России. Впрочем, в последние два года набирает обороты украинское влияние из-за организованных и целенаправленных усилий родноверов из Украины. Традиционно столетиями складывавшиеся особые отношений между русскими и сербами способствуют лёгкой передаче технологий, культуры и идей между этими народами. К сожалению, не только великие достижения, но также и псевдонаучные работы служат примером быстрого и эффективного взаимообмена. Произведения таких авторов, как Асов, Хиневич и Истархов, переведены на сербский. Нехватка информации об этих авторах у среднестатистического сербского читателя привела к тому, что их произведения воспринимаются некритически. Как результат, это даёт повод многим упрекать славянских родноверов в том, что их образ славянского родноверия принципиально ошибочен, их взгляды искажены псевдонаучными идеями, подделками в области фольклора, экстремистскими политическими воззрениями, расизмом и чистейшим вымыслом, которые в изобилии представлены в работах указанных авторов. Это мнение могут разделять и

исследователи, которые используют такие произведения в качестве литературы по славянскому родноверию.

Другое серьёзное влияние идёт с Запада. Речь идёт о порождённых Нью Эйдж западных религиях, эзотерических и философских течениях. Стоит заметить, что Хиневич провёл некоторое время в США, что РУНВера Льва Силенко (вероятно, крупнейшая псевдородноверческая группировка) также была создана в США, и что Йован И. Деретич[6] в течение многих лет жил в Чикаго, штат Иллинойс, США. Западные философы и идеологи, симпатизирующие экстремистским политическим идеям, пользуются популярностью и часто цитируются представителями псевдородноверческих кругов. Разумеется, каждый человек имеет право выбирать, во что ему верить и каких политических взглядов придерживаться, но следует отметить, что описанные выше внешние влияния не имеют ничего общего со славянской культурой и славянским родноверием.

Внутренние влияния включают в себя, но не ограничиваются ими, различные псевдонаучные произведения сомнительных авторов. Псевдородноверческая литература представляет собой смесь философии Нью Эйдж, заимствований из восточных религий, радикальных политических доктрин, фейклора и фантазий конкретных авторов. Паранормальные явления и уфология обычно в этот набор не входят. Общей чертой, роднящей друг с другом эти работы, является их антинаучность[7]. Многие взгляды, взяты из литературы христианских фундаменталистов-креационистов[8]. От креационистов же взяты и некоторые методы: цитатничество, искажения, упрощенчество, отказ принимать во внимание контраргументы, напоминающие маркетинговые техники уловки, ошибочные или заведомо обманчивые аналогии, подтасовки и т. д. В некотором смысле псевдородноверие является причудливой смесью западных методик и восточного содержимого.

Псевдородноверческие идеи распространяются, главным образом, через интернет-форумы, блоги, веб-порталы и группы в Фейсбуке, иногда через печатные издания и сборники произведений различных авторов. Вышеупомянутые авторы псевдонаучных и фейклорных книг и несколько интернет-форумов и веб-порталов, которые пропагандируют их работы или иные труды столь же сомнительного свойства, легко узнаваемы, что несколько упрощает наши задачи. В подобных случаях относительно легко сделать надлежащую оценку «качества» их работы. Если не брать в расчёт незначительное число необразованных дилетантов (например, никто из достаточно интеллектуальных и образованных людей ни разу не поддержал позиции Деретича) их влияние на славянское родноверие может быть исключено. Но не всё можно так аккуратно разделить на белое и чёрное. Есть ещё большее количество интернет-сообществ, которые, надеюсь, непреднамеренно используют псевдонаучные фейклорные и маргинальные теории, принимая их за чистую монету. Некоторые группы и ассоциации родноверов в большей или меньшей степени подвержены влиянию христианоязычников[9] и христианоязыческого синкретизма со

[6] Йован И. Деретич является скандально известным псевдоисториком и конспирологом из Сербии. Он считает себя приверженцем православия, является членом Сербской православной церкви.

[7] Антинаучное движение состоит из различных (главным образом, религиозных) фундаменталистов и псевдоучёных, которые ставят под сомнение всем известные научные теории и достижения. Наиболее яркие примеры подобного рода – это антиэволюционизм, вытекающий из христианского (и, в меньшей степени, исламского) креационизма и антирелятивизм. На периферии этого спектра «теорий» находятся и такие утверждения, согласно которым Земля плоская.

[8] Креационизм, связанный с христианским фундаментализмом, имеет под собой политическую опору в Соединённых Штатах, где он обладает значительным политическим влиянием [*Kopplin* 2013]. Он представляет собой убеждение в том, что всё было создано именно таким образом, как описано в библейской Книге Бытия. Креационизм часто идёт рука об руку с антисциентизмом и лженаукой.

[9] Христианоязычество – это современная попытка скрещивания этнических религий (преимущественно европейских) или религий Нью Эйдж (таких как викка) с некоторыми ответвлениями христианства. Следует отметить, что понятие «язычество» должным образом не эксплицировано, то есть нет никакого согласия по поводу того, что же этот термин фактически означает [*Petrović M.* 2013] и термин «христианство» является почти таким же неопределённым, поэтому и «христианоязычество» может означать почти всё, что угодно, в зависимости от автора, который использует этот термин.

славянским колоритом, порождённого мировоззрением Нью Эйдж, идеями западной философии и определёнными экстремистскими политическими теориями, чуждыми славянской культуре.

Ярким примером таких практик являются так называемые «Перуновы заповеди» – набор заповедей, очень схожий с иудео-христианскими Десятью заповедями и некоторые отрывками из Корана. Главными сторонниками этих работ и других фейклорных текстов в Сербии являются христианоязычники и псевдоучёные, которые словно координируют с псевдородноверами свои усилия.

А ведь в этих группах состоит немало добросовестных славянских родноверов – люди посвящают много времени и энергии прилежному изучению славянского фольклора и славянской этнической религии. И это крайнее расточительство – связывать их труд с псевдонаукой, таким образом принижая и дискредитируя его, тогда как единственное, что они получают – это лишь личное удовлетворение от лучшего понимания славянской традиции и культуры и сближения с ними.

На распространение славянского родноверия значительное влияние оказывают деятели искусства [*Obšust* 2013: 295]. Наиболее распространённые пути воздействия родноверия на общество посредством искусства – это музыка и живопись, в меньшей степени скульптура и литература. Музыкальные группы, сольные исполнители и различные художники пользуются большим уважением среди родноверов. Некоторые из них иногда балуются написанием статей или даже книг, в которых они излагают своё видение славянского родноверия и свои личные философские взгляды. К сожалению, из-за недостатка навыков критического мышления, значительная часть тех, кто провозглашает себя родноверами, принимает эти субъективные размышления за истину.

Псевдородноверие является ещё одним инструментом искоренения славянской культуры, поскольку эти примеси фейклора и художественного вымысла нарушают непрерывность традиции, которая соединяет славян с их предками и размывают их этническую самобытность. Среди наиболее нелепых проявлений псевдородноверия, самым опасным и разрушительным для собственно родноверия как продолжения славянской этнической религии является изобретение новых божеств, таких как бог Сербон и богиня Сербона [*Деретић* 1975; *Деретић* 2000], или включение в славянский пантеон божеств из египетской, индуистской, христианской и других религий.

Культурная матрица авраамических религий посредством христианства веками оказывала влияние на мышление людей [*Петровић М.* 2012]. Христианская модель мышления по-прежнему присутствует в псевдонаучных публикациях и в том, каким образом часть славянских родноверов подходит к сербскому фольклору и славянскому родноверию в целом. В итоге получается всё та же авраамическая по своей сути религия, но со славянским колоритом, где Библия заменяется на вызывающую сомнения в своей подлинности «Влесову книгу»[10], обряды во многом заимствованы из христианства и религий Нью Эйдж, и присутствуют элементы экстремистских политических идей. Также заметен дрейф славянского родноверия в сторону превращения его в монотеистическую религию с одним высшим Богом Отцом. Существует и множество других христианоподобных тенденций, которые включают в себя, но не ограничиваются ими, утверждения, что сербы были христианами ещё до Христа, использование календаря Восточной Римской империи, переизобретение славянских мифов, перекликающихся с христианской теологией. В некотором смысле, это процесс, обращённый вспять, – выделение новой религии из той синкретической народной веры, в которой переплелись славянское родноверие и

[10] Вопрос о подлинности «Влесовой книги» является очень спорным и требует отдельного рассмотрения. Разногласия в научном мире и родноверческих сообществах по поводу подлинности её текста – это не та тема, которую стоит затрагивать вскользь.

христианство. Однако в то время как синкретизм народной веры вытекал из периода двоеверия[11], псевдородноверческий синкретизм основан на христианском мировоззрении.

Привлекательность псевдородноверия заключается в том, что оно предлагает мгновенное «знание» (однако способное оказаться неточным или фиктивным) тем, кто не хочет углубляться в процесс изучения традиции, но считает модным заявлять о себе как о приверженце родноверия; оно предоставляет культурный фон для тех, кто продвигает крайние политические идеи или свои собственные взгляды на мир, а также предоставляет удобную трибуну, с которой лжеучёные и определённые политизированные идеологи могут говорить всё, что им хочется, выдавая это за часть славянского родноверия или славянской культуры и традиции в целом. Это удобная площадка для тех, кто жаждет потешить своё самомнение и завоевать определённый авторитет, но никогда не смог бы этого сделать в другом месте.

Как это часто бывает, те, кто с фактами наперевес разрушают тщательно лелеемые людьми иллюзии, не пользуются популярностью. Существуют группы, члены которых рассматривают родноверие просто как ещё один повод устроить пикник и выпить в городском парке, считая, что исследование фольклора – это сугубо академическое занятие, которое не имеет практического значения. Значительная часть сербов, называющих себя родноверами, отказываются принимать факты, по поводу которых достигнут консенсус в научном сообществе, будучи склонными тешить себя фантазиями и потакать досужим домыслам. Столкнувшись с доказательствами того, как далеки они от реальности, псевдородноверы реагируют на это подобно креационистам – сознательно игнорируют факты, прибегают к ругани, угрозам и параноидальным теориям.

Необходимо уяснить себе следующее: требуется всестороннее и систематичное изучение фольклора, затем нужны более глубокие исследования, а затем ещё более глубокие исследования – как говорится, «без муки нет науки». Недостаточно просто почитать различные книги и статьи в рецензируемых журналах или сборники сказок и другого фольклора. Нужно понимать, что за фольклором скрывается сложная, изощрённая и замысловатая система воспитания и распространения информации. Недостаточно лишь «примерять на себя» народные обычаи, необходимо ясно понимать, что ты делаешь и почему – понимание символики ритуала и его частей очень важно. Как показано в ряде исследований, славянский фольклор – это детально разработанная система, которая обращается к значительному числу личностных и общественных проблем [*Петровић С.* 2004]. Она включает в себя слои славянских этнических религий и мифов протоиндоевропейской религии [*Лома* 2002; *Бајић* 2008], способы измерения времени (т. е. календарь) [*Јацановић* 2000], и т. д.

Некоторые славянские родноверческие общины (например, сербская родноверческая округа «Коло», белградская и сербская родноверческая округа «Роща Велеса», Нови-Сад[12]) и организации, которые пропагандируют сербскую и вообще славянскую культуру и

[11] Двоеверие – параллельное существование двух религий (чаще всего авраамической и местной, этнической, но есть и другие примеры, например сосуществование ислама и католицизма в средневековой Испании или православия и ислама в Сербии периода позднего средневековья). Период двоеверия имел разную продолжительность в различных регионах славянского мира и в известной степени уступил место религиозному синкретизму. Хейс рассматривает двоеверие как одну из четырёх моделей взаимодействия между авраамической и этнической религией, определяя её как «два несовместимых вероучения или мировоззрения существуют бок о бок, не взаимодействия либо слабо взаимодействуя друг с другом» и как синкретизм, когда «два различных вероучения смешались, образовав третье, новое вероучение, отличное от обеих составляющих» [*Hayes* 2003]. На фоне растущего присутствия этнических религий и зарождения новых религий двоеверные духовные практики находятся на подъёме [*Aburrow* 2013]. Христианоязычество – только один из подобных примеров.

[12] В оригинале, на сербском: српска родноверна жупа „Коло" и српска родноверна жупа „Луг Велеса". Хотя они похожи по названию, это две разных, независимых друг от друга группы. (Слово «жупа» здесь не является обозначением административно-территориальной единицы, указывая лишь на локальный характер родноверческой группы, именно поэтому в качестве смыслового эквивалента использовано слово «округа» (прим. пер.).)

славянское родноверие в частности (например, информационный центр «Свевлад») считают псевдородноверие фактором, осложняющим понимание славянского родноверия и негативно влияющим на сохранность славянской культуры и этнической идентичности.[13] Отчасти их деятельность связана с критикой работ псевдородноверов [*Petrović M.* 2012] или лиц, включающих элементы псевдородноверия в свою деятельность [Родноверју туђи обреди 2012], но по большей части они ориентированы на то, чтобы давать положительный пример, строго придерживаясь данных сербского и, шире, славянского фольклора, научно обоснованных сведений о славянской этнической религии и опираются на сотрудничество с экспертами в области этнологии, культурологии, археологии, сравнительного религиоведения, истории и т. д. Результатами этого сотрудничества становятся (кроме всего прочего) научные статьи, публикуемые на условиях свободного доступа, тем самым делающие научные достижения в указанных областях доступными для широких слоёв населения и поднимающие уровень их культурного самосознания.[14] Имеет место и сотрудничество с людьми, сберегающими народные традиции и обычаи (теми, кто исследуют и исполняют фольклорные произведения) и различными деятелями культуры и искусства.

Другие сербские объединения, которые в своей деятельности ориентируются на славянское родноверие, используют в большей или меньшей степени элементы псевдородноверия, например Асоциация родноверов Сербии «Старославцы»[15], которая пока ещё не выработала чёткой позиции по ряду вопросов и иногда включает в свою деятельность некоторые псевдородноверческие элементы[16]. Некоторые группы открыто пропагандируют псевдородноверческие идеи, заимствованные из произведений западной эзотерической литературы, например уже прекратившая свою активность группа «Славянский круг» [*Obšust* 2013: 285], сложившаяся вокруг издательства эзотерической литературы «Эзотерия» в Белграде, которая объединяла людей, связанных с «Орденом восточных тамплиеров»[17], и тех, кто интересовался западной эзотерикой применительно к славянскому культурному наследию.

Хотя выборка очень мала и не вполне достаточна, чтобы делать окончательные выводы, всё же можно утверждать, что чем больше знаний о фольклоре имеет человек и/или чем больше он соприкасался с народными обычаями и верованиями, тем менее вероятно, что он будет прибегать к использованию элементов псевдородноверия в своей деятельности. Кроме того, представляется, что использование псевдородноверческих элементов или даже пропаганда псевдородноверия присущи более тем группам, которые состоят из приверженцев различных религий, чем общинам, которые состоят только из родноверов. Следует заметить, что возможно это и не верно для других славянских стран или же стран со

[13] Эта и последующие оценки основываются на данных, полученных в ходе интервью с членами двух названных родноверческих объединений, а также иностранными и местными партнёрами информационного центра «Свевлад», состоявшихся в период с февраля по ноябрь 2013 года. Кроме того, содержание интернет-ресурса svevlad.org.rs находится в свободном доступе.

[14] Повышение уровня культурного самосознания людей является магистральным направлением деятельности. «Свевлад» сотрудничает с учреждениями и экспертами в области археологии [*Трифуновић* 1996; *Јанковић* 1998; *Bačkalov* 2008], этнологии [*Чаусидис* 2010; *Закић* 2008], антропологии [*Petrović T.* 2004; *Mačuda* 2009], культурологии [*Шиженский* 2013; *Петровић С.* 1999] и т. д. (как из Сербии, так и из-за рубежа), делая их работы легко доступными для широкой читательской аудитории. Также имеются примеры исследований, проведённых партнёрами «Свевлада» [*Маринковић-Обровски* 2011; *Слепчевић* 2011].

[15] На сербском название организации выглядит так: Удружење родноверних Србије „Старославци”. Её члены придерживаются различных религиозных взглядов, как то: родноверие, православие, религии Нью Эйдж, а некоторые являются атеистами [*Obšust* 2013: 293].

[16] Эта оценка основана на материалах интервью с двумя членами ассоциации, анализе её интернет-активности и находящихся в свободном доступе кадров, запечатлевших посиделки членов ассоциации и им сочувствующих, а также на изучении псевдородноверческих публикаций, которые ассоциация публикует или продвигает.

[17] Орден восточных тамплиеров (Ordo Templi Orientis) – международная религиозная организация, наиболее видным членом которой был оккультист Алистер Кроули. В то время как организационно орден напоминает масонство (степени посвящения, ложи), его учение в основном разработано Кроули.

значительной долей славянского населения. С уверенностью можно утверждать, что важной предпосылкой возникновения и распространения псевдородноверия является невежество в области славянской культуры, фольклора и верований.

Для лучшего понимания феномена псевдородноверия требуется его дальнейшее изучение. Следует сопоставить развитие славянского родноверия в различных славянских странах и выявить как общие для них факторы, способствующие возникновению родноверия, так и специфические условия, присущие отдельным странам. По крайней мере, необходима некоторая квантификация для определения последствий (если они вообще имеют место) тех действий, которые предпринимаются с целями противодействия псевдородноверию и связанным с ним псевдонаучным и антинаучным настроениям.

Очень маленькая выборка, нехватка надлежащих количественных оценок этого явления и широчайший разброс его интерпретаций значительно ограничивают сферу, охваченную этой статьёй.

Поскольку численность славянских родноверов и псевдородноверов незначительна, можно было бы ожидать, что влияние псевдородноверия на общество ничтожно, однако, в силу того, что псевдородноверие идёт рука об руку с псевдонаучными и антинаучными настроениями, его деструктивная роль в обществе (в том, что касается вопросов доверия науке и сохранения славянского культурного наследия) должна изучаться далее.

Представленное здесь описание и примеры псевдородноверия, вкупе с предварительной оценкой потенциальных причин, приводящих к возникновению этого явления и факторов, способствующих его распространению, должны быть полезны для будущих исследований в области славянского родноверия и псевдородноверия. При условии, что каждое из этих явлений будет надлежащим образом определено и осмыслено, между ними могут быть выявлены очевидные различия, что и было сделано мною [*Obšust* 2013: 266].

Список литературы

1) Aburrow 2013 – *Aburrow Y.* Dual-faith practice // Patheos, January, 2013 (http://www.patheos.com/blogs/sermonsfromthemound/2013/01/dual-faith-practice-1/) [20.11.2013].
2) Aitamurto 2007 – *Aitamurto K.* Russian Rodnoverie – Negotiating Individual Traditionalism – CESNUR International Conference – Globalization, Immigration, and Change in Religious Movements, Bordeaux, France, 2007. (http://www.cesnur.org/2007/bord_aitamurto.htm) [21.11.2013].
3) Bačkalov 2008 – *Bačkalov A.* The Archaeological Treasures of Kosovo and Metohija. The Early Middle Ages – The archaelogy of Kosovo and Metohija: collection of papers – Belgrade: The Priština Museum (displaced): Center for Protection of Natural and Cultural Heritage. – Mnemosyne, 2008.
(www.svevlad.org.rs/knjige_files/aleksandar_backalov_early_middle_ages.pdf) [21.11.2013]
4) Dorson 1977 – *Dorson R. M.* American Folklore. – Chicago: University of Chicago Press, 1977.
5) Hayes 2003 – *Hayes S.* Witchcraft and Death: Inculturation and Orthodox mission. Theandros: An online journal of Orthodox theology and philosophy, 2003.
6) Kopplin 2013 – *Kopplin Z.* Louisiana counts the cost of teaching creationism – in reputation and dollars // The Guardian (http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2013/may/01/louisiana-cost-teaching-creationism) [20.11.2013].
7) Mačuda 2009 – *Mačuda J.* Analogon – surrealismus-psychoanalýza-antropologie-příčné vědy, Praha: Sdružení Analogonu, 2009, I/2009, č. 57, s. 44 – 49.
(http://www.svevlad.org.rs/predanje_files/macuda_vuk_u_slovenskom_bajeslovlju.pdf) [21.11.2013]
8) Obšust 2013 – *Obšust K.* Konstrukcija slovenstva u politici i nauci – Beograd: Centar za alternativno društveno i kulturno delovanje, 2013.

9) Petrović M. 2013 – *Petrović M.* Qualification of Slavic Rodnovery in scientific literature – neopaganism or ethnic religion // Svevlad, March 2013. (http://svevlad.org.rs/rodoved_files/petrovic_qualification%20_of_slavic_rodnovery_in_scientific_literature.pdf) [20.11.2013].
10) Petrović T. 2004 – *Petrović T.* Vetrovi kao mitološka bića u predstavama Južnih Slovena u istočnom delu Balkana – Studia Mythologica Slavica VII, 2004. – P. 143–154 (http://www.svevlad.org.rs/predanje_files/vetrovi_t_petrovic.html) [21.11.2013].
11) Shnirelman 2002 – *Shnirelman V. A.* Christians! Go home": A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) – Journal of Contemporary Religion. – 2002. – Vol. 17, No. 2. – P. 197–211.
12) Singer 1997 – *Singer E. A.* Fakelore, Multiculturalism, and the Ethics of Children's Literature // East Lansing: Michigan State University, 1997. (https://www.msu.edu/user/singere/fakelore.html) [20.11.2013].
13) UNESCO 2010 – *UNESCO Science Report* The Current Status of Science around the World – Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2010. (http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001899/189958E.pdf) [22.11.2013].
14) Wilkowski 2009 – *Wilkowski R.* Neopogaństwo, Rodzimowierstwo i Pseudorodzimowierstwo // Wiadomości24 (http://www.wiadomosci24.pl/artykul/neopoganstwo_rodzimowierstwo_i_pseudorodzimowierstwo_cz_i_104240.html) [20.11.2013].
15) York 2003 – *York M.* Pagan Theology: Paganism As A World Religion. – New York: New York University Press, 2003.
16) Бајић 2008 – *Бајић А.* Богови Старих Словена. – Београд: Пешић и синови, 2008.
17) Деретић 1975 – *Деретић* Ј. И. Историја Срба. I том. – Ница, 1975.
18) Деретић 2000 – *Деретић* Ј. И. Античка Србија. – Темерин: Југо-ПИРС , 2000.
19) Закић 2008 – *Закић М.* Реконструкција лазаричког опхода у Србији // Свевлад, (http://www.svevlad.org.rs/knjige_files/konferencija/zakic_ophod.html) [21.11.2013].
20) Јанковић 1998 – *Јанковић Ђ.* Словенски и српски погребни обред у писаним изворима и археолошка грађа, Београд: Свесловенски савез, НИП Књижевна реч, 1998. (http://www.svevlad.org.rs/knjige_files/jankovic_gromile.html) [21.11.2013].
21) Јацановић 2000 – *Јацановић Д.* Српско календарско знање у епској народној поезији – Рача: Центар за митолошке студије Србије, 2000. (http://www.svevlad.org.rs/narodni_zivot_files/jacanovic_kalendarskoznanje.html) [21.11.2013].
22) Лома 2002 – *Лома А.* Пракосово. Словенски и индоевропски основи српске епике, Prakosovo, The Slavic and Indo-european Roots of Serbian Epic – Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
23) Маринковић-Обровски 2011 – *Маринковић-Обровски А.* Словацкие народные заклинания, взывающие к Перуну – Філософський часопис, Збірник наукових праць – Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка – Гуманітарний інститут. (http://www.svevlad.org.rs/predanje_files/slovacke_perun.html) [21.11.2013].
24) Маринковић-Обровски 2012 – *Маринковић-Обровски А.* Носиоци смо јединствене праотачке баштине // Свевлад (http://www.svevlad.org.rs/rodoved_files/obrovska_intervju_obsust.html) [20.11.2013].
25) Официальное заявление 2009 – Официальное заявление Круга Языческой Традиции и Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры от 25 декабря 2009 года – О подменах понятий в языке и истории славян и о псевдоязычестве // Информационный портал языческой традиции (http://www.triglav.ru/downloads.php?cat_id=5&download_id=2) [22.11.2013].
26) Петровић М. 2012 – *Петровић М.* Кога ударају Истарховљеви богови? // Свевлад (http://www.svevlad.org.rs/rodoved_files/petrovic_kritikaistarhova.html) [20.11.2013].
27) Петровић С. 1999 – *Петровић С.* Основи демонологије Систем српске митологије I – Ниш: Просвета 1999 // Свевлад (http://www.svevlad.org.rs/knjige_files/petrovic_mitologija.html) [21.11.2013].

28) Петровић С. 2004 – *Петровић С.* Српска митологија у веровању, обичајима и ритуалу – Београд: Народна књига, 2004. (http://www.svevlad.org.rs/knjige_files/petrovic _imesrbin.html) [21.11.2013].
29) Родноверју туђи обреди 2012 – Родноверју туђи обреди // Свевлад (http://www.svevlad.org.rs/rodoved_srbija.html) [21.11.2013].
30) Слепчевић 2011 – *Слепчевић Н.* Оружје и ратна опрема Старих Словена у раном Средњем веку (од VI до X века) // Свевлад (http://www.svevlad.org.rs/vojevanje_files/ slepcevic_ oruzjeslovena.html) [21.11.2013].
31) Трифуновић 1996 – *Трифуновић С.* Словени живе у Панонији још од античког доба // Свевлад. (http://www.svevlad.org.rs/knjige_files/trifunovic_sloveni.html) [21.11.2013].
32) Чаусидис 2010– *Чаусидис Н.* Отац хлеба – Мушки аспекти квасца и други елементи обредне производње хлеба. – Сврљиг: Етно-културолошки зборник, 2010. – XIV. – С.89–112. (http://www.svevlad.org.rs/knjige_files/causidis/causidis_kvasac.html) [21.11.2013].
33) Шиженский 2013 – *Шиженский Р.* Явь, Правь и Навь – как религиозно-философские основы славянского неоязычества // Свевлад (http://www.svevlad.org.rs/rodoved_files/shizhenski_javpravnav.html#naruskom) [21.11.2013].

Авторизованный перевод с английского А. Бескова

УДК 93:298.9

УЧЁНЫЕ О НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ: КРАТКИЙ ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ

© Сморжевская Оксана Александровна, к. и. н., доцент

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко,
кафедра новейшей истории Украины исторического факультета (Украина)

oksana@ipnet.kiev.ua

Настоящая статья носит обзорный характер и рассчитана на широкий круг читателей. Автор намеренно старалась избегать пересказа текстов исследований, посвящённых изучению неоязычества. Поэтому в публикации так много прямого цитирования. Нами были использованы работы учёных, которые посвятили свои труды феномену неоязычества на постсоветском пространстве. Автор пыталась охватить максимально широкий круг работ, посвящённых данному вопросу. Но формат статьи, естественно, не позволяет «втиснуть» всех авторов и их взгляды на проблему.

Учёные предлагают выделить следующие основные подходы в рассмотрении неоязычества: конфессиональный (церковный), негативистский, объективно-научный [*Силаков* 2009]. Можно добавить также и труды самих участников неоязыческого движения, которые часто занимаются научной и преподавательской деятельностью. Мы рассмотрим научные труды, в которых так или иначе анализируется данный религиозно-культурный феномен. Речь идёт об украинском родноверческом движении. Нельзя также обойти вниманием и изучение неоязычества в других государствах постсоветского пространства. Мы не будем касаться вопроса неоязычества в странах Европы и Северной Америки, поскольку оно имеет свою специфику [*Шнирельман* 2012: 78]. За последние двадцать лет накоплен достаточный пласт научного материала, что делает возможным проследить и проанализировать эволюцию взглядов исследователей относительно неоязычества.

Неоязычество в своем развитии уже прошло несколько важных этапов [*Сморжевская* 2010: 47]. Разные исследователи по-разному трактуют данное религиозно-мировоззренческое движение, однако почти все единодушны относительно причин его возникновения и более-менее устоявшейся периодизации. Чего нельзя сказать собственно о самой дефиниции «неоязычество». Как в украинских, так и в зарубежных исследованиях фигурируют и разные термины, и разное их обоснование. Попробуем систематизировать данный массив информации.

Как указывает российский историк-религиовед Р. Шиженский, «проблема усугубляется тем, что каждая из заинтересованных сторон, характеризуя данный феномен, как правило, изначально относится к нему предвзято, рассматривая его сквозь призму своих религиозных, политических, этнических и др. пристрастий» [*Шиженский* 2010: 121]. К тому же, большинство исследователей в своих публикациях не всегда избегают оценочных суждений. В большинстве научных трудов используется термин «неоязычество». Авторы обосновывают эту дефиницию, опять-таки, описывая разновекторные явления. Как указывает белорусская исследовательница И. Михеева, неоязычество – «комплекс специфических процессов и явлений», однако это название условное. Неоязычество – альтернативное построение, претендующее на достижение и поддержание традиционного духовно-нравственного равновесия человеческой и социальной жизни». Термин «неоязычество» не является общепринятым и употребляется в достаточно широком спектре – от специфических проявлений в политике до тенденций в искусстве. В первую очередь термин «неоязычество» употребляется относительно религиозной сферы. По мнению И. Михеевой, «неоязыческие объединения и движения зачастую не просто реконструируют

языческие традиции и обряды прошлого, но претендуют на создание весьма неоднозначных альтернативных мировоззренческих и идеологических проектов по переустройству социума, как правило, характеризующихся псевдонаучным и псевдорелигиозным содержанием, деструктивной направленностью и расистской тональностью» [*Михеева* 2010: 43]. О сходных характеристиках неоязычества пишет и российский исследователь В. Шнирельман. В частности, много внимания идеологии русского неоязыческого движения, вопросу «толерантности/нетолерантности в его рядах, расовым идеям, ксенофобии в рядах неоязычников» отводится в его книге «Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России» [*Шнирельман* 2012: 13].

В научных кругах термин «неоязычество» употребляется в религиоведческих, политологических, культурфилософских, исторических исследованиях. С точки зрения религиоведческих исследований, неоязычество возникает в «постатеистическом обществе» как не просто возрождение архаических верований, а, в первую очередь, как способ решения задач сегодняшнего дня (например, поиск национальной идеи, культурно-исторической идентичности и т.п.). В политике неоязычество – одно из проявлений глобализации, для которого характерно изобретение «нового вида культурного национализма». В культурологии неоязычество обычно рассматривается как специфический новокультурный феномен, «продукт» постмодернизма. Его «родство» с постмодернизмом можно подчеркнуть цитатой историка-религиоведа Б. Фаликова: «В разных национальных культурах и на разных этапах исторического развития неоязычество отвечает всё на новые и новые вопли о помощи утомлённых культурой и историей людей. На этом пути оно встречается с национализмом и космополитизмом, этатизмом и анархизмом, тоталитарными идеологиями и их врагами, элитарностью и массовой культурой – список можно продолжить» [*Фаликов* 1999: 152]. Более того, возрастает «актуальность исследования [неоязычества – О. С.] не только как религиоведческой дефиниции, <…> а как исследования культурологического, требующего к себе интереса с позиций исследователя сначала современной массовой культуры, а только потом религиоведческого феномена» [*Ярцев* 2011]. В исторических трудах неоязычество изучают, в первую очередь, как общественное явление. Отсюда вытекает, что для всестороннего, объёмного изучения неоязычества необходим междисциплинарный подход. Исходя из этого, И. Михеева предлагает определять неоязычество как теоретические и практические реконструкции и использование архаичных (аутентичных или сфальсифицированных) мировоззренческих построений, поведенческих моделей ради обоснования и реализации альтернативных (обычно контркультурных) программ мышления и деятельности в ситуации глобальных социокультурных изменений и потрясений [*Михеева* 2010: 47]. Распространение неоязычества свидетельствует о диалектических изменениях религиозности и мировоззрения вообще. Неоязычество стремится выступать в роли новой религии и новой идеологии. Отсюда вытекает, что неоязычество следует рассматривать как фундаментальные языческие основы, которые трансформировались в условиях современной культурно-политической ситуации.

Одной из «первых ласточек» в научных исследованиях данного феномена стал сборник материалов конференции, проведённой Институтом этнологии и антропологии РАН (Москва, июнь 1999 г.), который вышел в печать в 2001 г. под редакцией В. Шнирельмана. В предисловии В. Шнирельман указывает: «<…> масштабы, которые приобретает это движение [неоязыческое – О. С.], заставляют задуматься о том, каковы его побудительные мотивы и стимулы, чем оно привлекает горожан, почему их не удовлетворяют универсальные подходы, которые предлагают христианство и некоторые другие мировые религии. Идёт ли речь о чисто религиозном движении, или неоязычники ставят перед собой более общие мировоззренческие вопросы; ограничивается ли неоязычество чисто интеллектуальной деятельностью или претендует на решение злободневных вопросов современности <…>» [*Шнирельман* 2001 а: 7]. В упомянутом сборнике опубликованы статьи, посвящённые изучению неоязычества на постсоветском пространстве. Что характерно, он объединил на своих страницах публикации, в которых идёт речь именно о

новом язычестве, и о язычестве, которое развивалось без прерывания традиции (Абхазия, Республика Марий-Эл). Нас интересует именно новое язычество, восприятие его научным сообществом на начальном этапе изучения. В. Шнирельман «русским неоязычеством» считает «движения, ставящие перед собой цель сконструировать «истинно русскую религию», которая полностью удовлетворяла бы современным потребностям русского общества и русского государства». Это религия, претендующая на статус общенациональной, «искусственно создаваемая городской интеллигенцией из фрагментов древних дохристианских локальных верований и обрядов с целью «возрождения национальной духовности»». При этом автор подчёркивает, что речь идёт всё-таки «не о возрождении религии, а о конструировании идеологической основы для новой социально-политической общности, более соответствующей условиям модернизации. При этом религия нередко понимается как идеология» [*Шнирельман* 2001 б: 12]. В. Яшин, публикация которого посвящена инглингам и А. Хиневичу, основателю «Церкви православных староверов-инглингов», под неоязычеством понимает «идейно-политическое движение, направленное на реанимацию доавраамических локально-этнических верований и культов и связанных с ними традиционных социальных институтов» [*Яшин* 2001: 56]. Исследователь также выделяет две разновидности неоязычества: как форму «пробуждения этнического самосознания народов и их национально-освободительного движения в период становления национальной государственности» и как способ «реализации эскапистско-утопистских настроений, связанных как с архетипичным мотивом «мифологического прошлого», так и с известным с античных времён синдромом пресыщенности цивилизацией, порождающей образ «благородного дикаря-язычника» и «святомудрого предка» [*Яшин* 2001: 67]. Исследователь неоязычества в Беларуси А. Гурко под неоязычеством понимает своеобразное слияние терминов «язычество» и «новые религиозные движения» (НРД), где под язычеством подразумеваются «разнородные политеистические религии, культы, верования», а для НРД «характерны синкретизм, активное использование средств массовой информации, коммуникаций, апокалиптизм, миссионерство» [*Гурко* 2001: 68]. Исследовательница латвийского неоязычества С. Рыжакова указывает на определенную схожесть неоязычества и романтизма: «<…> как и романтизм, оно частично является попыткой устранить дисбаланс западной психики, оживить религиозные переживания, открыть внутренний мир, мистерию и божественную любовь. Используя элементы традиционных культур, его последователи строят свои здания по собственному образу и подобию, прямо или косвенно, или даже на словах отвергая это, но впитывают разный этнокультурный опыт» [*Рыжакова* 2001: 112]. Изучая неоязыческое движение в Латвии, С. Рыжакова приходит к выводу, что «именно в таких движениях чрезвычайно отчётливо проявляются национальные идеи и зарождаются истоки теорий национализма» [*Рыжакова 2001: 113*]. В. Шнирельман в своих работах также неоднократно акцентирует внимание на том, что «своим становлением и распространением на постсоветском пространстве неоязычество обязано прежде всего росту местных националистических настроений, направленных на защиту традиционных культур от нивелирующего эффекта модернизации» [*Шнирельман* 2001 в: 167].

Российский культуролог М. Пушная, рассматривая неоязычество «как объект структурного анализа и моделирования», считает его «особой идеологической формой, которую можно рассматривать как попытку создания новой религии для новой эпохи». Исследовательница указывает, что «неоязычество является определённой реакцией на тотальное наступление техногенной цивилизации, которое создаёт предпосылки для включения механизма «ретроутопии». Развитие идей неоязычества имеет прямое отношение к архетипичной идее «золотого века» дохристианской Европы». М. Пушная рассматривает неоязычество как одно из заметных идейных течений в современной культуре [*Пушная* 2007]. А. Гайдуков, изучая идеологию и практику славянского (русского) неоязычества, «под неоязычеством предлагает понимать совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, обращающихся в своей деятельности к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и

магическим практикам, занимающихся их возрождением и реконструкцией». Исследователь указывает, что «в противоположность язычеству волжских и северных народов России, сохранивших архаический образ жизни и мышления, преемственность и трансляцию традиции, понятие «неоязычество» определяет её прерванность. За рубежом, наряду с термином «неоязычество», существуют схожие понятия «Nature Religions», «Native Religions» («естественные» и «родные» или «исконные религии»), «этнические религии», «Deep Ecology» («глубинная экология») и др.» [*Гайдуков* 2000: 11]. Исследовательница армянского неоязычества Ю. Антонян отмечает, что «армянское неоязычество объединяет <…> поиск идентичности и обновлённой духовности, а также мечту о спасении и новом рождении (не эсхатологических, а реальных), но не индивидуальном или общинном (как в религиях протестантского толка), а национальном» [*Антонян* 2010: 103].

Как упоминалось выше, термин «неоязычество» наиболее распространён в научных исследованиях, но он не является единственным. Так, российский этнолог О. Кавыкин предлагает «ввести в научный оборот термин «родноверие» – самоназвание неоязычников, отправляющих культ славянских божеств» [*Кавыкин* 2007: 9]. Если говорить об исследованиях украинского родноверческого движения, то в трудах учёных Украины присутствуют разные дефиниции. Отметим, что в последнее время всё большую популярность приобретает термин «родноверие». Обусловлено это, на наш взгляд, следующими причинами. Во-первых, среди самих адептов данного движения немало учёных-гуманитариев, которые «лоббируют» термин «родноверие». Во-вторых, всё больше именно молодых исследователей изучают неоязычество, непосредственно погружаясь в среду, общаясь с его приверженцами и симпатиками, что не может не отразиться на терминологии в последующих публикациях. Более того, часто термины «неоязычество», «родноверие», «этническая религиозность» употребляются в одном синонимическом ряду. Как указывает И. Окорокова, «важным является вопрос соотношения понятий «язычество», «неоязычество», «родноверие». Учитывая определённое несовершенство терминов, понятия «неоязычество» и «родноверие» в работе [диссертации – О. С.] употребляются как синонимы» [*Окорокова* 2012 б: 8]. Философ-религиовед А. Колодный применяет термин «неоязычество-родноверие» [*Колодный* 2008: 239]. Учёный выделяет три варианта современного украинского язычества: «1) внеконфессиональные вероисповедальные проявления в миропонимании и мировосприятии, присутствующие практически у всех людей; 2) составляющая того двоеверия, которое присуще последователям традиционных религий; 3) возрождаемые формы языческих верований и обрядодействий разных родноверческих течений» [*Колодный* 2008: 245]. Как видим, термин «родноверие» применяется относительно религиозных практик, не касаясь политических, идеологических или каких-либо иных аспектов деятельности неоязычников. Та же тенденция чётко прослеживается и в работах других украинских исследователей.

Изучая неоязычество как мировоззренческое явление, О. Гуцуляк утверждает: «В истории идей существует неоязычество реальное, настоящее, действительное и «неоязычество» как полемический ярлык, как условно унижающее тавро, которое специально наносится с целью компрометации и морального уничтожения». Для О. Гуцуляка, «реальное неоязычество» – это широкое и неоднородное движение, своеобразный поиск «нового типа сознания и «Великого Стиля» жизни, который был бы адекватным для современного уровня постиндустриальной и информационной цивилизации, для эпохи постсовременности как стремление к культурному прошлому (традиции), нахождение в нём «изначального» человечного, духовного мировосприятия и миропонимания». Как утверждает учёный, современное неоязычество выполняет миссию, которую не сумели в своё время завершить движения «битников», «хиппи», «новых левых» и контркультуры 1960 – 1980-х гг., более того, «это претензия на заполнение того «вакуума», который возник <…>, вследствие исчезновения протестантской этики и капиталистического духа в обществе Постмодерна, а также – в результате перехода некоторых обществ в посттоталитарную стадию» [*Гуцуляк* 2005: 19 – 20]. В противовес этим утверждениям

филолог М. Чикарькова категорически настаивает на деструктивности неоязычества, «неопаганистской парадигмы» в обществе, поскольку это «даёт иллюзию вооружённости и получения сугубо практической власти над людьми, демонами и природой»; «современное неоязычество предлагает массовому человеку достаточно простой, привлекательный и необременительный путь познания Вселенной и владычества над ней» [*Чикарькова* 2010: 77 – 78]. На искусственность происхождения неоязычества, его оторванность от «настоящего язычества» указывает В. Рогатин в статье «Модификации язычества в современном неоязычестве»: «Неоязычники не имеют собственной истории, а потому вынуждены обращаться самостоятельно к историческому мифотворчеству для освящения своей веры» [*Рогатин* 2012: 169].

Историк И. Окорокова в своих работах использует термины «неоязыческое движение», «родноверческое движение», «неоязычество», «родноверие», «родноверческие общины», «этническая вера», «язычники», «неоязыческие течения», «неоязыческие организации», «современные язычники», «украинское неоязычество» [*Окорокова* 2012 а, б]. Как указывает И. Окорокова, «неоязычество (родноверие) является неотъемлемой частью украинского религиозного и социокультурного пространства. Это новейшее религиозное движение и мировоззренческий проект, который выдвигает собственное видение национального вопроса и пути развития украинского государства» [*Окорокова* 2011: 269]. В трудах этнолога Д. Литвиновой фигурируют дефиниции «возрождение язычества», «неоязычество», «родноверы», «неоязычники», «неоязыческая культура», «неоязыческая субкультура», «языческая современность», «современная украинская языческая культура» [*Литвинова* 2009, 2010]. Вместе с тем, религиовед Е. Смульский утверждает, что в научных исследованиях необходимо придерживаться именно термина «неоязычество», поскольку он «даёт возможность максимально чётко указать на исследуемый феномен, не впадая в лишние пространные пояснения» [*Смульский* 2011: 94]. Сам Е. Смульский, ссылаясь на американского религиоведа Майкла Ф. Стрмиска, неоязычеством называет новейшие религиозные движения политеистического характера, которые опираются на религиозные традиции дохристианской Европы [*Смульский* 2012: 72]. Однако в последующих публикациях этого автора мы встречаем термин «украинское родноверческое движение» [*Смульский* 2013]. Исследователь украинского родноверческого религиозного движения в диаспоре XX столетия Т. Беднарчик назвал его «новым религиозным, культурническим и общественным феноменом»; это – «совокупность родноверческих организаций разных течений и отдельных личностей, которые отказались от христианского вероисповедания и сосредоточили усилия на создании украинской этнической религии». По мнению учёного, родноверческое движение «стало украинским мировоззренческим «предложением» пути самосохранения и адаптации к новейшей цивилизации для тех этнических общностей, которые оказались на грани выживания в условиях глобализации» [*Беднарчик* 2007: 3, 18].

Религиовед Д. Базык считает возникновение и распространение неоязыческих религиозных движений одной из общемировых тенденций современности. В одной из своих публикаций он акцентирует внимание на проблеме дефиниционного определения данного феномена, как в научных кругах, так и самоидентификации представителей различных течений неоязычества. В понятие «самоидентификация» исследователь включает «национальное самоопределение индивида, конфессионное самоназвание, которое знаменует причастность к определённой религиозной организации и атрибуты самоопределения, что проявляется в национальной и религиозной символике, элементах одежды и пр.». Автор указывает, что «феномен неоязычества в Украине отождествляют с понятием родноверия, которое выступает как общее самоназвание религиозных организаций неоязыческой ориентации и типичных признаков личной самоидентификации украинских родноверов». Д. Базык настаивает на необходимости различать понятия «украинское родноверие» и «украинское неоязычество»: «Специфика такого отличия заключается в том, что феномен родноверия в украинском контексте выделяется как более широкое проявление в смысловом и организационном отношении в сравнении с феноменом украинского неоязычества» [*Базык*

2009: 223]. Продолжая развивать тему «неоязычество-родноверие», исследователь чётко разграничивает понятия «украинское неоязычество» и «украинское родноверие»: «украинское неоязычество – это современное религиозное движение, объединённое ведущей идеей возрождения в условиях современности аутентичных религиозных верований, которые исповедовали жители территории Украины в дохристианские времена», а «украинское родноверие можно охарактеризовать как религиозное движение, ориентированное на возрождение, реконструкцию или создание этнонациональных мировоззрения, мировосприятия и религиозных верований. При этом верования и обряды украинских родноверов могут как уподобляться первобытным, аутентичным верованиям, так и значительно отличаться от них» [*Базык* 2012]. Философ С. Зражевский указывает на условность термина неоязычество, считая его комплексом «специфических процессов и явлений», которые выступают как «альтернативное социокультурное построение», направленное «на достижение и поддержание традиционного духовно-морального равновесия человеческой и социальной жизни». Появлению этой «альтернативы» способствовали «глобальные социокультурные трансформации начала XXI ст.». С. Зражевский применяет термин «родноверие» как синоним «неоязычества», при этом опирается на объяснения самих родноверов: «от понятия «родная вера», под которым последователи этого движения понимают древние этнические верования и основанное на них собственное вероучение» [*Зражевский* 2012, 172 – 173]. Что касается автора предлагаемого обзора, то нами употребляются термины и неоязычество, и родноверие [*Сморжевская* 2013].

Таким образом, в научных исследованиях неоязычества/родноверия на постсоветском пространстве на сегодняшний день закрепилось два основных термина: «неоязычество» и «родноверие», реже – «современное язычество». Применяются они, в основном, в трудах, посвящённых религиозной, культурно-этнографической, просветительской деятельности данных организаций, общин и отдельных личностей. Когда же речь идёт об исследованиях националистических, идеологических, ксенофобских аспектов деятельности, то чаще звучит термин «неоязычество». Также дефиниция «неоязычество», наряду с «сатанизмом», «паганизмом», «оккультизмом», присутствует в работах христианских богословов, но это уже тема для отдельного исследования.

Список литературы

1) Антонян 2010 – *Антонян Ю. Ю.* «Воссоздание» религии: неоязычество в Армении // Laboratorium. – 2010. – № 1. – С. 103–128.
2) Базык 2009 – *Базик Д.* Українське рідновірство та неоязичництво: проблеми диференціації та самоідентифікації // Українське релігієзнавство. – 2009. – № 50. – С. 223–229.
3) Базык 2012 – *Базик Д.* Неоязичництво в сучасних релігійних шуканнях українців // Релігія в Україні (http://www.religion.in.ua/main/analitica/15158-neoyazichnictvo-v-suchasnix-religijnix-shukannyax-ukrayinciv.html) [15.10.2013].
4) Беднарчик 2007 – *Беднарчик Т.* Український рідновірський релігійний рух у діаспорі XX століття. – Київ, 2007.
5) Гайдуков 2000 – *Гайдуков А*. Идеология и практика славянского неоязычества. – СПб., 2000.
6) Гурко 2001 – *Гурко А*. Неоязычество в Беларуси: предпосылки и условия возникновения, организационные формы, перспективы / Неоязычество на просторах Евразии / Сост. и общ. ред. В.Шнирельман. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. С. 68–79.
7) Гуцуляк 2005 – *Гуцуляк О. Б.* Неоязичництво як світоглядне явище (історико-філософський аналіз). – Львів, 2005.

8) Зражевский 2012 – *Зражевський С. М.* Неоязичництво як феномен релігійної культури XX-XXI ст. // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – Вип. 6. – С. 171–179.
9) Кавыкин 2007 – *Кавыкин О. И.* «Родноверы»: самоидентификация неоязычников в современной России. – М.: Институт Африки РАН, 2007 (http://www.inafran.ru/sites/default/files/page_file/rodnoveri.pdf) [23.10.2013].
10) Колодный 2008 – *Колодний А.* Неоязичництво-рідновірство у своїй суті і перспективах // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48. – С. 239–252.
11) Литвинова 2009 – *Литвинова* Д. Дніпропетровська община Слов'янська Православна Віра: діяльність та ключові ідеологічні позиції // Вісник Київського університету імені Тараса Шевченка. Історія. – 2009. – Вип. 97. – С. 36–39.
12) Литвинова 2010 – *Литвинова Д.* Властивості міфологічної свідомості на прикладі української неоязичницької культури // Гілея. – 2010. – Вип. 41. – С. 303–310.
13) Михеева – Михеева И. Б. Научное знание XXI века о человеке и мироздании: от рационалистических теорий к неоязыческим конструктам? // Международное философско-космологическое общество (МФКО) (http://www.bazaluk.com/conference/183/comments.html) [08.11.2013].
14) Михеева 2010 – *Михеева И.* Неоязычество как религиозно-культурный феномен современности: проблема дефиниции // Философия и социальные науки. – 2010. – № 2. – С. 43– 48. (http://sobor.by/center.php?n=naz-yaz3) [20.05.2012].
15) Окорокова 2011 – *Окорокова І. Г.* Сприйняття неоязичництва українським суспільством // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2011. – Вип. XXXI. – С. 269–275.
16) Окорокова 2012 а – *Окорокова І. Г.* Суспільно-політичні умови та причини поширення рідновірського руху в Україні 1991 – 2011 рр. // Наукові праці історичного факультету Запорізького національного університету. – 2012. – Вип. XXXII. – С. 314–318.
17) Окорокова 2012 б – *Окорокова І. Г.* Українське неоязичництво як суспільне явище (1991 – 2011 рр.). – Запоріжжя, 2012.
18) Пушная – Пушная М. Методы исследования региональных субкультур на примере неоязычества // Вестник Томского государственного университета. Культурология. – 2007. – № 305. – С. 59–61. (http://www.lib.tsu.ru/mminfo/000063105/305/image/305-059-061.pdf) [26.05.2012].
19) Рогатин 2012 – *Рогатін В. М.* Модифікації язичництва в сучасному неоязичництві // Історичний архів. Видання ЧДУ імені Петра Могили. – 2012. – Вип. 9. – С. 169–174.
20) Рыжакова 2001 – *Рыжакова С.* Dievturiba. Религиозно-национальная идея и её реализация в Латвии // Неоязычество на просторах Евразии. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – С. 80–113.
21) Силаков 2009 – *Силаков Е. С.* К вопросу о современном славянском неоязычестве // Вопросы культурологии. – 2009. – № 4. – С. 43–48. (http://sobor.by/center/books/Silakov.pdf) [20.05.2012].
22) Сморжевская 2010 – *Сморжевская О. А.* Украинское родноверческое движение: формирование, трансформации, перспективы // Indigenous religions. «Русь языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX – XXI вв. / Сост. и общ. ред. Шиженский Р. В. – Нижний Новгород: НГПУ, – 2010. – С. 45–68.
23) Сморжевская 2013 – *Сморжевська О. О.* Неоязичництво/рідновір'я як варіант національної ідеї в умовах культурної глобалізації // Історико-політичні студії. Збірник наукових праць. – Київ, 2013. – № 1. – С. 51–60.
24) Смульский 2011 – *Смульський Є. В.* Неоязичництво і національне питання: введення у проблематику // Дні науки філософського факультету-2011. Міжнародна наукова конференція (20-21 квітня 2011). Матеріали доповідей та виступів / Редколегія А.Є. Конверський та інші. – Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2011. – Частина 6. – С. 94–96.

25) Смульский 2012 – *Смульський Є. В.* Українське та вірменське неоязичництво: спорідненість витоків та передумов виникнення // Дні науки філософського факультету-2012. Міжнародна наукова конференція (18-19 квітня 2012). Матеріали доповідей та виступів. Частина 4 / Редколегія А.Є. Конверський та інші. – Київ: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2012. – С. 72–73.
26) Смульский 2013 – *Смульськийй Є.* Аналіз ідеологічних аспектів вчення Руського Православного Кола відносно питань національно-культурної ідентичності / XVI Міжнародна науково-практична інтернет-конференція «Проблеми та перспективи розвитку науки на початку третього тисячоліття у країнах СНД» (30-31 жовтня 2013, Переяслав-Хмельницький) // (http://conferences.neasmo.org.ua/node/2576) [6.11.2013].
27) Фаликов 1999 – *Фаликов Б.* Неоязычество // Новый мир. 1999. №8. С. 148 – 168.
28) Чикарькова 2010 – *Чікарькова М. Ю.* Поширення неоязичництва в сучасному суспільстві як прояв глобальної кризи культури // Академия знаний. Научный журнал / Под ред. Лазарева Ф. В. – Симферополь, 2010. – № 4. – С. 76–79.
29) Шиженский 2010 – *Шиженский Р.* К вопросу о терминологии славянских вариаций «indigenous religions» (на примере термина «неоязычество») // Етнічна історія народів Європи. Збірник наукових праць. – Київ: УНІСЕРВ, 2010. – Вип. 33. – С. 121–126.
30) Шнирельман 2001 а – *Шнирельман В.* Введение // Неоязычество на просторах Евразии. – М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – С. 7–9.
31) Шнирельман 2001 б – *Шнирельман В.* Перун, Сварог и другие: русское неоязычество в поисках себя // Неоязычество на просторах Евразии. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – С. 10–38.
32) Шнирельман 2001 в – *Шнирельман В.* Назад к язычеству? Триумфальное шествие неоязычества по просторам Европы // Неоязычество на просторах Евразии. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – С. 130–169.
33) Шнирельман 2012 – *Шнирельман В. А.* Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России (Серия «Диалог»). – М.: Издательство ББИ, 2012.
34) Ярцев 2011 – *Ярцев А. Б.* Неоязычество на постсоветском пространстве и в дальнем зарубежье: сходства и различия // Материалы XVIII Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов 2011» / Отв. ред. А.И. Андреев, А.В. Адриянов, Е.А. Антипов, М.В. Чистякова – М.: МАКС Пресс, 2011 (http://lomonosov-msu.ru/archive/Lomonosov_2011/structure_29_1336_doc_name.htm) [26.05.2012].
35) Яшин 2001 – *Яшин В.* «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неоязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии. – М.: Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2001. – С. 56–67.

УДК 299.4

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ НЕОЯЗЫЧЕСТВА: ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ

© Гайдуков Алексей Викторович, к. филос. н., доцент,
президент Центра религиоведческих исследований «Этна»

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена
(Санкт-Петербург)

nrd@mininuniver.ru

«Нет более туманного и неопределённого термина, чем “язычество”...»
(Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – С. 3).

Заявив в прошлом веке о своём существовании, новое язычество (или неоязычество) стало своеобразным ответом на социальные запросы, связанные с идентичностью, этничностью и духовностью. Будучи продуктом секулярного и постсекулярного урбанистического общества, неоязычество проявляется в реконструкции и конструировании дохристианских и неавраамических традиций. Для более глубокого изучения данного многогранного религиозного феномена следует рассматривать в комплексе не только его проявления, но и социальные функции. Однако именно им исследователи внимания почти не уделяют. Причина сложившейся ситуации в отсутствии конкретики: мы имеем дело с несколькими неизвестными, которые можно разделить на три блока:

1. Размытость и неопределённость понятия «неоязычество», связываемого с религиозными, культурными, субкультурными, психическими, политическо-идеологическими и прочими феноменами.

2. Отсутствие единого однозначного понимания «социальных функций» и «функций» с позиции философии и других наук, а также с позиций различных социологических и культурологических парадигм/школ (функционализма, конструктивизма, системного подхода), да и сами функции/роли рассматриваемого явления могут восприниматься не всегда как социальные.

3. Различие в подходах к определению религии создаёт препятствия к однозначному и чёткому пониманию её функций как системы взаимодействия со сверхъестественным/ нуминозным/ сакральным, как системы символов, как семиотической и коммуникативной схемы, как системы мотиваций и пр.;

1. Неоязычество

Обычно детальный подход к определению неоязычества занимает несколько страниц. Здесь же лишь кратко обозначим общую проблематику, обозначив неоязычество как «совокупность религиозных, парарелигиозных, общественно-политических и историко-культурных объединений и движений, обращающихся в своей деятельности к дохристианским верованиям и культам, обрядовым и магическим практикам, занимающихся их возрождением и реконструкцией» [Гайдуков 2007: 182 – 183]. Необходимо также выделить и негативные коннотации термина, определяемого как «искусственный и эклектичный интеллектуальный конструкт», который «предпочтительнее называть псевдоязычеством, то есть лжеязычеством» [*Васильев* 2001: 102 – 103] или как «духовносинкретическое искусственное соединение разнородных идей, старых и новых учений, наукоподобия, заблуждений, суеверий, социальных утопий <…> пёструю смесь восточных религий и европейского оккультизма» [*Шелбанова, Болотова* 2013].

Сразу оговоримся, что в данном тексте пойдёт речь о российском неоязычестве. Обзор западного neopaganism'а, связанного с европейскими и американскими реалиями начала и середины XX века, значительно выйдет за рамки данного исследования. Несмотря на обширный список публикаций о неоязычестве, в количестве пары десятков книг и нескольких сотен статей, комплексного изучения этого феномена пока не производилось. Публикации о неоязычестве страдают односторонностью и поляризованностью определений: от восхваления у последователей до негативной критики противников (в основном со стороны христианства), определяющих его как сатанизм. Журналисты обычно описывают одно-два события, наполняя их эмоциями, исследователи же в одиночку пока разбирают отдельные аспекты неоязычества. На данный момент из комплексных исследований можно назвать только англоязычную коллективную монографию «Современное язычество и движения родной веры в Центральной и Восточной Европе», изданную в мае 2013 г. под редакцией Каарины Айтамурто и Скотта Симпсона [*Aitamurto, Simpson* 2013]. В ней специалистами были даны не только обзоры по отдельным странам, включая Россию, но и по отдельным проявлениям неоязычества. Но и там проблема его социальных функций почти не затрагивалась.

Рассматривая многогранный феномен неоязычества и его социальные функции, мы вступаем в зону неопределённости. На это есть минимум три серьёзные причины.

1. Неопределённость феномена. Само неоязычество не может рассматриваться исключительно как религиозное явление, проявляя свои идеологические (политические), гносеологические и прочие аспекты.

2. Различные подходы в изучении. Исследователи неоязычества предлагают различные подходы к его пониманию с позиции философии религии, социологии, культурологии, психологии. Безусловно, комплексный религиоведческий подход должен их синтезировать, однако столь широкий спектр признаков неоязычества и наук, его рассматривающих, заставляет прежде рассмотреть его функции через их специализированный понятийный аппарат.

Поэтому попробуем последовательно рассмотреть неоязычество с его функциями через призму каждой из этих наук как

– в рамках *культурологии* – как феномен культуры в целом и как субкультуру;

– в рамках *религиоведения* – как религию и как тип нового религиозного движения;

– в рамках *социологии* – как религиозный социальный институт со своей системой норм, целей и ценностей), как массовое социальное движение со своей специфической социальной стратификацией, а также как микрогруппу на примере неоязыческой общины с выстраиваемыми в ней межличностными «семейно-родовыми» отношениями, о которых удобнее говорить с позиций *психологии*.

Кроме того, важно помнить, что формулировка понятий категорий и их функций зависят не только от предметной стороны отдельной науки, но и от выбранной научной парадигмы, которая может иметь и междисциплинарный характер (в нашем случае наиболее удобен структурный функционализм), а также от личных взглядов на проблему у каждого самостоятельного исследователя.

3. Динамичность феномена. Ещё одной трудностью выступает достаточно быстрая изменчивость идеологических и обрядовых элементов неоязычества, а также представлений о них в среде его последователей. Это связано не только с накоплением знаний о «древнем» язычестве (а точнее, прочтения накопленного историко-этнографического материала) неоязычниками или с разработкой новых доктринальных положений, но и, как это не покажется банальным, с их возрастными и психофизиологическими особенностями, происходящими за почти четвертьвековой период его существования в России. Поэтому важно разделять его ранние социальные функции на исходе советской эпохи рубежа 1980 – 90-х гг. и современные, часто реализуемые среди подростков, уже не заставших СССР.

4. Проблема общественного резонанса. В случае анализа функций неоязычества необходимо учитывать несколько пластов/уровней его восприятия (которые тоже являются в

своём роде функцией общественного резонанса многогранного и непонятного многим феномена неоязычества):

А) обывательский, отражающий мнения людей не незнающих, но часто эмоциональных (социологические исследования этого уровня были проведены Е. Лемешевой в 2010 – 11 гг.) [*Лемешева* 2012: 85 – 90];

Б) журналистский – частично информационный, но рассчитанный на вызов эмоционального отклика;

В) конфессионально ориентированный – в значительной мере субъективный, представленный двумя полюсами – апологетами-последователями и критиками, обычно из православных антисектантов);

Г) научный анализ.

Всё это заставляет воспринимать неоязычество как многогранный и неопределённый до конца феномен. Однако и с выявлением его функций тоже нет утешающей конкретики.

2. Социальные функции

Исходя из специфики понимания «функции», введённой в научный оборот ещё Г. Лейбницем (от латинского functio – исполнение, осуществление, соответствие, отображение), они всегда позитивны (функциональны). При этом с позиции философии «дисфункции» функциями не являются. Однако в социальных отношениях определённой функциональностью обладают и дисфункции, подобно тому, как и «чёрный пиар» в рекламе, вызывая негативную реакцию, повышает популярность некоего продукта. Поэтому вслед за Р. Мертоном «дисфункции» могут восприниматься как амбивалентные пары функций.

Для выяснения особенностей социальных функций неоязычества, в первую очередь как религиозного феномена, стоит рассмотреть подробнее функции религии, а далее обозначить его основные признаки. Учитывая, что определение любого социального феномена может быть сущностным или функциональным, каждое специфическое определение будет указывать на его специфическую же функцию. Неслучайно Э. Дюркгейм сводил объяснение феноменов культуры к описанию выполняемых ими функций.

Кроме того, чтобы определить функции, стоит выявить их причины и предпосылки, приведшие, в конечном итоге, к реализации востребованных функций. Причины (потребности) порождают необходимость формирования новых социальных институтов, так как старые (традиционные) перестают их удовлетворять. На помощь прежним религиозным институтам приходят квазирелигиозные, представленные стилем Нью Эйдж, в том числе нашедшим отражение в неоязычестве.

Важно иметь в виду, что объектом влияния конкретной социальной функции религии может представать как конкретный индивид или конкретная социальная группа, так и всё общество в целом. Кроме того функции религии (и неоязычества в частности) как социального института и как его проявления в виде конкретной религиозной организации во многом пересекаются, поэтому достаточно трудно выявить отдельно один из них.

3. Функции религии

Проблеме формулирования функций религии значительное внимание уделяет каждый социолог, исходя из особенностей своих исследовательских задач. Поэтому неудивительно, что единого подхода в этом вопросе нет. Здесь важно помнить, как говорил В. И. Гараджа, что «попытка в духе функционализма сформулировать перечень присущих религии функций, в качестве культурных универсалий, действующих всегда и везде, не состоятельна» [*Гараджа* 2006: 1134]. Более глубокое изучение религии уточняет её существующие функции и формулирует новые, при этом одни функции могут быть сведены к другим или иметь схожее название и даже почти противоположное значение. Часто при определении функций религии их объединяют с её ролью, однако эти понятия не являются тождественными. Если функции религии это способы её действия в обществе, то социальная роль религии, по классическому определению Д. М. Угриновича, – это «система социальных функций религии, присущих ей в определённых исторических условиях» [*Угринович* 1985: 99], т. е. их суммарный результат.

Разные авторы определяют главными различные функции. Для М. Вебера главной являлась смыслополагающая религиозная мотивация социальной деятельности, для П. Бурдье – идеологическая функция религии – легитимация и усиление материальной и символической власти группы или класса. Функционалистские теории религии также различаются в акцентировании основных функций религии. Так, у К. Маркса основной функцией религии является сохранение социального порядка, у А. Р. Рэдклифф-Брауна – мотивация действий индивида, чтобы они отвечали требованиям общества и служили целям его упрочения. В структурном функционализме Т. Парсонса – обеспечение необходимого обществу «следования образцу», которое, объединяя общество системой убеждений и выполняя когнитивную функцию, укрепляет социальную солидарность посредством церемоний и ритуалов, а также, используя позитивные и негативные санкции, поддерживает этически приемлемые ценностные ориентации.

И. Н. Яблоков называет семь функций религии (мировоззренческую, компенсаторную, коммуникативную, регулятивную, интегрирующе-дезинтегрирующую, культуротранслирующую и легитимирующе-разлегитимирующую) [*Яблоков* 2000: 299].

В. И. Гараджа сводит их к четырём типам: функции значения / смыслополагания (по Веберу); принадлежности или идентификации – через обряды перехода; социальной интеграции и стабильности – для поддержания солидарности и коллективной идентичности (по Дюркгейму); и сакрализации, включая систему норм, ценностей и политических институтов общества [*Гараджа* 2006: 1134]. Количество выявляемых функций почти безгранично. Так, И. Д. Давыдов рамках функционального анализа выделил 24 не дублирующиеся функции религии, отнеся к современным такие 12, как самоидентификация, ритуализация жизни, преодоление случайностей, социальная интеграция, мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, дезинтеграционная, легитимация, ценностно-интерпретирующая и профетическая, т. е. пророческая [*Давыдов* 2011: 61 – 69]. В отличие от всех остальных, последняя была определена как уникальная, присущая именно религии.

Вышеперечисленные функции религии обнаруживаются в неоязычестве в полном объёме, однако формат и тема статьи позволяют их лишь обозначить. Даже в классическом учебнике по религиоведению И. Н. Яблокова определяются «факторы, повлиявшие на возникновение неоязычества, из которых возможно сформулировать и его функции: рост русского этнического самосознания и усиление интереса к историческому прошлому Отечества, связь его радикальных форм с национализмом» [*Яблоков* 1998: 119 – 120].

Из специфических функций неоязычества исследователями отмечаются ***этическая,*** опирающаяся на идею неразрывного единства человека и природы, выступающая в виде «протеста против потребительской культуры, лицемерной ханжеской морали» [*Агальцов* 2010]. Кроме того, упоминаются ***деятельная функция*** и ***антидогматизм*** неоязычества, предстающего как «религия дел», а не «мистика христианской веры» [*Сторчак* 2001]. На отсутствие жёсткой системы догматов, создающей возможность для спекуляций, указывает и В. Алексеев, отмечающий, что неоязычество находится в стадии становления и что «традиции, которые могли бы дисциплинировать мифотворчество, просто отсутствуют» [*Алексеев* 2013]. Также критики выделяют ***коммерческую функцию***, в свете которой противники неоязычества характеризуют его как «хорошо продуманный и коммерчески успешный проект», своеобразную «карма-колу» на любой вкус [*Матвеева* 2012]. В. С. Соловьёв формулирует новую **«*филармоническую*»** функцию [*Соловьёв* 1999: 23], когда сочувствующие зрители съезжаются на обряды, проводимые язычниками.

Таким образом, задача выявить специфические функции религии (в нашем случае, неоязычества) как социального института, отличные от функций других социальных институтов, а из функций религии вычленить специфические отличительные функции неоязычества, представляется практически невозможной, т. к. они будут характерны для многих других религиозных феноменов. Однако систематизация социальных функций неоязычества и приведение по ним примеров, относящихся к разным общинам, разделённым

во времени и пространстве, представляются благодатной почвой для комплексного исследования и написания целой книги.

Резюмируя все приведённые выше размышления о социальных функциях неоязычества, можно сделать краткий вывод о том, что оно отвечает возникшим потребностям индивидов и общества в целом в (нео)архаическом мышлении, магизме, экологизме, антииерархизме, антидогматизме, формировании новой групповой идентичности, (ре)конструировании родовых связей, а также осознания и поддержания индивидуальности на фоне глобализации и прочих социально-экономических, политических и духовных проблем современности.

Список литературы

1) Агальцов 2010 – *Агальцов А. Н.* Российское неоязычество как религиозно-нравственный феномен. Дисс. к.ф.н., 2010.
2) Алексеев 2013 – *Алексеев В.* Русское неоязычество // Вестник ЦАИ. – № 12, 13. (http://www.apolresearch.org/win/index.php3?razd=1&id1=25&id2=226) [10.01.2014].
3) Васильев 2002 — *Васильев М. А.* Рец. на: Неоязычество на просторах Евразии. М., 2001 // Славяноведение. – 2002. – № 4. С. 102–103.
4) Гайдуков 2007 – *Гайдуков А. В.* Неоязычество // Idei v Rossii – Ideas in Russia – Idee w Rosji: Leksykon rosyjsko-polsko-angielski/Ed.by J. Kurczak. – Łódź, 2007. – Vol. 6. – P. 182–193.
5) Гараджа 2006 – *Гараджа В. И.* Функции религии // Религиоведение: Энциклопедический словарь / Под ред. А. П. Забияко, А. Н.Красникова, Е. А. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 1134.
6) Давыдов 2011 – *Давыдов И. П.* Функциональный анализ религии // Религиоведение. – 2011. – №3. – С. 61–69.
7) Лемешева 2012 – *Лемешева Е. М.* О социально-типическом и единичном в картине мира российских язычников // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты: сборник материалов международной научно-практической конференции / Под общ. ред. С. С. Чернова. – Новосибирск: Издательство НГТУ, 2012. – С.85–90.
8) Матвеева 2012 – *Матвеева В*. Современное неоязычество как бизнес-проект // Правда.Ру (http://www.pravda.ru/faith/confessions/newreligion/19-11-2012/1135167-neoyaz-1) [19.11.2012].
9) Рыбаков 1981 – *Рыбаков Б. А*. Язычество древних славян. – М.: Наука, 1981. – С. 3
10) Соловьёв 1999 – *Соловьёв В. С.* О судьбах марийского язычества // Финно-угорский вестник. – 1999. – № 1 (13). – С. 23.
11) Сторчак 2000 – *Сторчак В. М.* Современные неоязыческие партии и организации в России и мессианская идеология // Законодательство о свободе совести и правоприменительная практика в сфере его действия / Материалы семинаров, ноябрь – декабрь 2000. – М., 2001.
12) Угринович 1985 – *Угринович Д. М*. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 99.
13) Шелбанова, Болотова 2013 — *Шелбанова Т. В., Болотова Ю. Г.* Языческое наследие в современной духовной культуре // Информационно-маркетинговый центр молодёжной науки в Беларуси. (http://www.metolit.by/imc_ysb/txt19_0.php) [10.01.2014].
14) Яблоков 2000 – *Яблоков И. Н.* Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по религиоведению / И. Н. Яблоков. – М.: Гардарика, 2000. – С. 299.
15) Яблоков 1998 – *Яблоков И. Н.* Русское неоязычество // Основы религиоведения. Учеб. / Под ред. И. Н.Яблокова. 2е изд. – М.: Высшая школа, 1998. – С. 119–120.
16) Aitamurto, Simpson 2013 – *Aitamurto K., Simpson S.* Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. – Durham: Acumen Publishing, 2013. – P. 1–9.

УДК 008:1:299.572

НЕОЯЗЫЧЕСТВО КАК ЛОКАЛЬНЫЙ ОТВЕТ НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

© Михеева Ирина Борисовна, к. филос. н., доцент

Институт философии Национальной академии наук Беларуси
Центр стратегических европейских исследований и межкультурного сотрудничества

iryna.mikheyeva@gmail.com

Современная социокультурная ситуация предельно актуализирует изучение такого специфического квазирелигиозного явления, которое условно обозначают как неоязычество. Многочисленные исследования этого феномена различаются как по своим направлениям анализа, так и по используемым методологическим стратегиям. Именно в силу такой мультивекторности изучения до сих пор представляется затруднительным достаточно чётко зафиксировать сущность этого явления, его ключевые характеристики и основные закономерности функционирования с целью экспликации целостной модели неоязычества.

На наш взгляд, *задача концептуализации феномена неоязычества предполагает реконструкцию такой его теоретической модели, репрезентативность которой определяется двуединством диахронического (функционально-генетического) и синхронического (структурно-системного) аспектов.* Иными словами, для адекватного осмысления рассматриваемого явления необходимо обнаружить основные закономерности развития и функционирования неоязыческих тенденций в современной культуре, с одной стороны, и обозначить парадигмальные основания, составляющие их системную архитектонику, с другой.

Проблема генезиса неоязычества – то есть процесса его оформления и воспроизводства в духовной атмосфере культуры – может быть наиболее оптимально разрешена в рамках того методологического подхода, который рассматривает это явление не столько как автономное образование, спорадически возникающее в культурном пространстве, сколько как «функциональное звено во временном механизме культурных изменений» [*Автономова* 1993: 18]. Учитывая принципиально континуальный характер продуцирования и существования форм духовной деятельности, следует сформулировать тезис о том, что *неоязычество суть необходимый и перманентно конструируемый элемент культуротворчества.* В современной ситуации тотальной проблематизации статуса уникальности и самодостаточности каких бы то ни было духовных образований не приходится утверждать исключительно исторический (в смысле кратковременный и «одноразовый») характер исследуемого феномена. Скорее, следует идентифицировать его как одно из проявлений глубинной и сквозной для всей культуры тенденции, противостоящей другой (и её уравнивающей), не менее фундаментальной и сориентированной на критическое переосмысление и преодоление наличного status quo. «Архаическое сознание и архаический интеллект – это не только характеристика предшествующих этапов истории и антропогенеза человечества, но и неотъемлемый компонент интеллектоонтогенеза, «морфологии» современного сознания человека и общественного интеллекта. В периоды кризисов, ломки сложившихся стереотипов, архаический компонент общественного интеллекта как бы выполняет терапевтическую функцию, представляет собой мобилизацию «древних форм» освоения разнообразия бытия человеком через ассоциативно-аналоговые механизмы, метафоризацию и мифологизацию интеллекта» [*Субетто* 2000: 31].

Речь идёт, таким образом, о специфической *настроенности культурной динамики на консервацию традиции как фундаментального механизма аккумуляции, воспроизводства устоявшихся и продуцирования новационных программ жизнедеятельности.* В отличие от критицистско-прогрессистской тенденции, ориентирующей культурное развитие в своём пределе на радикализацию поведенческих моделей и прерывистый характер социодинамики, обозначенная альтернатива утверждает ценность всего апробированного и адаптированного к повседневной жизненной ситуации. Следовательно, *неоязычество может быть квалифицировано как одно из проявлений «сдерживающих» общественную гипердинамику тенденций.*

В таком своём качестве неоязычество репрезентирует себя по-разному в различных областях и сферах человеческого бытия. Можно выделить наиболее очевидные и значимые для культурфилософской и культурологической рефлексии его проявления.

Прежде всего, следует говорить *о религиозной сфере*, где язычество (и неоязычество) впервые конституируется и получает своё наименование. Здесь неоязыческая специфика изначально конкретизируется через политеистическую мировоззренческую установку и связанную с ней пантеистическую идею. В своей совокупности эти и подобные им воззрения, не выдерживающие критериев ортодоксального монотеизма, могут быть обозначены как «нетеистическая религиозность» [Религия, магия, миф 1997: 263]. Основными чертами последней являются такие характеристики, как отсутствие единого учения, репрезентирующего традицию в целостном виде, инструментальное понимание сакрального, тотализация традиции, невозможность перехода в данный тип религии извне и проч.

В философско-культурологическом дискурсе неоязычество коррелируется с идеей органицизма как установки на утверждение онтологической укоренённости сущего и его изначально биоморфного характера. Поэтому как инвариантный культурный феномен неоязычество идентифицируется с комплексом специфических новокультурных феноменов, пронизанных неоромантическими идеями мифологического характера.

В политической области и политологической мысли неоязыческая специфика достаточно очевидно эксплицирована в консервативной (традиционалистской) идеологии как фундаментальной «тенденции к сохранению старых образцов, вегетативных способов жизни, признаваемых всеобщими и универсальными» [*Манхейм* 1994: 593]. В качестве фактора современной политики неоязычество определяется как стратегия ремифологизации социального опыта в ситуации экспансии западной культуры и тотальной вестернизации. В этом смысле неоязычество суть один из дискурсов глобализации, характеризующийся изобретением нового вида культурного национализма, отвечающего условиям постнационализма, или этнонационализма. В условиях модернизации, которая значительно нивелирует и деэтнизирует материальную среду, национальная специфика смещается в сферу духовного.

В вышеобозначенных трёх своих модификациях неоязычество обнаруживает ряд инвариантных принципов, совокупность которых даёт основание для экспликации его теоретической модели. Можно говорить *о двух стратегиях построения такой модели* в зависимости от ракурса осмысления фундаментальных особенностей неоязыческих тенденций.

Прежде всего, *неоязычество может быть реконструировано как специфический тип мышления (мировоззрения), задающий определённую онтологическую модель через конституирование собственных транскрипций трёх временных модусов – прошлого, настоящего и будущего.* В такой модели каждый модус концептуализируется посредством соответствующего принципа, а вся бытийная временная канва в результате подобной интерпретации обретает особенную – инволюционную – векторность. Абсолютизация традиции, обоснование самоценности иерархического построения социоприродного порядка, ретроспективность развития – эти идеи могут быть обозначены как ключевые для неоязыческой установки. Таким образом, данная теоретическая модель неоязычества может

быть представлена как система трёх фундаментальных принципов, регламентирующих процессуальность мировой динамики в трёх её временных измерениях. *Прошлое* здесь осмысляется через *принцип абсолютизации традиции*, которая в целом отождествляется с Первотрадицией как всепорождающем лоном наиболее значимых и оптимальных программ жизнедеятельности. Для *настоящего* основным регулятивом выступает *принцип иерархичности*, отрицающий эгалитарный характер социальных и межличностных отношений. *Будущее* оказывается парадоксальным образом «будущим-прошлым», или своеобразной ретроутопией, поскольку прогнозируется с позиций *принципа инволюционного развития* как подлинно прогрессивного.

Наряду с вышеобозначенной можно рассмотреть другую модель, репрезентирующую неоязычество как совокупность трансформированных фундаментальных языческих приоритетов в условиях современной культурной ситуации. Специфика влияния последней на инварианты языческой ментальности определяется, прежде всего, двумя чертами. Во-первых, отрефлектированностью духовных феноменов и их рационализацией в контексте наукоразмерной мыслительной парадигмы конца XX века. Во-вторых, идеологизированностью этих феноменов в условиях ускоряющегося процесса массовизации современного социума. В своём единстве оба влияния задают специфический характер реанимируемым языческим идеям, предопределяя их новизну и созвучность реалиям времени. В самом первом приближении *можно определить эту новизну как импликацию неоязыческих представлений тоталитаристскими (неототалитаристскими) тенденциями в мыслительных и социальных пространствах.*

Рассматриваемая модель может быть представлена через двуединство таких её составляющих, как «неоязыческая метафизика» и «неоязыческая метаполитика». Первая выступает интегральной программой реконструкции онтологического статуса мира и человека, вторая – статуса социального. «Неоязыческая метафизика» наиболее адекватно эксплицируется через *принципы биоморфизма, пространственно-временной цикличности и перманентной иерофанизации бытия*. Основоположениями «неоязыческой метаполитики» выступают *принципы традиционализма, элитарности и социоприродного синкретизма, или органицизма*.

Биоморфизм как принцип кажется более приемлемым для корректной экспликации неоязыческой размерности современной культуры, чем антропоморфизм, поскольку для первого не характерно жёсткое противопоставление человека всем другим живым существам [*Эвола* 1994: 55]. Если историческое язычество отождествляло человека с природным естеством или определёнными его фрагментами (фетишизм, анимизм как проявления подобной самоидентификации), то современную культуру отличает так же безусловно языческое по своему характеру формирующееся экоразмерное мышление, нацеливающее человеческое сообщество на преодоление каких-либо принципиальных различий между ним и целостным биосферным комплексом. Смена антропоцентрической (антропоморфной) установки на биосфероцентрическую (биоморфную) свидетельствует о парадигмальном сдвиге как воспроизводстве архаических ментальных структур.

Утверждение идеи цикличности пространственно-временной динамики на всех уровнях бытия является преодолением христианско-просветительской линеарной модели, обнаруживающей сегодня свою явную проблематичность. Ощущение трагического переживания зыбкости и хрупкости не только собственно человеческой, но и общепланетарной судьбы инициировало возникновение на переломе тысячелетий специфического комплекса идей и представлений, акцентирующих внимание на значимости всего природно-естественного как реализующегося не столько в векторно-прогрессирующей, сколько циклическо-воспроизводящейся модели. При этом от средневековых концепций циклизма современные версии отличает аперсонализм и антиевропоцентризм, от теории Вико – антииммanentизм, от теории «локальных культур» – последовательная архаизация образа культуры [*Макаров* 1999: 24].

На наш взгляд, удачный термин М. Элиаде – иерофанизация – отражает важнейшую особенность не только исторического языческого миропонимания, но и современного отношения человека к миру. Содержательно понятие «иерофания» как манифестация сакрального шире понятий «теофания» и «эпифания» (богоявление), поскольку претендует на мультивалентный характер через раскрытие всей совокупности модальностей сакрального. Такое «расширенное» понимание сакрального очевидно находится вне рамок ортодоксального монотеизма, и может быть квалифицировано как языческое и неоязыческое. Отсутствие в языческой ментальной парадигме, характерной для теизма, жесткой и однозначной границы между миром сакральным и профанным демонстрируется тем, что «реальное в архаической онтологии… отождествляется… со всем, что существует максимально полным образом (плодородие, изобилие) или обнаруживает некий исключительный способ существования… Священное – это, прежде всего, реальное…» [*Элиаде* 1999: 415]. В конечном итоге, по мнению М. Элиаде, диалектике иерофаний присуща тенденция к непрерывному сокращению областей профанного и, в конечном счете, – их упразднению [*Элиаде* 1999: 415]. Всякое сопротивление сакральному несёт с собой неизбежную утрату аутентичности. Именно такую утрату мучительно переживает современная культура, пытаясь реанимировать её через попытки обретения забытых языческих идеалов.

Сквозная для всей «неоязыческой метаполитики» установка на традиционализм генетически связана с пантеистическим (безусловно, языческим по своей сути) вариантом западноевропейской философской утопической мысли, для которой было характерно противопоставление цивилизации и культуры и в целом – архаизация идеологических текстов и философской методологии [*Элиаде* 1999: 6]. Однако в отличие от основных форм исторического традиционализма и, прежде всего, – католического традиционализма (фидеизма) и традиционализма XVIII – XIX веков (консерватизма по преимуществу) – традиционализм XX века принципиально «архаичен», во-первых, и сориентирован не на консервацию, но реставрацию, во-вторых [*Элиаде* 1999: 25].

Идеи элитарности и органицизма тесно взаимосвязаны и обоснованию этой связи обязаны многим мыслителям XX века, в том числе Ф. Ницше, К. Леонтьеву, Х. Ортеге-и-Гассету, Ю. Эволе, Р. Генону, М. Элиаде. Тотальная урбанизация и связанный с ней выход на арену истории «человека-массы» породили в интеллектуальной среде прежде всего континентальной Европы разнообразные оборонительные идеологии, в том числе – особого вида консерватизм, опирающийся не на устаревший европоцентризм, а на архаизм и ориентализм. Аутентичный аристократизм в двуединсте своей социальной и когнитивной («иерархия должна быть и в самом знании», по словам Ю. Эволы) составляющих осмысляется как альтернатива и условие преодоления того глубокого заблуждения эгалитаристско-просветительской идеологии, согласно которому «обновление возможно без восстановления иерархии, то есть без установления в низших формах, связанных с землей и с материей, с человеком и с человеческим, высшего закона, высшего права, высшего порядка…» [*Эвола* 1994: 15].

Таким образом, многочисленные отечественные и зарубежные исследования данного феномена и его вариаций различаются как по своим направлениям анализа, так и по используемым методологическим стратегиям. Именно в силу такой мультивекторности изучения до сих пор представляется затруднительным достаточно чётко зафиксировать сущность этого явления, классифицировать его ключевые характеристики и основные закономерности функционирования. Все возможные экспликации научно-теоретической модели современного неоязычества как сквозного культурного феномена, демонстрируют его безусловную значимость, внутреннюю сложность и претенциозность на прогностичность. В качестве такового духовного явления неоязычество необходимо рассматривать как чрезвычайно важную тенденцию транзитивного общества, детерминирующую характер и темпы его динамики, а специфический «неоязыческий поворот» в культуре – как актуализацию вопросов реанимации архаических пластов

духовности и конституирования на их основе новых ментальных феноменов, мировоззренческих схем, религиозных новообразований и идеологических концептов, адекватное понимание и изучение которых является важнейшим фактором прогнозирования динамики неоязыческих тенденций.

Список литературы

1) Автономова 1993 – *Автономова Н. С.* Возвращаясь к азам // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 17–22.
2) Макаров 1999 – *Макаров А. И.* «История» и «традиция» в философии европейского традиционализма (Рене Генон и Мирча Элиаде): Автореф. диссертации на соиск. уч. ст. к-та филос. наук. Специальность 09.00.03 – история философии. – Волгоград, 1999. – 26 с.
3) Манхейм 1994 – *Манхейм К.* Диагноз нашего времени: Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – 700 с.
4) Религия, магия, миф 1997 – Религия, магия, миф: современные философские исследования. Под ред. В. Н. Поруса. – М.: «УРСС», 1997. – 292 с.
5) Субетто 2000 – *Субетто А. И.* Введение в Неклассическое человековедение. СПб. – Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова. Исследов. центр проблем кач-ва под-ки спец-ов, 2000. – 458 с.
6) Эвола 1994 – *Эвола Ю.* Языческий империализм / Пер. с нем. – М.: Историко-религиозное Об-во «Арктогея», 1994. – 172 с.
7) Элиаде 1999 – *Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488с.

УДК 140.8: 298.9

ТРАДИЦИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ МИРЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВА[1]

© Чудинов Сергей Иванович, к. филос. н., доцент

Новосибирский государственный архитектурно-строительный университет (Сибстрин) (Россия)

personally@ngs.ru

Неоязычество представляет собой крайне бессистемное и спонтанно развертывающееся явление интеллектуального и контркультурного порядка, в котором, тем не менее, можно вычленить несколько узловых экзистенциально-философских проблем, которые будучи смысловыми аттракторами, «собирают» внутренне антиномичный семиотический и феноменологический универсум неоязыческого миросозерцания в некоторую неравновесную и слабо интегрированную систему.

Задача данной статьи – исследовать нравственно-мотивационную подоплёку «традиционалистической» ориентации неоязыческого движения в современной России и объяснить общий характер обращения к архаической традиции. В связи с данной темой мы неизбежно обратимся к выяснению социальной базы неоязычества и феноменологическому описанию мировосприятия носителя неоязыческих ценностей.

Заранее автор хотел бы упредить возможную реакцию читателя на нижеизложенную точку зрения. В данном скромном исследовании отражена лишь одна из сторон неоязыческого движения, которая связана с его бунтарским и контркультурным характером, поэтому образ неоязычества, далее рисуемый на страницах этой статьи, несколько упрощает действительное социокультурное содержание этого идеологического и культурного феномена. Помимо этого, стоит также заметить, что неоязычество – сам по себе очень ёмкий термин, вбирающий в себя множество мало похожих и порой противоречащих друг другу форм внеконфессиональной религиозности, радикальных политических идеологий, контркультурных группировок, «общественно-просветительских» кружков и т. п. В контексте нашего экскурса в мировоззренческий мир «возрождённого» язычества под термином неоязычество мы будем подразумевать, прежде всего, идеологические течения нового язычества с выраженной социально-политической ориентацией, т. е. политизированное ультрарадикальное неоязычество.

Поднимаемую нами проблему следует начать с характеристики национально-патриотической основы неоязыческого движения. Национальная идея – одна из центральных тем, вплетённая в неоязыческий дискурс, иногда становящаяся предметом целенаправленного теоретического анализа, но чаще лишь подразумеваемая как исходная для смысложизненных поисков экзистенциальная проблема. Методы теоретической рефлексии над этой темой у адептов неоязыческих идеологических течений значительно отличаются от научно-гуманитарного и философского обоснования самобытности национальной жизни и судьбы Отечества.

Если мы обратимся к классикам русской религиозной философии, которые положили начало фундаментальной философской рефлексии на тему «русской идеи» (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Л. П. Карсавин, И. А. Ильин), мы заметим, что все они пытаются интуитивно в целостном предметном созерцании увидеть и описать своеобразие коллективной народной души, имеющей преломление в оригинальных началах культуры (формах культа, искусстве,

[1] Статья подготовлена при поддержке Гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских учёных (МК – 530.2014.6).

морали, праве), национальной психологии и национальном характере, а также определить духовное предназначение русского народа в его взаимосвязи с действительной исторической судьбой.

В качестве аксиомы здесь принимается целостность исторической ткани, несмотря на все взлёты и падения, радикальные разрывы в традиции и возвращениях к ней, в которой соборная душа народа свершает свои интенции и волевые акты.

По мнению новосибирских профессоров В. Ш. Сабирова и О. С. Соиной, русская идея выросла из сотериологических исканий русской философии, сочетавшей в себе как опыт православной духовности, так и некоторую степень свободомыслия в отношении церковного учения о спасении. «…Это идея о том, *как сохранить, преобразить и спасти Россию и русского человека*» [*Сабиров, Соина* 2010: 57]. При этом русская национальная идея изначально была чужда какому-либо национализму, поскольку её экзистенциальным корнем было стремление обретения пути преодоления смерти в самом широком смысле (как гибели личности, народа и человечества). Что делает её не просто решением социальных и духовных проблем отдельного народа, но универсальной идеей «о сохранении, преображении и спасении человека вообще» [*Сабиров, Соина* 2010: 57].

Для теоретиков неоязычества русская идея скорее идеологема, которую следует наиболее верно рационально-логически выявить, сформулировать и предложить в качестве основы, «нового закона» для «новой эпохи», способного вновь объединить духовно и нравственно распавшийся русский народ. Вся эта интеллектуальная процедура выдаётся как теоретическая экспликация первоначального образа национального духа, очищенного от всех позднейших культурных и идеологических наслоений. Апелляция к «этнографическому периоду» культуры (Н. Я. Данилевский), наиболее архаичному её пласту, теряющемуся в веках и тысячелетиях формирования праславянского племени, считается вполне оправданной в перспективе углубляющегося кризиса цивилизации. Можно подумать, что эту попытку выявления неких исконных, ещё «неискажённых» начал русской культуры следовало бы классифицировать в качестве разновидности идейного фундаментализма. Но так только кажется на первый взгляд. Этот своеобразный «фундаментализм» не сопряжён ни с ретроградским консерватизмом, цепляющимся за отжившие формы при утере духа национальной культуры, ни со здоровым и гибким традиционалистским мироощущением, для которого ценна своя традиция как хранитель и транслятор родных, имманентных духу своего народа ценностей, нравов, идеалов, обычаев. Он устремлён к культурной основе, которая сохранилась лишь в виде развалин бессистемного исторического и этнографического материала, которые волюнтаристски собираются в относительно непротиворечивый искомый образ.

Для живой традиции необходим активный субъект, сохраняющий её и ретранслирующий из поколения в поколение. Каков же субъект русской истории, носитель национального духа в мировосприятии новых язычников?

Субъект представляется затерянным в исторической действительности, утерявшим подлинность социально-исторического бытия. Народная стихия, самоорганизующаяся сила социальной жизни (светлое и подлинное начало исторического бытия) воспринимается захваченной в тисках политической власти (этнокультурно чуждое и репрессивное начало), задушенной институционально и идеологически. Вся история русского народа с определённой временной точки в далёком прошлом (Крещения Руси) есть череда ошибок и падений, и что важнее, есть объект манипуляции. Ключевой в этой своеобразной герменевтике истории выступает мифологема о Владимире Святославовиче, который из святого равноапостольного князя превращается в изгоя-полукровку и предателя собственного этноса. В русле этой мифологемы сложилась конспирологическая версия реформы языческой обрядности и централизации пантеона князем до принятия крещения как целенаправленного извращения гуманного духа языческой религиозности и первого, подготовительного этапа идеологического переворота в сознании народных масс [см., к примеру, *Емельянов* 2002].

Такое миросозерцание можно назвать *историософским гностицизмом*, поскольку народный дух воспринимается как заключенный в оковы ложной исторической судьбы, навязанной могущественными социальными силами с враждебной волей. Причём это смешение тотально. Это не просто доминирование этнически чуждой политической элиты над народом страны, не внешнее завоевание, при котором возможна ассимиляция самих завоевателей. Это захват самого духа и ценностного ядра культуры. Выход из этой ситуации видится в бескомпромиссном нравственном отрицании исторической традиции и выходе из неё в сторону возрождения «примордиального состояния» народа. Так происходит конструирование нового мифа об изначальной расово-антропологической сущности и историческом предназначении русского народа. Миф этот имеет различные вариации, но так или иначе облечен в форму славяно-арийской мифологемы. Итак, какой же характер приобретает ответ на вопрос о национальной идее?

Русская идея обретается в этнической сущности русского духа, истоки которого теряются в древнейшей истории времён становления праславянского племени. Следствием этого становится формирование *этноцентрического этоса*, который призван создать новое значение «русскости». Националистический не совсем точный термин для смыслового схватывания характера этого этоса. Поскольку, отрицая модерновую цивилизацию и её последствия в виде унифицированного государственно-гражданского порядка, технократизма и утилитарной системы ценностей, многие идеологи неоязычества часто отказывают в праве на существование самому концепту нации. Другие используют его, но наполняют скорее дорефлексивным этническим значением.

Романтизация архаики времён первопредков своего народа (и шире – славяно-арийской расы) при отвержении более чем тысячелетней традиционной культуры и духовности русского народа есть не что иное, как *новый нигилизм*. Миросозерцание неоязыческого движения в современной России компаративно сопоставимо с революционно-народническим духом леворадикальной интеллигенции пореформенного и предреволюционного времени. Более того, оно связано с последним историко-генетически. Об этом свидетельствует наследование ряда феноменологических эмоционально-заряженных концептов, таких как «политическая власть», которая воспринимается в качестве экзистенциально чуждой силы, «царства зверя», «народ» в виде пассивного объекта идеологических манипуляций (как со стороны врага-власти, так и собственной – хоть и в завуалированной форме).

Субъектом идеологического конструирования системы мировоззрения, несущего метафизический переворот, вновь выступает та же социальная сила – секулярная интеллигенция с радикализированным миросозерцанием. Но на это раз она обращается к обществу с проповедью, облечённой в архаические и внешне религиозные формы.

Отечественные социологи давно зафиксировали факт преимущественно интеллигентского и городского характера неоязыческого движения. Автор довольно глубокой научной статьи о мировом языческом ренессансе и его взаимосвязи с глобализацией утверждает: «Не секрет, что уже сегодня во многих регионах Евразии большинство языческих общин составляет так называемая городская интеллигенция, — люди, как правило, оторванные от какой бы то ни было исторической религиозной традиции» [*Коскелло* 2009: 302]. Другой исследователь неоязычества высказывается подобным же образом: «Необходимо подчеркнуть именно "городской" характер неоязычества – оно возникло и развивается именно в городах, современные язычники являются носителями именно городского менталитета, хотя чаще всего провозглашают необходимость физического единения с Природой, чему, впрочем, следуют немногие» [*Прокофьев* 2002]. У самих адептов неоязычества, как правило, нет особых иллюзий по поводу своей социальной принадлежности. Скажем, весьма показательно определяет ближайшую задачу движения один из его интеллектуалов-идеологов: «Большинство современных русских язычников – люди городского проживания и культуры. Но надо попытаться создать хотя бы одну языческую деревню»! [*Щеглов* 2002].

Экзистенциальная оторванность, отколотость от общенациональной жизни и народного бытия не менее явно, чем у народников ощущается во всей палитре феноменологических реакций и оценок новых язычников. Но механизм компенсации этого экзистенциального переживания избирается совершенно иной. Что связано как с изменившимися политическими (либеральная идеология и парламентская демократия с российской спецификой), так и социокультурными условиями (аномичное состояние общественных нравов, дезинтеграция социальных связей, поглощённость социума потребительской культурой). Неоязычество – это новая попытка исхода в «народ», но только не в исторически наличный социум, а в мысленно формируемый, гипостазированный образ «славного прошлого» этого социума. Исход не реально-исторический, но метафизический, равный духовному и нравственному эскапизму.

Все эти симптомы говорят о том, что часть маргинальной, теперь уже российской, интеллигенции захвачена очередным идейным фантомом. Феноменология её сознания показывает ту же нигилистическую ориентацию, что и у дореволюционной интеллигенции. Однако по содержанию этот нигилизм имеет иное аксиологическое наполнение и другую интенциональность. Народническо-революционное миросозерцание, вне зависимости от его вариаций (религиозно-жертвенное сознание, воинственное безбожие с хилиастическими интенциями и др.), имело корреляцию с христианской духовностью и христианским самоотречением, прошедшим через неполную нигилистическую переоценку (этика служения народу как замена заповеди любви к ближнему, социализм как царство Божие на земле, героизм и борьба с правительством как мученичество и принесение в жертву субстанциального «я»). Современное сознание маргинальной интеллигенции, выступающей в качестве субъекта, конструирующего оппозиционную и контркультурную идеологию, своим характером указывает на разочарование в социально-жертвенной этике революционно-народнической и, шире, леворадикальной традиции, которая задала импульс для революционного брожения умов в царской России и впоследствии стала фундаментом советской системы ценностей.

Жертвенность, мученичество, самоотверженное служение Богу и ближнему (или народу) – понятия крайне не свойственные неоязыческому дискурсу. И это не случайно, поскольку социокультурные реалии постсоветского состояния русского общества крайне сложно идеализировать. Уже давно нет того русского патриархального быта и чистоты нравов русской провинции, которыми восхищались русские поэты и революционеры-народники, нет и советского коллективизма и товарищеской социальной солидарности, сменившей первое. Все это достояние былого. Поворот к этнографическому прошлому, поиск величия в седой древности – вполне закономерный идеологический и логический ход. Необычна глубина проникновения в мысленно осязаемые исторические пласты прошлого, что указывает на подлинный нравственный импульс такого хода мысли, а именно – акт отречения от существующего исторического и социального бытия в сторону идеализированного и мифологизированного и по-настоящему неизвестного, но присваемого в качестве чаемого объекта-идеала собственного феноменологического мира.

Неоязыческое нравственное сознание построено на чувстве отрешённости от эмпирического и исторически определённого состояния национальной и гражданской общности, внутри которой оно существует. Каким-то сложно фиксируемым образом возрождается хорошо известная идеологема, свойственная феноменологическому «универсуму» леворадикального народнического мировоззрения – представление о «народе-рабе». Народ как интенциональный предмет коллективного сознания неоязычников имеет смысл пассивной, безвольной социальной массы, позволяющей над собой манипулирование со стороны власти и агентов глобальных геополитических сил. Это носитель рабской психологии, а значит пластичный социальный материал. Актуализация, казалось бы, забытых семантически и морально нагруженных выражений леворадикальной идеологии, таких как «выдавливать по капле из себя раба», находит значимое место в дискурсе

неоязычества. Основной нравственный императив неоязычества, вокруг которого разворачивается этноцентрический этос, звучит так – «не будь рабом!».

Радикальный разрыв с историей Отечества и традиционной духовностью, отрицание их как ложных форм бытования имеют явно просматриваемую нравственную подоснову этого идеологического мировосприятия – ресентимент «романтического» характера. Романтизация и мифологизация в сущности слабо знакомого прошлого происходит в угоду чувству отвержения всего наличного социального бытия и метафизическому бунту против самой истории и порой даже космического миропорядка. «Один заглядывает в прошлое своего народа, другой – чужого, но объединяет одно: неприязнь к настоящему, это и заставляет идеализировать прошлое», – так описывает Б. Фаликов логику формирования неоязыческого мифа в среде творческой интеллигенции Европы и России на заре исторического поворота от постхристианского сознания к неоязыческому ренессансу [*Фаликов* 1999].

Как же предполагается возродить славяно-арийское языческое мировоззрение, о сущности которого известно крайне мало, а имеющиеся исторические и этнографические данные противоречивы? Развитие языческой культуры было прервано более чем тысячу лет назад, её наследие представляет собой лишь этнографические пережитки и архаический пласт семиосферы русской культуры (скажем, языковые конструкции, где изначальное означающее утеряно и заменено бытовым смыслом). Ответ на этот вопрос ценен не в смысле лучшего доктринального понимания идеологии, но в смысле дальнейшего вскрытия нравственно-психологической мотивации.

Одно из первых решений этого затруднения было сформулировано ещё зачинателями советского диссидентства неоязыческого толка. Циклизм природного бытия и её кажущаяся «вечность» по отношению к временности социума аннигилирует культурную традицию, вышедшую за пределы природоцентрического миропонимания. А. М. Иванов (Скуратов) утверждает, что с точки зрения вечности (а бытие космоса – это бесконечный циклизм, замкнутый на самого себя) что сотня, что тысяча лет – это одинаковое ничто: «Начало жизни вечно! Кто сказал, что арийский принцип потерпел поражение? Была только мгновенная вспышка? А может быть вечно только это мгновение, а не окружающие его десятилетия мрака (или даже столетия — какое это имеет значение!)» [*Иванов* 1998: 118)]. Такой силлогизм имеет явную ресентиментную подоплёку: богатые культурные традиции и целая историческая эпоха, начавшаяся с христианизации Руси, умаляются до незначительного временного промежутка, который может быть легко не замечен потомками, если всё вернётся на языческие «круги своя». Это символическое «унижение» не просто нравственная девальвация всей христианской основы великой культуры, но проявление установки нравственного сознания любыми способами, даже вразрез со здравым смыслом и рациональной логикой оправдать свою жажду ниспровержения иерархии ценностей.

Современные идеологи неоязычества уповают на разные практические пути языческого ренессанса. Многие проповедуют откровенный социологический волюнтаризм. К примеру, идеолог конвергенции неоязычества и постмодерна А. Щеглов прямо говорит о сознательном этноконструировании, т. е. по сути о целенаправленном создании практически с нуля народа с новой языческой культурой и ментальностью [*Щеглов* 2002].

Доброслав, также считая, что неоязычество – это не простое восстановление былого, а «"воспоминание о будущем", новый виток осмысленного освоения драгоценного Наследия Предков», надеется на подсознательную сферу в человеке, которая «переплетена с жизнью взлелеявшей его Природы множеством незримых нитей и сокровенных зависимостей» [*Доброслав 2004:* 10]. «Неисповедимыми путями связаны душевные порывы с силами, действующими в мироздании. Единая Истина скрыта в таинствах Природы и в безднах человеческой интуиции» – утверждает Доброслав [*Доброслав* 1989]. По природе своей человек склонен к языческому мироощущению, если он откроет в себе интуитивное постижение тайн природы, мистический опыт проникнет в подсознательные глубины, а точнее сверхсознание, которым живёт его «бессмертная индивидуальность». Именно в этой

сфере человек способен общаться «с иными духовными сущностями». Погружение в бессознательно-интуитивную стихию и мистический экстаз создаёт основу для открытия *родовой, генетической памяти*. «Память эта уходит в далёкое, «доисторическое» прошлое, которое давно уже забыто нашим дневным, поверхностным сознанием: там пребывают Светлые Языческие Образы» [*Доброслав* 2004: 9]. Идеолог неоязычества убеждён, что русское православие само сформировалось как синкретичная вера, соединившая в себе христианский и народно-языческий компоненты. Бытовая народная культура до сих пор сохранила в себе языческие элементы. Поэтому на поверхностном культурном уровне суеверия и предрассудки оцениваются в качестве источника узнавания и воспоминания первоначального мировоззрения древних русов. Но фундаментальный переворот скрывается за возможностью пробуждения *коллективного бессознательного* в виде *родовой памяти*, что позволит восстановить архетипические языческие образы [*Доброслав* 1989], а тем самым погрузиться в архаический пласт культуры и отделить последний от более позднего христианского семиотического и аксиологического слоя.

Другие мыслители неоязычества вообще «не замечают» прерывание языческих культурных традиций, утверждая, что язычество до сих пор живо – в этнографических аспектах культуры (праздниках, фольклоре, суевериях, заговорах и пр.), древнерусской литературе (таких произведениях, как «Слово о полку Игореве»), некоторых бытовых привычках. Стоит лишь приложить усилия и феникс языческой древности восстанет из пепла.

Рассмотрение возможности ещё одного из решений этого узлового вопроса для обоснования традиции новых язычников восходит к Ю. Эволе – это самоинициация. Современный автор, последователь одинизма в неоязычестве, так описывает сущность и обоснованность этого решения: «Соглашаясь с Геноном и Эволой, мы признаем, что в Железный Век передача инициации становится практически невозможной, особенно не стоит ожидать её в различных нью-эйдж группах и сектах, равно как и в церквях, где ручей Традиции если и не пересох, то найти его влагу подчас невозможно. <…> Но мы не согласны с абсолютной невозможностью инициации в эпоху Модерна, за неимением опоры в инициатическом сообществе, нам остаётся искать опору только внутри нас. <…> Так как язычество – это манифестационизм, недвойственность, можно утверждать что самоинициация и «трансцендентное вмешательство» равны по принципу «это есть то», «что снаружи, то и внутри». В таком случае отчуждающая толща льда предстаёт иллюзией, Майей…» [*Askr Svarte* 2013].

Как мы видим, любой из предлагаемых ответов выдаёт явное или скрытое признание отсутствия твёрдой социокультурной почвы для строительства традиции (нетрадиционности самой традиции неоязычества), эмоционального порыва над рациональным реализмом. Это указывает на частично ресентиментную основу неоязыческого мировоззрения, в котором метафизический бунт первичен по отношению к познанию исторической и социокультурной реальности.

Неоязычество как идейно-политическое движение в современной России представляет собой своеобразный вариант радикального идеологического сознания, облечённого в квазиэтнические формы. Иногда радикализм переходит в экстремистские формы мировосприятия или граничит с ними. Скажем, такая установка исторического восприятия, как вышеописанный историософский гностицизм, способна в определённых социальных обстоятельствах породить экстремистские методы политического действия. Экстремизм в культурологическом смысле нацелен на разрушение общепринятой системы ценностей социума. Нигилистическая и, в частности, антихристианская духовная направленность, свойственная неоязычеству в целом, отражает наличие в нём мировоззренческого экстремистского компонента. При этом феномен неоязыческих протестных социальных движений в постсоветской России и сама интенция поиска подлинной культурной (этнокультурной) и духовной Традиции, изначально заложенная в нём, отражает серьёзные проблемы социума: неутолённую потребность общества в

традиционалистских ценностных основаниях, имеющих отчетливую национальную окраску, недоверие к институционализированным формам религиозности, бунт против этического утилитаризма и технократизма современной цивилизации и болезненное состояние национальной культуры в целом, находящейся в транзитивном состоянии.

Список литературы

1) Доброслав 1989 – *Доброслав.* Стрелы Ярилы. (http://nfor.org/books/Dobroslav/17.php) [27.11.2013].
2) Доброслав 2004 – *Доброслав.* Природолюбивая религия будущего. – Вятка, 2004.
3) Емельянов 2002 – Емельянов В. Н. Десионизация. – М.: Русская правда, 2002.
4) Иванов 1998 – Иванов А. М. Тайна двух начал. Происхождение христианства. – М., 2008.
5) Коскелло 2009 – Коскелло А. Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: РОССПЭН; Моск. Центр Карнеги, 2009. – С. 295–329.
6) Прокофьев 2002 – Прокофьев А. В. Современное славянское неоязычество (обзор) (http://www.velesovkrug.ru/obnovleniya-na-sayte/rodnoverie-v-rossii-kratkaya-istoriya.html) [25.11.2013].
7) Сабиров, Соина 2010 – Сабиров В.Ш., Соина О.С. Идея спасения в русской философии. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2010.
8) Фаликов 1998 – Фаликов Б. Неоязычество // Новый мир. – 1999. – №8. (http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1999/8/falik.html) [26.11.2013]
9) Щеглов 2002 – Щеглов А. Языческая заря: перспективы языческого движения. – М.: ПРОБЕЛ-2000, 2002. (http://royallib.ru/book/shcheglov_aleksey/yazicheskaya_zarya.html) [20.10.2013].
10) Askr Svarte 2013 – Askr Svarte. Проблемы языческого традиционализма. – Новосибирск, 2013. (http://nordlux-digi.org/shop/product/45.html) [27.11.2013].

УДК 133.4

СОВРЕМЕННАЯ ВРЕДОНОСНАЯ МАГИЯ (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «ПАЛАЧА»)

© Агеенкова Екатерина Кузминична, к. психол.н., доцент

Минский институт управления (Белоруссия)

ageenkova@list.ru

Ворожба, знахарство, заговор являются неотъемлемой частью традиций славянский народов, изучением которых занимались многие исследователи [*Даль* 2008; *Сахаров* 1997; *Забылин* 1996; *Русское колдовство* 1997; *Казакова* 1997]. Считается, что данные практики характерны для сельских регионов, что они относятся к давно минувшим временам и что они не характерны для цивилизованного мира. Однако в настоящее время, в котором стремительно формируются и исчезают не только новые верования, но и целые религии, формируются также и новые заговорные практики.

В данной статье представлен анализ вредоносной «магии» одного из известных в Беларуси «колдунов», скрывающегося под условными именами «Палач» и «Посланник». Законспирированность его деятельности не позволяет однозначно соотнести псевдонимы и изменённые имена с конкретными персоналиями. Кроме того, несмотря на то, что человек, срывающийся под именами «Палач» и «Посланник», в очередной раз изменил свою фамилию, он не будет упоминаться здесь под тем именем, под которым был официально зарегистрирован в то время. Во многом это связано с агрессивностью и мстительностью данной персоны, и я не хочу подводить редакцию данного уважаемого издания.

В личном архиве автора данной статьи накопилось множество материалов, достаточно полно характеризующих его деятельность, вероучение и заговорную практику. В состав материалов входят: многочисленные газетные публикации одного из белорусских журналистов, лично контактирующего с «Палачом» и «Посланником»; несколько «заговорных» писем и писем с угрозами от данного лица, переданных автору пострадавшими; несколько видеозаписей работы с «клиентами» и курсов по магии, а также несколько личных записей «Посланника», которые были переданы автору его бывшими последователями.

Анализ проводится по следующим направлениям: создание мифа, анализ воздействующих «магических» факторов, анализ поведения объектов воздействия.

Создание мифа

Способность данного человека влиять на поведение людей связана с созданием легенды о данной персоне. История «Палача» началась в 1994 г. с публикации объёмной статьи в крупной государственной газете «Республика», в которой объявлялось о появлении в Минске необычного человека, который с детства, якобы, обладал различными экстрасенсорными способностями. Основной стороной этих способностей был дар, якобы, приводить к смерти любого человека, о котором он подумает плохо. Имя данного человека не называлось, поэтому оно связалось с названием статьи – «Палач с добрыми глазами» или с псевдонимом «Тёзка» [*Дроздов* 1994]. Позднее данная статья вышла уже отдёльным изданием, в котором указывалось, что в Минске занимается магический практикой «ученик» этого «Палача», которого тот назвал «по нынешнему рангу и иерархии магов» «Посланником» [*Дроздов* 1997 а: 23].

В последующем журналист, написавший статью о «Палаче», за период 1994 – 2002 гг. сделал ещё ряд публикаций о данном «Посланнике», в которых описывались его «пророчества», которые якобы сбылись, удачные случаи «снятия порчи», советы как жить,

предложения «снимать» любую «порчу», «сглаз», «родовые проклятия» и прочие магические действия. При этом во многих статьях указывался и номер минского городского телефона, по которому можно с ним связаться [*Дроздов* 1997 б: 7].

Номер телефона принадлежал офису одной общественной организации, руководитель которого носил фамилию одного из известных магнатов времён Великого Княжества Литовского. Как удалось выяснить от его близких родственников, его настоящая фамилия была иной, однако позднее он официально изменил её на эту, как более значимую.

В целом содержание статьи о «Палаче» наводило на мысль о характерной для того времени рекламе какого-нибудь очередного гуру, или маркетинговом ходе, направленном на увеличение тиража издания, тем более, что его образ был явно собирательным, а достоинства излишне преувеличены. Поэтому критически мыслящим читателям он показался недостоверным.

Деятельность же «Посланника», описанная в статьях, была вполне реальной. Его суждения обладали жизненной достоверностью. Существовала зарегистрированная общественная организация, арендовавшая заявленный в рекламе офис. Его руководителем был конкретный человек, носивший фамилию магнатского рода, и в котором сочетались отдельные характеристики и «Палача», и «Посланника». Сформировался круг его последователей, имелась даже школа колдунов, видеозаписи занятий которых оказались в архивах минских религиоведов. Причём в своих лекциях «Посланник» конкретно объясняет, как осуществлять «уничтожающую магию». Имеется также широкий круг пострадавших от его деятельности, а также лиц, подвергавшихся «заговорным» воздействиям.

В связи с этим автор данной статьи сочла очевидным воспринять «Посланника»-«Палача» как реальную персону, которой приданы мифические черты и под именем которой скрывался, скорее всего, не один человек. В связи с этим осуществлён анализ его деятельности с попыткой выявить механизм его воздействия на людей.

В тот период в Минске участились случаи обращения граждан в различные государственные структуры, церкви и к практикующим психологам с просьбой защитить их от «заговора на смерть», пришедшего им с письмом по почте. При этом некоторые жаловались на постоянные телефонные звонки и днём, и ночью, когда на другом конце просто молчали или что-то вещали «загробным» голосом. Пострадавшие указывали, что их «заказали». Кого-то это просто раздражало, кто-то испытывал недомогание. Есть сведения, одна пожилая больная женщина после такой психической атаки и в самом деле умерла.

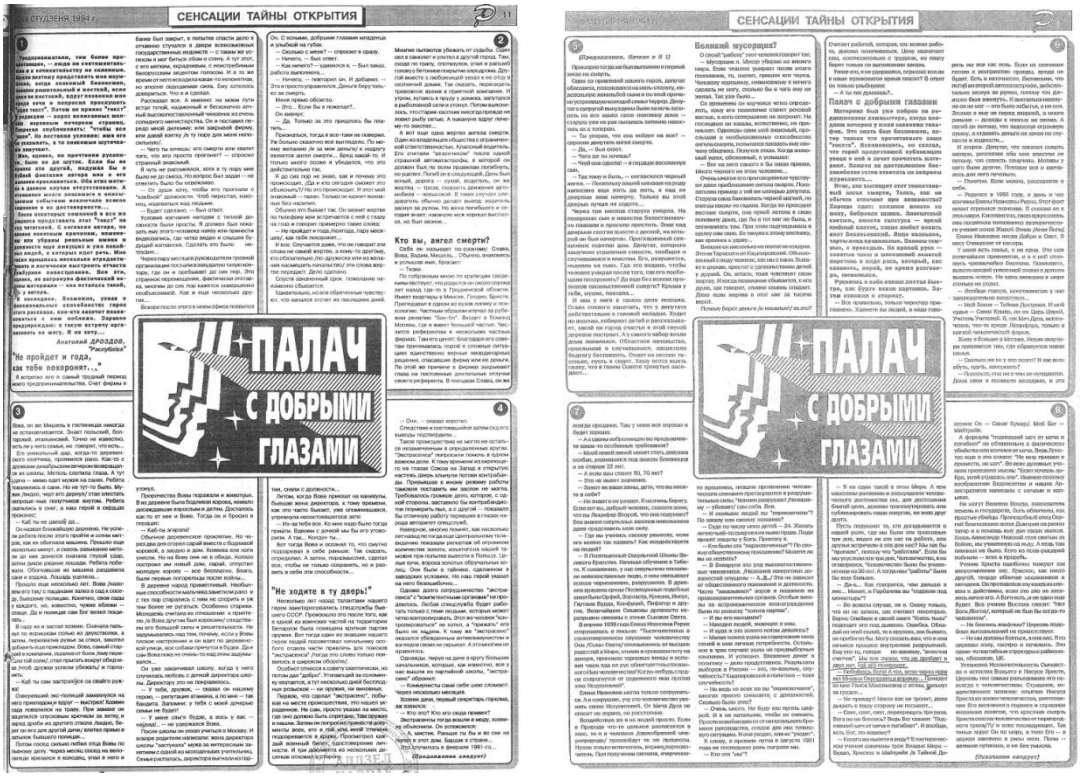
Молва связала эти случаи с публикациями Дроздова и офисом, в котором работал данный «Псевдомагнат» или «Посланник». Однако попытка отдельных газет, в основном оппозиционных, провести журналистское расследование привела к печальным последствиям, «Посланник» выигрывал одним за другим дела в суде по иску об «оскорблении чести и достоинства». Пострадали и некоторые близкие ему люди, которые пытались судиться с ним по поводу нанесённых травм в результате избиения. Все поплатились достаточно внушительными штрафами.

Анализ высказываний «Палача» в интервью журналисту позволяет выделить его мировоззренческую позицию в отношении убийства.

«– Мусорщик я. Мусор убираю из вашего мира. Если человек умирает после моего пожелания, то, значит, пришел его черёд. ... Воздействую же я на людей просто. Если в природе что-то цельное разлагается в хаос, то и в человеке ... произойдут те же процессы. Нужен только включатель, вернее, переключатель. При получении сигнала, очернённого временем, низшие проявления человеческого сознания претворяются в разрушительные силы. Человек разрушает (по-вашему – убивает) сам себя. ... – И скольких людей вы «переключили»? По заказу или по собственному желанию? – Судя по числу моих детей – 24. Желать лично чьей-то смерти я не имею права. Люди просят защиты у Бога. Прихожу я. – Кто были эти переключённые? ... – В Беларуси это ряд высокопоставленных чиновников» [*Дроздов* 1994, 5 января: 7].

Этим высказыванием он подчёркивает свою привилегированность и право на убийство. При этом отстраняется от него и пытается доказать, что он действует только в рамках природных закономерностей и, якобы, выполняет волю Бога.

О мировоззрении данной особы говорят и сказанные им слова, зафиксированные одной из видеозаписей его лекций. «Посланник» указывает, что он создал свою религию и отмечает: «Религия – это хорошая кормушка ... Ты будешь, как минимум, хорошо жить ... можно вкусить плоды новой религии».


СЕНСАЦИИ ТАЙНЫ ОТКРЫТИЯ

ПАЛАЧ С ДОБРЫМИ ГЛАЗАМИ

Копии статьи о «Палаче» из двух номеров газеты «Республика»

Причём, в имеющихся материалах он чётко не обозначает признаки своей религии. Он лишь отмечает, что религия оказывает влияние на людей. Отдельные его высказывания позволяют отнести его верование к религии почитания предков. «Посланник» отмечает, что обращается к своим предкам за поддержкой и именно они помогают ему в его «магических» действиях. При этом он явно подтасовывает факты, намекая на то, что принадлежит к могущественному магнатскому роду, к которому не имеет никакого отношения.

Как не печально это осознавать, у «Палача» нашлись заказчики на данный вид «услуг». Нашлись также его последователи и сформировался круг учеников.

Это можно объяснить особенностями статей, сформировавших миф об исключительности данной особы.

Журналист различными средствами постарался придать могущественность образу «Палача». В статье говорится, что он очень богат, имеет много семей в разных городах, что он, якобы, учился в монастырях Тибета, работал на спецслужбы. Имеется даже намёк на его принадлежность к кругу «Высших Посвящённых».

«– Я Посвящённый Оккультной школы Великого Братства. Начинал обучение в Тибете ... В древние времена среди посвящённых подобных школ были Орфей, Заороастр, Кришна, Иисус, Гаутама Будда, Конфуций, Пифагор и другие» [*Дроздов* 1994, 5 января: 7].

«Родился в 1955 году, в день и час кончины Елены Ивановны Рерих. ... Я сменил её в этом мире. ... Елена Ивановна несла добро и Свет. Я несу очищение от мусора. ... Мой Закон – Тайная Доктрина. И мой судья – Санат Кумар, он же Царь Царей, Учитель Учителей. Я, как

меч Духа, ... что-то вроде Люцифера, только в мягкой человеческой форме» [*Дроздов* 1994, 5 января: 7].

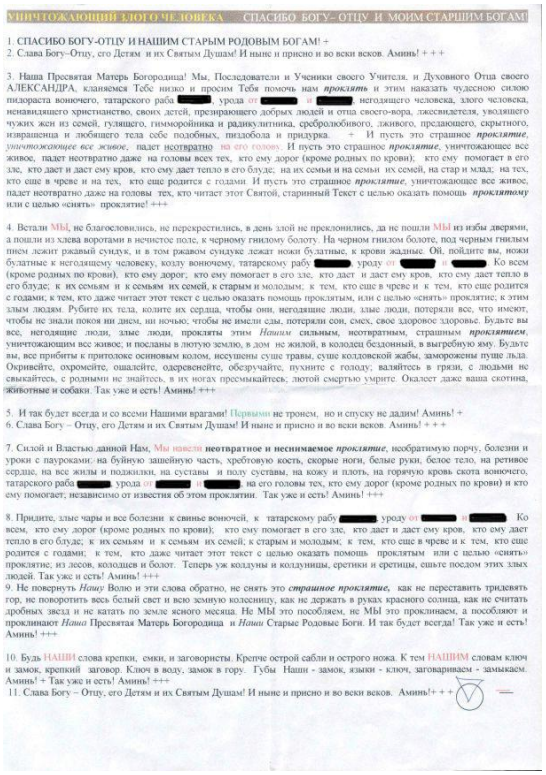
Также «Палач» в интервью отметил, что он успешно участвовал в поисках «золота партии» и получил за это «астрономическое вознаграждение». На вопрос «куда же это золото девалось» он ответил следующее: «Малая толика ушла на содержание моих семей и мои личные потребности. Остальное в трёх случаях ушло на предвыборные кампании. И успешно. Вложение денег в политику – дело продуктивное. Результаты выборов в России – это, по-вашему, случайность? Кашпировский в политике – тоже случайность?» [*Дроздов* 1994, 5 января: 7].

Анализ воздействующих «магических» факторов

«Палач-Посланник» посылал своим жертвам два типа заговорных текстов.

Первый тип представляет собой оформленный на компьютере текст с верхним колонтитулом, в котором вписана фраза типа: «Накладывающий родовое проклятие», «Уничтожающий всё живое». Далее следует текст «проклятия», причём каждый абзац помечен номером по порядку. Заканчивается текст различными графическими символами, как предполагается, отражающими авторство составителя письма.

Анализ «заговорных писем» показывает, что они составлены из различных литературно обработанных текстов из этнографических источников, опубликованных в академических изданиях.



УНИЧТОЖАЮЩИЙ ЗЛОГО ЧЕЛОВЕКА — СПАСИБО БОГУ- ОТЦУ И МОИМ СТАРШИМ БОГАМ!

1. СПАСИБО БОГУ-ОТЦУ И НАШИМ СТАРЫМ РОДОВЫМ БОГАМ! +
2. Слава Богу–Отцу, его Детям и их Святым Душам! И ныне и присно и во веки веков. Аминь! + + +

3. Наша Пресвятая Матерь Богородица! Мы, Последователи и Ученики своего Учителя, и Духовного Отца своего АЛЕКСАНДРА, кланяемся Тебе низко и просим Тебя помочь нам ***проклять*** и этим наказать чудесною силою пидораста вонючего, татарского раба [redacted], урода от [redacted] и [redacted], негодящего человека, злого человека, ненавидящего христианство, своих детей, презирающего добрых людей и отца своего-пора, лжесвидетеля, уводящего чужих жен из семей, гуляющего, гимноройника и радикулятника, сребролюбивого, лживого, предающего, скрытного, извращенца и любящего тела себе подобных, пиздобола и придурка. + И пусть это страшное ***проклятие***, *уничтожающее все живое*, падет неотвратно на его голову. И пусть это страшное ***проклятие***, уничтожающее все живое, падет неотвратно даже на головы всех тех, кто ему дорог (кроме родных по крови); кто ему помогает в его зле, кто дает и дает ему кров, кто ему дает тепло в его блуде; на их семьи и на семьи их семей, на стар и млад; на тех, кто еще в чреве и на тех, кто еще родится с годами. И пусть это страшное ***проклятие***, уничтожающее все живое, падет неотвратно даже на головы тех, кто читает этот Святой, старинный Текст с целью оказать помощь ***проклятому*** или с целью «снять» проклятие! +++

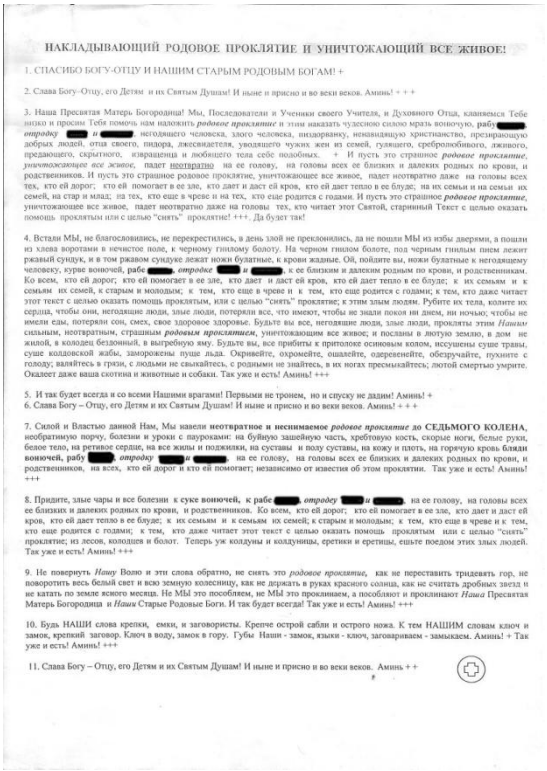
4. Встали МЫ, не благословились, не перекрестились, в день злой не проклонились, да не пошли МЫ из избы дверями, а пошли из хлева воротами в нечистое поле, к черному гнилому болоту. На черном гнилом болоте, под черным гнилым пнем лежит ржавый сундук, и в том ржавом сундуке лежат ножи булатные, к крови жадные. Ой, пойдите вы, ножи булатные к неугодящему человеку, курве вонючей, татарскому рабу [redacted], уроду от [redacted] и [redacted]. Ко всем (кроме родных по крови), кто ему дорог; кто ему помогает в его зле, кто дает и дает ему кров, кто ему дает тепло в его блуде; к их семьям и к семьям их семей, к старым и молодым; к тем, кто еще в чреве и к тем, кто еще родится с годами; к тем, кто даже читает этот текст с целью оказать помощь проклятым, или с целью «снять» проклятие; к этим злым людям. Рубите их тела, колите их сердца, чтобы они, негодящие люди, злые люди, потеряли все, что имеют, чтобы не знали покоя ни днем, ни ночью; чтобы не имели сны, потеряли сон, смех, свое здоровое здоровье. Будьте вы все, негодящие люди, злые люди, проклятые этим *Нашим* сильным, неотвратным, страшным ***проклятием***, уничтожающим все живое; и посланы в лютую землю, в дом не жилой, в колодец бездонный, в выгребную яму. Будьте вы, все прибиты к притолоке осиновым колом, иссушены суше травы, суше колдовской жабы, замороженны пуще льда. Окривейте, охромейте, ошалейте, одеревенейте, обезручайте, пухните с голоду; валяйтесь в грязи, с людьми не свыкайтесь, с родными не знайтесь, в их ногах пресмыкайтесь; лютой смертью умрите. Оказает даже ваша скотина, животные и собаки. Так уже и есть! Аминь! +++

5. И так будет всегда и со всеми Нашими врагами! Первыми не тронем, но и спуску не дадим! Аминь! +
6. Слава Богу – Отцу, его Детям и их Святым Душам! И ныне и присно и во веки веков. Аминь! + + +

7. Силой и Властью данной Нам, Мы навели **неотвратное и неснимаемое** ***проклятие***, необратимую порчу, болезни и уроки с пауроками; на буйную зашейную часть, хребтовую кость, скорые ноги, белые руки, белое тело, на ретивое сердце, на все жилы и поджилки, на суставы и полу суставы, на кожу и плоть, на горячую кровь скота вонючего, татарского раба [redacted], урода от [redacted] и [redacted], на его головы тех, кто ему дорог (кроме родных по крови) и кто ему помогает; независимо от известия об этом проклятии. Так уже и есть! Аминь! +++

8. Придите, злые чары и все болезни к свинье вонючей, к татарскому рабу [redacted], уроду от [redacted] и [redacted]. Ко всем, кто ему дорог (кроме родных по крови); кто ему помогает в его зле, кто дает и дает ему кров, кто ему дает тепло в его блуде; к их семьям и к семьям их семей; к старым и молодым; к тем, кто еще в чреве и к тем, кто еще родится с годами; к тем, кто даже читает этот текст с целью оказать помощь проклятым или с целью «снять» проклятие; из лесов, колодцев и болот. Теперь уж колдуны и колдуницы, ертники и ертицы, ешьте поедом этих злых людей. Так уже и есть! Аминь! +++
9. Не повернуть *Нашу* Волю и эти слова обратно, не снять это ***страшное проклятие,*** как не переставить тридевять гор, не поворотить весь белый свет и всю земную колесницу, как не держать в руках красного солнца, как не считать дробных звезд и не катать по земле ясного месяца. Не МЫ это пособляем, не МЫ это проклинаем, а пособляют и проклинают *Наша* Пресвятая Матерь Богородица и *Наши* Старые Родовые Боги. И так будет всегда! Так уже и есть! Аминь! +++

10. Будь НАШИ слова крепки, емки, и заговористы. Крепче острой сабли и острого ножа. К тем НАШИМ словам ключ и замок, крепкий заговор. Ключ в воду, замок в гору. Губы Наши - замок, языки - ключ, заговариваем - замыкаем. Аминь! + Так уже и есть! Аминь! +++
11. Слава Богу – Отцу, его Детям и их Святым Душам! И ныне и присно и во веки веков. Аминь! + +



НАКЛАДЫВАЮЩИЙ РОДОВОЕ ПРОКЛЯТИЕ И УНИЧТОЖАЮЩИЙ ВСЕ ЖИВОЕ!

1. СПАСИБО БОГУ-ОТЦУ И НАШИМ СТАРЫМ РОДОВЫМ БОГАМ! +

2. Слава Богу–Отцу, его Детям и их Святым Душам! И ныне и присно и во веки веков. Аминь! + + +

3. Наша Пресвятая Матерь Богородица! Мы, Последователи и Ученики своего Учителя, и Духовного Отца, кланяемся Тебе низко и просим Тебя помочь нам наложить *родовое проклятие* и этим наказать чудесною силою мразь вонючую, раба [redacted], *отродье* [redacted] и [redacted], негодящего человека, злого человека, ненавидящую христианство, презирающую добрых людей, отца своего, пидора, лжесвидетеля, уводящего чужих жен из семей, гуляющего, сребролюбивого, лживого, предающего, скрытного, извращенца и любящего тела себе подобных. + И пусть это страшное ***родовое проклятие***, *уничтожающее все живое*, падет неотвратно на ее голову, на головы всех ее близких и далеких родных по крови, и родственников. И пусть это страшное родовое проклятие, уничтожающее все живое, падет неотвратно даже на головы всех тех, кто ей дорог; кто ей помогает в ее зле, кто дает и дает ей кров, кто ей дает тепло в ее блуде; на их семьи и на семьи их семей, на стар и млад; на тех, кто еще в чреве и на тех, кто еще родится с годами. И пусть это страшное ***родовое проклятие***, уничтожающее все живое, падет неотвратно даже на головы тех, кто читает этот Святой, старинный Текст с целью оказать помощь проклятым или с целью "снять" проклятие! +++. Да будет так!

4. Встали МЫ, не благословились, не перекрестились, в день злой не проклонились, да не пошли МЫ из избы дверями, а пошли из хлева воротами в нечистое поле, к черному гнилому болоту. На черном гнилом болоте, под черным гнилым пнем лежит ржавый сундук, и в том ржавом сундуке лежат ножи булатные, к крови жадные. Ой, пойдите вы, ножи булатные к неугодящему человеку, курве вонючей, рабе [redacted], *отродье* [redacted] и [redacted], к ее близким и далеким родным по крови, и родственникам. Ко всем, кто ей дорог; кто ей помогает в ее зле, кто дает и дает ей кров, кто ей дает тепло в ее блуде; к их семьям и к семьям их семей, к старым и молодым; к тем, кто еще в чреве и к тем, кто еще родится с годами; к тем, кто даже читает этот текст с целью оказать помощь проклятым, или с целью "снять" проклятие; к этим злым людям. Рубите их тела, колите их сердца, чтобы они, негодящие люди, злые люди, потеряли все, что имеют, чтобы не знали покоя ни днем, ни ночью; чтобы не имели еды, потеряли сон, смех, свое здоровое здоровье. Будьте вы все, негодящие люди, злые люди, проклятые этим *Нашим* сильным, неотвратным, страшным ***родовым проклятием***, уничтожающим все живое; и посланы в лютую землю, в дом не жилой, в колодец бездонный, в выгребную яму. Будьте вы, все прибиты к притолоке осиновым колом, иссушены суше травы, суше колдовской жабы, замороженны пуще льда. Окривейте, охромейте, ошалейте, одеревенейте, обезручайте, пухните с голоду; валяйтесь в грязи, с людьми не свыкайтесь, с родными не знайтесь, в их ногах пресмыкайтесь; лютой смертью умрите. Оказает даже ваша скотина и животные и собаки. Так уже и есть! Аминь! +++

5. И так будет всегда и со всеми Нашими врагами! Первыми не тронем, но и спуску не дадим! Аминь! +
6. Слава Богу – Отцу, его Детям и их Святым Душам! И ныне и присно и во веки веков. Аминь! + + +

7. Силой и Властью данной Нам, Мы навели **неотвратное и неснимаемое** ***родовое проклятие до*** **СЕДЬМОГО КОЛЕНА**, необратимую порчу, болезни и уроки с пауроками: на буйную зашейную часть, хребтовую кость, скорые ноги, белые руки, белое тело, на ретивое сердце, на все жилы и поджилки, на суставы и полу суставы, на кожу и плоть, на горячую кровь бляди **вонючей, рабу** [redacted], *отроду* [redacted] и [redacted], на ее голову, на головы всех ее близких и далеких родных по крови, и родственников, на всех, кто ей дорог и кто ей помогает; независимо от известия об этом проклятии. Так уже и есть! Аминь! +++

8. Придите, злые чары и все болезни к суке вонючей, к рабе [redacted], *отроду* [redacted] и [redacted], на ее голову, на головы всех ее близких и далеких родных по крови, и родственников. Ко всем, кто ей дорог; кто ей помогает в ее зле, кто дает и дает ей кров, кто ей дает тепло в ее блуде; к их семьям и к семьям их семей; к старым и молодым; к тем, кто еще в чреве и к тем, кто еще родится с годами; к тем, кто даже читает этот текст с целью оказать помощь проклятым или с целью "снять" проклятие; из лесов, колодцев и болот. Теперь уж колдуны и колдуницы, ертники и ертицы, ешьте поедом этих злых людей. Так уже и есть! Аминь! +++

9. Не повернуть *Нашу* Волю и эти слова обратно, не снять это *родовое проклятие*, как не переставить тридевять гор, не поворотить весь белый свет и всю земную колесницу, как не держать в руках красного солнца, как не считать дробных звезд и не катать по земле ясного месяца. Не МЫ это пособляем, не МЫ это проклинаем, а пособляют и проклинают *Наша* Пресвятая Матерь Богородица и *Наши* Старые Родовые Боги. И так будет всегда! Так уже и есть! Аминь! +++

10. Будь НАШИ слова крепки, емки, и заговористы. Крепче острой сабли и острого ножа. К тем НАШИМ словам ключ и замок, крепкий заговор. Ключ в воду, замок в гору. Губы Наши - замок, языки - ключ, заговариваем - замыкаем. Аминь! + Так уже и есть! Аминь! +++

11. Слава Богу – Отцу, его Детям и их Святым Душам! И ныне и присно и во веки веков. Аминь + +

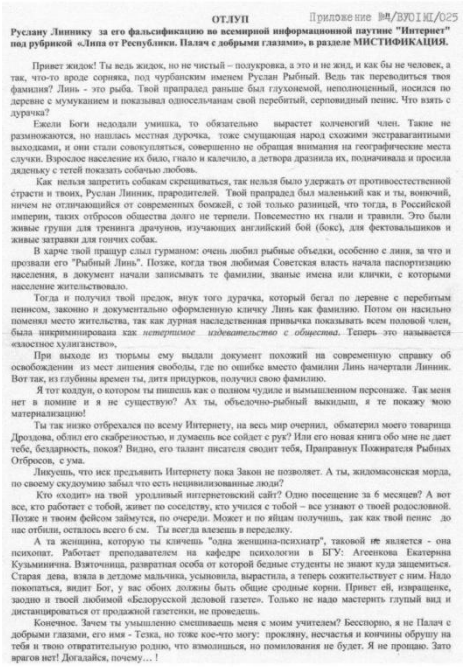
Виды «вредоносных писем», направленных конкретным людям. В текстах зачёркнуты их имена и имена их родителей

Как отмечалось выше, автор данной статьи в своём личном архиве имеет видеозаписи занятий «школы колдунов», проводимых «Посланником-Палачом», на которых он раскрывает отдельные элементы «вредоносной магии». Так, в одной из сцен он передаёт последовательницам книгу и предлагает им, используя её, составить тексты своих заговоров. При этом сообщает им некоторый общий алгоритм заговора: «Я такая-то, называешь себя, сын или дочь – называешь своих родителей, отнимаю у тебя – имя жертвы, … твоё здоровье … и отдаю всё это, называешь того человека, кому передаёшь, …, но часть здоровья забираю себе». Затем он говорит следующее: «Я перестал писать приговоры. Сейчас, когда обидели,

записываю, кто обидел и жду. Я отдаю его на волю тех, кто должен их терзать, … пусть он умрёт, пусть умрёт так, как он заслужил, собаке – собачья смерть».

Другой тип «уничтожающей магии» представляет собой далеко не академические тексты. Это вульгарная, обычно, нецензурная брань, цель которой максимально опорочить, оскорбить и унизить человека. В обиходе такой жанр обычно называется письмом с угрозами. Ниже приводится текст такого письма, посланного человеку, который на сайте своей организации поместил критический текст по поводу статьи «Палач с добрыми глазами». Разрешение на опубликование данного письма представлено редакции.

Второй текст прилагался к «вредоносному письму» первого типа к мужчине, которого «заказала» его собственная жена. Третий текст получила по почте автор данной статьи.



ОТЛУП Приложение №/ВУОИЖ/025

Руслану Линнику за его фальсификацию во всемирной информационной паутине "Интернет" под рубрикой «Липа от Республики. Палач с добрыми глазами», в разделе МИСТИФИКАЦИЯ.

Привет жидок! Ты ведь жидок, но не чистый – полукровка, а это и не жид, и как бы не человек, а так, что-то вроде сорняка, под чурбанским именем Руслан Рыбный. Ведь так переводиться твоя фамилия? Линь - это рыба. Твой прапрадед раньше был глухонемой, неполноценный, носился по деревне с мумуканием и показывал односельчанам свой перебитый, серповидный пенис. Что взять с дурачка?

Ежели Боги недодали умишка, то обязательно вырастет колченогий член. Такие не размножаются, но нашлась местная дурочка, тоже смущающая народ схожими экстравагантными выходками, и они стали совокупляться, совершенно не обращая внимания на географические места случки. Взрослое население их било, гнало и калечило, а детвора дразнила их, подначивала и просила дяденьку с тетей показать собачью любовь.

Как нельзя запретить собакам скрещиваться, так нельзя было удержать от противоестественной страсти и твоих, Руслан Линник, прародителей. Твой прапрадед был маленький как и ты, вонючий, ничем не отличающийся от современных бомжей, с той только разницей, что тогда, в Российской империи, таких отбросов общества долго не терпели. Повсеместно их гнали и травили. Это были живые грузи для тренинга драчунов, изучающих английский бой (бокс), для фехтовальщиков и живые затравки для гончих собак.

В карне твой прашур слыл гурманом: очень любил рыбные объедки, особенно с линя, за что и прозвали его "Рыбный Линь". Позже, когда твоя любимая Советская власть начала паспортизацию населения, в документ начали записывать те фамилии, званые имена или клички, с которыми население жительствовало.

Тогда и получил твой предок, внук того дурачка, который бегал по деревне с перебитым пенисом, законно и документально оформленную кличку Линь как фамилию. Потом он насильно поменял место жительства, так как дурная наследственная привычка показывать всем половой член, была инкриминирована как *нетрезвое издевательство с общества*. Теперь это называется «злостное хулиганство».

При выходе из тюрьмы ему выдали документ похожий на современную справку об освобождении из мест лишения свободы, где по ошибке вместо фамилии Линь начертали Линник. Вот так, из глубины времен ты, дитя придурков, получил свою фамилию.

Я тот колдун, о котором ты пишешь как о полном чудиле и вымышленном персонаже. Так меня нет в помине и я не существую? Ах ты, объедочно-рыбный выкидыш, я те покажу мою материализацию!

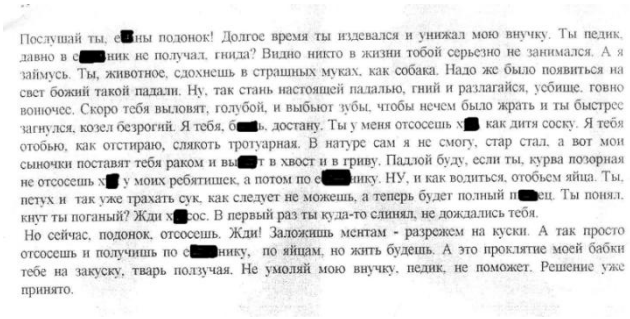
Ты так низко отбрехался по всему Интернету, на весь мир очернил, обматерил моего товарища Дроздова, облил его скабрезностью, и думаешь все сойдет с рук? Или его новая книга обо мне не дает тебе, бездарность, покоя? Видно, его талант писателя сводит тебя, Праправнук Пожирателя Рыбных Отбросов, с ума.

Ликуешь, что иск предъявить Интернету пока Закон не позволяет. А ты, жидомасонская морда, по своему скудоумию забыл что есть нецивилизованные люди?

Кто «ходит» на твой уродливый интернетовский сайт? Одно посещение за 6 месяцев? А вот все, кто работает с тобой, живет по соседству, кто учился с тобой – все узнают о твоей родословной. Потом и твоим фейсом займутся, по очереди. Может и по яйцам получишь, так как твой пенис до нас отбили, осталось всего 6 см. Ты всегда влезешь в переделку.

А та женщина, которую ты кличешь "одна женщина-психиатр", таковой не является - она психопат. Работает преподавателем на кафедре психологии в БГУ: Агеенкова Екатерина Кузьминична. Взяточница, развратная особа от которой бедные студенты не знают куда защемиться. Старая дева, взяла в детдоме мальчика, усыновила, вырастила, а теперь сожительствует с ним. Надо покопаться, видит Бог, у вас обоих должны быть общие сродные корни. Привет ей, извращенке, заодно и твоей любимой «Белорусской деловой газете». Только не надо мастерить глупый вид и дистанцироваться от продажной газетенки, не проведешь.

Конечное. Зачем ты умышленно смешиваешь меня с моим учителем? Бесспорно, я не Палач с добрыми глазами, его имя - Тезка, но тоже кое-что могу: проклятие, несчастья и кончины обрушу на тебя и твою отвратительную родню, что взмолишься, но помилования не будет. Я не прощаю. Зато врагов нет! Догадайся, почему…!



Послушай ты, е[redacted]ны подонок! Долгое время ты издевался и унижал мою внучку. Ты педик, давно в с[redacted]ник не получал, гнида? Видно никто в жизни тобой серьезно не занимался. А я займусь. Ты, животное, сдохнешь в страшных муках, как собака. Надо же было появиться на свет божий такой падали. Ну, так стань настоящей падалью, гний и разлагайся, усбище, говно вонючее. Скоро тебя выловят, голубой, и выбьют зубы, чтобы нечем было жрать и ты быстрее загнулся, козел безрогий. Я тебя, о[redacted]ь, достану. Ты у меня отсосешь х[redacted] как дитя соску. Я тебя отобью, как отстираю, слякоть тротуарная. В натуре сам я не смогу, стар стал, а вот мои сыночки поставят тебя раком и вы[redacted]т в хвост и в гриву. Падлой буду, если ты, курва позорная не отсосешь х[redacted] у моих ребятишек, а потом по с[redacted]нику. НУ, и как водиться, отобьем яйца. Ты, петух и так уже трахать сук, как следует не можешь, а теперь будет полный п[redacted]ец. Ты понял, кнут ты поганый? Жди х[redacted]сос. В первый раз ты куда-то слинял, не дождались тебя.

Но сейчас, подонок, отсосешь. Жди! Заложишь ментам - разрежем на куски. А так просто отсосешь и получишь по с[redacted]нику, по яйцам, но жить будешь. А это проклятие моей бабки тебе на закуску, тварь ползучая. Не умоляй мою внучку, педик, не поможет. Решение уже принято.

Сдохни, мразь, в нищете и одиночестве…

Виды писем с угрозами как разновидность вредоносной магии

Пострадавшие отмечали также ещё ряд психологических воздействий на них.

Сообщение могло поступить по телефону, при этом оно было идентично «магическому» тексту второго типа и представляло собой нецензурную брань, сопровождаемую угрозами.

Второй тип представлял собой изнуряющие повторяющиеся звонки и днём и ночью, причём, абонент всегда молчал. Номер телефона при этом не определялся.

Звонки могли поступать от каких-то людей, которые могли называть себя «пацанами» или «паханами», которые угрожали местью за какие-то вымышленные грехи, или требовали денег.

Во многих случаях как вид современной «вредоносной магии» использовались доносы, опорочивание.

В одной из видеозаписей работы с заказчиками «услуги на уничтожение», им предлагалось выкрасть крест у своей родственницы, а также перестать с ней разговаривать при личных контактах.

Таким образом, анализ данного типа «вредоносной магии» показывает, что она представляет собой жёсткое психическое воздействие, направленное на то, чтобы унизить человека, заставить его постоянно удерживать внимание на воздействующих факторах и думать о них, ожидать исполнения угроз, изолировать его от привычного социального окружения и лишить его поддержки.

Попытка противостоять этому магу привела к расширению круга «заказанных» субъектов, среди которых оказались журналисты, религиоведы, друзья пострадавших и даже редакции отдельных газет, где были опубликованы материалы о деятельности «Посланника».

К сожалению, в тот период пострадавшим никто не смог оказать юридической помощи. Этого «мага» многие просто боялись.

Мне рассказали о том, как данная персона добивалась финансовых льгот. Разговаривая с чиновницей, он всегда участливо интересовался её семьёй и здоровьем, при этом добавлял, что это прекрасно, что она и её дети *пока еще* здоровы. Она подписывала любые бумаги.

Анализ поведения объектов воздействия

Объекты воздействия по-разному реагировали на психические атаки «Палача-Посланника». Кто-то терпеливо нёс свой крест, причём, на фоне ситуации, когда от них как от прокажённых отворачивались близкие, когда им в страхе отказывали в помощи или, наоборот, из-за страха содействовали данной персоне, представляя нужные справки или подписывая необходимые ему документы.

Я знакома с человеком, который, не выдержав преследования, уехал из страны.

Один пострадавший периодически консультировался в тот период с автором этой статьи по поводу «порчи», заказанной его бывшей женой. Он постепенно худел, обрастал щетиной, становился небрежен в одежде.

В качестве элементов механизма воздействия этой «магии» на этого человека можно отметить следующие. Важно то, что он был в серьёзном угнетённом состоянии, во многом благодаря тому, что он признавал в тот период неотвратимость исполнения угрозы, т. к. знал, что его «заказали» самому «Палачу». Он верил в могущество магии, т. к. к тому времени прочитал несколько книг по магии и поверил в её действенность. Он верил в то, что серьёзная государственная газета не может опубликовать непроверенный материал. Он постоянно думал только о том, что его предал близкий ему человек. В окружающих его предметах и явлениях он видел проявления магии – повёрнутые в его сторону острые предметы, непонятные символы в трещинах краски на его дверях или в пятнах на одежде. Здесь обнаруживается явный психологический механизм «магического» воздействия. Пострадавший позволил страху побороть себя, его сознание заполнила картина мира, в которой он является маленьким и слабым человеком, преследуемым силами зла. В этой воображаемой картине мира он не видел никого, кто бы мог его поддержать. Он даже думал о том, чтобы бросить квартиру, в которой он жил, уехать куда-нибудь в Сибирь.

Однако он всё же смог побороть зависимость от зловещего образа. Ему многие люди оказали помощь. Он сам оказался сильным и волевым человеком. Помогло и то, что он занялся делом, которое его всегда увлекало. Однако по прошествии некоторых лет он всё же как-то заявил, что возникшее у него хроническое заболевание как-то связано с той самой «магической» атакой.

Общие усилия многих специалистов привели к тому, что через какое-то время «Посланнику-Палачу» пришлось уехать. Он в очередной раз изменил фамилию и в настоящее время живёт где-то в другой республике.

К сожалению, бытовая магия, в том числе и её «киллерская» составляющая, становится достаточно распространённым явлением. В данной статье представлен лишь анализ «магии» субъекта, деятельность которого широко освещалась в прессе. Во многом эта слава и позволила противодействовать ему.

Список литературы

1) Даль 2008 – *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. – М.: Эксмо, 2008.

2) Сахаров 1997 – *Сахаров И. П.* Русское народное чернокнижие. – СПб.: Литера, 1997.

3) Забылин 1996 – *Забылин М.* Русский народ: обычаи, обряды, предания, суеверия. – М.: Русская книга, 1996.
4) Русское колдовство 1997 – Русское колдовство, ведовство, знахарство: Сборник. – СПб.: ВИАН, Литера, 1997.
5) Казакова 1997 – *Казакова І. В.* Міфалагемы і магія ў беларускім абрадавым фальклоры. – Мінск: 1997.
6) Дроздов 1994 – *Дроздов А.* Палач с добрыми глазами // «Рэспубліка». – 4, 5, 6 января 1994.
7) Дроздов 1994 – *Дроздов А.* Палач с добрыми глазами. Минск, 1997.
8) Дроздов 1994 – *Дроздов А.* Когда-то у нас колдунам отрубали головы... // «Рэспубліка». – 16 сентября 1997.

УДК 304.9

АНТИСЕМИТИЗМ ИСТОРИИ: ВАРИАНТ РУССКИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ[1]

© Шляпентох Дмитрий Владимирович, доктор (Ph. D.) истории, профессор

Индианский университет (г. Саут-Бенд, США)

dshlapen@iusb.edu

Со времён окончания Холодной войны выросло целое поколение, а мир стал другим. Становится всё более очевидным, что тезис об окончательном утверждении на планете либерально-демократических западных ценностей, выдвинутый Фрэнсисом Фукуямой в его знаменитом эссе, не только не нашёл подтверждения, но постоянно опровергается новыми жизненными реалиями. Запад утрачивает своё былое могущество. Во-первых, экономический и геополитический баланс всё больше смещается в сторону стран Азиатско-Тихоокеанского региона, где немало государств с авторитарным, даже тоталитарным социально-экономическим устройством. (Китай, конечно, самый известный пример такого рода.) Во-вторых, демографические и культурные потоки изменили своё направление. В прошлом именно Европа служила тем центром, от которого по всему миру расходились волны эмигрантов. Теперь уже она (и Запад в целом) стал пунктом назначения для миллионов людей из неевропейских стран. Характер культурной адаптации также претерпел кардинальные изменения. Значительное число неевропейцев не имеют никакого желания ассимилироваться в новой среде, или, по крайней мере, стремятся сохранить своё культурное наследие. Все эти процессы, тем более что они протекают на фоне снижения экономической конкурентоспособности Запада, служат катализатором реакции, часто приводящей к росту расистских и неофашистских настроений. Те, кто изучают европейских неофашистов, почти инстинктивно сравнивают их с фашистами и нацистами времён Второй мировой войны. Этот соблазн подкрепляется тем, что неофашисты часто используют нацистские символы и атрибуты. Однако внимательное рассмотрение современных европейских неофашистов (неонацистов) и их довоенных предшественников показывает, что сходство между ними, как правило, обманчиво и на самом деле они сильно отличаются друг от друга. Современные неофашисты (неонацисты) не являются империалистами, как немецкие нацисты, мечтавшие о создании всемирной империи. Нынешние европейские правые являются местечковыми изоляционистами. Они хотят не построения империи, но очищения своих государств от вновь прибывших, особенно неевропейского происхождения. Многие из них подозрительно относятся даже к идее европейского единства – они воспринимают Евросоюз как ворота, через которые в их страны попадают не только азиаты или африканцы, но и жители Восточной Европы, которые рассматриваются при этом чуть ли не как другая раса. Кроме того, их взгляд на евреев отличается от нацистского. Они могут быть антисемитами, но эта нелюбовь к евреям вряд ли является центральным элементом их мировоззрения. Более того, они, подобно широким слоям населения, различают «своих» евреев, которые не вызывают у них недовольства, и вновь прибывших, скажем, из Восточной Европы, которых они считают паразитирующими чужаками. Также они в натянутых отношениях с христианскими

[1] Данная статья является авторизованным переводом англоязычной статьи, вышедшей ранее в другом издании (*Shlapentokh D.* The Anti-Semitism of History: The Case of the Russian Neo-Pagans // European Review. Apr. 2012. Vol. 20. Issue 2. P. 264 – 275). При переводе, согласно желанию автора, текст был незначительно переработан – были выпущены некоторые фрагменты, поясняющие написанное читателю, далёкому от российских реалий, но излишние для российской аудитории. Кроме того, здесь опущены все сноски – ссылки на интернет-источники, которые присутствуют в оригинальной статье. Это было сделано потому, что почти все они к концу 2013 г. перестали быть действующими (прим. пер.).

церквями. Некоторые из них могут быть неоязычниками – в этом они также сильно отличаются от нацистов, которые пусть и имели натянутые отношения с церковью, но, во всяком случае, не требовали её упразднения. Русские правые во многом похожи на европейских правых. Это связано не только с непосредственными идеологическими заимствованиями, но также и со схожими условиями, в рамках которых формируется их мировоззрение. Тем не менее, взгляды русских правых, несомненно, имеют некоторые особенности, связанные с конкретными условиями развития их страны. Например, они зачастую являются язычниками и довольно враждебны по отношению к православной церкви. Кроме того, они воспринимают евреев как участников злокозненного заговора азиатов, направленного на уничтожение России.

Введение

Изучение правого крыла русского неоязыческого движения является непростой задачей. При Путине давление цензуры на СМИ постоянно нарастало, сохраняется оно и после его возвращения в Кремль. Не только СМИ, но и интернет подвергается цензуре; владелец или администратор сетевого ресурса обязан по новому российскому закону удалять комментарии, которые расцениваются властями как недопустимые. Но всё же неотцензурированные комментарии могут появляться на какой-то срок, и они дают некоторое представление об умонастроениях русских неоязычников, в том числе и об их взглядах на евреев.

Эта статья основана на интернет-комментариях к фильму 2008 года «Гибель Империи. Византийский урок», снятого по сценарию архимандрита Тихона (Шевкунова), который, по слухам, является духовником Путина. В этом фильме проводятся исторические параллели между современной Россией и рушащейся Византийской империей. Фильм был чрезвычайно популярен и вызвал жаркие споры в интернете.

Неоязычники как антисемиты: евреи как зло

Как и в Европе, в России неоязычество толкает некоторых своих приверженцев в объятия антисемитизма, причём антисемитизма необычного, часто смешанного с причудливым филосемитизмом. Этот антисемитизм тесно переплетён с нелюбовью к выходцам из Азии, и этот акцент на расовом факторе в той или иной степени приводит неоязычников к неонацизму. Склонность к антисемитизму – это не просто логическое развитие идей неоязычества и подражание нацистам. Специфический антисемитизм русских язычников есть следствие некоторых своеобразных условий, сложившихся в современной России. Впервые в истории России её политический режим и идеология среднего класса сочетают поддержку православия с неким филосемитизмом и позитивным отношением к мусульманам. Всё это разительно отличается от положения дел в царской России.

Царизм не был расположен ни к евреям, ни к мусульманам. Не случайно во время большевистской революции не только большинство евреев, но и значительное число мусульман поддержали большевиков, которые, по крайней мере, вначале, искали поддержки со стороны различных этнических и социальных меньшинств и видели в русском национализме и, соответственно, в Русской православной церкви своих заклятых врагов.

При Путине ситуация стала совсем иной, и политико-идеологическая ориентация этого режима стала в некотором смысле уникальной, по крайней для российской истории. Режим Путина восстановил православие в качестве официальной религии – идеологической опоры государства, если не де-юре, то, по крайней мере, де-факто. В то же время – и это определяющее отличие от царской эпохи – режим продемонстрировал вполне положительное отношение к евреям и государству Израиль. Незадолго до ухода с поста президента, Путин ввёл в русской армии институт раввината, отсутствовавший с 1917 года, а позже, в 2012 г. создал в Москве Еврейский музей и центр толерантности. Отношения с Израилем также улучшились: Россия закупала израильское оружие и пошла на двустороннюю отмену визового режима с этой страной.

Этот потепление в отношении к евреям, как внутри страны, так и за её пределами, сопровождалось и переменой отношения к мусульманам. После официального окончания

боевых действий в Чечне, Путин продемонстрировал поразительное расположение к чеченскому наместнику Рамзану Кадырову, который всё более ведёт себя как независимый правитель и получает экономические субсидии из Москвы, сильно напоминающие дань. Мусульмане и вообще выходцы с Кавказа – в большинстве своём русские не видят разницы между ними, несмотря на различия в их языке, национальности и религии – продолжают доминировать на рынках Москвы и стали заметны в российской глубинке, где раньше они почти не присутствовали.

Эти особенности нынешнего режима – православие, филосемитизм и доброжелательный подход к мусульманам (по крайней мере, на государственном уровне) – способствовали формированию специфических взглядов среди неонацистов-язычников, представленных в значительной степени в среде социально незащищённой и маргинализированной русской молодёжи. Они считают, что власть в России узурпирована кликой заговорщиков, состоящей из иерархов православной церкви, евреев и мусульман. Эти силы, несмотря на их внешние разногласия, представляются им как взаимосвязанные и объединившиеся в своём стремлении удержать власть над русскими «арийцами», исконными жителями России и Европы. В этом свете евреи вновь представляются в качестве исторических врагов русского народа.

Некоторые из тех, кто нападает на евреев как на врагов, преследующих Россию с незапамятных времён, находятся в состоянии политико-идеологической неопределённости. С одной стороны, они видят прошлое и настоящее примерно так же, как православный диссидент епископ Диомид (Дзюбан), который расценивает современное православное руководство как антихристианское. Для них христианство является замечательным вероисповеданием и то, что Россия является христианской страной, представляется благом. Проблема в том, что христианство в России извращено, и потому Россия должна вернуться к своему первозданному православному прошлому. С другой стороны, эти же люди могут придерживаться другого подхода, созвучного с неоязычеством. В этой интерпретации христианство есть зло и источник многих российским бед. Причём критика христианства переплетается с критикой евреев. Христианство, в том числе православие, рассматривается как проявление еврейского влияния или господства. Предположение, что евреи и православная церковь близки и, возможно, имеют единую суть, кажется им подтверждённым наличием якобы еврейских символов в православных храмах. Например, они отмечают, что в убранстве некоторых православных церквей можно увидеть звезду Давида.

Таким образом, некоторая часть неоязычников, кажется, верит, что православные христиане, евреи и азиаты всех мастей на самом деле одно целое, а их предполагаемые конфликты являются уловкой, дабы обмануть непосвящённых. И эти силы поддерживают русское государство, которое, несмотря на его название, рассматривается как глубоко враждебное этническим русским.

При анализе взглядов язычников на эту тему, следует помнить, что они не являются последовательными, и зачастую противоречат друг другу. Рассмотрим, например, точку зрения человека с ником «Алекс», участвовавшего в интернет-дискуссии. С одной стороны, кажется, что «Алекс» следует модели Диомида и полагает, что христианство было, в целом, благом для России. Однако, полагает «Алекс», христианизация также привила России византинизм, тесно увязанный с евреями. Византинизм был общим врагом Запада и России, поскольку подрывал моральные устои общества и пытался провоцировать войну между Западом и Востоком. Византийские традиции, связанные с православием, сформировались под влиянием евреев; принесённое на русскую почву православие внедрило бациллы византинизма в политический и духовный организм России.

Византинизм рано проник в русскую культуру, но имел, преимущественно, латентный характер; существовали другие силы, вредившие России. Монголы – деспотичные азиаты – заложили основу репрессивного государства, абсолютно чуждого большинству русских людей. «Алекс» считает, что русские потеряли свою страну не в XVII веке, а гораздо раньше, ещё в XIII столетии, когда они подверглись нашествию монголов. В своём развитии Россия

последовала примеру не византийцев, а Золотой Орды, по крайней мере, в средневековье. Монголы сформировали Российское государство как страну азиатского деспотизма. «Алекс» утверждает, что русское государство с самого начала своего существования являлось репрессивной машиной, направленной против русского народа. Русская православная церковь, сращенная с российским государством и якобы привязанная к Константинополю, была на самом деле гораздо ближе к монгольским правителям и молилась за них; византийское влияние в России было поверхностным вплоть до XVII века.

Далее «Алекс» развивает свою мысль, утверждая, что со времени патриарха Никона византинизм на Руси стал играть важную роль. Никон нанёс удар по старообрядцам, которые несли знамя Святой Руси. Пётр I модернизировал и, наконец, объединил эти одинаково чуждые России азиатские традиции, смешав еврейский византинизм с монгольским деспотизмом. В итоге он создал политический режим, от которого русские страдают до сих пор.

Евреи, и ранее влиявшие, по крайней мере, косвенно, на русскую культуру и политическую традицию, после большевистской революции, наконец, пришли к власти и правят Россией по настоящее время. С 1917 года русскими правила «самая притесняемая национальность» – косвенный намёк на евреев. «Алекс» утверждает, что со времени монгольского нашествия русское государство было чуждым для русских. Правители России не были русскими, а евреи были среди тех меньшинств, которые находились у власти.

В этой интерпретации прошлого и настоящего «Алекс» вторит Диомиду, видящему восстановление чистого православия и соответствующих православных устоев способом выхода России из кризиса. Но взгляды «Алекса» противоречивы. С одной стороны, он критикует евреев как тех, кто коррумпировал христианство. С другой стороны, он критикует евреев в свете совсем иной парадигмы. Здесь евреи подвергаются критике в связи с возникновением христианства, которое само по себе является злом для всего человечества, включая и Россию. С точки зрения «Алекса», христианство опиралось на наиболее униженную часть человечества, отличавшуюся вероломством. Христианские телохранители убили последнего римского императора-язычника Юлиана Отступника, сохранявшего благородное учение языческой древности.

Евреи, в силу своей моральной ущербности, видели в христианах родственные души и поэтому устремились в христианство. «Алекс» подразумевает, что евреи, ставшие христианами, были отвратительными личностями, и таких христиан в поздней Римской империи было много. Христиане, по сути, были евреями, и христианизация Римской империи была фактически государственным переворотом, который вознёс евреев на вершину власти. Евреи пришли к власти посредством предательства и коварства, а также потому, что их идеология понравилась массам.

Христианство и сами евреи – это часть большого заговора азиатов: исторический процесс рассматривается как порабощение России евреями и другими азиатами. Византийское православие – идеологическая основа этого порабощения – привело к распространению в стране меньшинств, которые были этнически чужды и враждебны русским. Россия должна вернуться к своей исконной, домонгольской – фактически дохристианской форме существования, что, разумеется, предполагает политические преобразования.

«Алекс» полагает, что эта модель означала бы отпадение от России нерусских этнических анклавов и окончание её существования как империи. Но этот план не практичен. Огромная территория России делает имперскую форму существования государства единственно возможной. Поэтому Россия не имеет другого выбора, кроме нацизма, в качестве идеологии и образа жизни. «Алекс» добавляет, что его призыв к нацизму не означает, что русские должны во всём следовать примеру нацистской Германии. Но они должны следовать ему в одном важном аспекте – заставить этнические меньшинства убраться с русской земли. В противном случае русские не выживут.

Этот смешанный негативный образ евреев и монголов также можно найти в комментариях других пользователей, которых можно назвать неоязычниками. Конечно, в их взглядах нет однородности, но они могут быть определены как более неоязыческие, нежели взгляды «Алекса». Действительно, связь между христианством, иудаизмом, православием, византинизмом и азиатами стала лейтмотивом в значительном количестве письменных высказываний современных русских язычников и задаёт рамки для понимания того, почему православие не принесло из Византии ничего хорошего для этнических русских.

«Капитан» указывает, что русские – это «белая нордическая раса» и он не понимает, почему эта высшая раса нуждается в религии «азиатских скотоводов», намекая на евреев, которые изначально были скотоводами и которые, так или иначе, положили начало христианству.

«Рус», вторя ему, утверждает, что христианство, в том числе и православие, было преимущественно религией слаборазвитых азиатов. Это явный намёк на евреев. В любом случае, любая форма христианства довольно близка к иудаизму. Поскольку евреи в Европе были азиатским меньшинством, они, как правило, отчуждались от основной массы европейцев, и обслуживали интересы элиты. Эта глубокая связь евреев с репрессивной элитой объясняет, почему первоначальная цель христианства состояла в том, чтобы поддерживать власть правителя. Так было в империи Карла Великого. Христианизация привела к скрытой иудаизации, а следовательно, и азиатизации христианизированных стран, в особенности, намекает «Рус», это справедливо в отношении православия. Логично, что господство православия в Византийской империи привело к господству азиатов. Евреи как азиаты, азиаты как евреи и христиане поддерживали, или даже были частью правящей элиты – силы абсолютно чуждой арийскому большинству, то есть европейцам. Этим и объясняется невероятная жестокость церкви по отношению к простому народу. «Рус» утверждает, что христианская инквизиция уничтожила 25 миллионов человек.

Это смешение евреев, христиан, византийцев и азиатов в некую совокупность, глубоко враждебную по отношению к автохтонным («арийским») европейцам, в том числе и к русским, придерживавшимся своего родного язычества, может быть найдено также и у других сторонников неоязычества. «Дмитро Автономе» утверждает, что христиане и евреи в древности были одним целым. Когда они пришли к власти, они жестоко разделались с язычниками, истинными хозяевами Европы. Христиане и евреи, говорит он, использовали такую же тактику и на русской почве: Владимир крестил Киевскую Русь силой. Люди, жившие на территории Москвы, не стали исключением.

Другой участник дискуссии – «Малюта» – полагает, что византийское православие было на самом деле еврейским, по крайней мере, по духу, что легко можно заметить по увлечённости византийцев торговлей и зарабатыванием денег. То же самое можно сказать и о нынешней верхушке Русской православной церкви, которая вполне может быть еврейской и по духу, и по плоти. Тот факт, что христианство имеет еврейское происхождение, хорошо известен современным российским идеологам. Но они не хотят рассказать это массам, поэтому они обращаются к византинизму, чтобы скрыть тот факт, что христианство является делом рук евреев. Всё, что создано евреями, вредно для русских, заключает «Малюта».

Предположение, что не только христиане, но и византийские греки, и даже поздние римляне были на самом деле замаскированными евреями, разделяют и другие участники дискуссии. По их мнению, тот факт, что византийцы и христиане – это евреи, во многом объясняет их поведение. Это объясняет византийскую жадность, которая, якобы, является главной отличительной чертой евреев, а также их коварство и несомненную безнравственность. Эта характеристика была важна для правителей, которые благоволили к тем, кто был готов мириться с их преступными деяниями. «Волк» утверждает, что император Константин убил своего сына. Ни один языческий священнослужитель не очистил бы его от этого ужасного преступления, в итоге это было сделано христианским священником, который и продемонстрировал таким образом, что христианство абсолютно безнравственно.

Вне зависимости от того, в каком облике они представали, евреи являлись смертельными врагами России, и страдания России в прошлом и настоящем можно отнести на их счёт – таково солидарное мнение участников дискуссии. В некоторых интерпретациях евреи отделяются от византийцев и православия и становятся единственными врагами русских, использующими тех в своей дьявольской геополитике.

«Керо Газ» отмечает, что на самом деле русские были не так уж враждебны византийцам, людям, в общем-то, неплохим. Трения русских с византийцами легко объясняются, если вспомнить, что в древности русские не были независимыми. Русские находились под властью подталкивающих их к войне с Византией хазар.

Тот факт, что хазарская элита исповедовала иудаизм, даёт возможность некоторым русским националистам-интеллектуалам, таким как Лев Гумилёв, заявлять о том, что хазары были евреями не только по духу, но и по крови, и что их господство над автохтонным славянским населением принимало поистине ужасающие формы.

«Керо Газ» развивает эту мысль, подразумевая, что хазарско-еврейское иго над славянами всё ещё существует в странах бывшего СССР: евреи доминируют в Москве, а теперь ещё и в Киеве. Он, конечно, намекает на то, как президент Виктор Ющенко и украинская элита использовали филосемитизм, чтобы показать, что Украина является частью Западного мира. Это возмущает «Керо Газа», так как доказывает, что власть в Киеве находится в руках евреев, как и в хазарскую эпоху. Святослав, великий князь киевский, который, по мнению большинства историков, уничтожил в X веке Хазарский каганат, не довёл дело до конца.

В другой интерпретации, евреи – это отдельная сила, действующая в сговоре с другими врагами европейских ариев (к которым относятся и русские), исторически бывших язычниками. Эти люди считают, что независимо от других сил, чуждых русскому единству, евреи господствуют в России с незапамятных времён и в ответе за все страдания русского народа.

С точки зрения «Олега» из Мюнхена, русские были порабощены византийцами и их православной церковью, монголами и, наконец, иудаизированными хазарами. Все они сотрудничали друг с другом. В то время как православная церковь контролировала умы и души русских людей, монголы и евреи контролировали их самих. Этот порочный союз зародился в далёком прошлом и продолжает помыкать русскими, делая их жизнь невыносимой. Москва является символом и оплотом этих репрессивных сил и без её разрушения освобождение русских не возможно. «Олег» из своей далёкой Германии предсказывает конец этого грешного города, обрушиваясь на него с пылом древних иудейских пророков, проклинавших Вавилон: «Да будут прокляты византийцы и Орда; да падут их наследники. Москва – блудливая педерастическая империя (имперастия), сидящая на семи холмах и пьющая кровь русского народа». Это средоточие чужеродных угнетателей русских людей, абсолютная нравственная скверна, должна быть полностью уничтожена, считает «Олег». Уничтожение иудаизма, православия, византийских и монгольских традиций имеет большое значение для освобождения русского народа, и оно вполне возможно. По крайней мере, это уже было успешно проделано в прошлом.

Автор, назвавшийся «Светославом», поносит «жидо-православие», которое пришло от византийцев, и восхваляет языческого князя Святослава, который уничтожил иудаистическую Хазарию. Этот антисемитизм, своеобразно переплетающийся с антихристианскими и антигосударственными настроениями в виде антивизантинизма и антиазианизма, является специфическим аспектом русского язычества.

Антисемитизм как филосемитизм

Антисемитские выпады язычников (и, конечно, не только их) подвергаются критике со стороны некоторых участников дискуссии, которые утверждают, что оголтелый антисемитизм ни к чему хорошему русских не приведёт. «Андрюха» указывает на то, что нужно видеть разницу между русскими патриотами, такими как генерал Лев Яковлевич Рохлин, и антирусскими негодяями, такими как Борис Березовский и Владимир Гусинский.

Он презирает тех «идиотов», которые приветствовали вторжение Гитлера просто потому, что тот намеревался истребить евреев. Россией, в целом, управляли русские, с некоторыми исключениями, такими как монгольский завоеватель Батый или большевики во времена Ленина.

Эти (хотя бы отчасти) рациональные аргументы против антисемитизма не являются доминирующими в рассматриваемых текстах, где неоязыческий компонент играет значительную роль. Отказ от антисемитизма не является результатом понимания того, что объяснение всех проблем России деятельностью коварных евреев и других этнических меньшинств абсурдно. Дело в том, что у некоторых авторов антисемитизм превращается в свою противоположность. В некоторых случаях крайний антисемитизм приводит к тому, что евреи превращаются в вездесущих могущественных людей с необычными способностями, в своего рода сверхчеловеков. Эта трансформация является не просто результатом логического развития антисемитизма или прямым заимствованием представлений нацистов, которые также демонизировали евреев и превратили их в силу, почти равную арийцам. Эта трансформация восприятия евреев как силы, равной арийцам, вполне может быть обусловлена постсоветскими реалиями.

Даже на излёте советской эпохи, с конца 1940-х по 1985 год, когда евреи подвергались дискриминации официально и народный антисемитизм имел скрытую поддержку властей, население рассматривало их как людей хитрых и умных. Их возможность эмигрировать на Запад – редкая привилегия, разделяемая ими с другими меньшинствам, такими как немцы, – являлась предметом зависти, так как Запад, terra incognita для подавляющего большинства советских людей, рассматривался как место лёгкой и беззаботной жизни. Информация о гримасах капитализма, например, о безработице, отсутствии бесплатного образования и медицинского обслуживания не принималась в расчёт, воспринимаясь лишь как советская пропаганда.

Это сочетание ненависти и уважения стало гораздо сильнее в постсоветскую эпоху и имело известные основания. Большое количество постсоветских нуворишей, накопивших огромные состояния, и ставших, по мнению многих россиян, действительными правителями страны, были евреями. Особенно это касалось Бориса Березовского, имевшего огромное влияние на Ельцина. Правда, Путин отправил некоторых из этих еврейских магнатов в изгнание (Березовский и Гусинский) или лишил свободы (речь о Ходорковском, освобождённом лишь в конце 2013 года). Но в сознании русских антисемитов это вряд ли явилось окончанием еврейского засилья. Такие еврейские магнаты, как Роман Абрамович, тесно связанный с Березовским и всей ельцинской «семьёй», не пострадали при рокировке Путин-Медведев и продолжают процветать и после возвращения Путина в Кремль. В этой ситуации многие русские антисемиты пришли к выводу, что евреи несокрушимы и всемогущи, и доминируют в мире на протяжении большей части истории.

Византийская империя не была исключением. «Стас» утверждает, что не было ни Римской, ни Византийской империи, по крайней мере, в том виде, в каком они представлены в книгах по истории. Реальная Византия была просто городом Константинополем, занятым евреями. Моисей привёл их туда и назвал это место «Земля Обетованная». Жизнь на ней действительно была прекрасна для евреев: они сидели в городе, окружённом неприступными стенами, и собирали дань с каждого путешественника. Евреи также сыграли решающую роль в истории России. «Стас» делает вывод, что Россия была не православной, а католической страной, по крайней мере, в годы правления Ивана III, и, пусть и неявно, иудейской. Особенно явной роль евреев была в XVI и XVII веках. Москва была захвачена казаками – то есть евреями, которые были изгнаны из своих родов и превратились в бандитов. Позже они овладели всей Россией и стали царями.

«Стас» настаивает на том, что все эти «факты» не спекуляция – они взяты из работ людей, отличающихся большой эрудицией и железной логикой. Он ссылается, к примеру, на Бориса Синюкова, автора сочинений «Логическая история развития цивилизации на Земле»

и «Загадочная русская душа на фоне мировой еврейской истории». Некоторые из этих работ опубликованы в интернете (http.//www.borsin1.narod.ru).

Поскольку евреи присутствовали в истории повсеместно, в том числе и в русской истории, русские не должны рассматривать их как абсолютно чужую расу. Русские должны понять, что в них самих немало еврейской крови. Евреи очень умные люди, и многие русские женщины, вступавшие с ними в половую связь, были привлечены именно обаянием их интеллекта. Подобную своеобразную смесь антисемитизма и восхищения евреями как сверхлюдьми можно найти и в других комментариях к этой дискуссии.

По мнению некоторых дискутантов, русская история есть не что иное, как еврейская история, ввиду того, что евреи в различном обличье преобладали в России с самого начала. «Кудрев», по всей вероятности украинец, объявляет, что именно евреи распространяли православие на Руси в IX веке. Они заплатили авторам летописей, чтобы те представили их как греков. Таким образом, вполне очевидно, что православие является лишь прикрытием для еврейского господства или, по крайней мере, скрытым проявлением власти евреев. Поскольку православие помогало распространять евреям своё господство над Россией, они были заинтересованы в распространении христианства от столицы до самых дальних российских окраин. Они основывали православные монастыри, используя их как способ обеспечения своего контроля над Россией.

В то время как средневековой Россией правили замаскированные евреи, в Евразии продолжало существовать чисто еврейское государство. Речь идёт, конечно, о Хазарии. «Кудрев» отвергает представление о том, что Хазария была разрушена князем Святославом в X веке. По его мнению, хазарские еврейские крепости продолжали существовать до XIV века. Евреи не только укрылись под рясами русских православных монахов, но были главными действующими лицами во всех важнейших событиях российской и мировой истории от средневековья до настоящего времени. Логика этого предположения представляется следующим образом. Во-первых, прямо или косвенно, но евреи доминировали в русском государстве практически с самого начала. Во-вторых, евреи были преобладающей мировой силой. Конфликты между Россией и её врагами, в том числе кочевниками, были просто конфликтами между различными группами евреев, определяет «Кудрев». Это видение русской истории не иначе как конфликта между различными группами евреев является, в некотором отношении, уникальным. Оно вряд ли может быть найдено в трудах русских писателей-антисемитов прошлого.

Другой аспект образа евреев – их изображение как воинственной нации, как нации не только хитрых манипуляторов, но и воинов, также является очевидным новшеством в антисемитской литературе (во всяком случае, в России). Этот новый специфический образ евреев, проецируемый как на прошлое, так и на настоящее, также является следствием условий, сложившихся в постсоветской России. С окончанием политики официального антисемитизма чувство еврейской солидарности исчезло, и группы магнатов, таких как, например, Гусинский и Березовский, начали бороться за власть и деньги друг с другом. Другим фактором, который повлиял на представления о евреях в российском массовом сознании, стал образ Израиля как могучего государства, успешно борющегося с численно превосходящими силами арабов.

Все эти образы привели российских антисемитов к причудливому видению прошлого, в котором Россия и мир вокруг неё являются еврейскими. Конфликты между Россией и её врагами были борьбой между различными группами евреев. «Кудрев» видит Киевскую Русь как прямо или косвенно управляемую евреями. Те, кто с ними боролись, также были евреями, как печенеги, половцы – тюркские кочевые племена, досаждавшие русским так же, как татары и монголы.

Тот факт, что монголы/татары/печенеги и русские богатыри были евреями (на взгляд «Кудрева») не означает, что они жили в мире и «Кудрев» косвенно отрицает понятие еврейской солидарности. Он предвидит вопросы скептиков, которые могут утверждать, что ни свирепые монгольские воины, ни могучие богатыри не соответствуют образу евреев.

Отвечая на возможные возражения, «Кудрев» утверждает, что не нужно следовать стереотипу и воспринимать евреев этакими слабаками. Евреи – серьёзные противники, и нужно воздать должное подручным Богдана Хмельницкого, смело вступившим с ними в борьбу. «Кудрев», конечно, косвенно ссылается на то, что восстание против поляков под руководством Богдана Хмельницкого в XVII веке сопровождалось ужасными еврейскими погромами на Украине.

Евреи были одной из главных действующих сил в начале русской истории. К началу XVII века ситуация не сильно изменилась. В то время западноевропейские евреи пытались взять верх над восточноевропейскими евреями, контролировавшими в то время Россию. «Смутное время» было, таким образом, конфликтом между евреями Восточной и Западной Европы. Восточные евреи тогда выиграли, но западные одержали окончательную победу в 1917 г. Советский режим был господством западноевропейских евреев над Россией. Таким образом, евреи, тайно связанные с другими меньшинствами, были главной силой, которая правила Россией от начала её истории по настоящее время. Евреи и другие меньшинства в союзе с православием сделали жизнь простых русских людей – здорового арийского народа – невыносимой. Даже те, кто не полностью поддерживают неоязычество, всё же видят в этнических меньшинствах и, хотя бы косвенно, евреях, серьёзную проблему, с которой столкнулись сначала византийцы, представляющиеся в этом случае в выгодном свете, а потом и русское государство.

Этнические меньшинства как проблема

Некоторые участники рассмотренной дискуссии представляют евреев и связанные с ними азиатские народы в качестве серьёзной проблемы для русских и, по сути, для всех европейских «арийских» народов. По мнению других, любое этническое меньшинство, любое ослабление этнической однородности пагубно. Участники этой дискуссии, среди которых, по-видимому, немало неоязычников, рассматривают Византийской империю и её крах – основной сюжет фильма архимандрита Тихона – под этим углом зрения. Они смотрят на Византийскую империю как на, в основе своей, доброкачественное политическое и социальное образование, гибель которого была связана с утратой этнической однородности.

С их точки зрения, проблема Византийской империи была не в том, что она потеряла свою православную чистоту, а в том, что империя не была моноэтническим государством и вобрала в себя много инородных меньшинств. По мнению иных участников обсуждения, империя была «армяно-греческим» государством, чей народ не думал ни о чём, кроме денег. Такое государство не могло быть стабильным, и нет ничего удивительного в том, что оно пало под натиском «людей-воинов». Другие авторы интернет-комментариев разделяют схожие идеи. Основной причиной крушения империи было то, что она утратила свою этническую целостность и оказалась сильно загрязнённой инородцами.

Итак, маргинальные в социально-экономическом отношении члены российского общества, которые посмотрели фильм Шевкунова о Византийской империи, увидели в нём притчу о возможной судьбе русского народа и государства. По их мнению, русским угрожает исчезновение, поскольку они живут в государстве, глубоко чуждом интересам этнического большинства. Некоторые видят спасение России в возвращении к истинным христианским корням, другие – неонацисты и неоязычники – её спасение связывают с возвращением к дохристианскому прошлому и деазианизацией. В любом случае евреи (или, иначе, азиаты – термин зависит от контекста) должны быть выдворены из России.

Эти люди сходятся во мнении, что возвращение к тому, что они воспринимают как истинную Россию, является трудным предприятием. Тем не менее некоторые из них не считают его полностью невозможным и полагают, что если это произойдёт, то Россия возродится в качестве страны русского народа и станет процветающим государством. Однако для некоторых русских интеллектуалов, обращающихся к истории Византийской империи в связи с фильмом Тихона Шевкунова или по иным поводам, Россия безнадёжна. Россия погибнет, потому что все империи гибнут, рано или поздно.

Заключение

Как и в других частях Европы и Запада в целом, в России произошёл резкий геополитический сдвиг, чьим проявлением, помимо всего прочего, стали волны иммигрантов из ближнего зарубежья. В то же время всё большее количество маргинализированных этнических русских сталкиваются с постсоветским капитализмом и его специфическими чертами. Во-первых, постсоветская Россия превратилась в государство, где православная церковь заменила собой советскую пропагандистскую машину и стала коррумпированной частью бюрократического аппарата. Во-вторых, постсоветская элита продемонстрировала доселе невиданное – по крайней мере, в российской истории – сочетание благожелательного подхода к евреям, мусульманам и православным. Всё это придало антисемитизму русских ультраправых специфический колорит. Евреи вновь предстают в качестве основных врагов этнических русских: они действуют в тесном сотрудничестве не только с азиатами различного этнического происхождения, но даже с Русской православной церковью – инструментом еврейского влияния. Убеждение, что Русская православная церковь, никогда прежде не благоволившая евреям, вдруг превратилась в их друга, показывает, что комбинации идеологических и политических представлений, свойственных массовому сознанию, могут быть самыми неожиданными и даже откровенно сюрреалистичными.

Авторизованный перевод с английского А. Бескова

УДК 298.9

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОДИФИКАЦИИ ФЕНОМЕНА СОВРЕМЕННОГО СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА ПО ДАННЫМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ (СТАТЬЯ №2)[1]

© Шиженский Роман Витальевич, к. и. н., доцент
© Тютина Ольга Сергеевна, студент гуманитарного факультета

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина (Россия)

heit@inbox.ru

С момента появление в СССР первых адептов «возрождаемой» автохтонной славянской религиозности (вторая половина 1970-х гг.) и по настоящее время эпохи функционирования как отдельных национально-ориентированных языческих гуру, так и целых общин, союзов политеистической направленности, актуальными остаются вопросы о месте рядового прозелита в конструируемой «традиции», мировоззренческом базисе обычного участника празднично-обрядового «коло». Касаясь современных методик, применяемых при анализе феномена русского язычества XX – XXI вв., отметим ряд особенностей, не позволяющих научному сообществу добиться искомой «исследовательской синестезии», подвести новое «родноверие» под некий единый классификатор. Прежде всего, следует обратить внимание на доминирование «кабинетного подхода» в изучении рассматриваемого вопроса, что, в свою очередь, сужает источниковую базу (в том числе, в плане хронологической и содержательной наполняемости), минимизирует уровень объективности данных специалиста. Кроме того, взгляд на современное язычество «с письменного стола» таит в себе скрытую угрозу, заключающуюся в игнорировании «массового материала». Отсюда наиболее распространённая ошибка убеждённых теоретиков – ссылаться на нарративы, сетевые высказывания и т. д. отдельных представителей от языческой диаспоры (чаще всего лидеров) и выдавать частное мнение последних за идеологические установки всей общины или даже всего движения. Более того, в подавляющем большинстве случаев исследователь не только пренебрегает анализом взглядов языческих масс, но и весьма поверхностно освещает мировосприятийный комплекс лидера группы. В результате научный деятель всё дальше отстраняется от проведения объективного и всестороннего исследования данного типа религиозности, а заинтересованная аудитория получает инверсионный и эклектический «научный продукт». Выход из создавшегося тупика, по нашему мнению, может быть найден с учётом реализации двух исследовательских концептов. Первый из них предполагает рассмотрение современного славянского язычества с позиции персонализма – всестороннего анализа личностей руководителей конкретной социально-экономической и религиозно-политической ячейки (общины, союза) ревнителей доавраамической религиозности. Следование в русле заданного дискурса позволит определить основные мейнстрим-направления феномена, формируемые конкретными языческими дидаскалами, с упором на авторские идеологические установки последних[2]. Второй концепт нацелен на раскрытие славянских вариаций нативизма XXI века изнутри. Определение символа веры в представлении рядовой pagan-паствы. Именно анализу отдельных компонентов «народного язычества» и посвящена предлагаемая статья. В связи со

[1] Первая статья цикла опубликована в 2013 году [*Шиженский* 2014].

[2] Попытка освещения одного из направлений в русском язычестве двух последних веков, с упором на роль личности в данном религиозном феномене, предпринята нами в монографии, посвящённой мировоззренческому комплексу А. А. Добровольского [*Шиженский* 2013].

спецификой рассматриваемой проблематики основным методом исследования становится включённое наблюдение[3], основным источником – полевые материалы автора в форме анкетирования и свободного интервьюирования членов языческих объединений.

Анкета включала двадцать вопросов, соответственно разбитых на четыре смысловые группы. Первые пять вопросов касались личных данных респондентов. Вопросы с шестого по девятый были направлены на определение источниковой базы современных язычников. Третий блок (вопросы с 10 по 13 включительно) посвящался непосредственно языческой вере: пантеону, празднично-обрядовой практике общинников. Заключительный – особенностям мировоззрения «рядовых» адептов данного религиозного течения. Материал, представленный в исследовании, относится ко второму (частично) и третьему блокам. В его основе два ответа нативистов на вопросы, касающиеся идентификационных характеристик респондентов, и два ключевых вопроса, раскрывающие религиозные пристрастия диаспоры: «Перечислите наиболее почитаемых божеств вашей общин» и «Перечислите наиболее почитаемых богов Вами лично».

С целью максимизации ожидаемых результатов, получения достоверных сведений в опросе было задействовано три разноуровневых объединения: община, содружество (союз) и конфедерация[4]. Соответственно, первичная (общинная) форма организации в проведённом анкетировании представлена ярославской общиной «Велесово Урочище», союз – «Содружеством Родовичей Белой Руси», конфедерация – сообществом язычников «Велесова Круга» и Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры, сумевших организовать и провести совместный праздник («свято»). При анкетировании автор старался сохранить индивидуальность полученных данных в связи с чем находился непосредственно среди интервьюированных и, по возможности, не допускал общения внутри группы. Последнее, вместе с особенностью места проведения эксперимента (лесной массив в первом и третьем случаях, съёмное закрытое помещение во втором), обусловило специфику полученных данных в плане фактической заполняемости опросных листов, что, однако, по нашему мнению, кардинально не повлияло на их содержание. Общей особенностью указанных групп, является организационная молодость. Хронология создания объединений (в их сегодняшней форме) колеблется между 2009 (нижняя граница) и 2013 (верхняя граница) годами.

Ярославская Родноверческая Община Славян «Велесово Урочище» образовалась 11 стуженя (декабря) 2003 года по инициативе В. Хабарова (Рьяна)[5]. В 2009 году, в связи со сменой места жительства главы общины, руководителем («верховодой») данного «общественного объединения на религиозной основе» [Устав Общины] стал Е. Торгованов (Таргитай). Центром празднично-обрядовой жизни «Велесова Урочища» с 2010 года является г. Рыбинск. Перемещение областной «языческой столицы» из Ярославля в Рыбинск продиктовано исключительной ролью руководителя в функционировании общины. Несмотря

[3] Авторский коллектив монографии «Новая религиозность в современной России» считает участвующее наблюдение единственно возможным, применительно к работе с малыми религиозными группами [подробнее см.: *Ожиганова, Филиппов* 2006].

[4] Языческая конфедерация, в данном случае, рассматривается как краткосрочное объединение автономных «родноверческих» союзов с целью проведения совместного празднования, подготовки общей документации с последующим обнародованием данных автоматически приобретающих более высокий статус на пространствах альтернативной религиозности в РФ и т. д. Ярким примером практической деятельности сверхсоюза, можно считать общую деятельность ССО СРВ и «Велесова Круга» во время проведения традиционных годовых («кологодних») праздников Купалы и Перунова дня в 2013 году.

[5] На момент создания в данную организацию входило четыре человека, увеличение числа общинников произошло в 2004 году (по данным Таргитая – приблизительно до 6 – 8 человек). Основные праздники ярославской общины, отмеченные на старом сайте «Велесова Урочища»: Ярила-Вешний (апрель), День Земли (май), день Перуна (июль), Рода и Рожаниц (сентябрь), Масленица и Морена-Зима (март). Предыдущее руководство ярославских язычников активно развивало внешние связи объединения. К 2005 году «Велесово Урочище» сотрудничало с костромской общиной «Хоровол», обнинской общиной «Триглав», московским «Родолюбием», калужской дружиной «Аркона» [ЛПА 1: май 2013].

на юридическое закрепление высшей власти за «Вечем» – общим собранием «родноверов»[6], согласно уставу организации, на практике единственным реафицирующим элементом «Велесова Урочища», в компетенции которого находится весь комплекс практической жизни общины, от обновления сайта организации до конструирования сценариев празднично-обрядовых «свят» и непосредственного их проведения является лидер (верховода). К особенностям рассматриваемой организации, также закреплённым в уставе, следует отнести чётко обозначенный синкретизм религиозного и национального: славянского (русского) и «родноверческого» (языческого). Особого внимания заслуживает декларируемая автономность организации, отсутствие членства в отечественных и зарубежных нативистских союзах. Анкетирование общинников «Велесова Урочища» проводилось 23.02.2013 года, во время проведения языческой группой праздника в честь бога Велеса[7]. На капищном комплексе общины, расположенном в лесном массиве в тридцати километрах от Рыбинска, присутствовало тридцать шесть человек, представляющих три города области: Ярославль, Рыбинск и Углич. Соответственно, респондентами стали семнадцать человек.

В результате ответа на вопрос: «В какой языческой общине Вы состоите, её название?», выяснилось, что 53% (9) присутствующих, состоят в общине – организаторе праздника «Велесовом Урочище». Не состоят в языческом объединении 8 человек (47%). Отметим, только один респондент дал пояснительную запись относительно своего общинного статуса: «Не состою, интересуюсь культурой своего государства, за возрождение древних традиций».

Согласно данным руководителя белорусской организации М. Прокопенко (Веземара), «Содружество Родовичей Белой Руси» было организовано в 2012 году в г. Минске. Ядро союза включает пять активных деятелей, на празднично-обрядовых мероприятиях присутствуют пятнадцать-восемнадцать человек [ЛПА 2: авг. 2013] [8]. Подобно ярославской общине, минские нативисты придерживаются вечевого принципа управления. Основу организации составляет так называемый «вечевой круг». Опять-таки в параллель с «Велесовым Урочищем», важнейший практический функционал возложен на общинного лидера – «старейшину/главу»: «Вечевой круг включает в себя деятельных людей (соратников), практически и на деле участвующих в возрождении традиции. Они принимают активное участие в обсуждении вопросов, касающихся деятельности содружества, выполняют разного рода работы, касающиеся интересов и деятельности содружества… Лидер (старейшина) принимает окончательное решение, беря и неся за него полную ответственность» [Самоуправление содружества]. Несмотря на молодость организации,

[6] «4.2 Вече созывается не реже 4-х раз в год и правомочно принимать решения при наличии 75% членов Общины. 4.3 Вече: - избирает верховоду, казначея, воеводу, скарбника; - принимает Уклад Общины, вносит в него изменения и дополнения; - прекращает деятельность Общины; - принимает и исключает членов Общины; - решает вопросы целевого расходования средств Общины; - решает иные важные аспекты в жизни Общины. Все вопросы решаются при наличии 75% голосов за или против» [Устав Общины].

[7] В настоящее время определённая часть представителей национально ориентированного языческого мировоззрения так и не выработала строгой хронологически закреплённой периодизации проведения собственных «свят» как на внутреннем (индивидуально-общинном) уровне, так и на межобщинном уровне диаспоры. Мотивация к смещению дат празднования может упираться в целый ряд крайне разнообразных причин, от болезни волхва (жреца), проводящего «свято», до совпадения дня обряда с рабочими днями. В целом же подобная практика «праздничных переносов» в очередной раз подчёркивает современность практикуемого язычества. К примеру, в отличие от «Велесова Урочища», один из лидеров калужских «родноверов» В. С. Казаков считает днём Велеса 12 лютеня (12.02). Волхв Велеслав, возглавляющий общину «Родолюбие», придерживается иной даты – 11 лютеня (11.02) и т. д. [*Казаков* 2005: 133; *Влх. Велеслав* 2010: 276].

[8] В настоящее время специализированных исследований посвящённых городской вариации современного белорусского язычества крайне мало. Существующие статьи, очерки зачастую малоинформативны. Подобная ситуация может быть объяснена как изолированностью, внешней закрытостью белорусских языческих групп, нежелающих обнародовать свою деятельность с учётом политической, социальной, религиозной обстановки в республике, так и элементарной неразвитостью данного национально-ориентированного института в условиях современной урбанизации. О некоторых особенностях развития язычества на территории РБ см.: *Гурко* 2001; *Шелбанова, Болотова* 2005.

«Содружество» активно развивается в информационном секторе, особенно в сети Интернет. В настоящее время в виртуальном пространстве действует центральный координационный сайт объединения и четыре тематических. Первый из проектов посвящён воинской культуре (сайт «Свентовит»), второй – представляет собой электронную версию самиздатовских журналов союза «Живая Вода» и «Вестник Содружества», в задачи третьего входит освещение темы родной веры и традиции в Беларуси. Кроме этого, члены содружества периодически организуют и принимают участие в тематических встречах (семинары, лектории), придерживаются активной практической религиозной деятельности, заключающейся в регулярном проведении праздников годового языческого цикла: «Коляда», «Громницы», «Масленица» и т. д.

Опрос язычников «Содружества Родовичей Белой Руси» проходил 05.05.2013 в Минске во время одной из тематических встреч «родноверов». На встрече присутствовало двадцать два человека, из них анкетные листы заполнило девятнадцать минчан.

Из 90 опрошенных 74% (67 человек) не состоят в языческих объединениях, но посещают праздничные, просветительские мероприятия, 13 человек (69%) поставили в графе прочерк, либо оставили поле пустым. Трое респондентов (16%) состоят в «Содружестве Родовичей Белой Руси»,

Переходя к разбору анкетного материала языческой конфедерации, следует обратить внимание на уникальность самой проекции – объединение двух союзов современных носителей альтернативного мировоззрения. Удачный опыт языческого взаимодействия уже имел место на пространствах РФ[9], однако целевые компетенции состоявшихся общих собраний носили совещательный характер и не были сконцентрированы на обрядовой стороне как важнейшей составляющей религиозной системы. В данной связи Купальский праздник, организованный содружеством общин «Велесова Круга» (год образования 1999) и Союзом Славянских Общин Славянской Родной Веры (год создания 1997), безусловно, следует рассматривать как уникальное явление в развитии сегодняшнего варианта славянского язычества. Совместная Купала проводилась на Красном лугу под Малоярославцем (Калужская область)[10] с 21 по 23 июня 2013 года. В праздничном мероприятии приняло участие от 1500 до 1800 человек (первая Купала 1998 года была проведена силами 20 общинников). Обрядовая составляющая праздника, кроме непосредственного участия в купальской мистерии, включала проведение языческих свадеб, обряды очищения, имянаречения и т. д. В анкетировании (опрос проходил с 18 по 22 июня) приняло участие девяносто один человек[11].

Из 90 опрошенных 76% (68 человек) не состоят в языческих объединениях. Из них – один респондент планирует вступить в определённую организацию и один посещает праздничные мероприятия различных общин. В купальском празднике, согласно данным анкет, приняло участие 13 общин, 9 из которых в опросных листах представлены единожды. В число названных объединений вошли: «Велесово Урочище», «Курская Северская Славянская Община», «Ходор» (?), клуб исторической реконструкции «Келазь» (указанный респондентом именно в качестве общинного института), астраханская родноверческая

[9] Примером такого взаимодействия, может служить совещание языческих организаций, посвящённое осквернению капищного комплекса Царицынского парка. Собрание состоялось 27 июля 2008 года, в нём приняло участие около сорока «родноверов» – представителей «Круга Языческой Традиции», «Велесова Круга», Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры, религиозной группы «Славия». Также присутствовали язычники-одиночки, по телефонной линии с собравшимися общался представитель общины «Схрон Еж Словен» [*Иггельд* 2008].

[10] Лидеры «Велесова Круга» традиционно проводят купальский праздник в данном месте с 1998 года.

[11] В ходе проведения опроса исследовательский коллектив столкнулся со специфическими особенностями работы в «масштабном языческом поле». К таковым следует относить, во-первых, значительный процент отказов от заполнения анкет, что обуславливается занятостью потенциальных респондентов (подготовкой палаточного лагеря, участием в организационных мероприятиях и др.) и встречающимся недоверием к интервьюёрам. Во-вторых, и это отмечают сами организаторы Купалы, присутствие на празднике огромного числа «ряженых» – людей приехавших на обычный отдых на природе, дополненный костюмированным и религиозным компонентами с приставкой «этно».

община «Родолад», «Туле», Союз Славянских Общин Славянской Родной Веры, «Схорон Еж Словен», «Велесов Круг». Заметим, три последних объединения не являются общинами, а представляют союзы таковых. Кроме того, один респондент указал, что находится в своей общине (без её конкретизации). Наибольшее количество язычников являются членами «Велесова Круга»: 7 человек. Двое из назвавших себя адептами этой организации конкретизировали и свою общинную принадлежность. Они соответственно состоят в объединениях «Троесвет» и «Коло Рода», историко-этнографический клуб «Белый камень» (заявлен в анкете как община) представлен 2 членами. Общины «Троесвет» и «Родолюбие»– по 3 человека от каждой.

Из 90 опрошенных лишь 24% являются членами языческих объединений. Причём количество прозелитов самой широко представленной организации «Велесов Круг» составляет всего лишь 8% от всех опрошенных. Также стоит отметить, что из 13 общин лишь 9 (по данным опроса) представлены на празднестве более чем одним адептом. То есть из 22 общинников 9 – это общинники-одиночки. Причём такое положение вещей характерно не только для всероссийского языческого действа, но и для мероприятий местного значения, праздников одной отдельно взятой общины, где число не общинников зачастую превышает число общинников. Например, 69% участников мероприятия в г. Минске (см. выше) не ассоциируют себя с конкретным объединением. Такая же тенденция наблюдается и на «рыбинском материале» – 53% присутствующих на празднике находятся вне общинных рамок.

Опираясь на данные опросных листов, можно говорить о том, что в стане отечественных приверженцев политеизма достаточно слаб, неразвит институт институциализации. Представленные объединения слишком малочисленны для того, чтобы позиционировать себя в каком-либо ином масштабе, кроме местного (городского) и регионального (областного). Причём даже «на местах» более половины респондентов, принимающих участие в обрядах той или иной общины, членами организации не являются.

Второй вопрос блока затрагивал «языческую хронологию» и был направлен на определение степени погружения адептов в идентифицируемое мировоззрение, выявление языческого стажа респондентов.

Из 17 опрошенных язычников, присутствовавших на празднике Велеса под Рыбинском, не ответили на вопрос 2 человека (12%). Языческий стаж менее года имеют также 12% опрошенных, от 1 до 3 лет – 59% человек (10 респондентов). Один нативист 8 лет является последователем «традиции», один – 16 лет. Средний стаж «нахождения в язычестве» члена общины равен 4,2 года, а средний стаж не общинника равен полутора годам.

В «Содружестве Родовичей Белой Руси» из 17 опрошенных менее года стажа имеет 1 респондент, от года до трех – 47% (9 человек), более трёх лет стажа указали 3 человека и более 10 лет соотносят себя с данным мировоззренческим феноменом двое (один из которых является язычником всю жизнь). Не ответили на поставленный вопрос 5 респондентов (26%). Примечателен тот факт, что если средний языческий стаж общинников составляет 6 лет, то средний стаж не общинников равен примерно 2,5 годам.

Согласно материалам, полученным в ходе языческой конфедеративной Купалы, на второй вопрос блока не ответили 3 респондента. Определил себя как неязычника один анкетируемый. Менее года стажа имеют трое опрошенных, от года до трёх – 21 человек. Стаж до 10 лет – 36 человек, более 10 лет следования «традиции» отметили 16 респондентов. Ответы «всю жизнь», «с детства», «с прошлой жизни» и т. д. дали 9 опрошенных. Средний возраст общинников приблизительно равен 7,8 лет (при расчётах нами не были использованы ответы «с рождения», «всю жизнь» и прочее). Распределение «возрастного язычества» в организациях следующее: «Велесов Круг» – 4,8 лет; «Белый камень» – 8 лет; «Родолюбие» – 6 лет; «Троесвет» – 4,8 лет. Средний языческий стаж необщинника составляет 6,6 лет. Для наглядности суммированные данные по языческому стажу респондентов представлены в таблице №1.

	Минск	Рыбинск	Малоярославец
Менее года	5 %	12%	3%
От 1 до 3	47%	59%	23%
От 3 до 10	16%	6%	40%
Более 10	10%	6%	18%
Неязычник			1%
Нет ответа	26%	12%	3%
Стаж общинника	6 лет	4,2 года	7,8 лет
Стаж необщинника	2,5 года	1,5 года	6,6 лет

Из данных таблицы мы можем заключить, что на общинных мероприятиях преобладающее большинство участников имеют языческий стаж до 3 лет (59 % в Рыбинске и 47% в Беларуси соответственно). На мероприятии же всероссийского масштаба, напротив, наибольшее число адептов (40%) уже более 3 лет являются последователями современной языческой традиции. Стоит также отметить, что во всех трёх рассмотренных вариациях (община, союз, конфедерация) средний стаж общинника значительно выше, нежели стаж «вольнослушателя», что свидетельствует о завершившемся процессе формирования ядра обозначенных младоязыческих объединений.

На вопрос «Перечислите наиболее почитаемых божеств вашей общины» не дали ответа трое респондентов (18%) из «Велесова Урочища». Один язычник чтит только предков, один же, напротив, выступил с позиции «истинного политеиста»: «каждому божеству своё время в календарном цикле». В качестве единственно почитаемого бога общины 2 человека указали Велеса. Всего же данное божество внесли в анкетные листы 11 респондентов 65% (один из них под именем Волоса). Перуну отдали предпочтение 53% опрошенных (9 человек), в свою очередь, Ладе и Сварогу по 30%. Мару, Макошь и Даждьбога почитают по 4 человека (24%), двое адептов поклоняются Стрибогу и Роду. Единожды были упомянуты Чернобог, Белобог, Мокус, Коляда, Купала, Лель, Змеюлан, Ярило. Всего язычниками названо 16 божеств.

Не дали ответа на данный вопрос 10 респондентов «Содружества Родовичей Белой Руси», что составило 53%. Всего белорусскими нативистами приведено 15 божеств. Из них Перуну отдали предпочтение 37% общинников (7 человек), Велеса указали 32% (6 человек), столько же язычников поклоняются Световиту. Далее в рейтинге указан Род 26% (5 человек) и Сварог – 21% (4 респондента). Одина и Семаргла почитают 16% опрошенных (по 3 человека соответственно), Ладу, Стрибога и Макошь по 11% (по 2 человека). Единожды были указаны: Ярило, Даждьбог, Мать-сыра-земля. Природу, как божественную сущность, упомянул один респондент.

Вопрос о наиболее почитаемых персонажах пантеона был проигнорирован 42% (38 людьми) опрошенных язычников, собравшихся на Купалу. В качестве ответа «почитаю всех» были приведены следующие вариации: «почитаю родных богов», «всё есть бог», «бог есть всё», «нет более почитаемых, каждый несёт свои знания», «все боги одинаково почитаемы», «единство во множестве, множество в единстве». Так ответило 6 человек, что составило 7%. В общей сложности адептами было отмечено 16 различных божеств. Одно божество указало 13%, из них 7 человек в качестве «монобожества» указали Велеса (одним из респондентов было отмечено «он же Шива»). Два человека указали Рода, и по одному Стрибога, Перуна и Тартру(?). Рейтинг богов язычников, собравшихся под Малоярославцем, следующий: Велес упомянут 41% опрошенных (из 45 ответивших положительно на данный вопрос лишь 8 не указали данное божество). На втором месте по популярности у респондентов Перун – за него отдали голоса 27% (24 опрошенных), далее идёт Макошь с 25% голосов (22 респондента), Сварог – 22% (20 человек). Замыкает пятёрку Род с 18% голосов (16 человек). Ладу указало 17% язычников (15 человек), Даждьбога 11% и Ярилу 9% соответственно. Кроме этого, в новоязыческий славянских пантеон вошли Мара 6% (5 человек), Троян 3% и по одному разу

упомянуты Тартру (?), Белобог, Чернобог и Леля. Стоит отметить, что летописные Семаргл, Хорс и Стрибог упомянуты лишь единожды.

	Малоярославец	Минск	Рыбинск	средний показатель
нет ответа	42%	53%	18%	38%
«моно-божество»	13%	0%	12%	8%
Велес	41%	37%	65%	48%
Перун	27%	32%	53%	37%
Макошь	25%	11%	24%	20%
Сварог	22%	21%	30%	24%
Род	18%	26%	12%	19%
Лада	17%	11%	30%	19%
Даждьбог	11%		24%	12%
Ярило	9%			3%
Световит		32%		11%
Стрибог		11%	12%	8%
Мара	6%		24%	10%
Один		16%		5%
Семаргл		16%		5%
Троян	3%			1%
количество божеств	16	15	16	15

Рейтинг «моно-религиозности»:

	Малоярославец	Минск	Рыбинск	средний показатель
Велес	58%		100%	53%
Род	17%			6%
Стрибог	8%			3%
Перун	8%			3%

Данные таблиц свидетельствуют о достаточной пестроте взглядов адептов современного языческого движения касаемо области божественного. Всего в рассматриваемых объединениях количество почитаемых богов варьируется от 15 до 29, причём зачастую в ряды почитаемых мифологических сущностей входят божества неславянского происхождения. Например, 16% опрошенных язычников из Белоруссии отдают предпочтение Одину. Однако, наряду с политеистической направленностью приведённых объединений, им свойственны и черты генотеизма. 12% и 13% респондентов Рыбинска и Малоярославца отдали своё предпочтение одному общинному божеству. Из пантеона Владимира (980 года) популярностью у младоязычников пользуются: Перун, Макошь и Даждьбог (кроме Белоруссии). Семаргла же, напротив, упоминают лишь зарубежные нативисты. Почитание Хорса ни в одной из общин не перешагнуло за 1%-ный порог. Небезынтересным является факт наличия малоизвестных божеств в современных языческих пантеонах. К таким божествам можно отнести Мокуса и Змеюлана.

Последний вопрос касался определения личных религиозных пристрастий респондентов – божеств наиболее почитаемых конкретным приверженцем современного доавраамического мировоззрения.

Из язычников, приехавших на праздник в честь бога Велеса, не дали ответа на вопрос 4 человека, что составило 24%. Также 4 человека указали единственно почитаемое божество. Из них по одному голосу у Перуна, Рода, Одина и Велеса.

Большинство адептов указало в своих анкетах Перуна – 47% опрошенных. По 24% получили Род, Сварог и Лада. 18% у Даждьбога и лишь 12% у Велеса. По одному голосу набрали: Стрибог, Крышень, Род, Рожана, Один, Коляда и Купала. Всего было упомянуто 13 божеств.

Среди представителей белорусского варианта движения не ответили на поставленный вопрос 6 человек, что составило 32%. Почитают предков 11%. Одно божество указали 4 респондента – Перун и Род получили по 2 голоса соответственно (по 11%). В общей массе ответов за двух этих богов отдали голоса 26% (по 5 человек), за Велеса, Стрибога и Одина – 21% адептов (4 человека). Сварог, Лада и Макошь получили по 3 голоса (по 16%). Ярило, Семаргл и Тор по 11%, по одному – Даждьбог, Бальдур, В общей сложности было зафиксировано 20 различных божеств. Причем большая их часть (около 10) лишь в анкете одного конкретного респондента.

Среди респондентов купальского праздника не дали ответ на вопрос 5 человек. Один язычник почитает предков в качестве божеств. Всех богов чтит 4 респондента (5% опрошенных). В качестве главного одно божество указали 19% опрошенных. Из них Велеса назвали 5 респондентов, что составило около 6 %. По 3% голосов получили Род и Сварог. Единожды были упомянуты: Макошь, Лада, Перун, Навь, Мара, Солнце.

Итак, из 90 опрошенных 47% язычников почитают Велеса, 42 чел. (40%) отдают предпочтение Перуну (36 человек), на третьем месте Сварог с 32% (29 чел.). 23% респондентов назвали Рода (21 чел.), почти столько же Макошь – 22%. Даждьбога выделяют 12% опрошенных. Далее следуют Лада с 11% голосов, Мара и Ярило с 7% (по 6 респондентов отдали им предпочтение), 4% у Стрибога, по 2% у Леля и Семаргла соответственно. По одному голосу получили следующие божества: Световит, Троян, Ходор, Крышень, Джа, Будда, Тор, Один, Ньерд, Радегас, Шива, Рожаницы и др. В общей сложности адептами было названо порядка 29 различных божеств.

	Малоярославец	Минск	Рыбинск	средний показатель
Нет ответа	6%	32%	24%	21%
Моно-божество	19%	21%	24%	21%
Велес	47%	21%	12%	27%
Перун	40%	26%	47%	38%
Макошь	22%	16%	6%	13%
Сварог	32%	16%	24%	24%
Род	23%	26%	24%	24%
Лада	11%	16%	24%	17%
Даждьбог	12%		18%	10%
Ярило	7%	11%		6%
Стрибог	4%	21%	6%	8%
Мара	7%		6%	2%
Один		21%	6%	7%
Семаргл	2%	11%		4%
Тор		11%		4%
Всего божеств	29	20	13	21

Рейтинг «монорелигиозности»:

	Малоярославец	Минск	Рыбинск	средний показатель
Велес	30%		25%	18%
Перун	6%	50%	25%	27%
Сварог	15%			5%
Род	15%	50%	25%	30%
Один			25%	8%

Во-первых, на индивидуальном уровне количество адептов, указавших лишь одно божество в качестве наиболее почитаемого, значительно выше, нежели в общине (средние показатели 8 и 21 % соответственно). Это свидетельствует о гораздо более развитых монотеистических (или генотеистических) началах у отдельных членов движения и нивелирование данной тенденции на общинном уровне. Более того, община может быть образована путём объединения приверженцев различных божеств и в итоге общинный пантеон – это лишь суммарный показатель божественных пристрастий её адептов. Во-вторых, если на общинном уровне самым востребованным богом является Велес (48%), то на уровне индивидуального почитания лидирует Перун с 38% голосов. Велес оказался на втором месте с 27% голосов. Примечательно, что процент его «почитателей» низкий именно в «Велесовом урочище» (основываясь на данных, полученных при ответе на вопрос о богах – личных патронах).

По рейтингу монорелигиозности уверенно лидирует Род с 30% голосов, несмотря на то, что на общинном уровне он набрал всего 6%, далее за Родом следует Перун, который также в индивидуальном зачете набрал 27%, а в общинном 3%. Иначе обстоит дело с Велесом который, напротив, в личных показателях набрал 18%, а в коллективных 53%. Последнее говорит в пользу некого нарочито сконструированного пантеона, существующего в объединениях. Отметим, представители белорусского содружества не склонны к выделению главного, верховного божества на коллективном уровне. При этом каждый пятый указывал наличие такого персонажа в индивидуальных предпочтениях.

Список литературы

1) Влх. Велеслав 2010 – *Влх. Велеслав.* Основы Родноверия. Обрядник. Кологод. – СПб.: ООО «Ведическое Наследие», 2010.

2) Гурко 2001 – *Гурко А. В.* Неоязычество в Беларуси: предпосылки и условия возникновения, организационные формы, перспективы // Неоязычество на просторах Евразии. Приложение к журналу «Страницы». Библейско-Богословский институт Св. Апостола Андрея. – М., 2001. – С. 68–79.

3) Иггельд 2008 – *Иггельд.* Совещание на «Бараньем Лбу» // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. –Троицк, 2008. – №37. – С. 2.

4) Казаков 2005 – *Казаков В. С.* Именослов. М. – Калуга: Русская Правда, 2005.

5) ЛПА 1 – Личная интернет-переписка Р. В. Шиженского с Е. А. Торговановым от 13.05.2013., место жительства респондента – г. Рыбинск.

6) ЛПА 2 – Личная интернет-переписка Р. В. Шиженского с Веземаром от 02.08.2013., место жительства респондента – г. Минск.

7) Ожиганова, Филиппов 2006 – *Ожиганова А. А., Филиппов Ю. В.* Новая религиозность в современной России: учения, формы и практики. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 2006. – С. 12–13.

8) Устав Общины – Устав Ярославской Родноверческой Общины Славян «Велесово Урочище» // Сайт Областной Ярославской Языческой Общины «Велесово Урочище» (URL: http://velesur.ucoz.ru/index/0-2) [03.05.2013].

9) Шелбанова, Болотова 2005 – *Шелбанова Т. В., Болотова Ю. Г.* Языческое наследие в современной духовной культуре // Сборник научных работ студентов высших учебных заведений Республики Беларусь «НИРС. 2004». – Минск, 2005. – Часть 1. – С. 235–238.
10) Шиженский 2014 – *Шиженский Р. В*. Некоторые аспекты кодификации феномена современного славянского язычества по данным полевых исследований // Вера и религия в современной России. Всероссийский конкурс молодых учёных: 25 лучших исследований. – М.: «Август Борг», 2014. – С. 307–315.
11) Шиженский 2013 – *Шиженский Р. В.* Философия доброй силы: жизнь и творчество Доброслава (А. А. Добровольского). – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Орбита, 2013.

УДК 299.4

КОНЦЕПТ ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕМИФОЛОГИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ «ЗНАМЕНИЙ» ОБЩИНЫ Н. Н. СПЕРАНСКОГО)

© Шиженский Роман Витальевич, к. и. н., доцент

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина (Россия)

heit@inbox.ru

Парадоксальность тематического поля подавляющего числа исследовательских работ, частично затрагивающих и напрямую посвящённых современному русскому языческому «миростроительству», заключается в микшировании теоретико-практической составляющей вероучения с общим описанием исследуемой организации (персоналии), источниковой базой общины и её политико-идеологическими установками. Естественно, что в результате приготовления «родноверческого коктейля» мифологическая и ритуальная первоосновы полностью растворяются либо уходят на второй план под давлением столь востребованных в некоторых кругах современной России младоязыческих «разоблачений». В силу этого, феномен сегодняшнего языческого мировоззрения теряет одну из своих системообразующих составляющих – религиозную специфику, превращаясь в оппозиционный конгломерат из «скиновствующих», митингующих, критикующих, «интернетствующих», деградирующих и т. д.

Безусловно, утрированно-обозначенные категории существуют. Однако отличительной особенностью Сперанского (волхва Велимира) как одного из активно действующих и активно пишущих лидеров от лагеря современных приверженцев этноокрашенных доавраамических верований является наличие собственного – авторского – комплекса языческой веры.

Одна из составляющих частных (пошаговых) проявлений языческой ментальности группы Велимира отражена в знаковой фиксации всевозможных примет, случаев, знамений и чудес.

Исходя из данных текстов, содержащих описание подобных явлений, языческие приметы выполняют несколько функций. К таковым относится непосредственно мифологическая (мифотворческая функция) – знамения являют собой зримую волю божества, олицетворяют фактическое присутствие высших сил на обряде. Реализация религиозно-практической функции заключается в выборе места для создания культового сооружения (капища)[1], появлении дополнительного стимула в выработке общего настроя на обрядовое действо, «погружении» в миф, снятии дискомфортных преград психологического и духовного порядка у неофитов, создании новоязыческого сборника сакральных чудес[2] [*Велимир* 2013: 30], возможно, с целью утверждения и подтверждения истинности мировоззренческого выбора.

Строго очерченные классификационные рамки «чудес» определить достаточно сложно. По большей части они бессистемны – случайны, связаны с конкретным общинным событием, экспедиционным выездом и даже с набором непосредственных действий отдельного адепта. Вместе с тем определённые закономерности, характеризующие в том или

[1] «Для обряда выбирается место, которое впоследствии может стать постоянным. Если мы ощущаем от проводимых на новом месте обрядов благо, то со временем на этом месте возникает капище» [*Велимир* 2012: 72].

[2] Сперанский подчёркивает значимость устной и письменной передачи молодёжи всего необычного, связанного с существующими и действующими капищными комплексами.

ином случае возникновение, ход или последствия знамений, всё же прослеживаются. Придавая созерцанию природы статус одного из древнейших и основных источников языческого знания, Велимир видит пример деятельного существования богов сквозь призму природных аномалий [*Велимир* 2009: 36, 43]. В подтверждение данного тезиса волхв ссылается на выборку разрушений, произведённых бурей 20 – 21 июня 1998 года в столице: «Смерчи повалили кресты на куполах храма Новодевичьего монастыря и над Кремлем разорвали в клочья демократическое знамя. Со стороны реки упавшими деревьями повредило кремлевскую стену. При огромном количестве сорванных рекламных щитов и поваленных деревьев, погибло лишь два человека, но была искалечена масса автомобилей» [*Велимир* 2009: 37]. Неугодный природной стихии (самому волхву) набор современных негативных составляющих российского общества более чем прозрачен. По Сперанскому, буря «наказывает» и неприемлемую религиозную систему, и чуждый политический строй, и атрибуты «западной» жизни. На фоне общих разрушительных последствий прихода смерчей современный волхв обращается ко второй, языческой (положительной) стороне действия природной стихии. Во-первых, буря выступила в роли некого знамения, небесного знака. Как пишет Н. Н. Сперанский, в эти числа проходил первый мировой языческий конгресс в Вильнюсе. Во-вторых, она же исполнила функцию безмолвного оракула, подтвердив правильность язычества, практикуемого общиной «Коляда Вятичей». Согласно описаниям лидера, во время бури объединение праздновало Купалу. Благодаря коллективному славлению Перуна произошло чудо: «В них не попала ни одна молния, их не задел ни один смерч, на них не упало ни одно дерево. Их костёр продолжал спокойно гореть, будто вообще ничего не происходило» [*Велимир* 2009: 37]. Примеры проявления божественного через природное встречаются и в периодическом издании общины. Аномалии в этих случаях происходят на языческом месте силы – капище. Так, при установке идола Даждьбога 11 января 2004 года в Царицыно Велимир фиксирует выход Солнца. Подобное же природное явление он отмечает 20 июля 2013 года на капищном комплексе культурного центра «Живица» при водружении Перуна и праздника в его честь [Восстановлено капище 2004; Хроника 2013]. К летнему времени относится и природный инцидент, связанный с транспортировкой изображения богини Лели. Песчаная буря, возникшая во время переноса идола к другим кумирам, приобретает в объяснениях волхва мифологическое звучание. Сперанский находит в краткосрочном действии сильного ветра прямое божественное воздействие Перуна, не желающего отпускать Лелю [Хроника 2013].

Ещё одна группа языческих знамений связывается общинниками «Коляды Вятичей» с появлением на территории капища живых существ: птиц, животных. В «Слове об идолах» Велимир обращается к историографии вопроса, пытается найти рекомендации по отношению к «гостям» в священных местах. Несмотря на неудачу в источниковом поиске, языческий идеолог выносит следующий вердикт: «В наше время наличие птиц при капищах считается естественным явлением. Птицам не препятствуют кормиться с алтарей богов…» [*Велимир* 2013: 29]. Каких-либо общих и постоянных оценочных критериев (даже предположений), связанных с появлением и действием представителей фауны на сакральной территории общины, по всей видимости, не существует. Негативное, позитивное либо нейтральное отношение к нарушителям/гостям священного пространства зависит от конкретного случая, царящей среди собравшихся атмосфере. К примеру, уже отмеченное выше восстановление капищного комплекса в Царицыно, ко всему прочему, ознаменовалось

появлением лесной мыши во время жертвоприношения хлеба богине Ладе. Кот, посещающий домашнее капище во дворе деревянного дома (Царицыно), по решению язычников, официально не допускался к алтарной пище, с негласным разрешением воровать жертвуемое незаметно [Восстановлено капище 2004; *Велимир* 2013: 29]. Соответственно, никаких канонических предписаний, относящихся к животному миру, разработанной системы примет в языческом кодексе данной группы в настоящее время не фиксируется.

В определённом смысле, общинники, волхв «Коляды Вятичей», продолжают языческую практику «зоологических знамений» прошлого, имеющих источниковое обоснование. Академик Срезневский, к примеру, находит данный тип славянских предзнаменований в работах Саксона Грамматика, Титмара Мерзебургского, Григория Назианзина, ростовского епископа Кирилла [*Срезневский* 2013: 9]. Однако, повторимся, аналогии можно проводить лишь образные и номинальные. Какую смысловую нагрузку несли животные приметы в прошлом и, тем более, в настоящем язычестве, сейчас представляется очередной исторической и религиозной загадкой. Соответственно, рассуждая на тему животных знамений в «Коляде Вятичей» отметим отсутствие каких-либо предписаний относящихся к рассматриваемому вопросу.

В качестве положительных знамений выступают случайным образом обнаруженные объекты. Как пишет Сперанский, во время подготовки капища необычные предметы, найденные на выбранной под комплекс территории, автоматически включаются в священное пространство[3].

Естественным образом в поле языческих знаков помещается и «дом божества» – его рукотворное изображение. Нарративы Велимира, соратников волхва, свидетельствуют об отсутствии хронологических ограничений в проявлении «идольских знамений». Не связаны они и с какими-либо чётко зафиксированными этапами «жизни» установленного кумира. Чудо может сопровождать сам момент водружения символа божества и заключаться в содействии высшей силы процессу. Оно же фиксируется и во время уничтожения языческих святынь, проявляясь в защите идола (его части) от последствий воздействия огня[4]

Кроме того, волшебными последствиями обладают и невербальные обращения, направленные к природным объектам и богам пантеона. В качестве примера сошлёмся на два письма Ксении Е. В двадцать пятом номере газеты «Дерево Жизни» мысленная связь с деревенской берёзкой, дары дереву вносят положительную динамику в жизненный путь автора. В тридцать восьмом выпуске издания язычница приписывает действенному вмешательству богини Макоши необычное благожелательное поведение пассажиров в метро в час пик [*Ксения* 2007; *Ксения* 2008]. Активный член «Коляды Вятичей» писательница-волхвиня Арина Веста (Галина Пономарёва) в своей газетной статье, посвящённой экспедиции на Сейдозеро[5], также приводит свой случай оказания высшими силами помощи. После безмолвного славления «Матери-Тундры» природное божество исполнило детскую мечту Весты и одарило волхвиню оленьим рогом [Вторая экспедиция 2012].

Сакрализация, знаковость «традиции» проявляется непосредственно через социум людей как принадлежащих к современному язычеству, так и посторонних, случайных лиц, оказавшихся в «месте силы». К этому типу языческих знамений можно отнести сообщение Велимира о магическом воздействии украинской язычницы Г. С. Лозко (волхвиня Зореслава) на литовских экскурсоводов, не пускавших языческую делегацию на территорию археологического раскопа в кафедральном соборе, сохранившем алтарь бога Перкунаса.

[3] Во время обустройства капища в Битцевском парке (сентябрь 1999 года) находкой подобного рода стал череп собаки. [См.: *Влх. Велимир* 2006: 468].

[4] «Когда подняли изваяние для установки в яму, то оно чудесным образом встало вертикально из лежачего положения само, с нашими минимальными усилиями, и сразу ликом туда, куда хотелось» [*Велимир* 2010]. Во время установки идола Велеса (осень 2011 г., Лосиный Остров) по мнению язычников, некую силу проявили алтарные камни, двигающиеся в сторону капища практически самостоятельно [Дерево Жизни 2012.]. Уцелевшей от рук поджигателей, оказалась голова идола Даждьбога [Восстановлено капище 2004].

[5] Сейдозеро считается сакральным, священным объектом и для представителей русских асатруа – приверженцев северной (скандинавской) языческой традиции [См.: NordicRunes 2013: 26 – 31].

Благодаря внушению лидера «Объединения Родноверов Украины» и желанию бога Перуна, делегатам первого конгресса этнических религий удалось посетить святыню. Второе сообщение волхва, посвящённое экспедиции на Аркаим, содержит рассказ о подъёме язычников на гору Шаманку. При покорении святыни знамение проявилось через исчезновение случайных граждан и шаманскую болезнь одной из участниц [*Велимир б.г.*; *Велимир* 2012 б].

В заключении следует отметить, что в настоящий момент Сперанский и община «Коляда Вятичей» разрабатывают собственный категориальный аппарат знамений, примет, знаков, имеющих целью фиксацию погружения в языческую традиционность, взгляд на «родноверие» изнутри[6]. Бессистемность проявлений божественного, зримого и незримого факта присутствия богов всё же имеет некоторую специфику, формирующую данный элемент новой мифологии. Несмотря на встречающиеся вариации, основным условием появления знамения следует считать нахождение прозелита доавраамической религиозности на территории «места силы». Этим объясняется значительный процент языческих чудес в пределах зоны капища. Со священным пространством связан и второй критерий обретения знака. В этом случае источник проявления сакрального более «концентрируется», смещается в сторону рукотворных оболочек славянского языческого пантеона – идолов.

Список литературы

1) Велимир б.г. - *Велимир*. Капище Перуна // Дерево Жизни. Газета этнического сопротивления. – Троицк: Тровант, б.г. – № 2.
2) Велимир 2009 – *Велимир*. Книга природной веры. – М.: ВЕЛИГОР, 2009.
3) Велимир 2010 – *Велимир*. Богиня Лада в Долине Водопадов // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. – Троицк, 2010. – № 50.
4) Велимир 2012 а – *Велимир*. Нравственная книга: каким родноверу быть и почему. Брошюра № 11. – Троицк, 2012.
5) Велимир 2012 б – *Велимир*. Путь в Аркаим // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. «Коляда Вятичей», 2012. – № 55.
6) Велимир 2013 – *Велимир*. Слово об идолах и святых местах языческой веры. Брошюра № 12. – Троицк: Коляда Вятичей, 2013.
7) Влх. Велимир 2006 – *Влх. Велимир.* Русское язычество и шаманизм. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2006.
8) Восстановлено капище 2004 – Восстановлено капище в Царицыно! // Дерево Жизни. Газета этнического сопротивления. – Троицк, 2004. – № 4.
9) Вторая экспедиция 2012 – Вторая экспедиция на Сейд-Озеро // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. 2012. – № 54.
10) Дерево Жизни 2012 – Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. «Коляда Вятичей», 2012. – № 52.
11) Ксения 2007 – *Ксения.* Моя берёзка // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. – Троицк, 2007. – № 25
12) Ксения 2008 – *Ксения*. Макошь // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. – Троицк, 2008. – № 38.
13) ЛПА 1 – Личная переписка автора с Н. Н. Сперанским от 26.11.2013., место жительства респондента: г. Троицк.
14) Срезневский 2013 – *Срезневский И. И.* Исследования о языческом богослужении древних славян. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.

[6] Во время переписки с Н. Н. Сперанским, волхв отметил, что видеть в проявлениях природы волю богов – общее явление для язычников: «Казаков [глава Союза Славянских Общин Славянской Родной Веры] во время обрядов так же следил за полётами птиц и искал ответы Богов через них и другие приметы. Это же делали язычники в «Родолюбии». Это же было и в КЯТе [Круг Языческой Традиции] – это общее свойство» [ЛПА 1].

15) Хроника 2013 – Хроника постановки идолов в центре «Живица» // Дерево Жизни. Газета этнического возрождения. 2013. – № 57.
16) NordicRunes 2013 – *NordicRunes*. Сейдозеро – Место Силы // Северный Ветер. Урожай 2013. Б. м.: Простобук, 2013. – № 3.

УДК 299.4

ЧЕШСКАЯ ОБЩИНА «РОДНАЯ ВЕРА» – ВОЗВРАЩЕНИЕ К ДУХОВНОСТИ ПРЕДКОВ

© Мачуда Йиржи, доктор (PhD) этнологии

Южноморавский музей в Зноймо (Чехия)

Jiri.Macuda@seznam.cz

К новым религиозным течениям неоязыческого толка в Чешской республике относятся группы, которые сосредоточились на восстановлении древних индоевропейских мифологических систем. В 1990-х годах в Чехии развивались прежде всего группы, ориентированные на германские (северные) или кельтские традиции [*Lužný* 1997: 98 – 100]. Удивительно, но интерес к славянской вере, «родноверию», приходит несколько позже. Под «родноверием» понимается изначальная, родная для славян вера. Впервые такое обозначение было предложено на заседании Всемирного конгресса этнических религий (World Congress of Ethnic Religions) в 1998 году В. С. Казаковым, одним из основателей самого сильного родноверческого движения в Российской Федерации – Союза славянских общин славянской родной веры [*Шиженский* 2010: 229; ЛПА 1: окт. 2012]. Современное родноверие учёными обычно причисляется к новым религиозным движениям. Несмотря на то, что речь идёт об одном из неоязыческих течений, чешское родноверие во многом отличается от подобных западных движений, на что повлияли, конечно, исторические и социальные обстоятельства [*Шнирельман* 2002: 197 – 211]. Это разнообразное и динамически развивающееся явление, именно поэтому многие исследователи стремятся его рассмотреть с точек зрения различных научных дисциплин.

Социологи подходят к нему как к субкультуре или мировоззрению, религиоведы в нём видят новое религиозное движение, политологи и историки, наоборот, характеризуют его как новое общественное движение национально-патриотического характера. К сожалению, этнология пока рассматривает родноверие только поверхностно [*Гайдуков* 1999], тогда как данное течение несёт в себе черты, которые требуют рассмотрения именно с точки зрения этой научной дисциплины. Родноверие и его развитие важно рассмотреть глазами людей, которые его совместно формируют и активно в нём участвуют. Это сложное культурообразующее явление с самобытным фольклорным выражением, представляющим собой, главным образом, реконструкцию древнего обрядового комплекса. В то же время мы говорим о своеобразном явлении, сочетающем в себе патриотические, религиозные, экологические и также в немалой степени фольклорные идеи и черты, прообразом которых стала, прежде всего, народная культура и древняя религиозная традиция. Именно здесь современный родновер ищет идеализированный и утраченный «золотой век», который бы он хотел снова обрести, хотя бы внутри себя [*Гайдуков* 1999].

Под терминами родноверие, язычество, славянское неоязычество, традиция, природная или этническая религия или так называемая глубинная экология нужно понимать субстрат религиозных, парарелигиозных, социально-политических и историко-культурных явлений, связанных с общественным интересом к дохристианским духовным практикам, их воскрешению и реконструкции. Речь идёт о продолжении древней традиции, которая в своём первоначальном виде исчезла после христианизации отдельных славянских государственных образований. Родноверческие идеологи должны были с этой реальностью смириться и, по сути, реконструировать новоявленное вероисповедание не столько на основании исторических источников, сколько основываясь на изначальных представлениях, сохранявшихся на протяжении веков в народной культуре. При этом использовались знания

из других политеистических религиозных систем индоевропейских народов и разных философских направлений.

Сообщество «Родная вера» – общая характеристика

Первой попыткой возрождения веры древних славян на территории Чехии считается основание Братства верных новой религии славянской (*Bratrstvo věrníků nového náboženství slávského*) в 1839 году [*Vojtíšek* 2004: 247]. Его основателем был врач и педагог Карел Славой Амерлинг (1807 – 1884), который был одним из ярких представителей движения народного возрождения в чешских землях. У братства были амбициозные планы, но эта группа «сталцэв» (убежденных сторонников), как они себя любили называть, существовала недолго, так как в 1840 году была официально запрещена. При изучении религиозных убеждений Амерлинга становится, однако, очевидным, что речь шла скорее об определённом синкретизме христианского вероучения и пантеизма, нежели о неоязыческом религиозном направлении [*Hoffmannová* 2003].

Зарождение современного чешского родноверия следует связывать в первую очередь с неформальным сообществом «Родная вера», которое возникло в Праге в 2000 году[1] вследствие объединения двух ранее независимых течений, зародившихся в 1995 – 1996 годах. В его состав вошли два последних активных сторонника националистического движения Народный фронт кастистов (от латинского castis omnia casta, т. е. «чистым (людям) всё (кажется) чисто»), в недрах которого зародилось до сих пор существующее общество «Род Яровита», а также группа студентов филосовского факультета Карлова университета, интересовавшихся славянской мифологией и испытывавших сильное влияние идей панславизма. Она получила название «Радгошть» (*Radhošť*) после возвращения своего основателя Джузеппе Маиэлло (Дервана)[2] из поездки к горе Радгошть[3] в Моравских Бескидах, восхождение на которую он вместе со своими товарищами предпринял 1 мая 1998 года.[4] Ещё в 1995 году один из будущих основателей этой группы Радек Микула посетил Москву со стремлением установить связь с местными родноверами. Во время своей первой поездки он купил книгу В. С. Казакова «Именослов», автор которой известен своими реконструкциями славянских обрядов и народного календаря. После возвращения домой Микула отправил Казакову письмо, которое подписали ещё два члена Чешско-лужицкого общества, ныне известного как Общество друзей Лужицы (среди его членов и предводитель «Родной веры» Рихард Бигл, чьё имя ещё встретится в статье), объединяющего людей, интересующихся культурой и историей лужицких сербов. Фактически это было частное письмо, не отражающее позицию всего общества, поскольку общество состояло из людей, разделявших прежде всего панславистские, а не родноверческие взгляды. Таким образом, Микула желал продемонстрировать Казакову, что и в Чехии действует что-то похожее на родноверческую общину, хотя община («Радгошть») возникла позже, только в 1998 году. В 1996 году состоялась личная встреча Микулы с Казаковым. В 1999 и 2000 годах состоялись новые встречи, уже с участием Дервана (Дж. Маиелло), который был знаком с Казаковым после Всемирного языческого конгресса, состоявшегося в Вильнюсе в 1998 году. В ходе своего визита в Калугу в 2000 году Р. Микула принял новое имя – Ратко. С этого момента чешская община «Родная вера» стала считаться официальным членом Союза славянских

[1] В качестве даты возникновения «Родной веры» Р. Бигл указывает 6 и 9 сентября 2000 года [*Bígl* 2013].

[2] Джузеппе Маиэлло – итальянец, родом из Неаполя, в описываемое время был студентом-славистом, а ныне доктор славистики, антрополог. Живёт и работает в Чехии. Дерван – неофициальное славянское имя, используемое в родноверческой среде, принятое им в 1998 г. в честь сорбского князя VII века.

[3] Эта гора примечательна тем, что, согласно легенде, некогда на её вершине чехи почитали бога Радегаста. В 1930 г. уроженец тех мест, американский скульптор Албин Полашек, сделал для своих земляков подарок – большую каменную статую, изображающую этого бога. Установленная на вершине горы, она с тех пор служит предметом паломничества людей, просящих древнего бога исполнить их желания. Когда в 2002 году в Моравии случилось сильнейшее наводнение, среди местного населения распространилось мнение, что причиной стихийного бедствия стало отсутствие статуи на своём месте (её увозили на реставрацию).

[4] Из группы «Радгошть» далее возник уже несуществующий ныне «Род Мокоши» [ЛПА 2: 09.06.2013; ПМА 2: Bígl; *Pilát* 2010].

общин славянской родной веры, что подтверждали и знаки с символикой ССО-СРВ и надписью «Чехи» [ЛПА 2: 09.06.2013]. Однако большое расстояние между Прагой и Калугой помешало более тесному сближению между чешскими и русскими родноверами. Несмотря на это, Рихард Бигл (Хотебуд) – один из основателей «Родной веры», а с 2007 года её предводитель, доктор наук, учёный-сорабист, в 2002 году посетил Москву, где встретился с членами местной общины «Родолюбие», входящей в состав «Велесова Круга», и 13 декабря на обряде, посвящённом встрече Марены, получил в подарок жертвенную братину. Штэфан Пилат (Витослав), один из важнейших лидеров «Родной веры», лингвист, славист, также встретился с В. С. Казаковым в польском Кракове, где они обсудили присоединение чешской общины к ССО-СРВ. Однако уже в самом скором времени – примерно с 2002 года – связи между чешскими родноверами и ССО-СРВ прервались, что было вызвано как нехваткой денег и времени на поддержание постоянных контактов, так и сосредоточенностью членов «Родной веры» на внутренних проблемах [ЛПА 3: 04.11.2013; *Bígl* 2013]. Дружественные отношения налаживались и с родноверами других стран – так, ещё в сентябре 1997 года пять участников группы «Радгошть» ездили в Польшу по приглашению местной общины «Родная вера» (*Rodzima Wiara*), где недалеко от Бискупина они совместно отпраздновали день осеннего равноденствия.[5]

«Родная вера» с момента своего зарождения старается способствовать возрождению славянского духовного наследия, в котором осмысляются не только люди и их культура, но и природа, божества, духи предков. По этой причине деятельность «Родной веры» касается, прежде всего, области религиозного, а во вторую очередь культурного и общественного пространства, и её целью является объединение всех людей, которые солидарны с идеями славянского единства и желают по возможности этому способствовать. Некоторое время «Родная вера» существовала в качестве официально зарегистрированной организации, но в результате внутренних разногласий, приведших к тому, что её покинули многие ранее состоявшие в ней члены, сейчас, согласно решению, принятому на вече в октябре 2010 года, «Родная вера» считается неформальным объединением. «Основной вид его деятельности заключается в организации ежегодных праздников и торжеств, посвящённых различным славянским божествам. Кроме этих ежегодных коллективных обрядов, нельзя не упомянуть и обряды индивидуальные, которые сопровождают человека на протяжении жизни от рождения до смерти (т. н. переходные или семейные обряды). В настоящее время сообщество старается восстановить священные места, связанные с дохристианскими божествами, например, Мокошьино обрядовое место в Мокошине у Пржелоуче, и распространять в чешском обществе знания о славянском духовном мире» [*Pilát* 2010].

Согласно информации, размещённой на сайте сообщества: «Родная вера» основана на добровольном сотрудничестве участвующих лиц без формального членства, управления и организационной структуры. В сообщество может вступить любой, кто соглашается с идеей этого объединения, достаточно продолжительное время принимает участие в его деятельности, и пользуется уважением других членов сообщества. Участие в других объединениях или религиозных обществах не является препятствием для членства в «Родной вере». Из сообщества выходит тот, кто по своему решению перестаёт себя с ним идентифицировать, не участвует в его деятельности или уже не воспринимается как участник объединения другими его членами. Различные вопросы, касающиеся сообщества, решаются на собраниях, которые проводятся по необходимости во время больших праздников. В настоящее время главными праздниками являются чествование Яровита весной и Мокоши осенью. «Родная вера» – это свободное и открытое сообщество, основанное на добровольном объединении людей как свободных, дееспособных и полноценных личностей. Каждый член «Родной веры» отвечает сам за свои речи. «Родная вера» никаким образом не ограничивает в свободе мнений, мыслей и убеждений своих участников, в том числе и в плане их личного понимания веры. Вместе с этим требуется уважать идейные позиции остальных и не

[5] В чешской группе были и Дж. Маиэлло, Радек Микула и Рихард Бигл [*Bígl* 2013].

навязывать другим членам объединения свои взгляды. «Родная вера» работает по принципу свободного и демократического соглашения своих участников, не приемля религиозного догматизма или тезиса о непогрешимости вождя. «Родная вера» является обществом неполитическим, не отдающим предпочтения и не пропагандирующим никаких политических взглядов, но не запрещает своим участникам за пределами объединения заниматься политической деятельностью» [*Pilát* 2010].

Но вернёмся в 2000 – 2010 годы, когда «Родную веру» юридически представляло гражданское объединение с таким же названием и с амбициозными планами, примером которых может послужить намерение регистрации в качестве религиозной организации. Эта идея была впервые предложена на собрании, прошедшем 14 октября 2003 года, но осуществлена в итоге не была. Внутреннее устройство «Родной веры» представляло собой совокупность общин, возникающих на региональной основе. Каждая община была автономна и сама определяла нормы своей религиозной, культурной и общественной жизни, используя местные традиции и обычаи. Другими составляющими сообщества были т. н. дружины. Различные дружины принимали новых членов по своим внутренним законам. Характер такой дружины мог быть разным – это могли быть представители определённого специализированного культа, род или семья, воинская дружина или, например, музыкальный или танцевальный коллектив [*Pilát* 2004].

«Родной верой» управляло Вече, которое обычно сходилось один раз в год, а в случае необходимости и чаще. Участвовать в нём могли все совершеннолетние члены сообщества, причем каждый без исключения имел одинаковое право говорить и голосовать. Вече как единственный орган имело право решать все важные вопросы, касающиеся «Родной веры» и её деятельности. В период между проведением собраний «Родную веру» законно представлял выбранный предводитель» [*Pilát* 2004]. Лидеры сообщества изначально планировали создать и другие органы управления, но в итоге идея не была реализована.[6] Участником объединения мог стать любой житель Чешской республики вне зависимости от пола, национальности или политических убеждений. Несовершеннолетний, однако, не мог участвовать полноценно в правовой жизни сообщества. До 2005 года с участников не взимались членские взносы.[7] Процедура вступления в сообщество не была строго формализована, однако кандидат обязан был переждать установленный для этого срок продолжительностью в один год.

Со вступлением в сообщество обычно связывают два ритуала. Первым из них является избавление от прошлой духовной зависимости, главным образом от крещения. Во время этого обряда вступающему в сообщество символически отсекается топором маленькая прядь волос, которая представляет его предыдущее состояние бытия. «Следующий ритуал – принятие славянского имени, если вступающий не имел его уже от рождения. В этом случае кандидат может имя, например, дополнить. Имя себе каждый выбирает по своему усмотрению, запрещается, однако, выбирать себе имена некоторых отдельных божеств» [*Pilát* 2004]. Для обряда «пострижин» (постriга) ранее (до 2010 года) желающий вступить в сообщество должен был выбрать трех кумов (покровителей), которые проводили обряд. Главным кумом был жрец, вторым – представитель общины, в которую желающий вступал, а третьего кандидат выбирал на своё усмотрение. Всё заканчивалось пригублением медовины[8] и её возлиянием во время обрядовой клятвы верности богам, предкам и родине,

[6] Речь велась о создании таких органов, как Совет Родной веры (орган, в который входят представители общин), Совет старейшин и Вече жрецов. Совет старейшин должен был быть независимым органом, следящим за деятельностью органов общества и его членов, входить в него должно было десять самых старых участников «Родной веры». Вече жрецов должно было представлять собой независимую научно-исследовательскую конференцию, занимающуюся самыми важными вопросами славянского родноверия [*Pilát* 2004].

[7] 30.04.2005 вече установило ежегодный членский взнос в размере 365 чешских крон, т. е. символически одна крона в день. Позже взнос стал добровольным и зависел от финансового положения отдельных участников. Собранные средства использовались как финансовый резерв «Родной веры», например, с их помощью финансировались проекты, поддерживающие родноверие в Чешской Республике [ПМА 2: Bígl].

[8] Чешский аналог напитка, известного в России как медовуха, крепостью от 13 до 15%.

произносимой кандидатом. Каждый пил во имя бога или богов, которых наиболее почитал. Эти ритуалы не были обязательными, и человек не должен был в них участвовать, если по какой-либо причине не мог или не хотел. Упомянутые обряды проводились во время официальных праздников, организованных «Родной верой», по желанию родноверов они проводятся и сейчас, несмотря на то, что «Родная вера» стала объединением неформального характера.[9]

Общины – носители возникающей традиции

В древности у славян общины были частью административной структуры и никак не связывались с религиозной жизнью, которая не имела ещё, если не принимать в расчёт прибалтийских и полабских славян, формы развитого организованного культа [*Profantová, Profant* 2004: 25, 37]. Для современных родноверов община является самой привлекательной формой организации [*Гайдуков* 1999]. В 2008 году в рамках родноверческого движения существовали две общины: Среднечешская и Южноморавская.[10] Среднечешская (ранее Пражская) община возникла в 2000 году одновременно с основанием сообщества «Родная вера» и благодаря самому большому числу участников стала самой организованной.[11] Встречи Среднечешской общины проходили каждый первый четверг месяца. Южноморавская община, входящая в состав объединения «Родная вера», была основана 21 июня 2008 года во время празднования Купалы недалеко от Йиглавы. Другая община существовала до 2005 года в северо-чешском Штети и его окрестностях. Штетская община присоединилась к объединению «Родная вера» в 2002 году и привнесла в его обрядовый календарь свой праздник Радостин, который отмечается в период летнего солнцестояния. Однако вскоре эта община перестала существовать. «Родная вера» в 2009 году пыталась организовать общины и в других районах чешского государства.[12] В реальности, однако, почитатели родноверия как раньше, так и сейчас рассеяны по всей территории Чешской Республики. На сегодняшний день у «Родной веры» есть только одна функционирующая дружина – «Род Яровита». Ранее существовавший «Род Мокоши», в который входили члены бывшей «Радгошть», распался естественным образом.

Понятно, что каждое общество складывается из отдельных личностей. Несмотря на то что у «Родной веры» нет официального представителя, для её правильной работы и развития желательно, чтобы вече каждый год поддерживало того, кто вносит идеи, отражающие концепцию развития и функционирования всего сообщества в будущем. Собранием, прошедшим во время празднования Мокоши в 2007 году, предводителем сообщества был определён пражанин Хотебуд[13], который посвятил себя сорабистике, изучению славянской мифологии и филологии. Другим известным участником сообщества уже несколько лет считается Витослав (ранее известный как Витезслав, гражданское имя Штэфан Пилат), работник Славянского института АН ЧР, уроженец Йиглавы. Интерес к истории, народной

[9] Постриг означает отрыв от предыдущего состояния бытия, например, крещения в детстве. Поэтому некоторые участники выбирают себе новое имя славянского происхождения, которым и пользуются далее в родноверческой среде. Обряды принятия нового имени и избавления от предыдущей духовной зависимости всегда очень впечатляющи. Самыми показательными автор считает те, которые проходят под кронами деревьев при свете одной лучины уже после заката солнца, например, такие, которые проходят во время осенних праздников почитания Мокоши. В ходе обряда автор участвовал в собственном постриге и принял славянское имя Святослав [ПМА 1: Pilát].

[10] Несмотря на существование потенциальных участников, Восточно-чешская община тем не менее никогда не была учреждена [*Pilát* 2004].

[11] Во время праздника Велеса (2007 год) Пражская община была переименована в Среднечешскую, что более соответствовало её сущности [*Pilát* 2007].

[12] Предполагалось создание следующих общин: Восточночешская, Северочешская, Западночешская, Южночешская, Североморавская и Слезская. Для создания общины необходимо было хотя бы три участника «Родной веры», которые в данном регионе жили и работали. До тех пор, пока создание общины не было возможным, определялся хотя бы её представитель от данного региона [*Pilát* 2007].

[13] Рихард Бигл принял это имя 21 июля 2001 года от признанного словацкого родновера Жиаряслава Швицкого во время собрания местной родноверческой общины «Pôvodný kruh» – по-русски «Исходный круг» (сейчас «Родной круг», на словацком *Rodný kruh*) в горах Детва [*Bígl* 2013].

культуре и патриотические воззрения объединяют не только восемь постоянных членов сообщества,[14] но и всех их приверженцев, число которых по всей республике варьируется от десяти до тридцати.[15] Невозможно точно определить их количество, поскольку участие в обрядах не является обязательным условием, а те, кто приезжают на акции «Родной веры», не обязательно принадлежат к поклонникам славянской традиции. Здесь идёт речь о группе сторонников из разных уголков земли с похожими взглядами, в числе которых не только студенты или научные работники, но и юристы, педагоги и рабочие. Вероятно, благодаря «академической базе» в чешской «Родной вере» победил научный подход к верификации и реконструкции пантеона и обрядов. Представляется однако, что эта научность не всегда является преимуществом, поскольку строгий, а часто практически позитивистский подход некоторых главных представителей движения препятствует достаточной реконструкции славянского пантеона и календарных обрядов, от которых напрямую зависит функционирование родноверческих общин. Примечательным фактом является бескомпромиссный отказ от так называемой «Велесовой книги».[16] Мировоззрение большинства, которое сложилось в общине, наилучшим образом характеризует так называемый «Кодекс родной веры», который был принят собранием в 2006 году.[17] Члены объединения «Родная вера» свободны в отношении выбора своих политических и религиозных принципов. В личной жизни в основном соблюдаются неписаные принципы морали[18] и института семьи [ПМА 1 – 3].

Пантеон славянских божеств

Реконструкция современного пантеона, признанная участниками «Родной веры», основана на использовании исключительно достоверных исторических источников, литературы и фольклора, и разработал её в начале 2006 года Витослав. В пантеоне чешских родноверов 29 имён богов и богинь, которые разделены на три группы: главные боги, остальные боги и местные боги. В реальности «Родная вера» почитает во время своих обрядов намного меньше богов, обычно около десяти. Это число, однако, меняется от последователя к последователю [ЛПА 3: 04.11.2013]. К главным богам относятся Сварог (бог

[14] Это количество – 8 человек, в своей пока не изданной статье, подготовленной в 2013 году для сайта сербских родноверов, указала автор под именем Весна (некоторое время она считалась членом общины) [ЛПА 4: 03.10.2013].

[15] Предположение автора основано на опыте, полученном за время участия в 2006 – 2009 годах в обрядах и встречах «Родной веры», а также на данных, опубликованных на официальном, до сих пор существующем интернет-форуме сообщества, который был открыт в ноябре 2005 года. Перед этим существовала электронная переписка членов на сайте «Yahoo!», которую осенью 2005 года из-за личных разногласий с Витославом отменил старейшина «Родной веры» Дерван, вышедший впоследствии из сообщества [*Bígl* 2013].

[16]Так в своё время объяснял в разговоре один из главных представителей «Родной веры» Витослав [ЛПА 3: 2006 – 2007 гг.]. К сведению, некоторые общины, действующие в Российской Федерации, некритично восприняли текст «Велесовой книги», другим она помогла в реализации их идей, например, они использовали определённые отрывки текста при проведении обрядов. Д. А. Гасанов из «Велесова круга» воспринимает эту книгу как творение Я. П. Миролюбова, хотя не отрицает, что на Миролюбова при написании текста могло снизойти определённое божественное вдохновение [ЛПА 1: апр. 2009].

[17] Кодекс выступал против использования психотропных веществ. При участии в мероприятиях не рекомендовалось курить и распивать крепкие алкогольные напитки. «Родная вера» была против распространения таких мыслей, идеологий и политических взглядов, которые бы расходились с законами, действующими на территории Чешской Республики. Отсюда исходило и мнение о недопустимости злоупотребления в политических или идеологических целях символами славянской религии, к которым, например, относится свастика. На организованных «Родной верой» акциях было запрещено любое проявление физического и вербального насилия. Те, кто нарушили кодекс, могли быть изгнаны из места проведения акции. В случае хранения и употребления наркотических средств, распространения экстремистской идеологии и т. п., осведомляются соответствующие карательные органы. Если запреты нарушил член «Родной веры», возможность его исключения должен был решать «Славянский суд Родной веры» – другой запланированный к созданию внутренний орган сообщества, который должен был заниматься преступлениями, совершёнными против принципов «чешского родноверия». Его конкретный принцип работы, однако, так и не был определён [*Pilát* 2006].

[18] Русские родноверы эти неписанные моральные принципы обозначают термином «Законы Сварога» [*Прокофьев и др*. 2006: 155 – 207].

неба и отец богов), Дажбог (бог солнца), Мокошь (богиня земли), Перун (громовержец), Сварожич) (бог огня), Велес (бог подземного мира, земледельцев и материальных благ) и Ярило (бог новой вегетации). Имя последнего бога, однако, с подачи Витослава, скрывается под корнем Яр (в «Родной вере» знают больше померанского Яровита, с которым и соотносят Ярило). Между другими богами найдём Белбога (бога света и добра), Чернобога (бога тьмы и зла), Ладу и Лелю (солнечную богиню и покровительницу брака), Марену (богиню смерти), Рода (бога зарождения) и Трояна, названного богом загадочным. К местным богам относят пятнадцать имён, самые известные из которых Хорс (обычно понимаемый как бог месяца), уже упомянутый Яровит, Симаргл (покровитель растительности), Стрибог (бог ветра) и Святовит (локальная форма Прабога). Несмотря на то что это относительно удачная интерпретация современных научных теорий, пантеону «Родной веры» не хватает логической организации, конкретности, а также в большинстве случаев разъяснения родственных отношений между отдельными божествами [*Pilát* 2009]. Это его отличает от ясной идеологической концепции В. С. Казакова (Союз славянских общин славянской родной веры), обнародованной впервые в публикации «Мир славянских богов» ещё в 1997 году, или разработанной позже идеологии главных представителей другого известного русского объединения «Велесов круг» Д. А. Гасанова и И. Г. Черкасова.[19] Как было уже отмечено, этот категорично научный подход, используемый «Родной верой», не всегда может быть плодотворным. Размытые и неопределённые функции отдельных божеств не позволяют лучше организовать новоявленный пантеон. С другой стороны, «Родная вера» и не пытается создать комплексную религиозную и обрядовую систему. Витослав, один из ведущих представителей сообщества, объяснил причину этого так: «Любые попытки внесения твёрдого религиозного или организационного распорядка принесли в прошлом только конфликты и серьёзную угрозу прекращения существования всего сообщества» [ЛПА 3: 04.11.2013].

Обрядовый календарь «Родной веры»

Достоверных исторических источников информации, касающихся мифологии и обрядового календаря древних славян, на сегодняшний день очень мало [*Váňa* 1990: 10; *Profantová, Profant* 2004: 6]. В связи с этим перед организаторами обрядов из «Родной веры» встала непростая задача. В целях как можно более достоверной реконструкции отдельных праздников используются не только источники по истории славян, но и подходящий материал, найденный в мифологических системах других индоевропейских народов. Однако подавляющее большинство праздников основывается на этнографическом наследии, сохранившемся в рамках традиционной культуры, и в первую очередь той её части, которая характерна для западнославянского ареала. Конечно, влияют на зарождающуюся обрядность и личные представления и убеждения самих участников. Основные этапы прохождения отдельных праздников были сформулированы несколько лет назад членами «Родной веры», как и тексты большинства молитв и хвалебных песен [ПМА 3: Pilát; ЛПА 3: 10.05.2013].

В 2006 году один из главных представителей сообщества Витослав создал проект обрядового календаря чешского родноверия. Праздники в нём он разделил на две группы. В первую из них вошли обряды, которые в общих чертах сохранились в чешской традиции, в другую вошли праздники, которые для неё не характерны, но, по аналогии с другими славянскими народами, могли быть знакомы чехам в прошлом. Далее Витослав разделил праздники на четыре цикла по временам года: весна (Велесов день, Вынесение Марены и Праздник Яровита); лето (Купала и Перунов день), осень (Дожинки или Празднование Святовита и Праздник Мокоши) и зима (Коляда/Корочун). Прежде всего многолетнюю

[19] К самым известным представителям «Велесова круга» принадлежат И. Г. Черкасов (Велеслав) и Д. А. Гасанов (Богумил Мурин). Гасанов участвовал в написании книги Казакова «Мир славянских богов». Реконструкция пантеона у Гасанова также основана главным образом на исторических источниках. Поскольку большинство русских родноверов исходит из публикации историка Б. А. Рыбакова, пантеон выглядит более полным, а функции божеств более раскрытыми, также как и их родственные связи между собой [*Казаков* 2002: 6 – 27; *Черкасов* 2009 a: 3 – 11].

традицию имеет праздник в честь Яровита, который проводится с 1996 года и сопровождается богатой программой и развёрнутым идеологическим подтекстом [ПМА 1: Pilát; *Pilát* 2008]. Объём данной статьи не предполагает детального описания названных выше празднеств, но, поскольку материал собран, можно надеяться, что это будет сделано в отдельной работе. Здесь же ограничимся лишь отдельными замечаниями.

Внимательное рассмотрение современных родноверческих обрядов обнаруживает, что их структура состоит из трёх, следующих, как правило, друг за другом, фаз: чествование божеств, праздничное застолье и обрядовые игры. Эту последовательность ввёл в обиход в 1993–1994 годах представитель русского «Велесова круга» (а в то время обнинской общины «Триглав») Д. А. Гасанов (Богумил Мурин), который развитие родноверческого обряда объяснил так: «Обряды всех общин появлялись изначально независимо и обособленно. Раньше мы не могли между собой даже общаться, поскольку о существовании друг друга вообще не знали. Мой обряд, который зародился в 1993 году в Обнинске, переняли Калужане во время нашего сотрудничества (также совместно мы основали и ССО). Далее этот обряд взял за основу Велеслав и, благодаря его заслугам и авторитету, программа изначально моего обряда расширилась. Основная структура обряда построена на логическом суждении; на опыте, заработанном по методу проб и ошибок + вдохновении, которое я получил от божеств. Этнографии в ходе обряда нет как таковой, её не сохранилось в этом плане. Этнографические записи однако помогают при создании отдельных частей обряда, т. е. мы реконструируем праздник, а не богомолье, которое складывается из славления Богов и жертвоприношений. Именно богомолье является основой обряда, однако оно практически идентично в любых обрядных событиях» [ЛПА 1: 09.03.2013].

Само по себе приветствие божеств в начале всего празднования является заботой отдельных родноверческих идеологов, и практически одинаково на всех праздниках. Этнографические материалы XIX и начала XX веков, однако, значительно помогают сформировать окончательно отдельные составляющие обряда, которые на всех ежегодных праздниках существенно отличаются. В Чехии новаторский подход начинает работать только в 1996 году. Его современные создатели, главным образом, Витослав и Хотебуд, при организации обрядового представления опирались прежде всего на чешскую литературу: работу Ч. Зибрта «Старочешские годовые обычаи, суеверия, праздники и развлечения простонародные» (1889 г.) и переиздание его же восьмитомного сочинения 1909 – 1911 годов «Весёлые моменты из жизни народа чешского» (2006 г.), книги З. Вани «Мир славянских богов и демонов» (1990 г.), М. Питра и П. Вокача «Боги древних славян» (2002 г.) и Н. и М. Профантовых «Энциклопедия славянских богов и мифов» (2004 г.); из иностранных публикаций использована в основном работа Б. А. Рыбакова «Язычество древних славян» (1981 г.). Кажется однако, что обрядам чешской «Родной веры» пока ещё не хватает сильного идеологического заряда мистерии, свойственного, например, русским родноверам. Её организаторы, главным образом исходя из строгой концепции современной чешской науки, в большинстве обрядов только наметили мифологический сюжет, проявляющий смысл обряда. Более бедная (по сравнению с российскими родноверческими празднествами) сопровождающая программа отдельных праздников объясняется, скорее, скромными организационными возможностями, определяющимися небольшим числом участников. Однако ясно: чешские родноверы основываются, прежде всего, на реликтах, сохранившихся в народной культуре славян, намеренно используют архаический язык, а в представлении обрядов, конечно, импровизируют. В связи с этим не существует одинаковых обрядов, даже несмотря на то, что они проводятся годами одним и тем же жрецом, а их программа постоянно совершенствуется одновременно с тем, как обогащаются опыт и знания их организаторов.

В заключение остаётся сказать, что чешское родноверие можно воспринимать как современный религиозный феномен, но также и как патриотически направленное течение внутри чешского общества, исходящее из традиционной культуры, идеология которого основана на национальных ценностях. И именно заинтересованность жизнью древних славян

и культурой, сохранившейся в народной традиции, привела в немалой степени к возникновению этого нового течения, которое, таким образом, стало продолжением древнего наследия предков.

Список источников и литературы

1) ЛПА 1 – Личная переписка автора с Гасановым Донатом Ашумовичем (Богумил Мурин), 1975 г. р., местожительство – г. Рязань.
2) ЛПА 2 – Личная переписка автора с Радеком Микулой (Ратко), 1967 г. р., местожительство – г. Прага.
3) ЛПА 3 – Личная переписка автора со Штэфаном Пилатом (Витослав), 1982 г. р., местожительство – г. Прага.
4) ЛПА 4 – Личная переписка автора с Миланом Петровичем, представителем информационного центра сербских родноверов «Свевлад».
5) ПМА 1 – Полевые материалы автора, праздник Макоши, Мокошин в районе Пардубице, 27.10.2006 (информанты: Pilát Š., 1982 г. р.; Mitáš Z., 1976 г. р.; и т. д.).
6) ПМА 2 – Полевые материалы автора, праздник Яровита, Долни Бржежаны в районе Прага-запад, 25.04. 2009 (информанты: Bígl R., 1973 г. р.; Janovec J., 1973 г. р.; и т. д.).
7) ПМА 3 – Полевые материалы автора, праздник Купала, Йевишовице в районе Зноймо, 20.06.2009 (информанты: Pilát Š., 1982 г. р.; Mitáš Z., 1976 г. р.; и т. д.).
8) Гайдуков 1999 – *Гайдуков А. В.* Молодёжная субкультура славянского неоязычества в Петербурге // Молодёжные движения и субкультуры Санкт-Петербурга (социологический и антропологический анализ). – СПб: Норма, 1999. – С. 24–50.
9) Казаков 2002 – *Казаков В. С.* Мир славянских богов. М. – Калуга: Русская правда, 2002.
10) Прокофьев и др. 2006 – *Прокофьев А. В., Филатов С. Б., Коскелло А. С.* Славянское и скандинавское язычества. Викканство // Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания. Т. IV. – М.: Университетская книга, Логос, 2006. – С. 155–207.
11) Черкасов 2009 а – *Черкасов И. Г.* Великий Велес. – М. – Обнинск – Рязань: Велесов Круг, 2009.
12) Шиженский 2010 – Indigenous Religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX – XXI вв. / Сост. и общ. ред. Р. В. Шиженский. – Нижний Новгород: НГПУ, 2010.
13) Шнирельман 2002 – *Шнирельман В. А.* «Christians! Go home»: A Revival of Neo-Paganism between the Baltic Sea and Transcaucasia (An Overview) // Journal of Contemporary Religion. – 2002. – № 2. – P. 197–211.
14) Bígl 2013 – *Bígl R.* Zápisky z našich dějin // Diskusní služba Pandora (http://pandora.idnes.cz/part/2013/9/408/) [03.09. 2013].
15) Hoffmannová 2003 – *Hoffmannová E.* Karel Slavoj Amerling. – Brandýs nad Orlicí: Knihkupectví „U Podléšky“, 2003.
16) Lužný 1997 – *Lužný D.* Nová náboženská hnutí. – Brno: Masarykova univerzita, 1997.
17) Pilát 2004 – *Pilát Š.* Kdo jsme // Rodná víra (http://rodna-vira.wz.cz/kdojsme.htm/) [28.01.2007].
18) Pilát 2006 – *Pilát Š.* Kodex Rodné víry // Diskusní služba Pandora (http://pandora.idnes.cz/part/2006/9/30361/) [28.09.2006].
19) Pilát 2007 – *Pilát Š.* Sněm Rodné víry únor 2007 // Diskusní služba Pandora (http://pandora.idnes.cz/part/2007/2/11369/) [11.02.2007].
20) Pilát 2008 – *Pilát Š.* Činnost // Rodná víra (http://rodnavira.cz/cinnost/) [17.05.2013].
21) Pilát 2009 – *Pilát Š.* Slovanští bohové // Rodná víra (http://rodnavira.cz/bohove/) [10.10.2013].
22) Pilát 2010 – *Pilát Š.* O nás// Rodná víra (http://rodnavira.cz/o-nas/) [17.05. 2013].
23) Profantová, Profant 2004 – *Profantová N., Profant M.* Encyklopedie slovanských bohů a mýtů. – Praha: Libri, 2004.
24) Váňa 1990 – *Váňa Z.* Svět slovanských bohů a démonů. – Praha: Panorama, 1990.
25) Vojtíšek 2004 – *Vojtíšek Z.* Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. – Praha: Portál, 2004.

УДК 298.9

НЕОЯЗЫЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В АРМИИ УКРАИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ В 1917 – 1923 ГОДАХ

© Беднарчик Тарас Романович, к. филос. н., старший преподаватель

Винницкий национальный медицинский университет им. Н. И. Пирогова (Украина)

taras2010.2011@yahoo.com

Обращаясь к современному российскому читателю, исследователю украинистики и неоязычества, мы надеемся, что ему будет интересно и познавательно углубиться в материалы, которые замалчивались, или, скорее, вообще не замечались идеологами советских времён. Тем более, если рассматриваемые факты были «не угодны» как «авторитетным» интерпретаторам социокультурных процессов в Украине, так и особам, которые наделили себя правом считаться «основателями» украинского родноверия. Также хочется верить, что объективный специалист адекватно воспринимает такие понятия, как Украинская Народная Республика (УНР), Армия УНР, украинские сечевые стрельцы (УСС), и понимает их важность при изучении рассматриваемого периода. Важно отметить, что термин «неоязычество» употреблён в широком смысле, без регламентации таких аспектов, как правомерность использования понятия «язычество» для древнего нехристианского монотеизма или приставки «нео» для последователей древних культов в современном мире.

Как широко известно, феномен украинского родноверия насчитывает уже много десятков лет. Специалистам хорошо известны имена лидеров Родной Украинской Национальной Веры – Льва Силенко (1921 – 2008) и Украинской Родной Веры – Владимира Шаяна (1908 – 1974). В силу разных причин они формулировали сакральную историю своего восхождения к родной вере таким образом, что оказывались в её центре со статусом «главного просветлённого». В. Шаян убеждал своих последователей, что сам обратился к дохристианским верованиям в 1934 г. после мистического «переживания». Его первые опубликованные работы по вопросам возрождения древних верований появились в середине 1940-х годов. Л. Силенко в своей сакральной истории упоминает родного деда как носителя древнего нехристианского мировоззрения. Свою личную веру в Дажбога он осмыслил во время Второй мировой войны, но открыто проповедовать Родную Веру отважился позже, в 1964 г., после курса самообразования. Нет ничего удивительного в том, что между Л. Силенко и В. Шаяном разгорелась жёсткая борьба за первенство в вопросе о «сознательном провозглашении» родной веры. Но в свете новых фактов можно утверждать, что они оба замалчивали факт существования неоязыческой украинской религиозности в начале XX века. Тему нашего исследования определило то, что основными известными на данный момент ранними сторонниками возрождения древних верований были участники вооружённой борьбы за независимость Украины.

Новым прямым свидетельством о сознательном обращении к дохристианской религии и культовом использовании имён древних богов является информация о выдающемся украинском скульпторе и военном деятеле, уроженце Полтавщины, Михаиле Гаврилко (1882 – 1920). Привлекают внимание основные эпизоды его биографии: учёба в Миргородской художественно-промышленной школе им. Н. Гоголя (1899 – 1904), членство в Революционной украинской партии (РУП), участие в революции 1905 – 1907 годов, аресты за нелегальную политическую деятельность, эмиграция, учёба в Краковской императорской академии искусств (1907 – 1912), стажировка в Парижской вольной художественной академии под руководством известного скульптора Э. А. Бурделя. Специально для российского читателя отметим, что там же проходила подготовку небезызвестная Вера

Мухина. Следует отдельно сказать, что обратившись к теме увековечивания памяти Тараса Шевченко, М. Гаврилко фактически основал традицию и каноны создания монументов в честь этого великого деятеля украинского национального возрождения. Он был автором многих скульптурных портретов и памятников, которые устанавливались в населённых пунктах Центральной и Западной Украины, участником 4-х этапов незавершённого конкурса на лучший монумент поэту в Киеве (1909 – 1914).

М. Гаврилко

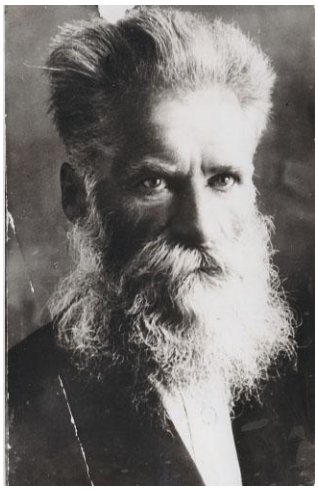
В 1913 г. М. Гаврилко публично выступил с идеей возрождения дохристианской духовности и религиозности. Это произошло во время его планового выступления на Втором украинском съезде студентов, посвящённом 40-летию творческой деятельности Ивана Франка во Львове. Приведём ключевые фразы М. Гаврилко, пересказанные свидетелем М. Голубцом: «Греко-византийские, римские, польские, московские, немецкие и бог знает какие влияния искривили и покалечили украинскую душу… Поэтому прочь из мусора чужих влияний, назад к позициям, из которых мы происходим, то есть – к культуре наших прапредков, кто имел своих богов, свой взгляд на мир и своё отношение к природе, свою этику и свою мораль… Гаврилко действительно высказался о возвращении к поганству, и не только на студенческом съезде говорил про Перуна и здоровый символизм старой украинской мифологии» [*Коваль* 2011: 68].

С началом Первой мировой войны М. Гаврилко принял участие в создании Легиона украинских сечевых стрельцов (1914), Союза освобождения Украины (Союз Визволення України, СВУ), проводил украинизацию среди пленных военнослужащих царской армии, которые были призваны с территории Украины и кубанцев. В 1915 – 1916 годах находился на фронте в должности командира сапёрной роты УСС, позже служил в украинском комиссариате Волынской губернии. Во времена борьбы за независимость УНР М. Гаврилко был на службе в 1-й стрелецко-казацкой дивизии, более известной под названием «Серая». В 1920 г. он был сожжён в топке паровоза полтавскими чекистами за организацию восстания против советской власти.

В воспоминаниях Юрия Липы (1900 – 1944) о военном периоде жизни М. Гаврилко есть упоминания о его публичном молитвенном обращении к древним богам в присутствии подчинённых солдат. Он почитал «ясного и ласкового Дажбога, который бережёт от всякой напасти, и Перуна, который бьёт громами всякого супостата… мог остановиться среди леса, встать на пень дерева, и громко молиться к силам, которые его окружали». Отметим так же, что М. Гаврилко преклонялся перед личностями князя Святослава и «любимого Отца и спасителя нашего Тараса» [*Коваль* 2011: 14 – 15, 61].

Сведения о культовом почитании древних богов в кругу общения М. Гаврилко подтверждаются письмами его друга Марка Луцкевича (1882 – 1940), которые относятся к декабрю 1916 г.: «И, надеюсь, Перун ещё милостив – увидимся. Имею ещё к тебе просьбу, не посчастливится ли из Вены, через Швейцарию, сообщить сестре, что Перун меня тут милует. Такой адрес: Киев… Редакция газеты «Рілля». М. Луцкевич» [*Коваль* 2011: 371]. В другом письме, адресованном известному деятелю, председателю президиума СВУ Андрею Жуку,

тоже фигурирует вышеупомянутый бог: «Будьте здоровы. Удачи Вам, Прадавний Наш Перун, в этой тяжёлой работе…» [*Коваль* 2011: 372].



М. Луцкевич

О том, что среди членов СВУ культивировалось почтительное отношение к древней культуре, свидетельствует ещё один факт. Среди причастных к организации находился западно-украинский поэт Василий Пачовский (1878 – 1942). Ещё в 1913 г. он обратился к языческой тематике в поэтическом сборнике «Ладе и Марене – терновый огонь мой». В поэме «Князь Ляборец» (1923) автор описывает монотеистический культ Дажбога как основу духовности дохристианских времён. Нам известно, что В. Пачовский посещал Каменец-Подольский когда там находилось правительство УНР и войска (1919). Интересно отметить, что М. Гаврилко тоже пребывал в городе приблизительно в это время. Позднее, В. Шаян признал В. Пачовского одним из предтечей формирования своего родноверческого мировоззрения. На него произвело впечатление то, что поэт ввёл в культуру современников такие образы, как «Храм детей Солнца» (в одноимённой поэме), «Бог Солнца», «возрождение Ордена» [*Шаян* 1987: 447].

В 1918 – 1919 годах в войсках УНР выступал и пользовался популярностью бандурист Василий Емец. В это же время у него завязались дружеские отношения с М. Гаврилко. Нам не известно, обсуждали ли они вопросы возрождения дохристианской религии. Вызывает интерес то, что в 1970 г., будучи известным в США исполнителем, он открыто поддержал культ Дажбога, который проповедовал Л. Силенко [*Ємець* 1970: 72].

В. Пачовский

Отдельное свидетельство об интересе украинских военных к древней истории и религии оставил ветеран Серой дивизии Василий Падалка (1888 – 1977). В официальном письме редактору журнала «Відродження» и главе общины «Визнавців Української Віри» В. Гринько он рассказал о книге "Історія Оріянської Імперії", которая якобы находилась в походной библиотеке и обсуждалась украинскими офицерами в 1917 – 1923 годах. Согласно словам В. Падалки, её текст был посвящён «Арийской Империи», которая занимала территорию современной Украины, Сирии, Палестины, Ирака, Ирана и Индии. Её правитель Кий Первый исповедовал «веру в Дажбога» и построил в его честь храм «Аркон» в подвластном ему Иерусалиме. Позже мусульмане превратили его в мечеть «Аль-Аксу» [*Падалка* 1972: 22]. Сейчас нет независимых данных о существовании такой книги. Возможно, что В. Падалка спустя пятьдесят лет мифологизировал содержание какой-то научно-познавательной брошюры. Книги по историко-культурной тематике действительно массово издавались после снятия цензуры в 1917 г. Например, в это время уже была известна книга Ивана Франка «Сотвореннє Світа» (1904), в которой на основе археологических данных того времени была подвергнута критике библейская история Древнего мира и признана ценность земледельческих цивилизаций Ближнего Востока. Им же ещё в 1882 г. была написана повесть «Захар Беркут», где языческая община была представлена как позитивная альтернатива власти боярина-христианина. В 1918 г. в Екатеринославе вышло посмертное издание книги Леси Украинки «Стародавня історія східних народів». Там были рассмотрены вопросы происхождения арийских народов на территории Европы, их частичного расселения в Азии, общности культуры индоевропейских народов.

Обращение к мемуаристике, повествующей о событиях начала XX века, даёт все основания говорить о падении в Украине авторитета православия. Может быть, это не касалось всех слоёв населения, но среди молодых людей церковные догматы и традиции теряли своё значение даже без большевистской пропаганды. Приведём свидетельство о нравах в Черниговской духовной семинарии в 1904 – 1911 годах из воспоминаний

А. Храпачёва (1889 – 1931), штабс-капитана царской армии (1917), офицера армии УНР (1918 – 1922): «Большинство семинаристов были безбожники и к строгим уставным требованиям семинаристской жизни относились непочтительно… В Великий пост семинаристы, голодные от постных обедов, во время уроков жарили на свечках сало (в вычищенных от ваксы коробочках), даже во время Закона Божьего… Старый «батюшка» был поражён, услышав шкворчание и уловивши запах жареного сала… Семинаристы крали церковное вино кагор, чем особенно расстраивали священника… Не любили дети и уроки библейской истории, «изъяснение священного писания» и церковное пение». После смерти отца (дьяка) Александру было предложено занять его место в епархии, на что он ответил: «Я атеист, собираюсь учиться дальше, а не служить церкви». Отметим, что, невзирая на скандал, правление семинарии дало возможность этому молодому человеку продолжить обучение за счёт заведения и закончить его [*Коваль* 2012: 93 – 94].

Критическое отношение к Православной церкви имело место в Армии УНР. Неуместность церковной пропаганды во время войны с большевиками открыто обсуждалась офицерами Серой дивизии. Об этом сообщил в своих мемуарах ветеран Армии УНР кубанец Василий Прохода (1890 – 1971). Жизнь этого человека была наполнена сложными событиями: служба в кадровой армии царской России, участие в Первой мировой войне, плен, война за независимость УНР (1918 – 1920), ранение, пребывание в лагерях для интернированных, эмиграция, работа на немецком военном строительстве (1942 – 1945), советский плен, суд, лагеря НКВД (1945 – 1954), депортация в Чехословакию и выезд в США. Отметим, что В. Прохода на протяжении всей своей жизни признавал существование мистических феноменов, а главным творческим итогом своей деятельности считал не мемуары, а духовную книгу «Думки про Правду». В ней он отошёл от христианской доктрины и провозгласил идеи, близкие к родноверию: он прославлял Бога как «Вечносущего и Безграничного Духа жизни». В «Молитве Украинца» полностью отсутствует христианская терминология, а Бог-Творец предстаёт как добрая сила, которая покровительствует Украине и её народу. В своей молитве В. Прохода также упоминал князя Олега, Петра Калнышевского, Григория Сковороду, Тараса Шевченко, Ивана Франка и «всех отдавших жизнь за волю Украины» [*Коваль* 2007: 298, 305, 397]. Эти элементы полностью созвучны идеологическим воззрениям украинского родноверия 1960 – 1980 годов.

Можно утверждать, что сложности фронтовых испытаний толкали военнослужащих к поиску совершенно новых духовных ориентиров. Среди них можно назвать признание мистической картины мира, отличной от христианского учения, знакомство с духовными практиками медитационного характера, обращение к мифологическим образам. В связи с этим напомним, что Александр Клизовский (1874 – 1942), автор «Основ миропонимания Новой Эпохи», был кадровым офицером царской армии, в 1914 г. принимал участие в боевых действиях, был ранен, провёл в плену более четырёх лет. К изучению теософии и восточной философии он обратился уже после этих экстремальных событий [*Рудзите* 1998: 5 – 6]. В этом контексте стоит отметить, что всемирно известные писатели Джон Толкин (1892 – 1973) и Клайв Льюис (1898 – 1963) тоже принимали активное участие в Первой мировой войне. Д. Толкин начал работу над своей главной книгой с мифологическим сюжетом («Сильмариллион») ещё во время лечения в госпитале в 1917 – 1918 годах [*Алексеев* 1997]. К. Льюис обратился к литературному творчеству сразу же после войны (в 1919 г.). В эти годы он сознательно отрицал христианское учение. Д. Толкин и К. Льюис были друзьями и сотрудничали в литературном объединении «Инклинги» [*Биография* 2013]. Хотя Д. Толкин позиционировал себя как католика, а К. Льюис с 1931 г. стал проповедовать христианские ценности, мы отметим, что многие созданные ими образы и сюжетные линии далеки от христианского миропонимания.

О серьёзных изменениях в сознании военнослужащих в связи с затяжным участием в боевых действиях, как это было во время Первой мировой войны, свидетельствуют и примеры с украинцами. Михаил Горбовой (1896 – 1941) родился в простой крестьянской семье в местечке Косов (сейчас Ивано-Франковская область), в 1914 г. добровольно вступил в

Гуцульскую сотню УСС. Четыре года провёл в действующей армии. В его дневниках военного времени за 1917 – 1918 годы чувствуются ноты глубоких духовных переживаний. Приблизительно в это же время М. Горбовой углубился в изучение йоги и эзотерических учений Индии. То есть в конце войны молодой человек обратился к отличной от христианства мировоззренческой концепции. И этот опыт он признал жизненно важным и поучительным: «1 декабря говорил с п. Устияновичем о гипнозе и спиритуализме и т. п., что обнадёжило меня в будущем этого не оставлять, а тем более заниматься, насколько это будет возможно… 10 декабря отправил письмо п. Устияновичу со своими наблюдениями из книги "Ezoteryczna wiedra Indyi", а именно: что если какой-то человек на войне или вообще в своей жизни не убьёт никого ради своего удовольствия, разве что в крайнем случае, тот может быть уверен за свою жизнь… Из книги "Yoga" узнаю о порядке мысли. Когда ушёл на войну в 1914 году, то было сильное впечатление, что не попаду домой даже через три года. Так и случилось… Этих доводов с лихвой хватает мне и любому, чтобы убедится в правдивости правил "Yogi", а также, что если человек сильно задумает, то это и произойдёт, лишь надо иметь сильную волю… И вы, люди, которые считаются мудрыми и взрослыми, знаете ли вы, какой должна быть женщина, а тем более девушка?.. А кто хочет знать, пусть прочитает несколько книг по теософии, такие как "Yogi", "Ezoteryczna wiedra Indyi" и др., и не пожалеет про это» [*Гуцули* 2009: 144 – 146]. Отметим, что в следующие годы М. Горбовой занял активную жизненную позицию: служил в Украинской Галицкой армии, боролся с польским оккупационным режимом (за что несколько раз был заключён в тюрьму), стал организатором местного молодёжного отделения «Пласта» (украинский вариант скаутской организации). Мы не знаем о его дальнейшем отношении к ведической культуре или вариантам родноверческой идеологии, но считаем пример изменения духовных ценностей этого простого стрельца показательным для своего времени.

Ещё один украинский феномен быстрого возрождения древних традиций связан с возвращением казацкой причёски «оселедец» (более правильное название «чуприна»). Как известно, в казацких формированиях украинского происхождения оселедец считался признаком опытного воина. В 1917 году эта традиция массово вернулась в среду военных Армии УНР, Вольного казачества и повстанцев-самостийников. Эта причёска была распространена в военных формированиях до окончательного завершения боевых действий в 1923 году. Ношение оселедца было глубоко осмысленным символом связи с древней традицией. Также это была публичная демонстрация готовности умереть за свои патриотические убеждения. Как хорошо известно из военной мемуаристики, казаков с оселедцем не брали в плен живыми. Бойцы осознавали, что такую же причёску носил князь Святослав. Легендарный остров Хортица в 1917 – 1920 годах превратился в своеобразную «Мекку» для украинских военных. Атаман Ю. Божко возродил там «Запорожскую Сечь», которая превратилась впоследствии в одно из лучших добровольческих формирований Украины. Казачья традиция демонстрировала особое уважение к «характерництву» (использование гипнотических, магических или экстрасенсорных методов в военном деле). Церковь же всегда дистанцировалась от этого феномена, считая его «богопротивным».

В сообщениях современников достаточно часто указываются разные случаи предвиденья в условиях боевых действий. Для нас важно, что этот феномен был признан талантливым украинским командиром Яковом Гальчевским (1894 – 1943). Он, штабс-капитан царской армии (1917), полковник Армии УНР (1922), в 1921 – 1925 годах успешно руководил отрядами Подольской повстанческой группы. В своих воспоминаниях он детально описывает боевые действия, быт и нравы повстанцев. Наше внимание привлекают эпизоды с признанием эффективности особой интуиции, которая отвечает канонам «характерництва»: «Уже светает. Я приказываю казакам держать коней в руках, выставляю заставу и сам ложусь на холмик подремать. Ещё не заснул хорошо, когда в полудрёме чётко вижу трёх большевиков в километре от нас. Они едут на конях вперёд, а за ними в 300 – 400 метрах основная часть большевицкой конницы, не меньше полка. Вижу, как идёт пыль из-под копыт. Я вскочил, чтобы увидеть, держат ли казаки коней в руках. Смотрю: действительно, много

коней пасутся сами… А тут уже с пригорка бежит дежурный… Говорит – едет много конницы и показывает рукой. Смотрю в бинокль и удивлённо наблюдаю ту самую картину, что видел в полусне: этих трёх большевиков впереди, эту самую длинную колонну конницы, от которой развивается пыль» [*Гальчевський* 2011: 267 – 268].

Также Я. Гальчевский отдал должное внимание особым способностям своих подчинённых: «Между прочим, сотник Карабчевский имел невероятную интуицию. Например, он всегда мне говорил, когда будет бой, а когда день пройдёт спокойно… Сотник Карабчевский прибыл ко мне, полусонному, от Хмары и говорит, что ещё до вечера мы второй раз будем иметь бой с красными, но он предчувствует, что мы зададим большевикам порядочную «взбучку». И действительно, около 15-и часов мои разведчики объявляют наступление красной конницы на лес, в котором мы находились» [*Гальчевський* 2011: 285, 287 – 288].

Приведённые выше факты в общих чертах напоминают условия формирования неоязыческих обществ в Прибалтике и среди армянских националистов. Про основателей «Диевтурибы» Эрнста Брастиньша (1892 – 1942) и «Цегакронутюна» Гарегина Нжде (1886 – 1955) можно сказать, что их осмысленный интерес к древней культуре своего народа и осознание необходимости духовного возрождения были помножены на особые эмоции военного опыта.

Мы считаем вышеизложенное достаточным доказательством существования в Украине группы сторонников неоязыческой религиозности в первой четверти XX века. В её основе были представители творческой интеллигенции, которые осознавали необходимость национального возрождения с опорой на дохристианскую духовность. В ходе исторических событий они оказались связанными с украинскими военными формированиями 1914 – 1923 годов. Армейская среда, с одной стороны, имела определённый скептицизм в отношении к православной церкви, а с другой – подчёркнутый интерес к возрождению древних военных традиций. Эмоциональная нагрузка затяжных военных событий подталкивала рядовых участников к поиску новых духовных ориентиров. Определённая часть людей, имеющих такой опыт, могла признать идеи неоязычества. Гибель М. Гаврилко, наиболее известного в обществе носителя родноверческих идей, и поражение УНР в войне за независимость прервали процесс становления этой идеологии. Но всё же неоязычество указанного периода оказало влияние на новое поколение украинских родноверов.

Список литературы

1) Алексеев 1997 – *Алексеев С.* Джон Рональд Руэл Толкин. Жизнь и легенды (Биографический очерк) // Знание-Сила. 1997. №9 (http://www.kulichki.com/tolkien/cabinet/about/silabio97.html) [30.11.2013].

2) Биография 2013 – Биография писателя-фантаста Клайва Стейплза Льюиса // Хроники Нарнии (http://www.narniachronics.ru/hn-autor-biography.php) [30.11.2013].

3) Гальчевський 2011 – *Гальчевський Я.* Проти Червоних окупантів. – Кам'янець-Подільський: ПП «Медобори-2006», 2011. – 360 с.

4) Гуцули 2009 – Гуцули у Визвольній боротьбі: Спогади січового стрільця Михайла Горбового / Упор., вступ. слово, примітки, додатки, біограф. дов. Р. Коваля, Ю. Юзича, П. Арсенича. Серія «Українська воєнна мемуаристика». Т. 4. – Вінниця: ДП «Державна картографічна фабрика»; Київ: Історичний клуб «Холодний Яр», 2009. – 472 с.: іл.

5) Коваль 2007 – *Коваль Р. М.* Тернистий шлях кубанця Проходи: Документальний роман / Вступ. Слово Р.Коваля. – Вінниця: ДП "ДКФ", 2007. – С. 34–45.

6) Коваль 2011 – *Коваль Р.* Михайло Гаврилко: і стеком, і шаблею. Історичний нарис. / Роман Коваль. Бібліотека Історичного клубу "Холодний Яр". – Київ: Історичний клуб "Холодний Яр"; Вінниця: ДП "Державна картографічна фабрика", 2011. – 472 с.

7) Коваль 2012 – *Коваль Р.* Іван Ремболович: Історичний нарис / Р.М.Коваль. Бібліотека Історичного клубу «Холодний Яр». – Київ: Історичний клуб «Холоддний Яр»; Вінниця: ДП

«Державна картографічна фабрика», 2012. – 464 с. – (Серія «Отаманія XX століття». – Кн. 4).
8) Падалка 1972 – *Падалка В.* Цінна знахідка // Відродження. – Atlantic Citi (USA): ORIANA. – 1972. – № 1. – С. 22.
9) Рудзите 1998 – *Рудзите Г.* «С неиссякаемой энергией и несломимой верой…» // Клизовский А.И. Основы миропонимания Новой Эпохи. – Минск: ООО «Вида-Н» – ИП «Лотаць», 1998. – 816 с.
10) Шаян 1987 – *Шаян В.* Джерело сили української культури // Шаян В. Віра предків наших. – Гамільтон: Видавничий Комітет при Святині Дажбожій в Гамільтоні, 1987. – С. 429–447.
11) Ємець 1970 – *Ємець В.* Вельмишановний і Дорогий... // Рунвіст. – 1970. – №18. – С. 72.

УДК 298.9

НЕОЯЗЫЧЕСТВО В ГЕРМАНИИ

© Грюндер Рене, доктор социальных наук, профессор

Государственный университет кооперированного типа земли Баден-Вюртемберг (г. Хайденхайм, Германия)

gruender@dhbw-heidenheim.de

1.История

В Германии с XIX столетия существуют религиозные группы, стремящиеся к возрождению дохристианских религиозных представлений, бытовавших некогда в Центральной Европе. В этой статье для обозначения данного явления используются синонимы «неоязычество» (Neuheidentum) и «неопаганизм» (Neopaganismus), поскольку оба понятия в конечном итоге обозначают один и тот же феномен. Однако в официальном дискурсе в Германии «неоязычество» употребляется скорее в негативном смысле для обозначения более ранних германофильских, национально-ориентированных, антихристианских и расистских групп, в то время как «неопаганизм» используется для обозначения более поздних, нерасистских и индивидуалистических форм языческой религии.

Следует различать два источника, из которых берут своё начало ранние неоязыческие течения в Германии. Один из них является национально-романтическим и неорелигиозным проявлением германизма, который непосредственно связан с процессом национального объединения и основанием Германской империи в 1871 году, а второй обусловлен жаждой личностного мистического познания, которая нашла своё отражение в так называемой западной эзотерике (теософии, антропософии) конца XIX – начала XX вв. Оба источника – как националистически-мировоззренческое, так и эзотерическое привели к образованию на пороге XX века целого спектра «неогерманистских» групп.

Но это раннее неоязыческое движение было всего лишь периферийным явлением в гораздо более широком спектре так называемого Народного движения (Völkischen Bewegung) в Германской империи. При упоминании о Народном движении речь идёт о политическом и культурном «очистительном движении», которое представляло собой германофильские, антисемитские и расистские воззрения на возможность создания гомогенной немецкой национальной культуры. При этом направление главного удара движения было антисемитским и антикатолическим [см. *Schlund* 1924]. Основным религиозным течением внутри этого спектра движений было не германское неоязычество, а протестантизм. Считается, что в период расцвета Народного движения, между 1918 и 1933 годом, примерно на 100.000 вовлечённых в него христиан-протестантов приходилось 500 германских неоязычников [см. *Nanko* 1993]. Народное движение охватывало образованные слои средней и крупной буржуазии. Ведущими фигурами были евангелические священники и учителя. При этом публикационная активность Народного движения по отношению к количеству его сторонников была непропорционально велика. И тут становится очевидным, что это движение понималось его представителями главным образом как просветительское, мировоззренческое, ориентированное на определённый образ жизни и им же обусловленное. В качестве материала для реконструкции исконной народной веры «неогерманцы» использовали прежде всего скудные сведения о культах германских племён, приводимые античными авторами, такими как Тацит. Также на их представления о германцах значительное влияние оказали оперы Рихарда Вагнера. Следствием этого было то, что реконструированное язычество часто понималось как монотеистический культ света,

сложившийся вокруг бога Одина/Вотана. Действительно, политеистические представления в этой религии стали популярными только после 1945 года. Наряду с творчеством Вагнера для реконструкции аутентичных форм верований северных германцев важными источниками стали скандинавские саги и эддическая поэзия. Но в ритуалах подобных групп обнаруживались также многочисленные заимствования из обрядовых практик масонов, оккультизма и теософии.

Внутри языческого неогерманского направления Народного движения уже в начале XX века следует различать два крыла: одно преимущественно политико- и культурно-ориентированное, а второе, скорее, спиритуально-эзотерическое. Типичным для обоих был расовый антисемитизм и резкое неприятие христианства на том основании, что существование католической церкви в Германии и Австрии представляло бы собой опасность для политического и культурного суверенитета немецкого национального государства. Сами христианские церкви рассматривались как инструменты иудаизма, который с их помощью распространял своё мировоззрение, способствуя «ослаблению» других народов. Влиятельными группами этого времени принято считать ариософское «Общество Гвидо фон Листа» (основано в 1905 году австрийцем Гвидо Листом), Орден новых тамплиеров (O.H.T., основан в 1900 году Адольфом Йозефом Ланцем (фон Либенфельс) в Вене, Австрия), Германский орден (основан в 1912 году в Лейпциге) и Германскую религиозную общину (основана в 1912 году художником Людвигом Фаренкрогом) [см. *Goodrick-Clarke* 1985]. И хотя количественный состав этих групп редко превышал 100 человек, публикации их были широко распространены. Например, гностик, расист и антисемит Ланц фон Либенфельс сейчас считается «человеком, идейно повлиявшим на Гитлера», поскольку Гитлер в период своей жизни в Вене читал выпуски националистического журнала «Остара»[1], издававшегося под эгидой O.H.T. [см. *Daim* 1991].

Несмотря на то что национализм в своей начальной фазе был тесно связан с неогерманизмом (например, с Германским орденом), после завоевания власти Гитлером в 1933 году национально-религиозные группы были подавлены, запрещены, а их члены преследовались, если не хотели вливаться в государственные структуры. Тому было четыре причины: 1) Гитлер отвергал культурный антимодернизм националистов, поскольку он понимал национализм как имперское и современное социалистическое движение; 2) национал-социалисты после захвата ими власти не желали ассоциироваться с «иррационализмом» и оккультизмом, содействуя созданию своего прогрессивного имиджа; 3) религиозная политика Третьего Рейха после 1933 года по стратегическим причинам была направлена на предотвращение конфликтов с церковью, чтобы обеспечить лояльность христиан новому государству [*Weißmann* 1991: 58f]. Мировоззренческий «расчёт» с христианством должен был быть отложен до «окончательной победы». Содействие национальной неоязыческой религии шло бы вразрез с этой явно выраженной стратегией примирения с церквями; 4) характерной особенностью политики Гитлера являлась ликвидация конкурирующих сил и интерпретаций национал-социализма. Очевидно, он усматривал в национально-ориентированных группах и авторах ненужную ему конкуренцию в интерпретации национальной политики, которую следовало нейтрализовать. Вследствие этого лишь немногие отдельные участники националистических неоязыческих групп смогли утвердиться в системе национал-социализма. Примером служит Карл-Мария-Вилигут, который в течение нескольких лет (до 1939 года) делал карьеру ариософа в отрядах «СС» и применял оккультные знания для организации торжеств среди узкого круга руководства.

В связи с подавлением националистически-неоязыческих взглядов во времена господства национал-социализма, после окончания войны некоторые авторы и группы этого спектра стали позиционировать себя как жертв системы, чтобы узаконить собственные националистические взгляды на основании их оппозиционности национал-социализму. Однако на содержательном уровне эту оппозиционность едва ли можно доказать: во взглядах

[1] Полное название журнала – «Ostara, Briefbücherei der Blonden und Mannesrechtler» (прим. пер.).

на иудаизм и христианские церкви, а также на евгенику и демографическую политику различия между неогерманцами и национал-социалистами были в большинстве случаев незначительными [см. *Weißmann* 1991: 63 – 66].

По окончании Второй мировой войны началось возрождение неогерманских групп, численность которых явно сократилась. В 1951 году было основано сообщество «Артгемайншафт»[2], преемствующее довоенной «Общине нордической веры». В 1957 году ариософы, тяготевшие прежде к О.Н.Т. и «Обществу Гвидо фон Листа», сплотились в недавно созданный «Орден Готов»[3]. В 1976 году из него выделился «Орден Арманов» (Armanen-Orden) под руководством Адольфа Шлейфера. До середины 1970-х годов «германское неоязычество» в Западной Германии следует признать однозначно религиозным и, соответственно, спиритуалистическим сектором движений ультраправой направленности. Личностные и идеологические связи между националистической «Артгемайншафт» и ультраправыми партиями того времени хорошо прослеживаются [см. *Gründer* 2008: 42f]. Однако с того времени националистические неоязыческие группировки не имели (и не имеют) большого общественного влияния и, самое позднее, с 1990-х годов изолированы внутри неоязыческого сектора.

В середине 1970-х годов в Западной Германии произошло расширение неоязыческого движения. Причиной тому стал интерес молодых людей – представителей альтернативной культуры (левые, хиппи, члены движения в поддержку индейцев) к собственному религиозному прошлому стран Центральной Европы. Вследствие их критического отношения к колониализму и империализму, к концепции «бремени белого человека» народы, населявшие Северную и Центральную Европу в поздний античный период (кельты, германцы, славяне), рассматривались как такие же жертвы (религиозных) колониальных процессов, какими являлись индейцы в Америке. Германцев и кельтов в Германии стали считать «отечественными индейцами», что подтолкнуло исследования в области духовно-религиозного наследия своих предков. Это наследие давало надежду на устранение «духовного отчуждения» от имперского христианства и возврат к экологичному и «целостному» образу жизни. Неоиндейские и неошаманистские группировки получили подпитку, вновь начали использоваться «культовые места» в лесах, и среди молодого поколения начался духовный поиск вне рамок традиционных церковных доктрин. Но это движение дистанцировалось и от более широкого спектра движений поиска «восточной мудрости» в рамках «Нью Эйдж».

Так, уже в 1974 году под Франкфуртом был основан «Ведьмовской круг Иггдрасиль», а с 1980 года в Германии укореняется возникшая в 1955 году в Англии колдовская религия викка (Wicca). Наряду с этим внутри широкого спектра религиозно-националистических движений с 1980 года начинаются расколы. В связи с догматическими расистскими и антисемитскими позициями этих групп, а также их патриархальным и авторитарным стилем руководства, осуществляемого «старейшинами», националистам с трудом удаётся привлекать молодых адептов на длительную перспективу. Это ведёт к расколу умеренных германо-языческих группировок отдельными лицами, которые прежде были обращены в германское неоязычество в «Ордене Арманов» или в «Артгемайншафт». К ним относятся «Языческая община Берлина», основанная примерно в 1985 году бывшим членом «Ордена Арманов», или же воссозданная в 1992 году Гезой фон Неменьи «Община германской веры». Условием членства в этих группах является не доказательство «германского происхождения» (как в группах националистического направления), а тесная эмоциональная

[2] Смысл нем. Artgemeinschaft можно приблизительно передать как «сообщество приверженцев своего родного образа жизни», что в некоторой степени перекликается с недавно появившимися в ряде славянских языков словами «родноверие» или «родоверие» (прим. пер.).

[3] Нем. Goden-Orden, от исл. goði – термина, использовавшегося в древней Скандинавии для обозначения людей, облечённых властными и религиозными полномочиями. В современных ответвлениях германского неоязычества этот термин часто используется для обозначения жрецов, подобно слову «волхв» в славянском неоязычестве (прим. пер.).

связь с языческой культурой и природой Германии. Однако «экоспиритуалистическое неоязычество» в Германии 1970-х и 1980-х годов вызывало большое недоверие из-за имевших место личностных связей с националистическими группами. Часто возникали предположения, что эти группы являются инструментом, используемым националистами для разложения альтернативной духовности Нью Эйдж групп. Однако основываясь на смещении содержательных акцентов с биологически-расиситских позиций к экологическим и шаманским воззрениям, можно говорить о всё более заметном возрастающем отходе язычников экоспиритуалистического толка от правоэкстремистских позиций [см. *Gründer* 2008: 43 – 47].

С момента воссоединения страны в 1990 году и в условиях бурного развития СМИ (распространение доступа к сети Интернет и т. д.) началась третья волна популяризации неоязычества в Германии. Преимущественно речь идёт о (ре)импорте германских, кельтских, древнеримских, древнегреческих и славянских языческих религиозных представлений. Это связано с тем, что во времена расцвета американской контркультуры в США, Англии и скандинавских странах развились неоязыческие группы, которые обратились к возрождению германо-кельтской религии в отрыве от её политико-идеологического аспекта.

Так, в 1973 году в Исландии «вера в асов» (асатру) добилась официального признания её со стороны государства в качестве религиозной общины, а немного позднее она появилась и в США. Подобные «американизированные» формы язычества (например, в виде асатру или некоторых более молодых вариантов викки) активно импортировались после 1990 года в Германию. Прежде всего, это позволяло молодым неоязычникам осуществлять свои духовные поиски без какой-либо видимой связи с исторически скомпрометированными националистическими группами. Ключевой особенностью молодых неоязыческих групп является возможность вступления в их ряды любого желающего, вне зависимости от его этнической принадлежности.

В 1994 году было основано явно «антинационалистическое» объединение неоязычников – «Клан Воронов» (Rabenclan). В 1995 возник «Одинический Обряд Германии» как ответвление национально-ориентированного «Одинического Обряда» в Англии. Немецкое ответвление этого гражданского объединения вскоре претерпело кадровые и концептуальные изменения, отделившись в 2006 году от английского «Одинического Обряда» под новым названием «Союз германского язычества» (Verein für Germanisches Heidentum).

Уже в 2001 году объединение под названием «Eldaring» – немецкое ответвление от американской асатру-группы «The Troth», было признано на официальном уровне. В настоящее время (2013 год) эта группа, насчитывающая 220 членов, относится к самым большим сообществам асатру в Германии. Современное развитие неоязыческих групп отличается тенденцией к увеличению их разнообразия и виртуализации (перемещению коммуникации в онлайн-пространство). При этом, с одной стороны, увеличивается число людей, которые считают себя «одиночками», неоязычество которых носит индивидуалистический и эклектичный характер, а с другой стороны, заметна стагнация численности членов зарегистрированных групп. Самоопределение в качестве «язычника» используется в ряду прочих при формировании виртуальной онлайн-идентичности. При этом сильно возросло влияние на формирование идентичности со стороны поп-культуры (языческий тяжёлый рок, неофолк и т. д.). Неоязычество перестаёт быть элементом коллективной и становится элементом индивидуальной идентичности. Сегодня в Германии, особенно в среде так называемых «ролевиков» (представителей клубов исторической реконструкции и «живой истории»), реконструирующих образ жизни древних германцев и викингов, неоязыческие трактовки хода исторического процесса открыто критикуются как «идеологическая фальсификация истории».

Итак, можно сказать, что с конца XIX века в Германии наблюдались три больших неоязыческих «бума», каждый из которых порождал некий своеобразный «слой», состоявший из мировоззренчески похожих и организационно связанных друг с другом групп.

Эти исторически выявленные «слои» можно сегодня обозначить как националистическое неоязычество (примерно с 1905 года), экоспиритуалистическое язычество (примерно с 1975 года) и универсалистский неопаганизм (примерно с 1992 года) [см. *Gründer* 2008: 87 – 96]. Конкретные отсылки к германским, кельтским и античным религиозным системам являются, скорее, вторичными по сравнению с системными изменениями в отношении к соответствующим (до)историческим источникам. Это означает, что каждое новое поколение немецкого общества приобретает свой специфичный исторический опыт и создаёт, исходя из этого опыта, своё специфичное видение «языческого прошлого». Таким образом, популярный образ «германца» в неоязыческих группах меняется, например, от «этнически чистого воинствующего расиста» в национализме через «холистически-шаманистского эко-крестьянина» у экоспиритуалистов к «творческому и духовно автономному индивидуалисту» в универсалистском язычестве. Подобные изменения прослеживаются также в религиозном течении викка и других направлениях неопаганизма. Индивидуализация и отход от иерархических, патриархальных структур характерны для более молодых групп. Это, однако, не означает, что имеет место эволюционный процесс смены одних форм неоязычества другими (например, от национально-ориентированных к универсалистским), речь идёт скорее о параллельной кристаллизации различных идей широкого спектра интерпретаций «язычества». Как и прежде, появляются новые националистические, расистские группы (как, например, существовавший в 1997 – 2005 годах Германо-языческий фронт) и по-прежнему продолжают существовать и привлекать в свои ряды новых членов ариософские ордены и родоверческие общины. Однако отдельные слои неоязыческого движения в значительной степени изолированы друг от друга. При этом международное взаимодействие неоязыческих групп в рамках каждого отдельного слоя (националистического, экоспиритуалистического, универсалистского) представляется более сильным, чем сплочение между этими направлениями в пределах самой Германии.

2.Мотивы членства в неоязыческих группах

Сегодня членство в неоязыческих религиозных общинах в Германии является маргинальным явлением. При 80-миллионном населении страны, лишь около десяти тысяч человек регулярно посещают неоязыческие сходы и/или принимают участие в ритуалах. При этом, согласно подсчётам автора, около половины из них являются приверженцами религии викка и приблизительно три тысячи человек можно считать членами организованных групп германского язычества. Вообще существует проблема со сбором достоверных статистических данных, поскольку в Германии по сравнению, например, с Англией, нет соответствующих результатов переписи населения. Там, согласно переписи 2011 года, о своей принадлежности к паганистическим религиям или формам духовности заявили около восьмидесяти тысяч человек. Это соответствует примерно 0,14% численности населения Великобритании, составлявшего на тот год 56 миллионов человек [CENSUS 2011]. В Германии число неоязычников, очевидно, значительно ниже.

Ответ на вопрос о мотивах участия современных людей в неоязыческом движении, как показывает история движения, не может быть однозначным. В конечном счёте, вероятно, главную роль играют попытки переосмысления исторического опыта с целью преодолеть нарастающее отчуждение современного человека от стремительно меняющихся культурных и общественных реалий. При этом язычников очень часто упрекают в бегстве в воображаемое прошлое (эскапизм). Но это справедливо только в некоторых случаях. Напротив, универсалисты, относящиеся к наиболее молодому типу неоязыческих групп, понимают свою религию как исключительно актуальную, соответствующую времени, а их божества вознаграждают своих почитателей за следование неолиберальным добродетелям, таким как самостоятельность, личная ответственность, забота о собственном счастье и т. д. В конечном счёте, исходя из анализа истории неоязычества в Германии, можно выделить четыре основных блока причин присоединения к неоязыческому движению: 1) утрата культурных ориентиров, отчуждение от изменяющейся в период модернизации общества культуры (неопаганизм как религия антимодернистской направленности и фактор обретения

национальной идентичности); 2) неопределённость социальной и сексуальной идентичности (неопаганизм как девиантная религия); 3) легитимизация альтернативного (экологического, органического) образа жизни (паганизм как религия близости с природой) и 4) легитимизация укрепления роли личности в обществе с рыночной экономикой, основанном на конкуренции (паганизм как религия неолиберализма). В дискурсе неопаганизма широко распространён мотив «духовного поиска собственного пути», а также неудовлетворённости религиозным предложением со стороны христианских церквей. Многие члены наиболее молодых неоязыческих групп в своей жизни уже неоднократно меняли религиозную принадлежность. Но при этом тема религии всегда играла центральную роль в их биографии. Однако это не объясняет, что является конкретной причиной этого религиозного поиска и недовольство чем именно привело их к отказу от собственного (часто христианского) опыта социализации. Поэтому данный вопрос нуждается в более глубоком анализе, и при этом во многих случаях мы натолкнёмся на обозначенные выше четыре мотивационных блока.

В целом неопаганизм в Германии был и остаётся прибежищем наиболее образованных слоёв среднего класса. Это значит, что их конкретный жизненный опыт и мировосприятие непосредственно перекликаются со спецификой этих религий. В связи с этим очень хорошо просматривается международная тенденция к «онаучиванию» неопаганистских религиозных представлений (как, например, в американских «Pagan Studies»). Это, конечно, не означает, что менее состоятельные и хуже образованные люди не могут быть членами неопаганистских групп – только их опыт не отражает мировоззрение этих религиозных групп в целом. Как показал нерепрезентативный онлайн-опрос среди ста пользователей неоязыческого форума [*Hengst* 2011: 30], 28% опрошенных либо уже имели высшее образование, либо находились в процессе его получения. Это значительно выше среднего показателя по Германии, где доля людей, имеющих высшее образование, среди населения трудоспособного возраста составила в 2011 году 11%. Распределение названных неоязычниками профессий показывает преобладание экономических (19%), технических (22%), а также социальных (24%) специальностей. Вместе с тем 15% опрошенных являлись студентами или учащимися. Только 2% имели «профессии, связанные с природой", работая в сельском хозяйстве, а ремёслами занимались только 7% опрошенных. Опрос показал, что большинство неопаганистов ни в коем случае не принадлежат к числу «фриков», наоборот, это преуспевающие, хорошо образованные, социализированные члены общества, которые зачастую не могут открыто демонстрировать свою веру и скрыто носят символы религиозной принадлежности. Причины этого рассматриваются в следующем разделе.

3. Отношение со стороны общества

Общественная оценка немецкого неоязычества отстала от его развития на десятилетие. Это означает, что официальная концепция, сформулированная в отношении неоязыческих объединений, в 1995 году исходила из описания их состояния на период 1985 года. Так продолжалось примерно до 2006 года, пока не появились специальные религиоведческие и социологические работы на эту тему и огульное отождествление различных понятий по типу «неоязычество = правый экстремизм = неонацизм» постепенно было преодолено. Объяснение этой ситуации заключается прежде всего в том, что рассмотрение вопросов, связанных с «новыми религиями» (к которым относятся эзотерические учения, Нью Эйдж, а также неопаганизм), находилось в суверенном ведении христианских экспертов-теологов. В противостоянии антихристианских неоязыческих групп и церкви в начале XX века обоюдно сформировался и закрепился образ врага. Более того, даже сам термин «неоязычество» («Neuheidentum») являлся первоначально миссионерско-теологическим концептом, сформировавшимся в недрах католической церкви и указывавшим на возрастание секулярных тенденций в современную эпоху и необходимость предпринять миссионерские усилия для «реевангелизации» Германии. После 1945 года этой темой занимались прежде всего так называемые «сектантские пасторы», а также «уполномоченные по вопросам веры Евангелической церкви», чьи публикации о «религии крови и расы» наложили отпечаток на официальное представление о неоязычестве [см.

Haack 1983]. И поэтому, когда в начале 1990-х годов началась научная разработка этого направления светскими религиоведами и культурологами, авторы снова обратились, причём поначалу обычно некритически, к материалам и предыдущим разработкам религиозных деятелей. Первое в Германии полевое исследование по теме «Неогерманское язычество» было представлено скандинавистом Стефанией фон Шнурбейн в 1992 году [*Schnurbein* 1992]. Оно было построено на наблюдениях за ариософским «Орденом арманов» конца 1980-х годов. Анализ автора показывал широкое распространение неоязыческих идей среди националистических, ультраправых группировок, а также непрерывную преемственность антисемитской и расистской идеологии со времени их образования вплоть до 945года. Между тем, уже в 1991 году неоконсервативный историк Карлхайнц Вайсманн написал книгу о течениях неоязыческого спектра и его дифференциации [*Weissmann* 1991]. Однако эта работа в Германии почти не была принята во внимание из-за политической принадлежности автора и представленных в ней позиций, близких к националистическим. В 1997 году евангелический теолог Антье Шрупп опубликовала небольшую брошюру под типичным для своего времени названием «О новых язычниках и старых божествах. Религиозные мифы правых радикалов», в которой она, по крайней мере, указала на существование «ненационалистических» неоязыческих групп, таких как «Клан Воронов» [*Schrupp* 1997], а в 2001 году учёный-религиовед Франк Узарски впервые обратил внимание на «проблему объективности религиоведческих исследований на примере изучения «национальной религиозности» [*Usarski* 2001: 47 – 49]. В своей работе он отметил скрытую конфессионально-ориентированную ангажированность религиоведческих исследований на тему язычества. Тем самым в немецкоязычном научном пространстве был поставлен вопрос о «религиозной предвзятости» исследований в области культуры (почему учёные не видят проблемы в том, что христианские богословы закрепляют в науке свою религиозно обусловленную точку зрения?) – однако это не привело к дальнейшим дискуссиям или иным заметным последствиям в плане подхода к изучению языческой религии.

На этом фоне понятны усилия фрайбургского Института пограничных областей психологии и психогигиены (IGPP), под эгидой которого с 2003 года проведена целая серия полевых этнографических исследований неоязыческих движений в Германии (шаманизм, викка, асатру, Магический орден) [см. *Mayer* 2003; *Fischer* 2007; *Mayer* 2008; *Gründer* 2010]. В рамках специального тематического сборника впервые была предпринята попытка проанализировать ситуацию с неоязыческими группами в Германии в более широком контексте их развития в других странах Европы [см. *Gründer*/*Schetsche*/*Schmied-Knittel* 2009]. Но даже если с этого времени отражение неоязычества в научном дискурсе стало менее официозным и на первый план выходят попытки понять, прежде всего, религиозный смысл этого явления, в общественном сознании преобладают два негативных суждения о неоязычестве. Они основаны, во-первых, на подозрении в правом экстремизме (хотя бы латентном), а во-вторых, на упрёке в иррационализме, вере в магию. При этом, как и прежде, церковными институтами неоязычество воспринимается как угроза со стороны маргинальных меньшинств, как антихристианская религия. Для неоязычников это означает повышенную угрозу дискриминации со стороны социального окружения. Особенно это касается большого числа неоязычников, занятых в социальной сфере (школы, больницы, приюты и т. д.), которые часто контролируются христианскими церквями. Для тех неоязычников, которые, работая в подобных аффилированных по отношению к церкви социальных структурах, заявили бы о своей вере, это, как правило, означало бы немедленное увольнение [см. *Gründer* 2010: 330 – 343].

Ещё одной проблемой для неоязычников является система общественного воспитания их детей. Поскольку дошкольные учреждения, такие как детские сады, очень часто находятся в ведении церквей, то, если родители не желают чтобы их дети воспитывались в духе христианства, это может привести к конфликту. И последняя проблема связана с характером изучения религии в немецких школах, которое зачастую имеет не религиоведческую, а конфессиональную (либо протестантскую, либо католическую)

направленность. Там, где нет альтернативного религиозному образованию предмета «Этика», в христианских районах существует риск присвоения школьникам обидного клейма «дети язычников» (несмотря на фундаментальные свободы выбора в отношении религиозного образования).

4. Тенденции развития и перспективы

Чтобы дать прогноз на будущее, следует выделить три основных тенденции в развитии неоязыческих религий:

1) Международное распространение и плюрализация языческих форм вероисповедания.

Сегодня, благодаря развитию средств массовой информации и коммуникации, группы, исповедывающие германское язычество уже давно, встречаются не только в странах с немецкоязычным населением, но и, например, во Франции, Испании, Аргентине и Бразилии. Вместе с тем эллинистические, римские и кельтские формы религии приобретают возрастающую популярность в Германии. Наряду с этим раз в два года немецкие асатру-группы совместно с другими западноевропейскими и скандинавскими общинами собираются в «Международном летнем асатру-лагере» (IASC) в Северной Германии или Дании. Кроме того, немецкие делегаты сотрудничают с созданным в 1997 году Международным конгрессом этнических религий (WCER), переименованным в 2010 году в Европейский конгресс этнических религий (ECER).

2) Дифференциация неоязычества на индивидуальный спиритуализм и новую этническую религиозность.

С середины 1990-х годов наблюдается общемировая тенденция к дифференциации между новыми этническими (национальными) религиями и индивидуалистическим и эклектическим по своему характеру неопаганизмом. В Германии граница между этими двумя формами отчётливо видна на примере движений германского неоязыческого спектра. В то время как некоторые группы вполне определённо позиционируют себя как последователей этнической религии, другие отклоняют подобную интерпретацию своих убеждений касательно национальной составляющей. Камнем преткновения всегда является вопрос о возможности членства в этих объединениях: можно ли признать «немецким язычником» только немца по происхождению или же любого человека, услышавшего «зов богов»?

3) Безуспешность усилий, направленных на признание со стороны государства.

В отличие от многих скандинавских стран, а также стран Балтии, в Германии не стоит ожидать признания неоязыческих групп в качестве равноправных по сравнению с христианскими церквями религиозных общин. До сих пор официального статуса «общественно-правового объединения» удалось добиться только лишь «свидетелям Иеговы» и одной исламской общине. В качестве причин этого следует назвать сильное влияние христианских церквей на внутреннюю политику, а также культурное самосознание Германии, которое можно определить как христианско-гуманистическое. Кроме того, неоязычество пока очень слабо институционализировано и не имеет национального руководящего органа, который мог бы эффективно представлять интересы неоязычников, несмотря на то, что в 2001 – 2005 годах и позднее прилагались некоторые усилия в этом направлении. Преобладающей формой организации неоязычников в обозримом будущем останется, пожалуй, «объединение, зарегистрированное в рамках гражданского права»[4], которое, в случае признания его некоммерческим объединением, имеет право на некоторые налоговые льготы.

В заключение можно предположить, что неоязыческие движения не смогут развернуть широкую общественную деятельность в Германии именно из-за своего многообразия и слабой организованности. Это относится как к правоэкстремистским расистским группам, за которыми наблюдают спецслужбы, так и к язычникам-универсалистам, которые относят себя к приверженцам индивидуализированной религии.

[4] «Eingetragene Verein bürgerlichen Rechts» (e.V.).

При этом риски отторжения неоязычников со стороны общества в настоящее время следует расценивать как низкие, поскольку тема «девиантной/опасной религии» в Германии сейчас связана скорее с исламскими группировками. И поскольку прирост численности членов неоязыческих общин застопорился и остаётся на уровне 2000 года, то говорить о новом буме неоязычества в Германии не приходится.

Список литературы

1) CENSUS 2011 – 2011 Census Prospectus (http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/census-data/2011-census-prospectus/index.html) [15.11.2013].
2) Daim 1991 – *Daim Wilfried*. Der Mann, der Hitler die Ideen gab. Die sektierischen Grundlagen des Nationalsozialismus. Berlin (Ost): Dietz, 1991.
3) Fischer 2007 – *Fischer Kathrin*. Das Wiccatum. Volkskundliche Nachforschungen zu heidnischen Hexen im deutschsprachigen Raum. Grenzüberschreitungen Bd. 3. Würzburg: Ergon, 2007.
4) Goodrick-Clarke 1985 – *Goodrick-Clarke Nicholas*. The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935. Wellingborough: Aquarian Press, 1985.
5) Gründer 2008 – *Gründer René*. Germanisches (Neu-)Heidentum in Deutschland. Entstehung, Struktur und Symbolsystem eines alternativreligiösen Feldes. PeriLog – Freiburger Beiträge zur Kultur- und Sozialforschung Bd. 2. Berlin: Logos, 2008.
6) Gründer 2010 – *Gründer René*. Blótgemeinschaften. Eine Religionsethnografie des, germanischen Neuheidentums'. Grenzüberschreitungen Bd. 9. Würzburg: Ergon, 2010.
7) Gründer/*Schetsche*/*Schmied-Knittel* 2009 – *Gründer René, Schetsche Michael, Schmied-Knittel Ina* (Hrsg.). Der andere Glaube. Europäische Alternativreligionen zwischen heidnischer Spiritualität und christlicher Leitkultur. Grenzüberschreitungen Bd. 8. Würzburg: Ergon, 2009.
8) Haack 1983 – *Haack Friedrich-Wilhelm*. Blut-Mythus und Rasse-Religion. Neugermanische und deutsch-völkische Religiosität. München: Evangelischer Presseverband, 1983.
9) Hengst 2011 – *Hengst Yvonne*. Einstellung Neuer Heiden zur Natur (Master Thesis). (http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/8450/pdf/Hengst_2011_ Einstellung_ neuer_Heiden_Natur_END.pdf) [15.11.2013].
10) Mayer 2003 – *Mayer Gerhard*. Schamanismus in Deutschland. Konzepte – Praktiken – Erfahrungen. Grenzüberschreitungen Bd. 2. Würzburg: Ergon, 2003.
11) Mayer 2008 – *Mayer Gerhard*. Arkane Welten. Biografien, Erfahrungen und Praktiken zeitgenössischer Magier. Grenzüberschreitungen Bd. 6. Würzburg: Ergon, 2008.
12) Nanko 1993 – *Nanko Ulrich*. Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung. Religionswissenschaftliche Reihe Bd. 4. Marburg: Diagonal, 1993.
13) Schlund 1924 – *Schlund Erhard*. Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland. (Reprint). Asgard Edition 4; Augsburg: Maro, 1924.
14) Schnurbein 1992 – *Schnurbein Stefanie von*. Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert. Heidelberg: Winter, 1992.
15) Schrupp 1997 – *Schrupp Antje*. Die Neuheiden. Von neuen Heiden und alten Göttern. Hexen, Magier und Druiden. Götter zum Anfassen. Frankfurt a. M.: Gemeinschaftswerk der evangelischen Publizistik, 1997.
16) Usarski 2001 – *Usarski Frank*. Das Problem religionswissenschaftlicher „Verzerrungen" am Beispiel „völkischer Religiosität". In: Schnurbein, Stefanie von / Ulbricht, Justus (Hrsg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe, arteigener Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001. – S. 41–55.
17) Weißmann 1991 – *Weißmann Karlheinz*. Druiden, Goden, Weise Frauen. Zurück zu Europas alten Göttern. Freiburg: Herder, 1991.

Перевод с немецкого О. Аладышкиной и А. Бескова

УДК 298.9

ВОЗВРАЩЕНИЕ ГЕРОЯ: НОВЫЕ КУЛЬТЫ «ДРЕВНЕЙ» РЕЛИГИИ

© Антонян Юлия, к. и. н., ассистент

Ереванский Государственный Университет (Армения)

yuliaantonyan@ysu.am

> “Герой является скорее символом, требующим осмысления, чем примером, которому стоит строго следовать”
>
> Дж. Кэмпбелл, Тысячеликий Герой

Когда пишут о современной мифологии, обычно подразумевается, что это прежде всего секулярная мифология, хоть и построенная по всем правилам религиозного мифа. Под современным мифом обычно подразумевают не очень устойчивые системы текстов и визуальных образов, наполняющих старые формы, как писал Барт, новым смыслом [*Барт* 1996: 247]. Как правило, современные мифы, в представлении большинства исследователей, типологически представляют собой идеологические и политические мифы, не являющиеся частью определённой религиозной системы [*Мелетинский*, Миф и XX век]. В данной же статье речь пойдёт о сознательном превращении секулярного мифа в классический религиозный миф. Я не имею в виду сакрализацию, возведение в ранг святого той или иной исторической личности с последующим созданием бытийной литературы, а именно появление цикла мифов о реальном человеке, построенных в основном по модели архаического героического мифа в рамках армянского неоязычества. Это цикл мифов о Гарегине Нжде (1886 – 1955), армянском националисте и полководце, герое национального сопротивления в годы Геноцида и советизации Армении, арестованного советскими войсками и закончившего жизнь в советской тюрьме. Цикл является частью священного писания армянских неоязычников, называющегося «Ухтагирк» («Книга обетов»). Я попробую не только разобрать логику построения этого цикла, провести параллели текста и ритуала, но и понять, зачем понадобилось превращать в человекобога реального человека, автора сочинений, которым неоязычники обязаны целым рядом понятий и идей, но который уже и так был до этого мифическим персонажем, демонизированным как фашист и враг народа в советское время и героизированным нынешней правящей Республиканской партией. Важно сразу отметить, что мы имеем дело с неомифологическим текстом, который построен по всем правилам жанра архаической мифологии, аналогичен ему функционально, структурно и семантически, но глубоко вторичен по сути, так как, во-первых, сознательно, в авторском исполнении воспроизводит основные модели наиболее известных мифологических циклов, а во-вторых, в основе его лежит ре-интерпретация существующих секулярных мифов. Однако создание подобной неомифологии важно не только потому, что наличие священного текста не только делает религию религией в глазах людей, воспитанных в среде, где под религией понимается христианство, но и потому, что священный текст представляет собой готовый универсальный дискурс, содержащий в себе все те ценности и понятия, которыми надо заменить прежние, отвергаемые [*Snow, Machalek* 1984: 170]. Фактически, ни одна религия не обходится без создания доступного для восприятия в контексте конкретной культуры «духовного» продукта для потребления, без которого не может быть сконструирован религиозный универсум.

Армянские неоязычники или Арординери Ухт («Орден детей Ари[1]»), как они сами себя называют, зарегистрированы в Армении как религиозная община с 1991 года. Её основателем является Слак Какосян (1936 – 2005), филолог и учитель по профессии, диссидент, член националистического кружка, с 1979 года как политический ссыльный живший в США. В настоящее время община насчитывает несколько сот членов, из которых несколько десятков активных. Слак Какосян является автором уже упомянутого «Ухтагирка», который содержит тексты мифологического, мифолингвистического содержания, а также антологию ритуальных стихотворных текстов за авторством самого Слака и других известных армянских поэтов XIX – XX вв., использовавших в своем творчестве темы язычества[2]. Община ведет активную ритуальную жизнь, связанную с годичным циклом праздников и постоянно видоизменяется структурно[3].

На одном из ежегодных празднований «Рождения Ваагна» (бога огня и войны), календарно совпадающего с зороастрийским новым годом (21 марта), когда ритуальная часть праздника подходила к концу, я завела беседу с освободившимся от ритуальных обязанностей жрецом. В разгар беседы к нам подошел ещё один жрец, ведущий за руку мальчика лет шести. Обращаясь к моему собеседнику, он попросил: «Жрец Ара, дай этому мальчику крест-солнце (символ неоязычников, носимый на шее), его имя Гарегин, он Гарегин Нжде». Жрец Ара с радостью повесил на шею мальчику вырезанный из кожи кружок с тиснёной розеткой – «крест-солнце». «Крест-солнце» вручается каждому неоязычнику при обращении. В данном случае это не было ритуалом обращения, но символически можно было считать таковым. Неважно, что он был неполным, имя Гарегина Нжде, которое носил мальчик, было достаточным основанием для вручения этой розетки.

Одна из националистических газет, издаваемых в близких к неоязычеству кругах, использовала в качестве эпиграфа фразу: «Так говорил Нжде», в которой явно просматриваются аллюзии на знаменитого ницшеанского Заратустру. И это не только метафора, указывающая на начитанность издателя. Это прямой намек на божественную сущность Гарегина Нжде, о которой мы можем узнать непосредственно из «Книги обетов». Пятая глава этой книги называется «Книга Величия» и фактически представляет собой житие Гарегина Нжде, отражающее процесс его обожествления, в качестве синонима которого используется неологизм «нждеизация». Этот процесс представлен в мифологической интерпретации, хотя в целом он воспроизводит основные этапы биографии Гарегина Нжде. Чтобы было понятно написанное далее, приведу краткое описание жизни этого человека. С начала XX-го века Гарегин Тер-Арутюнян (Нжде – его партийный псевдоним) был вовлечён в политические и национально освободительные движения сначала как деятель партии «Дашнакцутюн»[4], а затем как участник партизанского движения. Будучи вынужденным эмигрировать из царской России по политическим мотивам, участвовал в Балканской войне в качестве добровольца болгарской армии, затем, с началом Первой мировой войны, стал офицером в армянских добровольческих формированиях в составе российской армии. После распада Российской империи воевал в составе армии первой Армянской республики, а в 1919 был направлен на защиту Зангезурского края (область Сюник) от азербайджанцев, где в апреле 1921 года, когда большевики уже пришли к власти на большей части территории Армении, основал республику Горная Армения и удерживал её до начала июля, когда вынужден был с остатками сил бежать в Иран. Считается, что это

[1] Мифический прародитель армян, согласно священной книге неоязычников «Ухтагирк».

[2] Так называемое «литературное язычество» было модной тенденцией в западноармянской поэзии 19 века, особенно языческими мотивами был известен поэт Даниэл Варужан [*Варданян* 2006].

[3] Подробнее о ритуальных, структурных и иных особенностях армянской неоязыческой общины «Арординери Ухт» [См.: *Антонян* 2010; *Antonyan, Siekierski* 2013].

[4] Армянская Революционная Федерация, одна из старейших политических партий националистического толка в Армении, основанная в 1890 г. в Тифлисе. После установления Советской власти была запрещена, долгие годы действовала в эмиграции, в армянских диаспоральных общинах. С образованием независимой республики Армения «Дашнакцутюн» вновь утвердилась на политическом поле Армении и остаётся до сих пор одной из основных политических сил.

помогло Сюнику остаться в составе Армении в отличие от областей Нахичевань и Карабах, самовольно переданных Азербайджану правительством Закавказской республики и сохранить население от резни [*Лалаян* 2006: 7]. В эмиграции жил в Болгарии, занимался национально-политической деятельностью во Франции, США, Германии. С приходом к власти нацистов Нжде принял решение примкнуть к ним, надеясь таким образом осуществить свои мечты по возвращению Западной (Турецкой) Армении и освобождению от большевиков Восточной (Советской) Армении. После того как советские войска заняли Восточную Европу, он не бежал, а стал пытаться пойти на контакт с советским правительством, то есть фактически добровольно сдался советским властям [*Лалаян* 2006: 3 – 20, *Сардарян* 1996: 356]. После ареста его перевезли во Владимирскую тюрьму, где он и умер в 1955 г. Его прах тайно был перевезён в Армению в 1983 г. мужем его внучки П. Ананяном[5] и перезахоронен в 1987 г., сначала в монастыре Спитакавор, а затем небольшая часть праха (по легенде неоязычников – сердце) была захоронена у подножия горы Хуступ, а часть в Капане, административном центре области Сюник, где построен большой мемориал[6].

Как же интерпретирует биографию этого человека неоязыческое священное писание? Согласно «Ухтагирку», история – это не что иное, как космическое время, включающее четыре периода: космические весну, лето, осень и зиму. Космическая весна – время рождения одного из важнейших (нео)языческих божеств, Ваагна[7]. За нею следуют космические лето и осень, после чего миром овладевает Вишап (Дракон) и наступает космическая зима. И вот на пороге новой космической весны появляется человеко-бог, который должен возвестить новое рождение Ваагна. И имя ему Гарегин, что, согласно «Ухтагирку» означает «Вестник Весны». «Верить Гарегину и ждать Ваагна» – это девиз «Книги Величия», проходящий красной нитью сквозь всё её содержание. «Тот, кто поверит в Гарегина (или Гарегину – Ю. А.), спасётся, а те, кто не поверит и не будет ждать, – останутся немощными и не переживут потопа (аналогия концу света в Ухтагирке – Ю. А.)» [*Ухтагирк*: 376]. Даже при поверхностном взгляде напрашивается аналогия со Вторым Пришествием Христа, когда верующие в него и Бога-отца спасутся, а остальные погибнут. Эсхатологический контекст мотивации новообращённых и спасение при конце света как центральная тема проповедей миссионеров, особенно характерные для новых религиозных течений традиционных и нетрадиционных (свидетели Иеговы, мормоны) протестантских церквей, появляется в неоязычестве вместе с фигурой идентичной Христу. Даже образ потопа выглядит очень ветхозаветно, хотя эта мифологическая тема имеет и переднеазиатские аналоги. Ветхозаветным его делает близость горы Арарат и её непосредственное фигурирование в неоязыческой мифологии.

Но вернёмся к образу Нжде в «Ухтагирке». Если следовать схеме, разработанной Джозефом Кэмпбеллом, мифическая «биография» Героя должна следовать определённой логике. Каждый этап его жизни, каждая его трансформация должны быть отмечены рядом типичных черт, которые и делают героя Героем. Интересно, что мифология, созданная Какосяном, практически пошагово соответствует модели Кэмпбелла [*Кэмпбелл* 1997: 307 – 354]. Детство героя, согласно этой модели, должно пройти в безвестности, в изоляции (в стае животных, под землей, в келье и т. д.), где он должен проявить недюжинные способности и иметь общение с божеством. Ребёнком Гарегин был послан в монастырь для учёбы и воспитания. Однако не выдержав холодных стен христианского монастыря, он убегает и странствует по солнечным горам и долинам. Как-то раз, уставший Гарегин погрузился в сон

[5] См. об этом интервью с П. Ананяном [*Ананян* 2012]

[6] Хочу отметить, что в данной статье ни в коем случае не обсуждается Гарегин Нжде как реальная личность и политический деятель и тем более не делается попытки дать оценку его исторической роли, поэтому я ограничиваюсь перечислением сухих фактов, которые всего лишь помогут понять, как именно конструировался неоязыческий миф.

[7] Ваагн – древнеармянский аналог ведийского Веретрагны или авестийского Вритрахана, победителя дракона Вритры (т. е. бог Индра).

и во сне увидел своего покойного деда, который открыл ему всю правду о предках, нации и богах. После этого дед велел ему «нждеизироваться» (неологизм неоязычников, смысл которого состоит в процессе приобретения всех качеств героя – божества-спасителя, каким стал Гарегин Нжде, согласно мифу). Партийный псевдоним «Нжде» трактуется как «странник», и этому значению полностью соответствует первый этап процесса «нждеизации», во время которого Гарегин покидает родину, проводит годы в странствиях, пока, наконец, в один прекрасный день он не просит у неба вернуть его домой, к его «корням и крови». И с неба доносится голос, который объявляет ему, что его «поведёт светильник Ваагна». «И Гарегин Нжде в ночном небе увидел светильник Ваагна и пошёл за ним» [*Ухтагирк* 2005: 382]. Светильник привёл его в страну Араратскую. Нжде отправляется к храму Гарни[8], где ему является Ваагн, после чего его начинают звать Ваагновидцем. Необходимо отметить, что среди неоязычников распространена ещё одна версия мифа, согласно которой Нжде становится Ваагновидцем на склонах горы Хуступ в Сюникской области современной Республики Армения. Эта область была частью самопровозглашённой республики Горная Армения, которую в 1921 году Нжде удерживал в руках, защищая от большевиков и азербайджанцев. Как бы то ни было, согласно и той, и другой версиям, Ваагн признаёт Нжде своим «провозвестником, мессией». И с этой минуты Нжде осознаёт свою сущность и миссию: «Я земной Бог, я боговидец и имею в себе неисчерпаемую силу. И буду я проводником Твоей силы в своём племени (нации)» [*Ухтагирк* 2005: 385] Затем Ваагн передаёт Гарегину Нжде идеи, ставшие впоследствии столпами его основного философско-идеологического сочинения «Цехакрон» («Религия Нации») и соответствующей идеологии. Благословленный Ваагном Нжде выходит на борьбу со Смертью. В «Книге Величия» представлена, как уже говорилось ранее, сильно мифологизированная, почти сказочная версия боевой биографии Нжде, не лишённая некоторой документальности. Так, он метафорически борется со Смертью на Балканах, затем с Драконом на Кавказе. Эти этапы соответствуют воинской ипостаси Героя. Затем он должен проявить себя как любовник. И вот мы читаем, как в одном из эпизодов, когда Нжде тоскует по любви, богиня любви Астхик посылает его к смертельно больной девушке. Нжде излечивает девушку (как и полагается божеству) и в её глазах ему предстаёт видение священной свадьбы, где он предстаёт в облике Ваагна, а девушка в облике богини Астхик. На какое-то время Нжде становится правителем, что от него и требуется моделью Кэмпбелла.

Затем Нжде выходит на борьбу с чариями, которых вдохновляет дракон. «Чарии» (то есть «не-арии»), согласно неоязыческой мифологии, злобные существа, по сути противопоставленные благородным «ариям»[9]. Борьба Нжде с чариями это, фактически, воспроизведение мифической битвы Ваагна с Вишапом[10], после которой Гарегин Нжде получает имя «Спасителя ариев» (следующая ипостась в универсальной модели). Однако в дальнейшем армяне отрекаются от Нжде (намёк на советское время, когда Нжде числился в списках «врагов»). Это приводит к войне ариев против ариев (намёк на Вторую мировую войну) и в судьбоносный момент Ваагн требует от Нжде принести себя в жертву во имя «корней нации». Так Нжде сдаётся русским, которые увозят его в Москву, где он, закованный в цепи, предстаёт перед москвичами. «Спаситель ариев» превращается в святого мученика, снова в точности соответствуя модели мифа. Теперь ему остаётся только уйти в мир иной. Нжде погибает вдали от Арарата, в русской тюрьме, и перед смертью ему является богиня-мать Анаит, которая сообщает ему, что он «должен искупить грехи народа, чтобы она могла по-матерински простить все нанесённые ей раны» [*Ухтагирк* 2005: 407].

Фактически, автор «Ухтагирка» (или его «составитель», как говорят неоязычники) Слак Какосян, основатель Ордена Детей Ари пригнал реальную биографию Нжде к

[8] Языческий храм Митры/Михра в Гарни (1 в. н. э., был разрушен землетрясением в 1679, реконструирован в 1966 – 1976 гг.) в настоящее время считается главным ритуальным местом армянских неоязычников.

[9] Здесь имеет место игра слов, слово «чар» по-армянски значит «злой», «дурной». Одновременно, частица ч- является отрицательной.

[10] Ваагн в источниках зовется «Вишапак'ах», то есть победитель Вишапа.

основным этапам трансформаций мифического героя, о которых пишет Дж. Кемпбелл в своём исследовании, практически соблюдая даже их очередность. Трудно сказать, насколько Какосян был вообще знаком с трудами специалистов по мифологии (но скорее всего как филолог он был хорошо знаком с античной, переднеазиатской и, видимо, библейской мифологией), тем не менее он наделяет Нжде всеми качествами и ипостасями классического Героя: он, как мы увидели, поочерёдно предстает воином, любовником, правителем, спасителем и святым.

Анализируя весь текст «Ухтагирка» в целом, можно составить примерный список источников, послуживших донорами идей, мотивов, сюжетов и даже прямых цитат. Это армянские средневековые историографы, эпические произведения и народные сказки, произведения романтических поэтов XIX и XX веков, однако, несомненно, наиболее узнаваемым и активно используемым источником является Библия, причём не только с точки зрения содержания, но и структуры. И хотя основным поставщиком сюжетов служит Ветхий Завет, влияние Нового Завета тоже очевидно, и не только в том, что третья часть «Ухтагирка» называется «Аветаран» (Евангелие), но и в том, что сама Книга Обетов преподносится как благая весть, как нечто ранее сокрытое, а теперь возвращённое людям. И если первая часть её повествует о Богах и сотворённых ими предках (как в Библии), то вторая – о Герое-спасителе Нжде, обожествлённом человеке, который в своих ипостасях Спасителя и Святого имеет ряд структурных и функциональных параллелей с конкретным мифическом героем – Христом. Это и искупление грехов нации добровольной жертвенной смертью, и предательство соплеменников, стремление спасти свой народ. Возникает вопрос, почему же так принципиально отрицаемое христианство более чем что-либо повлияло на процесс создания священного для неоязычников текста?

На самом деле метафорические параллели с христианством заимствованы Какосяном у самого Нжде. Для ясности продолжим текстологический анализ и обратимся к работам Нжде, тем более что они прямыми цитатами встроены в текст «Ухтагирка». Одним из известных эссе Гарегина Нжде является его «Автобиография», которую он написал в жанре завещания потомкам, находясь в советской тюрьме и, видимо, предчувствуя скорую смерть. Эта автобиография не содержит обычных для биографического жанра сведений о жизни, творчестве, родных, друзьях и т. д. Вместо этого Нжде сосредоточился на особенностях своей личности и своей исторической роли так, как если бы её анализировал посторонний. И можно заметить, что аналогия с Христом, человекобогом, спасителем человечества, не является только лишь красивой метафорой. В автобиографии содержатся прямые аллюзии на эту аналогию. Более того, Нжде концептуализирует свою жизнь и деятельность в терминах жертвенности и спасения: «Я всегда появлялся в периоды опасностей», «Я всегда вёл за собой народные силы», а также человеколюбия и всепрощения, демонстрируя пафос евангельских проповедей: «В битвах я всегда оставался человеком, более чем человеком, даже по отношению к туркам и татарам» [*Нжде* 2006: 431 – 432]. «Прощаю вас всех, прощаю по двойной причине. Во-первых, моя национальная вера не позволяет мне питать вражду по отношению к какому-либо армянину (эта фраза трактуется по-разному, так как национальной верой можно считать армянское апостольское христианство, как считают ортодоксальные националисты и веру, к которой, как считают неоязычники, пришел духовным путем сам Нжде, то есть «цехакрон», «религию нации» – Ю.А.), а во-вторых, я глубоко понимаю тех несчастных, которые ещё не преодолели в себе раба и остались немощными и злобными» [*Нжде* 2006: 433]. Принципами жизни Нжде считает нестяжательство и равнодушие к богатству: «Я никогда в жизни не получал жалованья», «Я имел все возможности прожить жизнь в богатстве и роскоши, но всегда жил как человек из народа, скромно, можно сказать даже, бедно. Стяжательство, культ материального считал всегда самым большим грехом для революционера, воина и патриота» [*Нжде* 2006: 432]. Нжде позиционировал себя странником, не имеющим дома, что видно также и из его прозвища. Говоря о своей отверженности, он, кстати, проводит и почти прямую аналогию с Христом: «Никто не раскрыл бы предо мной двери, даже если бы я с

крестом Назореянина на плечах и терновым венком на голове искал бы у них защиты» [*Нжде* 2006: 453]. И в конце концов, совсем по-христиански звучит его готовность сознательно пожертвовать собой во имя армянской нации, ощущение собственной обречённости и неизбежности гибели: «Красные ждут меня. Семижды низок тот, кто предпочтёт жизнь смерти при всех обстоятельствах. Пусть же исполнится неизбежное. … Знаю, что меня ждёт, но всё равно остаюсь» [*Нжде* 2006: 433 – 434]. Нжде заканчивает свою автобиографию сакраментальным возгласом «Где ты, где ты гордый и благородный народ Армении?», – в котором вполне можно усмотреть известное восклицание Христа: «Боже, почему ты меня оставил?» (Лука 23: 34). Таким образом, сам Нжде творит легенду, которая положена в основу неомифологического текста. Это, между прочим, роднит его с целителями, шаманами, которые превращают свою личную биографию, то есть рассказ о том, как они обрели способности общения с божествами, духами, святыми, в легенду, служащую основой для веры в них людей. Легенда обычно живёт своей жизнью, передаваясь из уст в уста. Друзья, почитатели и последователи Нжде тоже следовали этой модели, подчёркивая в рассказах о нём его харизму, мистическую силу и умение увлечь за собой людей: «Благословлённый пророческим духом и магической притягательностью, он магнетизировал атмосферу Америки от края до края» [*Лалаян* 2006: 23].

Возвращаясь к «Ухтагирку», обратимся к части, следующей за «Книгой величия». Эта часть называется «Книга Заветов» (Патгамаран) и представляет собой мифологизированное переложение сочинения Гарегина Нжде об идеологии «Цехакрон». Поскольку Ваагн признал Нжде своим посланником, следовательно, логично предположить, что созданная им идеология есть не что иное, как заветы самого бога Ваагна. Следовательно, включение постулатов Нжде в «Ухтагирк» вместе с его житием становится ещё одной параллелью Евангелия. «Книга Заветов» основана на нескольких важных положениях Нжде, большинство из которых частично дословно цитируется из его книги, а частично домысливается и интерпретируется Слаком Какосяном в духе его собственных воззрений и убеждений[11]. Так, к примеру, он придаёт чисто религиозное звучание термину «ухт», который имеет разную гамму значений в армянском языке. Его можно трактовать и в качестве религиозного обета и в качестве «братства, ордена». В последнем значении оно выступает у самого Нжде[12], что подтверждается идеей создания братства Давид-Бека, по имени народного героя XVIII века, одного из руководителей восстания меликов (средних и мелких землевладельцев) армянских областей Арцах и Сюник против персов. Тем не менее, Слак придаёт ему значение религиозного ордена и религиозного обета.

Детальная биография Нжде широко известна и его труды издаются и переиздаются, особенно в свете националистической идеологии правящей партии республиканцев. Республиканская партия была основана в 1990 году в числе прочих Ашотом Навасардяном, который был обращённым неоязычником. В её рядах и на руководящих постах тоже были неоязычники (например, экс-премьер-министр Андраник Маргарян). Однако неоязыческий маргинальный национализм Республиканской партии, который уделял особое внимание образу и идеям Нжде, позднее сменился национализмом иного, фундаментального типа, вернувшего Армянскую Апостольскую церковь во главу списка национальных ценностей и институтов. Тем не менее, Нжде остался в качестве канонического героя, хотя неоязыческую подоплёку его светского культа уже никто не вспоминает, кроме самих неоязычников. Как бы то ни было, неоязычники не могут не задаваться проблемой противопоставления светского и религиозно-мифологического «прочтения» биографии и учения Нжде. Принимая определённую метафоричность неомифологических сюжетов о Нжде, жрецы, тем не менее, утверждают, что Нжде реально был пророком, человекобогом, призванным стать

[11]Сам Нжде отмечает, что Цехакрон не является религией в прямом смысле слова: «Эта вера … не имеет ничего общего с религиозными учениями, а если её и можно назвать религией, то это религия национальной гордости, силы и мужества…» [*Нжде* 2006: 245].

[12] «Движение Цехакрон, как братство, похоже на орден рыцарей Мамиконянов (средневековый армянский княжеский род – Ю. А.)» [*Нжде* 2006: 476].

посредником между людьми и богами. Объясняя мне эту идею, мои информанты сравнивали его с Моисеем, Мухаммедом и, конечно, Христом. С фигурой Нжде и её религиозно-мифическим восприятием связана и история «посвящения» Слака Какосяна в верховные жрецы, что фактически обосновало его право на создание «Ордена Детей Ари». Слак Какосян принадлежит к поколению диссидентов-националистов 1960 – 70-х гг. В 1979 году его выслали из СССР и он обосновался на целое десятилетие в США, где и начал разрабатывать идею воссоздания языческой религии. Легенда о посвящении Какосяна выглядит примерно следующим образом. Перед Слаком стояла проблема легитимизации своего жреческого статуса, а значит, необходимо было посвящение, которое он вначале хотел получить у зороастрийской общины, считая зороастрийство наиболее близким религиозным течением. Однако последователи националистической философии и идеологии Нжде, с которыми он установил связь, стали отговаривать его, мотивируя своё мнение тем, что негоже получать посвящение у чужаков, тогда как среди них есть ещё те, кому посчастливилось пожимать священную десницу Гарегина Нжде. Они и посвятили Какосяна в жрецы, будучи физическими посредниками между пророком, посланником бога Ваагна и Какосяном. Таким образом, Слак Какосян фактически стал физическим и духовным наследником Нжде, что, кстати, дало ему право менять, дополнять или переосмысливать его труды.

Нжде остаётся культовой фигурой армянского неоязычества не только на уровне неомифологических текстов и устных легенд. Вокруг него складывается группа практик, связанных с местами его памяти. Это, в частности, места его ритуальных захоронений. Как уже писалось выше, его перевезённый в Армению прах частично захоронен в монастыре Спитакавор области Вайоц дзор, частично в г. Капане области Сюник, где сейчас выстроен мемориал в его честь, а кроме того, частица мощей покоится на горе Хуступ, где-то на полпути к вершине. С 2008 года каждое лето, примерно в середине июля – начале августа, неоязычниками организуется паломничество на гору Хуступ. В нём участвуют исключительно мужчины, (как объясняют, главным образом из-за тяжести путешествия, но и принимается во внимание ритуальный аспект) в основном жрецы, но участие и рядовых членов общины тоже приветствуется. Смысл паломничества в том, чтобы не только посетить могилу Нжде, но и подняться на вершину горы Хуступ (3206 м), провести там ночь и встретить рассвет. Как говорят жрецы, каждый надеется, что его посетит видение Ваагна на этой горе, подобно тому, как оно посетило Нжде. Обряд совершается дважды, на полпути, возле гранитного камня на второй из могил Нжде[13], и на вершине, до которой зачастую доходят не все. В одно из паломничеств, по свидетельству участника, с вершины над ущельем были развеяны части праха[14] кремированных по неоязыческому обряду основателя общины, верховного жреца Слака Какосяна (ум. в 2005) и жреца Ара (ум. в 2008).

По странному совпадению, официальный день рождения Гарегина Нжде приходится на первое января. В этом усматривается определённый знак, и поэтому в процессе новогодних поздравлений, неоязычниками обязательно ритуализируется и обращение к памяти Нжде. Распространяются, например, виртуальные новогодние открытки, где с пантеоном языческих богов соседствуют новогодняя елка, Нжде и символы его учения, днём которого считается 14 января. Вообще, визуально Нжде присутствует достаточно широко, его известную фотографию в боевом облачении ставят в контекст пантеона языческих божеств на неоязыческих плакатах, календарях и т. д., она висит на видных местах в помещениях, так или иначе связанных с неоязычниками.

В контексте всего сказанного необходимо отметить реакцию на художественный фильм режиссера Г. Кешишяна «Гарегин Нжде», снятый в 2012 году, премьера которого прошла в Ереване в январе-феврале 2013 года. Его предваряло долгое (больше месяца) проигрывание пафосного рекламного ролика, который вызвал появление большого

[13] Фактически, у Нжде в Армении три могилы, что в какой-то мере символично.

[14] Согласно неоязыческой философии прах должен быть разделён на части и предан четырем стихиям: воде, земле, огню и воздуху.

количества пародий, произведённых и распространяемых в основном антинационалистически настроенными посетителями социальных сетей. Показ фильма вызвал ещё более бурную реакцию. В качестве мероприятия по «национально-патриотическому» воспитанию на него водили школьников и студентов. Националистические протестные круги сочли образ Нжде в фильме «недостаточно харизматичным», отношение к его идеологии – оскорбительным, а в самом фильме обнаружили имперско-колониальный подтекст. Наоборот, либеральные круги были недовольны выпирающей националистической дидактикой фильма. Тем не менее, у неоязычников фильм не вызвал отрицательных эмоций, несмотря на постоянные христианские коннотации (образы храмов, крест, подаренный Нжде, сцены литургии и т. д.), даже наоборот, понравился, главным образом потому, что, во-первых, в фильме довольно много было упоминаний о «Цехакроне», националистической идеологии Нжде, которую неоязычники считают священным текстом, а во-вторых, в фильме из уст Нжде прозвучало имя Ваагна, то есть имя бога, с которым его ассоциируют (причём даже не в религиозном контексте, всего-навсего обсуждалось имя ребёнка), что было проинтерпретировано в качестве открытого намёка на его религиозные установки.

Нжде жил в эпоху, когда националистические идеологии в той или иной форме находились на вершине своей популярности в Европе. В сочетании с наследием романтической эпохи XVIII – XIX веков, когда интеллектуальным кругам Европы была открыта и сразу же мифологизирована фольклорная культура, уходящая истоками в дохристианскую эру, национализм XX-го века породил учения, в которых нация и то, что считалось её культурно-генетическими корнями, становились предметом культа. Учение Нжде «Цехакрон», несомненно, находится в ряду этих идеологий. Наиболее близко к ней в типологическом смысле стоит учение польского националиста Яна Стахнюка (1905 – 1963), которого ещё при жизни называли неоязычником, хотя он себя таковым не считал. Основные постулаты его достаточно многогранного учения совпадают с основными идеями Нжде: основной целью и высшей ценностью для «человека нации» является сама нация, «восстановление» генетической субстанции её культуры, её первичной силы и духовности [*Strutynski* 2013: 290 – 293]. Так же как и Нжде, Стахнюк в определённых неоязыческих кругах современной Польши считается зачинателем неоязыческих течений, однако его учение ре-интепретируется его последователями и используется очень избирательно [*Strutynski* 2013: 283, 294], так же как это происходит и в случае с Нжде. Ян Стахнюк, как и Нжде, не собирался реально «возрождать» языческую религию и, как и Нжде, в целом не считал себя противником христианства, хотя оба не одобряли постулаты христианского учения, которые, по их мнению, противоречат интересам нации. Но в польском случае, видимо, не произошло «мифологизации» самой личности Стахнюка, тогда как Нжде обрел черты мессии, мифического Героя и человекобога.

Однако, если обсуждать сам феномен обожествления политической фигуры только в рамках неоязычества, то можно искусственно сузить рамки его понимания. Культы тоталитарных вождей XX-го века отличились созданием обширной мифологии. Даже если из разброса сюжетов не вырастало стройной и единой мифологической системы, то, тем не менее, лепился узнаваемый образ Героя, иногда даже несколько, в соответствии с его разными ипостасями, как, например, это произошло с Лениным, который, как доказывает Л. Абрамян, в целом ряде фольклорных сюжетов и образов предстаёт в качестве персонажа обратного Герою – трикстера [*Абрамян*, Ленин как трикстер]. Что касается перерастания светского культа политических деятелей и вождей в религиозный, то, так же как и жанр политической агиографии, – это, возможно, менее распространённое, но тоже не новое явление. Так, черты религиозного культа переняло почитание мемориала Иосифа Броз Тито в г. Кумровец в Хорватии [*Belaj* 2008] или могилы Сукарно в Индонезии [*de Jonge* 2008]. Так, паломники, посещающие «святыню» в Хорватии целуют, гладят статую Тито, зажигают перед ней свечи за себя и за своих родственников [*Belaj* 2008: 85], а его официальная биография и её художественные переложения воспринимаются как «бытие» Тито, так как

изображают его как человека с экстраординарной жизнью, защитника, друга, к которому люди испытывают те же чувства, что к святому покровителю, что видно по их письмам к нему [*Belaj* 2008: 77]. При этом, несмотря на заимствованные из христианства практики, нельзя утверждать, что культ Тито вошёл в религии бывшей Югославии, так же как не стал частью и какого-то нового религиозного учения. В контексте собственно христианства описаны, к примеру, явления «внедрения» политических деятелей в агиографическое поле православной церкви, как, например, мифические эпизоды общения со святыми старцами или старицами Сталина, Жукова, отражённые в иконографии и народной агиографической литературе [*Кормина* 2010]. Таким образом, как заключает Ж. Кормина, происходит, с одной стороны, «национализация» религиозных святых, с другой, – размывание границ между церковным и светским, что приводит к неизбежной секуляризации церкви [*Кормина* 2010: 24 – 25]. В случае с армянским неоязычеством как изначально секуляризированной религией, где грань между светским и религиозным стёрта по определению, происходит как бы обратный процесс – реальный герой-мученик «сакрализует» реконструированных и изобретённых богов, придаёт им ощущение современности. Без образа Нжде, каким бы секулярным он ни был, неоязычество многое потеряло бы в убедительности и актуальности и для своих адептов, и для симпатизирующих. Более того, именно этот образ становится одним из «защитных щитов», охраняющих неоязыческую общину от серьёзных атак Армяно-апостольской церкви и прохристиански настроенных националистических группировок.

В любом случае, в описанных и иных случаях мы имеем дело с формированием неомифологических сюжетов, которые сознательно строятся в полном соответствии с архаическими мотивами и моделями, но на материале современности и функционально задействованы именно в религиозной повседневности. Это, на мой взгляд, приводит к более общей, надконфессиональной проблематизации появления и мифологизации новых святых, а также рождения неомифологических текстов и образов.

Брюс Линкольн, анализируя функции мифологических нарративов в современном обществе, заметил, что есть несколько стратегий использования мифов для конструирования новых социальных форм и образований. Во-первых, это оспаривание авторитетности и достоверности имеющихся мифов (иными словами, их деконструкция), с помощью чего деконструируются и разрушаются и прежние социальные формы. Во-вторых, наделение истории, легенд авторитетностью и достоверностью, придавая им статус мифа в определении самого Линкольна, и, наконец, введение новых возможностей интерпретации старых мифов, модификации их деталей, в результате чего они начинают изменять природу сентиментов, вызываемых мифами, и соответственно, меняют социальную природу общества, которое их воссоздает [*Lincoln* 1989: 25]. В нашем случае, поменяв статус национального мифа о Нжде с секулярного на религиозный, и соответственным образом модифицировав его детали, Слак Какосян и его последователи сосредоточили его функции на конструировании и мобилизации религиозной общины и религиозного сознания.

Список литературы и источников:

1) *Абрамян*, Ленин как трикстер – *Абрамян Л.* Ленин как трикстер // Фольклор и Постфольклор (http://www.ruthenia.ru/folklore/abramyan1.htm) [12.01.2012].
2) *Ананян* 2012 – Интервью с П. Ананяном (на арм.) (http://hayeli.am/article/155418/) [12.01.2012].
3) *Антонян* 2010 – *Антонян Ю.* Воссоздание религии: Неоязычество в Армении // Laboratorium. – 2010. – № 1. – С. 103–128.
4) *Барт* 1996 – *Барт Р.* Мифологии. – Москва: Издательство имени Сабашниковых, 1996.
5) *Варданян* 2006 – Վարդանյան Խ. Դանիել Վարուժան և “գրական հեթանոսությունը”, Ե.՝ Երևանի Պետական Համալսարանի Հրատարակչություն (Варданян Х. Даниэл

Варужан и «литературное» язычество. – Ереван.: Издательство Ереванского Университета, 2006.)

6) *Кормина* 2010 – *Кормина Ж.* Политические персонажи в современной агиографии: как Матрона Сталина благословляла // Антропологический форум. – 2010. – № 12 online. (http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/012online/12_online_kormina.pdf) [02.01.2012]
7) *Кэмпбелл* 1997 – *Кэмпбелл Дж*. Тысячеликий Герой. – М.; Киев: Ваклер, Рефл-бук, Аст, 1997.
8) *Лалаян* 2006 – Լալայան Մ. Գարեգին Նժդեհ. Ցեղակրոն շարժումը. Ե., 2006 (Лалаян М. Гарегин Нжде: Движение Цехакрон. – Ереван, 2006.)
9) *Мелетинский*, Миф и 20 век – *Мелетинский Е. М.* Миф и двадцатый век // Фольклор и постфольклор (http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky1.htm) [20.01.2012].
10) *Нжде* 2006 – Նժդեհ Գ. Հատընտիր, Ե.՝ Ամարաս. Ե., 2006. (*Нжде Г.* Избранное. – Ереван: Амарас, 2006.)
11) *Сардарян* 1996 – Սարդարյան Կ. Նժդեհ, Հայկական Հարց հանրագիտարան, Ե.՝Հայկական Հանրագիտարանի գլխավոր խմբագրություն (*Сардарян К.* Нжде, Энциклопедический словарь по Армянскому Вопросу. – Ереван: Издательство Армянская Энциклопедия). – С. 356.
12) *Ухтагирк* 2005 – Ուխտագիրք, Ե.՝ հեղինակային հրատարակություն, 2005 (Ухтагирк. – Ереван: авторское издание, 2005).
13) *Antonyan, Siekierski* 2013 – *Antonyan Yu., Siekierski K.* A neopagan movement in Armenia: The children of Ara // Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe / Ed. K. Aitamurto, S. Simpson. – Durham, UK: Acumen Publishing, 2013. – P. 266–283.
14) *Belaj* 2008 – *Belaj M.* "I'm not religious, but Tito is a God": Tito, Kumrovec and the new pilgrims // Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New itineraries into the sacred. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. – P. 71–93.
15) *De Jonge* 2008 – *De Jonge H*. Patriotism and Religion: Pilgrimages to Soekarno'e grave // Shrines and Pilgrimage in the Modern World. New itineraries into the sacred. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. – P. 95–120.
16) *Lincoln* 1989 – *Lincoln B.* Discourse and the construction of society. Comparative study of ritual, myth and classification. – New-York, Oxford: Oxford University Press, 1989.
17) *Snow, Machalek* 1984 – *Snow D., Machalek R.* The sociology of conversion // Annual review of Sociology. 1984. – Vol. 10. – P. 167–190.
18) *Strutynski* 2013 – *Strutynski M.* The Ideology of Jan Stachniuk and the power of creation // Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe / ed. K. Aitamurto, S. Simpson. – Durham, UK: Acumen Publishing, 2013. – P. 283–297.

УДК 291.35:291.37:299.4

«МЕСТО СИЛЫ» В МАРИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

© Саберов Рушан Анвярович, аспирант кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина

saberow@yandex.ru

Для большинства народов, придерживающихся как авраамических религий, так и делающих ставку на сохранение, либо возрождение традиционных верований, важным, обладающим сакральной значимостью является место отправления культа. При этом существует множество вариантов классификации сакральных мест, локализуемых как в природной среде (к примеру, родник, камень, дерево, роща), так и искусственно созданных человеком (капище, храмовый комплекс). Исследование данного места силы как сегодня, так и в прошлом, является для представителей научного сообщества отправной точкой, а зачастую и ключевым звеном в процессе изучения особенностей отправления религиозного культа.

В настоящее время в современной России восстанавливаются и вводятся в действие старо- и новоязыческие места силы. В этом процессе не является исключением и территория Среднего Поволжья, места исконного обитания финно-угорских этносов, к числу которых принадлежат марийцы.

С начала 90-х годов XX столетия марийский этнос ведет довольно активную «работу» по восстановлению автохтонной религиозности. Традиционно местами сакральной связи верующих с божественным пантеоном у марийцев служили священные рощи. Эта особенность фиксируется отечественными исследователями, начиная с XVIII века.

Учёным XVIII столетия Г. Ф. Миллеру, Н. П. Рычкову и И. Г. Георги в своих работах удалось зафиксировать реликты автохтонной религиозности марийцев (черемис). Исследователи сходятся во мнении, что специальных храмовых комплексов для отправления религиозного культа марийцы не имели, «местом силы» для них чаще всего являлась священная роща, которую учёные обозначают как «Кереметь» [*Миллер* 1791; *Рычков* 1770]. Значение данной дефиниции объясняется некоторыми учёными как почитание злого духа, одноимённого божества [*Рычков* 1770: 79]. Представители современного научного сообщества также отмечают, что «кереметь» является представителем низшего уровня пантеона марийских богов отрицательной полярности [*Тойдыбекова* 2007: 104 – 105, 145 – 149; *Шкалина* 2003: 81]. Вместе с тем, «кереметь» мог выступать в сознании верующих как покровитель рода, поклонение которому также связано с почитанием природных сил [*Тойдыбекова* 2007: 104 – 105, 145 –149; *Попов* 2005: 216]. Возникший дуализм объясняется исследователем Н. С. Поповым влиянием православного духовенства: «Луговые и горные марийцы в XIX – начале XX века под влиянием православного духовенства стали считать керемета олицетворением злой силы, причиняющей беды и несчастья» [*Попов* 2005: 216].

В свою очередь, предположим, что объяснение синхронии понятий «кереметь – священная роща» кроется в специализации мест силы. В пользу данной гипотезы может послужить факт сохранения в настоящее время у марийцев, проживающих в Башкирской, Татарской, Удмуртской республиках и в Нижегородской [*Морохин* 1994][1] и Свердловской областях молитвенных рощ «кереметь» [*Тойдыбекова* 2007: 104 – 105, 145 –149]. Это

[1] Наличие подобных мольбищ в Нижегородской области зафиксированы Н. В. Морохиным входившим в состав экспедиции культурно-экологического объединения «Китаврас», проведённой в 90-е годы XX столетия.

подтверждает и один из духовных лидеров современной Марийской традиционной религии А. И. Рукавишников: «…у нас на территории Марийской республики рощ «кереметь» нет … рощи «кереметь» остались только у башкирских марийцев. Вероятно, было взаимное недопонимание части марийцев друг с другом, и на этой почве между ними возникали междоусобицы. Поэтому часть марийцев ушла в башкирскую сторону вместе с «кереметью». Сторонники МТР [Марийской традиционной религии – прим. Р. С.] в «кереметь» моление не проводят и не участвуют в этих молениях» [ПМА 1: Рукавишников]. Вместе с тем, слияние духа «кереметь» с названием священной рощи является довольно устойчивым. Следует отметить, что в настоящее время традиционные места отправления культа обозначаются как «кусото».

Внешнее и внутреннее устройство священной рощи также привлекло внимание научного сообщества XVIII века.

Впервые иерархию мест силы выделил профессор Г. Ф. Миллер. Он указывает на наличие семейно-родовых, сельских (деревенских) и общинных рощ (объединяющих во время моления жителей десяти и более деревень) [*Миллер* 2001: 114]. Более примитивную классификацию предлагает И. Г. Георги: общие и частные (принадлежащие одному «семейству») [*Георги* 1795 I: 32].

Современные исследователи и адепты марийской традиционной религии по-разному классифицируют категории священных рощ.

Так, Г. Е. Шкалина разделяет рощи на общественные и родовые [*Шкалина* 2003: 100]. Н. С. Попов выделяет: «семейные, родовые, патронимические, общедеревенские рощи, родственной группы «тиште», мирские и всемарийские» [*Попов* 2012: 21]. Представитель от марийской общественности И. А. Степанова определяет предназначение священных мест как рощи для проведения молений семейных или родовых, молений своей деревней, молений несколькими близлежащими деревнями, молений по особому поводу в жизни общества, для всемарийских молений [Кусото 2012: 73].

А. И. Рукавишников – священнослужитель марийской традиционной религии – даёт сразу несколько классификаций.

Первая классификация: 1-я категория – семейные (низшие). У каждой семьи в священной роще своё священное дерево; 2-я – священная роща деревни; 3-я – «Тыште» и «Мер Тыште» – один округ, а «Мер» – один район. Сейчас «Тыште Кумалтыш», т. е. моление одного округа, как таковое не проводится. Есть «Мер Кумалтыш» – это священная роща, хотя её статус и выше первых двух, но она наоборот должна стоять на втором месте; 4-я – Всемарийские [ПМА 1: Рукавишников]. Вторая выводится респондентом, исходя из сложившейся сегодня ситуации по сохранению священных рощ: 1) федерального значения – природно-ландшафтный культурный памятник природы; 2) региональные; 3) районные; 4) муниципальные (сельские) [ПМА 1: Рукавишников].

Таким образом, можно заключить, что иерархия священных рощ представляет собой выстроенную на протяжении нескольких столетий систему, отвечающую требованиям отправляемого автохтонного культа мари.

Определённого внимания заслуживает внешнее оформление рассматриваемых мест силы. Учёные XVIII столетия дают им следующую характеристику: «Окружённое деревьями или другим забором окружённое место; в размере оно бывает от десяти до двадцати сажень (21 – 42 метра / 45 – 90 м^2 – прим. Р. С.), и три имеет входа: один с запада для прихода и выхода, другой к востоку, которым вводят назначенную в жертву скотину, а третий к югу для ношения воды» [*Георги* 1795 I: 32; *Миллер* 2001: 113][2]. Данная схема священной рощи встречается в работах современных исследователей [Марийские культовые памятники 2004:

[2] Другой учёный – Г. Ф. Миллер во внешнем описании места отправления культа ограничивается лишь указанием на ограждение его забором.

3 – 4][3] с некоторыми дополнениями: «В начале XX века возле западных ворот на деревья вывешивались длинные белые полотенца [данная особенность фиксируется и в настоящее время, к примеру, на Всемарийском молении, состоявшемся 6 октября 2013 года в роще «Ош Куэр» (Белая береза) деревни Нурсола – *прим. Р. С.*]. Они служили напоминанием о спустившемся с небес на полотенцах Юмо, о необходимости участия в молении и соблюдения тишины и спокойствия в период его проведения» [*Попов* 2012: 21]. При этом автор подчеркивает, что для места мольбища выбирались рощи, расположенные на возвышенности, иногда возле оврагов [*Попов* 2012: 21]. Следует отметить, что некоторые из представителей марийской интеллигенции, изучающие традиционную религию мари, считают, что строгий порядок организации священных входов рощу утерян в этнической памяти мари [Кусото 2012: 111].

Внутреннее устройство священной рощи также имеет свои особенности. Учёные XVIII века в числе элементов, необходимых атрибутов, наполняющих сакральные пространства места отправления культа, называют: священное дерево (лиственной породы); выполняющий функцию жертвенника ритуальный стол (расположенный посредине рощи [*Миллер* 2001: 119] или около священного дерева [*Георги* 1795 I: 32]); котлы для варки ритуальной пищи и кострища, предназначенные для бытовых функций (приготовления пищи) и имеющих сакральное значение – средство передачи жертвы богам. Современные исследователи наполнят место силы практически аналогичным «предметным содержанием»: священное дерево, «алтарь», огонь [Марийские культовые памятники 2004: 3 – 4].

В некоторых этнографических описаниях XVIII века встречаются вариации, связанные с наличием в священной роще построек [*Миллер* 2001: 113; Марийцы 2005: 218][4] и территориальным расположением места приготовления ритуальной пищи за пределами священной рощи: «неподалеку от Кереметя сделана крышка, под которою варят принесенную в жертву скотину» [*Георги* I 1795: 32]. Подобные факты не находят отражения в большинстве исследовательских работ последующих столетий.

При изучении священных рощ особое внимание привлекает расстановка участников моления, а также их функционал – обязанности во время отправления культа.

Описывая проводимые ежегодно большие моления черемис, исследователь XVIII века Г. Ф. Миллер сообщает: «По приводе скота на жертвенное место, Черемисской Юктуч [служитель культа – прим. Р. С.] приказывает особливому человеку [вероятно Миллер имеет в виду «учо» – лицо, отвечающее за непосредственное принесение животного в жертву – прим. Р. С.] оной скот бить» [*Миллер* 2001: 118]. Далее учёный отмечает, что кожу с жертвы вешают в роще на священное дерево с восточной ориентацией [*Миллер* 2001: 118]. После приготовления ритуальной пищи варёное мясо выкладывается на стол, расположенный посредине рощи, перед употреблением пищи служитель культа (у Миллера – «Юктуч»), встав лицом к востоку, читает молитвы [*Миллер* 2001: 119]. Остальные участники моления располагаются позади священнослужителя. Исследователь фиксирует наличие и бескровных треб (пресный хлеб, изготовленный из пшеничной, ржаной или овсяной муки), а также описывает процесс принесения в дар богам частей жертвенного животного: «Прежде ядения, от сваренного мяса все мелкие части обрезывают, а именно уши, глаза, ноги и прочая, и бросают оныя в огонь, також сердце, кишки и прочую внутреннюю» [*Миллер* 2001: 119 – 120].

Сведения, приводимые Г. Ф. Миллером, дополняются исследователями XVIII века Н. П. Рычковым и И. Г. Георги. Фиксация процесса отправления культа в работах данных

[3] Схожее описание приводит исследователь Н. С. Попов: «В прошлом марийские рощи огораживались пряслом и имели три входа: с восточной стороны для ввода жертвенных животных, с южной стороны – для подноски ключевой воды и с запада – для входа всех участников моления».

[4] Исследователь Г. Ф. Миллер фиксирует: «посреди оного [священной рощи – прим Р. С.] поставляют несколько столбов, покрывая оные деревянной кровлею, а под оною стол и несколько скамей». Примечательно, что весьма схожая постройка встречается на фотоснимках моления не празднике Кусо у восточных мари начала XX века. Однако нельзя сказать, что данное сооружение распространено повсеместно.

учёных во многом аналогична. В священной роще разводятся костры для приготовления ритуальной пищи и принесения в дар богам частей жертвенного животного [*Рычков* 1770: 81; *Георги* 1795 I: 33]. В отличие от Рычкова, Георги указывает на семь огней, «которые в один ряд простираются от северо-запада к юго-востоку», отмечается также, что огонь, расположенный на северо-западе, посвящён богу «Юмо» [*Георги* 1795 I: 33].

Участники моления располагаются в особом порядке: впереди стоит служитель культа – «карт», возле него помощник «удше» (учо), находящийся вместе с жертвенным животным перед костром, а остальные верующие располагаются позади. Как отмечает И. Г. Георги, люди стоят «простоволосы» (с непокрытой головой – прим. Р. С.) [*Георги* 1795 I: 33]. Примечательно, что в данном описании указано, как вместо ритуального стола используется сукно, которое расстилается перед огнем, и на него ставятся «жертвенные напитки, мёд сырец и пирожное» [*Георги* 1795 I: 33].

После приготовлений начинается сам процесс моления. В начале служитель культа возносит молитву «Юмо» и другим богам. Во время её произнесения верующие совершают поклоны. Г. Ф. Миллер пишет, что во время молитвы служитель культа и верующие обращены лицом к востоку и поклоны совершаются «даже до земли» [*Миллер* 2001: 119]. Далее следует процесс «проверки» жертвенного животного на угодность богу: «По окончанию мольбы, обливает всякий Удше (Учо – прим. Р. С.) скотину холодною водой; ежели она вздрогнет, то почитается сие добрым знаком» [*Миллер* 2001: 119]. Принесённое в жертву животное разделывается на части, одну из которых предают огню (кости также сжигаются), а вторую варят в котлах в качестве ритуальной пищи для верующих [*Миллер* 2001: 120; *Рычков* 1770: 81; *Георги* 1795 I: 34]. Шкура жертвы вывешивается «в знак своего благоговения» на священное дерево [*Миллер* 2001: 119; *Рычков* 1770: 81; *Георги* 1795 I: 34]. В настоящее время на священном дереве располагается официальный герб Марийской традиционной религии, он «несёт в себе символы изобилия, благополучия и сохранения» [ПМА 1: Рукавишников].

После готовности пищи вновь совершается коллективная молитва, после чего верующие приступают к трапезе, по окончании которой собравшиеся расходятся по домам [*Миллер* 2001: 119; *Рычков* 1770: 81; *Георги* 1795 I: 34].

Основываясь на полевых материалах, работах современных исследователей и сравнивая порядок отправления культа с современными религиозными практиками мари, можно прийти к выводу, что ключевые моменты моления и общая схема ритуальных действий практически не подверглась трансформации [ПМА 1: Рукавишников; *Попов* 2002: 92 – 121; Кусото 2012; *Иванов* 1998: 48 – 75].

В качестве примера обратимся к описанию одной из наиболее массовых ритуальных практик мари – Всемарийскому молению (состоявшемся 6 октября 2013 года в роще «Ош Куер» д. Нурсола Куженерского района республики Марий Эл).

Условно весь ход обряда можно разделить на несколько этапов, где первый – подготовительный. В роще у священного дерева устанавливается ритуальный стол, определяется место для кострищ, обработки жертвенных животных, птиц перед варкой, территория, где будут располагаются верующие, заготавливаются дрова, вода и т. п. Священнослужитель МТР А. И. Рукавишников подчеркивает, что с недавнего времени при определении места расположения верующих, основных элементов, необходимых для совершения обряда, в качестве основы используется схема марийского моления (на Урале), зафиксированная исследователем 30-х гг. XX века Н. Маториным [ПМА 2: Рукавишников; *Маторин* 1929: 52 – 53]. Положение каждого элемента моления, по мнению респондента, имеет сакральное объяснение: «Священное дерево всегда направлено к восходу солнца. Костры также расположены по этому ориентиру, к полярной звезде. Огонь, полярная звезда и солнце составляют единое целое. Это также свидетельствует о наличии культа огня у марийцев. Участники моления стоят лицом к священному дереву, то есть так же ориентированы на небесные светила. Таким образом, осуществляется связь с богами» [ПМА 2: Рукавишников].

Второй этап ознаменован началом сакрального действа: в совместной работе служителей культа и помощников «учо» совершается проверка приносимых в жертву животных и птиц на угодность богам (в свою очередь он состоит из трёх ступеней: очищение дымом, звуком, испытание жертвы при помощи воды), обработка жертвы, деление её на части (для «трапезы» богов и верующих), приготовление ритуальной пищи в котлах на кострах.

Третий этап включает в себя произнесение молитвы, ритуальное сожжение частей жертвы. На этом этапе участники моления обращаются лицом к священному дереву. Служители культа располагаются впереди, а масса верующих позади них, стоя на коленях. Все адепты имеют головные уборы, которые во время отправления культа по мере необходимости снимаются при совершении поклонов, затем вновь надеваются на головы. В заключение следует общая трапеза участников моления [ПМА 2: Рукавишников; ПМА 3].

Таким образом, сравнительный анализ первых сведений, описывающих процесс отправления автохтонного религиозного культа мари, полученных отечественной наукой в XVIII столетии с современными данными, почерпнутыми из работ исследователей конца XX – начала XXI века, позволяет прийти к следующим выводам:

Во-первых, в марийском религиозном традиционализме отсутствуют культовые постройки – храмы. Обрядовые действия происходят в священных рощах. Предположим, что фиксируемая в XVIII веке дефиниция «кереметь» является обозначением священных рощ, служивших местом поклонения низшим богам, духам пантеона традиционной религии мари, которое в дальнейшем распространилось в научной среде в качестве своеобразного клише, штампа. В настоящее время священные рощи определяются как «кусото».

Во-вторых, рассматриваемые классификации иерархий священных рощ представляют собой выстроенную на протяжении нескольких столетий систему, отвечающую требованиям отправляемого автохтонного культа мари.

В-третьих, внешнее оформление рассматриваемых мест силы по отношению к настоящему времени претерпело ряд изменений: забор, изгородь заменена опашкой; проходы в священную рощу утратили свои жёстко закреплённые сакральные функции.

В-четвертых, основные структурные элементы внутреннего «убранства» рассматриваемого места силы (священное дерево, ритуальный стол, котлы, кострища), сохранились вплоть до настоящего времени. В качестве основного условия для их расстановки по-прежнему используется географическая ориентация.

В-пятых, порядок отправления культа как в XVIII веке, так и в XX – XXI веках остался неизменным. Данный факт ещё раз свидетельствует о живучести древних верований мари в современной России.

В-шестых, расположение участников моления являет собой некий образ, универсальную модель, по фигуре напоминающий ветвистое «мировое древо», где верующие это – комель, священнослужители – ствол, за которым следует сакральный мир богов – крона дерева.

Все вышесказанное показывает наличие древних истоков марийской традиционной религии, дошедших до настоящего времени в практически неизмененном виде, которые и сегодня являют собой живую, динамичную религиозную систему.

Список литературы

1) Георги 1795 I – *Георги И. Г.* Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищь одежд и прочих достопамятностей. 1795 – 1797. Часть I. О народах финского племени. – СПб., 1795.

2) Иванов 1998 – *Иванов А. Г.* Всемарийское языческое моление 1827 года и действия властей // Марийский археографический вестник. – 1998. – №8. – С. 48–75.

3) Кусото 2012 – Кусото. Святая роща. – Йошкар-Ола, 2012.
4) Марийские культовые памятники 2004 – Марийские культовые памятники республики Марий Эл. – Йошкар-Ола, 2004.
5) Маторин 1929 – *Маторин Н.* Религия у народов волжско-камского края. – М., 1929.
6) Миллер 1791 – *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков. – СПб, 1791.
7) Миллер 2001 – *Миллер Г. Ф.* Описание живущих в Казанской губернии языческих народов яко то черемис, чуваш и вотяков // Хрестоматия по культуре Чувашского края: дореволюционный период. – Чебоксары, 2001. – С. 86–143.
8) Морохин 1994 – Нижегородские марийцы. Сборник материалов для изучения этнической культуры марийцев / Составитель Н. В. Морохин. – Йошкар-Ола, 1994.
9) ПМА 1 – Полевые материалы экспедиции автора в посёлок Куженер Куженерского района республики Марий Эл, 24 ноября 2012 г. (информант: А. И. Рукавишников, 1950 г. р.).
10) ПМА 2 – Полевые материалы экспедиции автора в посёлок Куженер Куженерского района республики Марий Эл, 5 октября 2013 г. (информант: А. И. Рукавишников, 1950 г. р.)
11) ПМА 3 – Полевые материалы экспедиции автора в деревню Нурсола Куженерского района республики Марий Эл, 6 октября 2013 г. (священная роща «Ош Куэр» – Белая Берёза).
12) Попов 2002 – *Попов Н. С.* К истории возрождения марийских традиционных молений в конце XX века // Этническая культура марийцев (традиции и современность). – Йошкар-Ола, 2002. – С. 92–121.
13) Попов 2005 – *Попов Н. С.* Религиозные верования // Марийцы. Историко-этнографические очерки. Йошкар-Ола: МарНИИЯЛИ, 2005. – С. 215–227.
14) Попов 2012 – *Попов Н. С.* Кусото – национальный символ мари // Кусото. Святая роща. – Йошкар-Ола, 2012. – С. 8–27.
15) Рычков 1770 – *Рычков Н. П.* Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 году. – СПб., 1770.
16) Тойдыбекова 2007 – *Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. – Йошкар-Ола. 2007.
17) Шкалина 2003 – *Шкалина Г. Е.* Традиционная культура народа мари. – Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 2003.

УДК 298.9

ЦЕРКОВЬ АФРОДИТЫ ГЛЕБА ЕВГЕНЬЕВИЧА БОТКИНА (1938 – 1969)[1]

© Гальцин Дмитрий Дмитриевич, к.и.н.

Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург)

dmitrygaltsin@gmail.com

В XX веке во многих культурах мира можно наблюдать процесс появления религиозных и духовных движений, маркируемых своими последователями как «языческие» или «неоязыческие». Феномен «нового язычества» многократно рассматривался исследователями самых разных специальностей: историками культуры, религиоведами, социологами и антропологами. [В качестве классических работ в русле Pagan/Neopagan studies можно порекомендовать: *Adler* 1978*; Hutton* 1999*; Clifton* 2006*; Waldron* 2008]. В отечественной религиоведческой и отчасти этнологической литературе, при наличии стойкого интереса к «славянскому» неоязычеству или «родноверию», практически не уделяется внимания западным инвариантам этого движения.

Мы расскажем об одном из первых опытов создания неоязыческой религиозной общины – о «Церкви Афродиты» (Church of Aphrodite), существовавшей в 1938 – 1969 годах на восточном побережье США. Основателем церкви, первым и последним пророком религии Афродиты стал русский эмигрант Глеб Евгеньевич Боткин (1900 – 1969). Настоящий очерк можно считать пролегоменами к исследованию как этой религиозной организации, так и биографии этого человека, незаслуженно обойдённого должным вниманием со стороны российских и западных авторов, писавших об истории русской эмиграции, судьбах дома Романовых вне России и скандалах вокруг «выживших» членов царской семьи.

Источники по истории церкви Афродиты, которые пока удается локализовать, хранятся в архивах Стэнфордского университета и рукописном отделении библиотеки Байнеке Йельского университета. Это коллекции архивных документов, имеющие отношение к Глебу Боткину. Нам удалось поработать только с одной из этих коллекций – с письмами Боткина его другу Филипу Проктору 1944 – 1963 гг. [BRBML: Folders 3 (1944 – 1947); 4 (1948 – 1956); 5 (1957); 7 (1959 – 1960); 8 (1961); 9 (1962); 10 (1963)]. Хотя эти письма дают ценные сведения об идеях Боткина и о ходе его повседневной жизни в сане «архиерарха» церкви Афродиты, этих сведений, к сожалению, совершенно недостаточно для того, чтобы хотя бы представить себе круг прихожан церкви, организацию богослужений и ритуальный календарь. Отчасти эти письма дополняют воспоминания пользователя интернет-форума alexanderpalace.org, посвящённого последним Романовым, оставленные на форуме весной 2005 г. Помимо этих источников, мы располагаем опубликованными сочинениями Глеба Боткина и публикациями в периодической печати.

Глеб Боткин был вторым сыном в семье Евгения Сергеевича Боткина (1865 – 1918) – лейб-медика Николая II, расстрелянного в июле 1918 года вместе с царской семьей. О ранних годах своей жизни Боткин писал так: «В детстве, даже когда я ещё не умел говорить, меня уже учили почитать Его Императорское величество Николая II и всю его семью. Первая мелодия, которую я выучился воспроизводить на расчёске, обернутой папиросной бумагой, был гимн «Боже, Царя храни». В восемь лет произошёл мой первый личный контакт с царской четой и их детьми. До 1917 года монархия для меня означала любезнейшие улыбки

[1] Написание статьи оказалось возможным благодаря участию автора в программе Fulbright Visiting Scholars 2011 – 2012 в Библиотеке Конгресса США (Вашингтон, округ Колумбия). Другая версия данной статьи на английском языке уже публиковалась: Galtsin D. Gleb Botkin and the Church of Aphrodite (1938 – 1969) // Pomegranate: International Journal of Pagan Studies, Vol. 14.1. 2012. Equinox Publishers, 2012. P. 91 – 108.

и учтивейшие рукопожатия их величеств и их высочеств, жизнь среди дворцов и парков фантастической красоты, роскошные мундиры, придворные экипажи и бесконечные военные парады…Я не испытывал никакого правительственного произвола в своей частной жизни и чрезвычайно наслаждался возможностью играть с императорскими детьми. Естественно, я отказывался верить, что монархия вообще может кого-то угнетать. Для меня она была легче шелкового покрывала» [*Botkin* 1930 a: 23 – 24]. Особо дружеские отношения Глеб поддерживал с великой княжной Анастасией Николаевной: он рисовал для неё забавные рисунки, прославлявшие подвиги героического медведя (в мундире офицера царской армии) в борьбе с врагами отечества [*Hubbard, Podesta* 1997: 83 – 84]. Важные сведения о жизни Боткина в России содержатся в мемуарах его сестры, Татьяны Евгеньевны Боткиной-Мельник [*Боткина* 2010: 53 – 440].

Глеб готовился к военной карьере, когда Николай II отрёкся от престола и, в результате двух революций, царское семейство оказалось в плену сначала у Временного правительства, а потом у большевистского режима. В 1917 г. доктор Е. С. Боткин последовал в Тобольск за высланной царской семьей. Там же, фактически под арестом, оказались и его жена и дети – Татьяна и Глеб. «Зима 1917–1918 годов навсегда останется в моей памяти как неописуемо омерзительный кошмар» [*Botkin* 1930 a: 25] – писал Глеб 10 лет спустя. В тобольской ссылке он, будучи лишён возможности лично видеться с царскими детьми, по-прежнему обменивался с Анастасией и Ольгой записками и рисунками. Однажды конвой «официально известил» императорскую свиту, что всех расстреляют «в течение двадцати четырех часов». Эти часы, которые я провёл, ходя взад-вперёд по своей комнате, я никогда не забуду. Мне помогало сохранить спокойствие тиканье ходиков. Оно было таким умиротворяющим, таким неизменным – подлинно, символ вечности. Мне стало ясно, насколько мало будет значить смерть всех нас, когда она даже не прекратит это спокойное, вечное тиканье…Я не знаю, почему конвоиры не привели угрозу в исполнение» [*Botkin* 1930 d: 195].

Из Тобольска Е. С. Боткин отправился вслед за царской семьёй в Екатеринбург, где нашёл свою смерть, а его дети – глубже в Сибирь, контролируемую белыми правительствами. Возможно, трагические события последних лет побудили Глеба стать послушником в одном из сибирских монастырей. Однако он так и не принял пострига: из романа «Бог, который не смеялся» (God Who Didn't Laugh, 1928), который, как и все романы Боткина, имеет автобиографические черты, можно заключить, что уже тогда, в 1918 – 1920 гг. Глеб разочаровался в православии.

По мере продвижения границы советской республики на восток, Глеб и его родственники вместе с белыми режимами отступали к Тихому океану. Когда большевики взяли Владивосток, Боткин был заочно шестикратно приговорён к расстрелу, но бежал в Японию [*Botkin* 1930 c: 537]. В 1920 или 1921 г. Глеб женился на Надежде Алексеевне Мандражи-Коншиной, с которой прожил до своей смерти. Из Японии в 1922 г. чета Боткиных перебралась в диаспору русских эмигрантов Нью-Йорка. В Америке Глеба постигло разочарование в монархизме и русской аристократической диаспоре. Он заработал себе репутацию «опасного революционера», отказавшись участвовать в создании теневого правительства России на случай падения режима большевиков и высмеивал претензии провозгласившего себя императором великого князя Кирилла Владимировича. Клан Романовых увидел в Боткине врага, когда тот стал поддерживать Анну Андрерсон, утверждавшую, что она – чудом выжившая великая княжна Анастасия. С 1927 г. Глеб Боткин стал главным «публичным голосом» в защиту Анны Андерсон; именно в таком качестве он больше всего известен сегодня. Он писал о ней статьи, защищал её интересы в суде и, видимо, до конца жизни был искренне убеждён, что перед ним – девочка, которую он знал с десяти лет. К 1930 г. Боткин рассорился с большей частью эмигрантского истеблишмента. Одновременно он стал гражданином США, притом «не просто американским гражданином, а пламенным крестоносцем американизма» [*Botkin* 1930 a: 23]. В преимуществе американской демократии перед российской аристократией Боткина

убедило человеческое участие, которое ему выказывали его новые знакомые американцы, по контрасту с атмосферой интриг, взаимного недоверия, эгоизма и стремления нажиться на беде другого, которую он встретил в эмигрантском кругу [*Botkin* 1930 a: 23, 26 – 28; *Botkin* 1930 d: 196 – 198; *Botkin* 1930 c: 536 – 543, passim].

Глеб работал художником-оформителем книг и писал романы на английском языке, действие которых разворачивается в царской и революционной России. [Романы Глеба Боткина: *Botkin* 1933 b; *Botkin* 1933 a; *Botkin* 1931; *Botkin* 1929*; Botkin* 1930 b]. В этих романах постоянно присутствует тема личной религии – культа богини любви и красоты, которую герои предпочитают называть Афродитой. Как правило, эта богиня имеет свои земные «воплощения» – смелых, эмансипированных героинь, не стесняющихся своей сексуальности. В этих же романах часто встречается жёсткая критика христианства как «иррациональной» религии, имеющей «искажённое» представление о Божестве, мире и человеке. Боткин не жалел красок, описывая отталкивающие стороны жизни в монастыре в романе «Бог, который не смеялся».

В более позднем романе «Бессмертная женщина» (1933) «религия Афродиты» выступает уже как вполне зрелая религиозно-эстетическая программа. Главный герой, композитор Николай Дирин, который, как и Боткин, бежал из России от большевиков, изучает религии древности, в надежде отыскать богиню, которой инстинктивно поклонялся с детства: «Чем больше он читал, тем больше убеждался, что его Богиня не была мифом. Ей поклонялись миллионы людей на протяжении тысячелетий – а многие поклоняются и поныне. Она была Звездой Любви древних семитов, Астартой финикийцев, Эастрой англо-саксов, Афродитой греков, Кваннон японцев. Эти многочисленные вариации одного и того же представления о прекрасной Богине Любви и Красоты, Милосердия и плодородия, создавшей вселенную и правящей ей через любовь, в точности отвечали собственным представлениям Николая о таинственной Божественной Женщине, Великой Космической Матери. Это открытие стало для Николая источником колоссального удовлетворения. Теперь у него было божество, которому он мог молиться, к кому мог взывать с просьбой о помощи и о придании ему мужества. Теперь его жизнь снова обрела мистический смысл, который бессильны были поколебать земные невзгоды» [*Botkin* 1933 b: 184]. Добившись успеха в Америке как композитор, Николай собирается построить «святилище» (shrine) Афродиты на Лонг-айленде (сам Боткин жил на этом острове, в пригороде Нью-Йорка Уэст-Хемпстед (West Hempstead) в 1930-е гг. и в городке Кэссвилль (Cassville) в 1950 – 1962 гг.). Далее в романе описывается посещение Афродитой главного героя в видении; невозможно сказать, насколько этот эпизод отражает мистический опыт самого Боткина.

Спустя шесть лет после издания «Бессмертной женщины» верховным судом штата Нью-Йорк Глебу Боткину была выдана официальная хартия Лонг-айлендской церкви Афродиты (Long Island Church of Aphrodite). По словам самого Боткина, которые он сообщил одному из прихожан своей церкви, судья сопроводил вручение хартии словами: «Думаю, это лучше, чем поклоняться Мэри Бэйкер Эдди» [*alexanderplace.org (1)*]. Журнал «Лайф» писал об основании «откровенно языческой церкви» как о торжестве религиозной свободы. В заметке также сообщалось, что, помимо «верховного жреца» церкви её «конгрегацию» составляли еще 35 человек и что «секс, центральная тема [культа Афродиты], присутствует в жизни церкви не в виде оргиастических ритуалов, а в качестве «возвышенного и чудесного» идеала». Рядом помещались фотографии Глеба и Надежды Боткиных, хартии церкви и алтаря Афродиты, который Глеб соорудил у себя дома [*Life* 1939: 101]. С 1939 г. до своей смерти в 1969 г. Боткин являлся «архиерархом» церкви Афродиты: он по праву лидера официально признанной религиозной организации приписывал в начале своего имени аббревиатуру Rev. (Reverend – «преподобный») и именовал себя «афродизиосом». В последние три десятилетия жизни он не издавал художественных книг и, кажется, его карьера иллюстратора закончилась. Боткин практически полностью посвятил себя разработке теологии и литургии собственной церкви.

Глеб Боткин, родившийся и выросший при дворе Романовых, в юности бывший на послушании в монастыре, основатель монархических кружков и доверенное лицо претендентки на титул великой княжны, закончил свою жизнь американским гражданином, сторонником демократии американского типа и лидером первой в истории языческой общины, которая получила статус религиозной организации от современного государства. Его жизнь заслуживает изучения – как эпизод, одинаково принадлежащий истории русской и американской культуры. Очерк о религии и церкви Афродиты, который следует ниже, призван привлечь внимание к истории духовных исканий этого человека.

Трактат «В поисках реальности» был издан Боткиным за два года до смерти и, видимо, может считаться его программным богословским произведением. Это опыт объяснения «религии Афродиты», как она сложилась в церкви Боткина за три десятка лет её существования. Несомненно, сам Боткин был главным и, по-видимому, единственным богословом в этой церкви. Многие идеи, которые он высказал в трактате, независимо от него сыграли ключевую роль в американском неоязыческом буме 1960 – 1970-х гг.: божественная женственность, реабилитация сексуальности, тайная религия, уцелевшая с незапамятных времен и почитающая Богиню. Американский религиовед Час Клифтон видит в церкви Афродиты «пример сознательного созидания новой языческой религии…Писания Боткина с опережением в целое поколение рисуют картину той религии Богини, которая позднее вновь возникла [в США 1960–1970-х гг.] на страницах журнала «Грин Эгг»» [*Clifton* 2006:139. «Грин Эгг» (Green Egg), выходивший в 1970 – 90-х гг., был одним из наиболее влиятельных неоязыческих периодических изданий в США]. Сложно сказать с уверенностью, знал ли Боткин о Джеральде Гарднере и его неоязыческой религии ведовства (викка) или о «Белой Богине» Роберта Грейвса. Так или иначе, очевидно, что основные элементы религии Афродиты сформировались еще в конце 1920-х – начале 1930-х годов, когда Боткин писал романы «Бог, который не смеялся» и «Бессмертная женщина».

Трактат «В поисках реальности» начинается кратким предисловием, в котором автор прямо заявляет, что «преобладающие религиозные верования и стандарты нравственности…основаны…на фантазиях примитивных народов далёкого прошлого» и потому не подходят для решения проблем современности. Предмет трактата – философия, которая могла бы помочь человечеству «развиваться морально и интеллектуально, а также жить более счастливо» [*Botkin* 1967: 1].

В основу размышлений о счастье человека Боткин полагает любовь: «Любовь ... не просто эмоция. Любовь это энергия – первичная творческая энергия космоса. Сама жизнь – не что иное, как расцвет любви. Каждый живой организм существует только потому, что в нём есть любовь, и степень его витальности определяется тем объёмом любви, которая в нём есть». Как всякая энергия, любовь предполагает ток между двумя полюсами – субъектом и объектом любви. Заповедь о любви к ближнему и «так называемое «Золотое правило»» не имеют смысла: любовь к себе невозможна по определению – любить можно только другого. «Любовь начинается там, где счастье её объекта становится для её субъекта гораздо важнее, чем его собственное счастье; любовь побуждает людей делать для других гораздо больше, чем они надеются когда-нибудь получить от них». Объектами человеческой любви может служить всё, что угодно: предметы, люди, идеалы, стремления. Все разновидности любви «одинаковы субстанциально, а потому ведут ко благу и счастью». Не существует различных видов любви; особенно опасно деление любви на чувственную и идеальную: «Не существует любви, полностью лишённой сексуального элемента…Сексуальный элемент присутствует даже, скажем, в любви к музыке или красоте природы. С другой стороны, не существует и любви, полностью лишённой того, что обычно относят к духовному началу». Презрение к телу как чему-то противоположному духу – основа цивилизаций, «отмеченных крайней жестокостью и кровожадностью». В этих цивилизациях широкое распространение получает не только война, но и секс без любви, подобный «фальшивой валюте» или «отравленной пище»: «Если бы за долгие века люди научились не презирать, а уважать человеческое тело, преклоняться перед ним, беречь его и любить, они бы уже давно не просто стали бы

неспособны убивать и увечить друг друга, но и исцелились бы от большинства проявлений жестокости; и современное человечество вполне могло бы находиться на пути к новому Золотому Веку».

Однако способности всего сущего к любви не безграничны: «Сотворённые организмы – только вторичные генераторы любви. Они могут по собственной воле направлять любовь, которой они обладают, на любой объект по собственному выбору, отвечать или не отвечать на любовь, направленную на них и, отвечая на неё, усиливать или ослаблять её. Но они не способны спонтанно вырабатывать любовь или удерживать её в себе в статическом состоянии. Они должны постоянно заряжаться любовью; а единственный способ, которым сотворённый организм может заряжаться любовью, – это отдавать ту любовь, которая в нём есть».

Таким образом, для Боткина утверждение, что любовь есть энергия, совсем не метафора: «Как и всякая другая энергия, к примеру, электричество, любовь присутствует и действует тогда и там, где она генерируется; и невозможно знать наперед, что два организма будут поддерживать между собой ток любви на протяжении всего своего совместного существования на земле». Увеличение объектов любви не означает уменьшения её интенсивности, поскольку «каждый новый объект любви является её источником, и потому усиливает, а не ослабляет любовь, направленную субъектом на другие объекты». Любовь, красота и гармония – «разные аспекты одного и того же явления». Это Святая Троица Боткина.

Антитезой любви, красоты и гармонии, «источником зла и страдания, созданного человеком» является троица «ненависть, уродство и раздор (discord)». Её крайним проявлением является жестокость; если любви сопутствуют уважение и благодарность, то ненависти – гнев (anger) и ощущение несчастья. Боткин резко высказывается против утверждения, что любовь и ненависть – родственные явления, поскольку и та и другая – «сильные эмоции»: если любовь – не эмоция, а «основная творческая энергия в космосе (cosmos)», то ненависть – действительно эмоция, причем «патологическая и разрушительная» [*Botkin* 1967: 1 – 3; 4; 5 – 6].

Единственным «неистощимым Генератором Любви – её Первоистоком и Высшим Объектом» является «Верховное Божество, Творец». Божество потому и является Творцом, что излучает любовь, которой сотворён космос. Процесс эманации этой энергии – «органический процесс», а потому «космос должен рассматриваться как плод Божественного Организма, а не произвольно созданный предмет; нет нужды говорить, что только женский организм способен давать рождение». Именно поэтому Верховное Божество – «не Отец Бог, а Мать Богиня». Это богиня любви, красоты и гармонии. «Имя «Афродита», что значит «Явленная в пене», появилось на основе космогональной (cosmogonal) теории, согласно которой изначально наш зримый мир находился в состоянии хаоса, породившего гигантский взрыв, в котором Богиня открыла Себя в огненной пене потрясённого мира, усмиряя хаос порядком и гармонией, заменяя уродство красотой и одушевляя мёртвую материю жизнью, так полагая начало процессу упорядоченного творения (orderly creation)».

Любовь к любому объекту – «форма общения (communion)» с Богиней, а «творческая активность», порождённая любовью, – поклонение ей. Хотя любая любовь «служит проводником блага и счастья», однако «только прямое, сознательное общение с Богиней способно полностью удовлетворить все чаянья человеческого сердца... В то же время сознательная любовь к Богине позволяет увидеть все прочие объекты любви человека в правильной перспективе, с одной стороны, делая его терпимым к их ограничениям, которые свойственны всем творениям, с другой – позволяя в полной мере оценить их благость, улавливая в них отражения Самой Богини».

Поскольку для Боткина «любовь вечна», то и любой «организм, в котором есть любовь, потенциально бессмертен. Реализуется ли эта потенциальность, как учат многие церкви, в одном внезапном скачке с этой земли в Рай (Heaven) – открытый вопрос. Вполне возможно, что человеческим существам необходимо много раз воплощаться на этой земле.

Возможно также, что наш видимый мир – космический детский сад, и что нам необходимо последовательно проходить множество миров, в каждом заканчивая свой курс образования, пока мы, наконец, не созреем для того космического средоточья абсолютной реальности, вечного блага и счастья, которое мы называем Раем… Но это и не важно. Законы любви одинаковы во всех мирах, включая Рай». Хотя мы не можем сказать ничего определённого о «том свете» (the Beyond), «мы знаем, что наша земля прекрасна, и потому можем быть уверены, что и тот свет прекрасен – куда более прекрасен» [*Botkin* 1967: 7 – 9; 30].

Изложив свою теорию любви и её источника, Боткин обращается к изложению «истинной религии», религии Афродиты. Истинная религия, согласно Боткину, заключается в «восприятии правды» о Божестве. Одним из заблуждений по поводу божества является представление о его всемогуществе: всемогущий Бог становится ответственен за всё зло, совершаемое в мире, «следовательно, такой творец и космический управитель был бы не Богом, а Чудовищем». Напротив, «если мы признаем, что Божество является Источником и Конечным выражением любви, то Божество не будет обладать властью делать нечто, несовместимое с любовью». В равной степени, Божество любви не может быть представлено как Бог-мужчина: мужчина не способен порождать мир, следовательно, он «будет выступать творцом, не порождающим вещи, а изобретающим и формирующим их по собственной прихоти». Такой Бог становится ответственным за своё творение, в частности, за зло, которое в этом творении присутствует. Для Боткина «в равной степени невозможно полагать, будто Божество создало и терпит зло и будто наш видимый мир – вещь, созданная из прихоти». Хотя мы и не можем постичь замысел Творца вселенной, однако «у нас есть серьёзные причины принимать некоторые заключения относительно Божества как аксиомы», а именно, что «Верховное Божество – Источник жизни, любви, блага и счастья» и что это Божество творит мир при помощи любви, гармонии и красоты, «которые эманируют из Божественного Существа». Мир следует рассматривать «как плод Божественного организма..., обязанный своим существованием…органической потребности Божественного организма [sic]. Поэтому мы должны представлять себе Божество не Богом, а Богиней, или, конкретнее, Богиней Любви, Красоты и Гармонии».

В противоположность порождённой Божеством вселенной зло представляет собой «хаос, то есть отрицательное состояние отсутствия порядка». Зло не является сотворённым; оно оказывается предпосылкой творения. Богиня, «смиряя порядком гармонии первоначальный хаос, превращая уродство в красоту и пронизывая целое любовью, а значит – наделяя его жизнью, …начала процесс творения, преображая мир, в основе которого лежало зло, в мир, чьим основанием служит благо». Акт творения не ограничен во времени: Богиня «до сих пор творит мир, направляя его развитие в сторону всё большего совершенства». Идеалом развития Боткин провозглашает «мир высокого нравственного совершенства, в котором остаток хаоса служит лишь тенью, только подчёркивающей великолепие торжествующего света».

Конечной целью всего живого в материальном мире Боткин видит содействие его развитию в этом направлении; притом «единственный способ для человека исполнить назначение своего существования – стремиться к любви, красоте и гармонии и избегать их противоположностей – ненависти, уродства и раздора». Зло не может быть упразднено волей Божества, так как главное зло заключается в отсутствии сознательной любви – а любовь не терпит принуждения [*Botkin* 1967: 15 – 18].

Боткин сопроводил трактат «Объяснительной заметкой» (Explanatory note), где даётся краткий очерк истории «религии Афродиты», как он её себе представлял. Её истоки «теряются в древней истории»: в Грецию религию Афродиты принёс Орфей; «вся Азия» с незапамятных времён поклоняется ей под именем «Кваннон»[2]; иудеи, в том числе царь Соломон, в древности почитали Афродиту («Ашторет»), за что обличались пророками и жрецами иерусалимского Храма; христианская церковь объявила Афродиту демоном,

[2] Имеется в виду, конечно, Каннон – японское имя бодхисатвы Гуаньинь/Авалокитешвары.

враждебным Христу, а в VI в. Юстиниан под страхом смертной казни запретил поклонение Богине. Однако «христианская церковь сама заимствовала … многие представления, символы и обряды религии Афродиты» (Боткин называет в числе таких заимствований крест, «древнейший символ любви», образы Святого Духа, Богородицы, Логоса). На протяжении веков Афродиту тайно почитали «крестьяне в глухих деревнях и тайные общества в городах». Основание собственной церкви Боткин рассматривал как восстановление «открытого почитания Афродиты в христианском мире» [*Botkin* 1967: 31 – 32].

Картину учения церкви Афродиты дополняют сведения писем Боткина к Филипу Проктору. В этих письмах Боткин довольно резко высказывается о христианстве, однако в образе Христа предлагает разделять «еврейского монаха» и «афродизианского помазанника»: если учение первого представляет собой «религию смерти» и противоположно учению Афродиты, то второй – «Христос совершенно другого рода, сияющий «Господь» (Адонай, Адонис), говорящий о милости и доброте, совершающий чудеса врачевания и призывающий Святого Духа (Афродиту)». Этот Христос, наряду с Осирисом, Гором, Кришной, Дионисом, Адонисом и Орфеем – жрец Богини Любви и Красоты. Не настаивая на историчности всех этих персонажей, Боткин рассматривает их в качестве образцовых служителей Богини, которых можно «преданно любить» (love worshipfully), но которым нельзя поклоняться. «В глубине души я всегда оставался строгим монотеистом», – признается Боткин [BRBND: Folder 7, 1960, last letter, f. 1 – 3].

Боткин, позиционировавший религию Афродиты как единственную истинную, тем не менее, был склонен к инклюзивистским взглядам: «Я убежден…, что Богиня, по возможности, отвечает на всякую молитву, пробужденную истинной любовью, даже если молящийся человек обращается к Ней как к Иегове, Аллаху, Будде или Христу» [BRBND: Folder 5, 22.08.57. f. 2].

Наконец, из писем мы узнаем об одном эпизоде жизни Боткина, в котором переплелись религия Афродиты, антикоммунизм и пацифизм её служителя и события мировой политики 1962 г. (а именно, Карибский кризис). Боткин всегда следил за политической обстановкой в мире и по крайней мере с 1944 г. с тревогой ожидал Третьей мировой войны. В ноябре 1962 г., уже после того, как прошло основное напряжение в отношениях между СССР и США по вопросу о советских ракетах на Кубе, он писал Проктору: «23 октября во вторник я почти воочию видел Богиню (I could all but see the Goddess), и остался в убеждении, что Она сможет предотвратить начало войны. Утром в среду я обычно провожу литургию»: перед литургией 24 октября «я почти физически услышал голос (I all but heard a voice), говоривший мне, что опасность войны миновала, и что поэтому мне больше не надо молиться о её предотвращении, и что я могу провести службу радости, не думая ни о чем, кроме Афродиты, Её любви к нам и нашей любви к Ней. Действительно, эта служба оказалась для меня очень радостной. Сразу после службы я включил радио и первыми словами, которые я услышал, было объявление о полной [дипломатической] капитуляции России (Russia’s complete surrender)» [BRBND: Folder 9, 08.11.1962].

В работах по истории неоязычества церковь Афродиты рассматривается как первый опыт неоязыческой религии, во многом непохожей на те деноминации, что развивались в Великобритании и США в 1950 – 1970-е гг. и дожили до наших дней. Главным образом церковь Боткина отличалась от других разновидностей западного неоязычества иерархической организацией (чёткое деление на священников и мирян) и эксклюзивистской доктриной, обязательной для приверженцев религии (вера в Афродиту как единственное истинное божество, строгий монотеизм). Так, существовали «Афродизианское кредо», «21 статья афродизианской веры», «Фундаментальные верования Церкви Афродиты». Один из пунктов статей веры гласил: «не существует Верховного Божества кроме Афродиты; и кто почитает Верховное Божество, не важно, под каким образом или именем, почитает Афродиту; и кто достигает общения с Верховным Божеством, достигает общения с Афродитой» [*Botkin* 1967: 34]. Известно, что Боткин не одобрял участие своих прихожан в

других неоязыческих организациях. Как пишет Д. Уолдрон: «По контрасту со слабо структурированными ассоциациями, в которые обычно объединяются современные язычники, организация Боткина специально создавалась им как иерархическое движение с церковью, духовенством и кодифицированной литургией» [*Waldron* 2008: 137]. По воспоминаниям У. Холмана Кейта (W. Holman Keith), прихожанина церкви Афродиты, впоследствии активного в других американских неоязыческих группах, круг людей, посещавших службы Боткина, составлял около 50 человек [*Clifton* 2006: 140].

Известно о «трёх видах литургий», написанных Боткиным для церкви, и о том, что богослужения в церкви велись четыре раза в неделю [*Adler* 1978: 226]. Служба проводилась перед алтарём, на котором стояла гипсовая копия Медицейской Венеры и горели свечи. Ритуальная одежда священников Афродиты напоминала по покрою облачение православного и католического духовенства. Об особых религиозных праздниках и о календаре церкви Афродиты ничего не известно.

Символом церкви стало «венерино зеркало», астрономический знак планеты Венера. Фотография Глеба Боткина в митре, увенчанной крестом и кругом, появилась в газете «Ричмонд-Таймс» в 1965 г. [*Moore* 1965: 2]. Этот символ появляется также на бланках церкви Афродиты, на которых Боткин иногда писал письма Филипу Проктору, и выбит на надгробии Глеба и Надин Боткиных в Шарлотсвилле. Согласно толкованию самого Боткина, этот символ «с незапамятных времён» означал «достижение бессмертия через любовь» [BRBML: Folder 8, 13.08.61].

Литургия составляла отдельный том писаний церкви («Ритуал церкви Афродиты»). В трактате «В поисках реальности» приводится «Благодарственный гимн» из этого сочинения, дающий представление о стиле афродизианских служб:

«За свет и тепло нашего солнца, за сияние нашей луны, за блистание наших звёзд мы благодарим Тебя, О, Афродита. За ясность нашего неба, за сладость нашего воздуха, за великолепие наших морей, мы благодарим Тебя, О, Афродита. За плодородие наших долин, за величественную стать наших гор, за красоту наших лесов мы благодарим Тебя, О, Афродита.

Ибо Ты – Причина Всеобщая, и всё, что дышит в небесах, на земле и в глубинах морских – Твоё творение…

За мужество, Тобой дарованное, за мудрость, Тобой дарованную, за радость, Тобой дарованную, мы благодарим Тебя, О, Афродита. За чудо жизни, за изумление мыслью, за надежду на Рай Твой, мы благодарим Тебя, О, Афродита…

Благословенна Ты, Матерь мира. Наша благодарность к Тебе – как небо, не имеющее границ, как вечность, не знающая конца, как Твоя Собственная красота, не вмещающаяся в слово. Ибо мы благодарим Тебя каждым атомом душ и тел наших. О, Афродита, святейшая, сладчайшая, прекраснейшая, преблагословеннейшая, славнейшая, милостивейшая Богиня Любви» [*Botkin* 1967: 32; 39 – 40, капитализация Боткина].

В одном из писем Боткин также приводит личную молитву Афродите, которой он пользовался сам: «Пусть мой разум будет, как тихая заводь, отражающая Твою красоту, о, Афродита. Пусть моё сердце будет, как золотая арфа, звучащая Твоей любовью, о, Богиня» [BRBML: Folder 5, 4.06.57, f.3].

Хотя церковь была основана в 1939 г., только в конце 1950-х гг. ей заинтересовался кто-то помимо её основателя. В конце 1958 или начале 1959 г. дом Боткина в Кэссвиле (который являлся «штаб-квартирой» (headquarters) церкви) посетили «три священника, из которых один оказался греко-католиком, а двое других – римо-католиками, а по совместительству – профессорами из Бостона», студенты профессора из Нью-Йорка [BRBML: Folder 7. 11.02.59. f.1; 11.02.59. f.1; 3.04.60. f. 1 – 2], а также военная комиссия из Вашингтона, собиравшая сведения о религиозных организациях страны. В конце последнего визита один из офицеров сказал Боткину: «Знаете ли Вы, что у Вас в этой стране миллионы последователей? Вы говорите как раз то, что большинство американцев хотят услышать» [BRBML: 7.09.59]. Учитывая, что разговор состоялся как раз накануне американского

«неоязыческого ренессанса», начавшегося в 1960-е гг., слова безымянного офицера представляются не лишенными проницательности. Однако ничего не известно о постоянной пастве Боткина или хотя бы о круге регулярных посетителей афродизанских служб в «кэссвильский» период жизни Боткина.

Более продуктивными в этом отношении оказались последние годы жизни Боткина, когда он с женой переехал в Шарлотсвилль, штат Вирджиния. По воспоминаниям пользователя форума alexanderpalace.org, одного из прихожан церкви Боткина в конце 1960-х гг., Глеб оказался центром небольшого кружка людей, заинтересовавшихся учением религии Афродиты (в основном студентов и преподавателей Виргинского университета) или личностью её основателя. Членство в церкви было неформальным; работа по копированию и публикации материалов церкви проводилось безвозмездно. Боткин заключил как минимум один брак в конце 1960-х гг. по обряду церкви Афродиты. Жена Глеба Надежда («Надин») обратилась в религию Богини ближе к концу его жизни, хотя сам Глеб говорил, что никогда не «давил» на неё. Известно имя посвящённого Боткиным священника (priest) церкви Афродиты Эндрю Хартсука (Andrew Hartsook), который впоследствии, поступив в армию, пытался получить должность капеллана, поскольку был служителем государственно признанной религии, но получил «вежливый отказ» [*alexanderplace.org (1); alexanderplace.org (2)*]. Религия Афродиты не пережила смерти своего основателя: о какой-либо активности церкви после смерти Боткина в 1969 г. ничего не известно.

Выше уже приводились оценки церкви Афродиты как «иерархического» проекта, неожиданно оказавшегося предтечей эгалитаристского американского неоязычества 1960 – 1970-х гг. По мнению У. Холмана Кейта, написавшего некролог Боткину, религия Афродиты подошла «ближе к древним религиям», чем большинство современных ей неоязыческих деноминаций [Цит. по: *Adler* 1978: 227]. Исследователи неоднократно отмечали влияние на Боткина неоплатонизма [*Clifton* 2008: 141; *Johnson* 2009: 327 (Маргерит Джонсон проводит параллель между Афродитой Боткина и Мировой Душой неоплатоников); *Chase* 2009: 115 – 116]. Д. Уолдрон предлагает считать религию Афродиты частью «движения за возрождение эллинского язычества» (Hellenic pagan revivalist movement), популярного в Нью-Йорке в 1930-е годы среди «студентов-классиков нью-йоркских университетов, художников, архитекторов и интеллектуалов с эллинистскими симпатиями» [*Waldron* 2008: 136]. Элементами, роднящими религиозное видение Боткина с античной религиозной философией, несомненно, следует признать важность в онтологии категории богоустановленного порядка, «космоса», высокий статус рационального познания как главного средства богопознания и поиск «истинного» божества, которого только скрывает «профанная» религиозность. Именно эти черты в целом чужды западному неоязычеству, для которого с 1970-х гг. характерен протест против традиционных установок европейской цивилизации на просвещенческий рационализм и иерархическое мировидение.

Ч. Клифтон находит другой прецедент для церкви Боткина: «Возможно, Церковь Афродиты – это то, что создал бы Роберт Грейвс, если бы он избрал путь религиозного, а не литературного творчества. Знаменательно, впрочем, что в конце его [Грейвса] романа «Смотри: поднимается северный ветер» (Watch the North Wind Rise), написанного в жанре языческой утопии, … Богиня находит утопическое общество, построенное в её честь, скучным и безжизненным, и уничтожает его, наслав бурю» [*Clifton* 2006: 141]. Об «утопичности» религиозного видения Боткина говорит и Марго Адлер, сравнивая церковь Афродиты с другой идиллической ветвью неоязычества – американской «Фераферией» (Feraferia), основанной в 1960-е гг.: для подобных религиозных проектов, говорит Адлер, характерно ощущение предстоящей глобальной катастрофы (в виде природного катаклизма в «Фераферии» и Третьей Мировой войны у Боткина), после которой выживет цивилизация утопического характера, где восторжествует религия Богини. Здесь необходимо отметить лишь, что Боткин боялся Третьей Мировой войны и видел задачу религии Афродиты как раз в том, чтобы ей воспрепятствовать – в отличие от основателя «Фераферии» Фредерика Адамса, чаявшего климатических изменений, которые сотрут с лица земли большую часть

человечества и освободят пространство для небольшого идиллического общества, поклоняющегося природе [*Adler* 1978: 228 – 229; 234 – 235].

Наконец, необходимо сказать о русском наследии в церкви Афродиты. Возможно, не подкрепленное никакими аргументами утверждение, что религия Афродиты «многим обязана русским староверам» [*Kurth* 1983: 287], восходит к самому Боткину, щедрому, как и многие неоязычники, на исторические мифы о «выживании» древней истинной веры. Тем не менее, вряд ли возможно отрицать, что на культ церкви Афродиты повлияло русское православие. «Благодарственный гимн» Афродите гораздо больше напоминает православный богородичный акафист, чем античные гимны. Личная молитва Боткина к Афродите отзывается монашескими упражнениями в созерцании. Выбор слова для обозначения вселенной (cosmos) мог в равной мере быть подсказан как греческой философской традицией, так и терминологией Нового Завета. Даже в самом антихристианском из своих романов («Бог, который не смеялся») Боткин не мог удержаться от восхищения красотой православной службы. Однако очевидно, что разрыв с христианством был для Боткина радикальным и, возможно, весьма болезненным.

По крайней мере один из постоянных прихожан церкви Афродиты – У. Холман Кейт – стал заметной фигурой в американском неоязычестве 1970 – 1990-х гг. Сам Глеб Боткин занял в исторической памяти неоязычников почётное место «пионера» – первого собственно религиозного лидера, открыто объявившего миру о существовании духовного движения, с которым они себя ассоциируют. 6 мая 1939 г. – день официальной инкорпорации церкви Афродиты в штате Нью-Йорк – одна из дат, которые считаются основополагающими в хронологии современного «языческого возрождения» [см., например: *Dunwich* 1998: 58]. Ирония истории заключается в том, что основатель церкви Афродиты менее всего хотел этого возрождения: его «истинная религия», вневременная и основанная на «законах космоса», виделась ему совершенно обособленной как от мировых религий, так и от религиозной стихии не обратившегося ни в одну из них «языческого» мира – не важно, древнего или современного.

Список литературы

1) *Adler* 1978 – *Adler M.* Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today. – N.Y.: Viking Press, 1978.
2) *alexanderplace.org (1)* – http://forum.alexanderpalace.org/index.php/topic,3126.0.html
3) *alexanderplace.org (2)* – http://forum.alexanderpalace.org/index.php?topic=3126.15
4) *Botkin* 1929 – *Botkin G.* The God Who Didn't Laugh. – N.Y.: Payson and Clarke Ltd., 1929.
5) *Botkin* 1930 (a) – *Botkin G.* An American in the Making // The North American Review. – 1930. – Vol. 229. – No. 1 (Jan.).
6) *Botkin* 1930 (b) – *Botkin G.* Baron's Fancy. N.Y.: Doubleday, Doran and Company, 1930.
7) *Botkin* 1930 (c) – *Botkin G.* The Czar of Shadowland // The North American Review. 1930. – Vol. 229, No. 5 (May).
8) *Botkin* 1930 (d) – *Botkin G.* This Is Anastasia // The North American Review. 1930. – Vol. 229, No. 2 (Feb.). – P. 195.
9) *Botkin* 1931 – *Botkin G.* Marianna. – N.Y.: Longmans, Green, 1931.
10) *Botkin* 1933 (a) – *Botkin G.* Her Wanton Majesty. – N.Y.: The Macaulay Company, 1933.
11) *Botkin* 1933 (b) – *Botkin G.* The Immortal Woman. – N.Y.: The Macaulay Company, 1933.
12) *Botkin* 1967 – *Botkin G.* In Search of Reality. A Publication of the Church of Aphrodite, Charlottesville, s. a. [1967].
13) BRBML – Philip Proctor Correspondence with Anna Anderson and Gleb Botkin. General Collection, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University: Folders 3 (1944 – 1947); 4 (1948 – 1956); 5 (1957); 7 (1959 – 1960); 8 (1961); 9 (1962); 10 (1963).
14) *Chase* 2009 – *Chase C. W.* Approaching the Sacred Grove: The Orphic Impulse in Pagan Religious Music (Michigan State University PhD diss.). 2009.

15) *Clifton* 2006 – *Clifton C. S.* Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America. – Lanham: AltaMira Press, 2006.
16) *Dunwich* 1998 – *Dunwich G.* The Wicca Book of Days: Legend and Lore for Every Day of the Year. – Secaucus: The Citadel Press, 1998.
17) *Holman* 1972 – *Holman K.* An Obituary of a Neo-Pagan Pioneer // Green Egg. 1972. – Vol. IV, No. 45. (Aug.).
18) *Hubbard, Podesta* 1997 – *Hubbard K., Sims Podesta J.* Tsar Wars: Gleb Botkin's martial fairy tales, drawn to enchant the doomed children of Nicholas II, resurface in Virginia // People. – 1997. – June, 16.
19) *Hutton* 1999 – *Hutton R.* The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft. – Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
20) *Johnson* 2009 – *Johnson M.* Drawing Down the Goddess: The Ancient Female Deities of Modern Paganism // The Handbook of Contemporary Paganism. – Leiden: Brill, 2009.
21) *Kurth* 1983 – *Kurth P.* Anastasia: The Riddle of Anna Andreson. – Botston: Little, Brown, 1983.
22) *Life* 1939 – Church of Aphrodite, Goddess of Love, Is Chartered in New York // Life. – 1939. – December, 4. – P. 101.
23) *Moore* 1965 – *Moore O.* Founder Tells of Church / Richmond Times-Dispatch, Monday, April, 12, 1965.
24) *Waldron* 2008 – *Waldron D.* Sign of the Witch: Modernity and the Pagan revival. – Durham: Carolina University Press, 2008.
25) *Боткина* 2010 – *Боткина Т. Е.* Воспоминания о царской семье // Царский лейб-медик: Жизнь и подвиг Евгения Боткина. – СПб.: Царское дело, 2010.

УДК 94:477

КУЛЬТ ВОИНА-ЗВЕРЯ У ПРАВЯЩИХ СОСЛОВИЙ ДРЕВНИХ КИММЕРИЙЦЕВ, СКИФОВ, САРМАТОВ

© Бондаренко Антон Александрович, аспирант

Национальный научно-исследовательский институт украиноведения и всемирной истории (Украина)

a_bondd@list.ru

Одной из наиболее распространённых древних мифологических традиций индоевропейской этнической общности был культ зверя-хищника: волка, медведя, боевого пса. Образы этих животных несли в себе очень важную мифологическую символику. Одним из наиболее значимых аспектов таких тотемных представлений было сопоставление зверей-хищников с воинами. Даная статья рассматривает такие традиции воинственных народов Северного Причерноморья X век до н. э. – II век н. э.: киммерийцев, скифов и сарматов.

Территориальные границы данного исследования – Восточная Европа. Объектом данной работы являются милитарные традиции киммерийцев, скифов, сарматов. Предмет исследования – тотемный культ воина-зверя. Цели работы: исследование культа воина-зверя в военной культуре киммерийцев, скифов и сарматов; анализ возможных взаимных влияний тотемных воинских обрядов названых народов, а также других индоевропейских этносов, находящихся с ними по соседству.

В архаичных сакральных представлениях индоевропейцев зверь-хищник олицетворял воина, выступал покровителем военного дела. Как отмечает М. Спейдель, индоевропейская традиция «звероподобных воинов» интенсивно расширилась в последней четверти II тыс. до н. э., во времена военной экспансии «белых народов» и участия праевропейских племён в масштабных войнах цивилизаций Ближнего Востока [*Speidel* 2002: 254 – 261].

Военные традиции киммерийцев, скифов, сарматов имели выраженные черты тотемной символики. Традиции этих древних этнических групп, равно как и обряды других индоевропейских народов, происходили из сакрального мировоззрения давней индоевропейской общности – почитания волка, медведя, и, в меньшей мере, других крупных хищников [*Элиаде* 1999; *Залізняк* 1994: 151 – 153].

Археологические памятники «предскифского» периода позволяют выделить важную роль образов хищных зверей в военном деле. В частности, ясно прослеживается существование военного почитания волка и медведя у киммерийцев. Свидетельствами древнего культа волка (и родственного с ним культа боевого пса) у киммерийских племён является изображение двух священных волков на монументальных каменных стелах на территории Северного Причерноморья. Так, на стеле из с. Керносовка изображены два волка или боевых пса между архаическим оружием.

Отметим, что ранее стела из с. Керносовка датировалась в пределах конца IV – первой четверти II тыс. до н. э. [*Довженко* 2003 б: 6]. Комплексные исследования, проведённые Н. Довженко, убедительно доказывают, что идол на памятнике Керносовка был создан значительно позже и должен датироваться концом второй четверти II тыс. до н. э. – первыми веками I тыс. до н. э., то есть периодом правления киммерийцев. Об этом свидетельствуют морфологические особенности самой стелы, композиционные и иконографические особенности изображений на ней, а также технология обработки [*Довженко* 2003 а: 4 – 6; *Довженко* 2003 б: 4 – 7]. Мифологические сцены, изображённые на идоле, отображают элементы сакрального мировоззрения киммерийских племён.

Рассмотрим непосредственно сами изображения. В композиции идола из Керносовки волки высечены между изображениями холодного оружия (боевых топоров, ножа и т. п.). Композицию этого монументального сооружения исследователи интерпретируют как изображение священной охоты, священной свадьбы или других архаичных сакральных сюжетов. Для нашей работы важны реконструкции священной охоты в представлениях древних индоевропейцев. В древней мифологии ритуалы охоты на зверя и тотемный культ этого зверя представляли собой единый сакральный комплекс [*Иванов, Топоров* 1974: 125]. Таким образом, изображение ритуальной охоты на волков можно считать свидетельством культа волка.

Кроме этого отметим, что толкование сюжета композиции как «охота» является лишь научной гипотезой. По нашему мнению, изображение волков среди разновидностей боевого оружия может быть свидетельством почитания волка в качестве военного тотема, покровителя войны. Об этом свидетельствует набор видов оружия, высеченного рядом с волками: это топоры, нож и, возможно, архаичная булава. Очевидно, что эти виды оружия вовсе не охотничьи и пригодны только для боевых действий. Зато изображения типично охотничьих видов оружия (стрел, луков, дротиков) рядом с волками отсутствуют. Впрочем, собственно символика охоты в архаической культуре тесно переплеталась с образом войны. Можно предположить, что охота на волков выступала одним из возрастных посвящений в военную общину. Только после охоты на волков юноша совершал символическое преобразование в «воина-волка». Итак, композиция древней стелы может изображать сюжеты войны с элементами символики сакральной охоты.

Некоторые виды оружия киммерийцев, обнаруженные в ходе археологических раскопок, содержат образы зверей. В частности, известны изображения зверей на боевых «клевцах», происходящих из «Лубенского клада». На тыльной стороне втулки двух бронзовых «клевцов» размещены стилизованные фигурки животных. Один из образов зверей идентифицируется исследователями как медведь [*Клочко* 1996: 270 – 271]. Примечательным является то, что в период эпохи поздней бронзы – раннего железного века «клевец» как разновидность ударного бронебойного оружия был очень редким видом вооружения в Европе. Только с расширением скифских военных традиций, с V в. до н. э., «клевец» становится довольно распространённым, но всё равно является вооружением военной элиты степных всадников. В киммерийские времена это оружие могло принадлежать исключительно представителям высшей военной знати. Фигурки зверей на таком элитном оружии свидетельствуют о значительности тотемных представлений.

На сегодняшний день известен ряд письменных источников и данных археологических исследований, которые прямо или косвенно свидетельствуют о культе воина-зверя у воинских сословий Древней Скифии. Животные-хищники (волк, медведь, лев, рысь) имели чрезвычайно большое информационное мифологическое значение. Зверь представлял собой олицетворение воина, являлся покровителем военного дела.

Сведения античных источников позволяют утверждать, что такой военный культ был очень распространён у племён степной зоны Причерноморья и Приазовья – у скифов-кочевников и «царских» скифов. На территории Скифии именно эти этнические группы вели подвижный скотоводческий образ жизни и были самыми воинственными. Древнегреческие письменные источники содержат свидетельства наличия у скифов воинов-собак или воинов-волков. Античные авторы сообщают о военных столкновениях между скифами и киммерийцами в VII – VI вв. до н. э. Скифы принимали активное участие в вытеснении киммерийцев с территории Малой Азии, вследствие чего киммерийские колонии прекратили своё существование. Позднеантичный автор Полиен сообщал о том, что лидийский царь одержал победу над киммерийцами благодаря отрядам «боевых псов» или «воинов-собак». В сообщениях Элиана есть упоминание об участии «боевых псов» в войне граждан Магнесии против эфесцев или киммерийцев. А. Иванчик доказал, что в указанных эпизодах под «боевыми псами» подразумевались боевые отряды скифской молодёжи [*Иванчик* 1988: 42 –

43]. В источниках Ближнего Востока и Месопотамии также встречаются эпизоды, в которых скифские военные отряды сравниваются с собаками или волками.

А. Иванчик провел параллели между историческими свидетельствами культа воина-зверя у скифов-кочевников и этнографическими материалами культуры осетин. Осетины считаются потомками части сарматских племён, этнически родственных скифам, которые перекочевали с территории Приазовья на Северный Кавказ. Осетинский нартовский эпос сохранил сказания о воинах-волках [*Иванчик* 1988: 42 – 43]. Подробнее нартовский эпос будет рассмотрен ниже.

Таким образом, согласно историческим реконструкциям, воинами-псами или воинами-волками в Скифии называли отряды молодых воинов, которые вели кочевой образ жизни, отмечались воинственностью и совершали грабительские набеги на соседние народы. Возможно, что участие юноши в подобных походах была частью возрастного посвящения (инициации) в воинское сословие.

Важные данные о воинском культе зверя даёт анализ примеров скифского ювелирного искусства. Одной из определяющих черт скифской культуры являются специфические изображения различных животных. Их доминирование в скифском искусстве настолько ярко выражено, что уже давно исследователями был предложен условный термин для его обозначения – «звериный стиль». Среди общего количества изображений большую часть составляют хищники (около 30% всех изображений). Для архаического периода характерны изображения так называемого «мирного» хищника – животное пребывает в статической позе, с закрытой пастью. С конца VI в. до н. э. хищники изображаются с подчёркнутой агрессивностью. Исследователь генезиса ювелирного искусства Древней Скифии Ю. Полидович отметил, что в этот период на большинстве изображений «хищники воспроизведены с несколько открытой или разинутой пастью, в которой обозначены клыки и зубы, и с лапами с когтями» [*Полідович* 2009]. Согласно историческим реконструкциям, такие изменения в искусстве отражают социальные и мировоззренческие изменения в скифском мире. В этот период в Скифии стала доминировать воинская культура, эпическое творчество преобразилось в сакральное мировоззрение. Трансформацию мировоззрений населения Скифии отражают изменения в погребальном ритуале. Это явление было детально исследовано на примере захоронений степной Скифии. Могильники V в. до н. э. представлены захоронениями мужчин-воинов, имеющих богатый набор вооружения. Ю. Полидович делает следующие выводы: «Можно утверждать, что погребальный ритуал V в. до н.э. был ориентирован исключительно на прославление героев-воинов и чествование их памяти. (...) Материалы захоронений также свидетельствуют об изломе традиции, что условно можно обозначить как переход от хтоники к героике» [*Полідович* 2009]. Чрезвычайно важно, что определяющим элементом перехода от архаичной хтоники к поздней воинской героике считается распространение образа волка. В архаичных изображениях преобладают хищники семейства кошачьих, тогда как с конца VI в. до н. э. распространяются изображения волков [*Полідович* 2009]. В это время «мирный хищник» стал частью ритуала женского культа Великой Богини. Таким образом, важным свидетельством культа зверя в воинских сословиях скифской эпохи выступает характерное изображение «агрессивных» хищников на произведениях искусства и оружия. Еще одним важным явлением этого культа является распространение изображений волка, символа верховной власти и воинской доблести.

Это подтверждается изображениями на наиболее важных сакральных символах военной власти двух зооморфных образов – хищных птиц и волков. Так, ястребы и волки изображены на известном бронзовом навершии скифской хоругви или бунчука, который был обнаружен на кургане Лысая Гора возле Днепропетровска [*Граков* 1971: 83 – 84].

По мнению некоторых историков и археологов, образ волка в скифском зверином стиле связан с искусством савроматов (сарматов). Образы «не агрессивных» животных семейства кошачьих в V в. до н. э. вытесняются волком или тигром, которые приходят из бассейнов рек Камы, Волги и территории Южного Приуралья, т. е. с территорий расселения

сарматских племен [*Ильинская* 1971: 84]. Образ волка развился в сарматском искусстве независимо от воздействий Скифии и играл очень важное значение [*Смирнов* 1964: 224].

Выше рассматривалась связь между ритуальной охотой и культом хищников. Эта концепция даёт возможность по-иному оценивать античные свидетельства о военной культуре древних скифов, зафиксированной древнегреческими авторами. Геродот в своём основном труде «История» даёт детальное описание войны персидского имперского войска под руководством Дария I Гистаспа с народами Скифии в 514 г. до н. э. Согласно Геродоту, скифы избегали открытого боя с персидской армией, имевшей значительный численный перевес. Зато скифские всадники вели успешные боевые действия в тылах противника, перерезая коммуникации и поставки продовольствия. Наконец войску Дария удалось приблизиться к главным силам скифов, противоположные стороны начали готовиться к решающей битве, однако она так и не состоялась. Согласно Геродоту, скифские всадники увидели зайца и начали его преследование, таким образом, избежав генерального сражения. Персидский царь якобы настолько был поражен дерзостью скифов, которые игнорируя его армию, устроили охотничьи ловы, что после этого случая начал отступление [*Геродот* 1993: 206 – 210].

Данный эпизод подвергается критике со стороны исследователей. Как известно, в «Истории» Геродота исторические данные перемежаются с мифологическими представлениями древних народов. По нашему мнению, в приведённом эпизоде больше военной мифологии, чем истории. Трудно себе представить, чтобы описанный случай охоты стал решающим для хода скифо-персидской войны. Однако, этот отрывок ярко иллюстрирует военную культуру скифов: свою победу над огромным войском Персидской империи скифы объясняли охотой за зайцем. Заметим, по нашему мнению, эта охота выглядит именно как ритуальная, сакральная охота. Скифские всадники, воины-волки, бросаются в погоню за зайцем, что оборачивается полным поражением их противников.

Примеры искусства позволяют говорить о тотемном почитание хищников в различных регионах древней Скифии: степной, лесостепной зонах, в Полесье и Волыни. Должно быть, такие традиции имели местные особенности. Подтверждением этого является известное упоминания Геродотом культа волка у невров, живших на территории современного Полесья. По свидетельствам историка, зимой, в определённый период, все невры на несколько дней превращались в волков. Эти сведения он получил от населения степной части Древней Скифии. «Этих людей (невров) подозревают в том, что они колдуны. Потому скифы и эллины, которые живут в Скифии, говорят, что один раз в год каждый из невров становится волком на некоторое время, а затем возвращается в прежний облик и снова становится человеком» [*Геродот* 1993: 210 – 211]. Сам Геродот отмечал, что не верит в возможность мистического перевоплощения людей в животных: «Меня они этим рассказом не убедили, но они на этом настаивают и ещё подтверждают клятвой» [*Геродот* 1993: 211]. Большую часть фантастической информации, которая содержится в «Истории» Геродота следует понимать как косвенное описание культов или обычаев. Приведённую информацию следует расценивать как свидетельство культа волка у невров. Заметим также, что выражение «все невры» по нашему мнению должно реконструироваться как «все полноправные мужчины (воины) народа невров».

Свидетельство о культе волка у племён невров находим и у Помпония Мелы, античного историка и географа I в. до н. э. В своём труде «Хорография» («Карта Мира») он представляет сведения о том, что у каждого из племён невров есть определённое время, когда каждый, если он захочет, может обернуться в волка, а затем снова принять человеческий облик [*Древняя Русь* 2009: 225]. Характерно то, что скифские племена Помпоний Мела описал подобно Геродоту, но не идентично. Считается, что в своей работе Помпоний опирался на работы Гекатея Милетского, Агриппы и других античных авторов [*Древняя Русь* 2009: 219]. Следовательно, можно предположить описание культа волка у племён древних невров у нескольких античных авторов независимо друг от друга.

Археологические исследования подтверждают свидетельства о существовании культа волка (собаки) у древних невров. Милоградская археологическая культура, которая отождествляется с племенами невров, локализируется на территории Северной Украины и Южной Беларуси. В памятниках милоградской культуры известны ритуальные захоронения собак. Археологические исследования рассматривали целые комплексы полных или частичных захоронений собак на «зольниках» милоградской культуры. Эти находки позволяют говорить о тотемных представлениях древнего населения этих земель касательно образа собаки-волка [*Рыбаков* 1981: 584; *Мельниковская* 1967: 149]. Часто такие захоронения относят к разновидностям кенотафов (захоронения без покойников).

Как уже отмечалось выше, волк как военный тотем широко использовался именно среди степных скифов-кочевников и служил условным обозначением военных отрядов. Принципиальным является то, что не только греки, но и скифы, жившие на территории степной части Скифии (Северного Причерноморья), связывали невров с оборотничеством и образом волка. Это даёт основания полагать, что культ волка мог быть более распространённым в лесной полосе Полесья и Волыни, чем в степной Скифии (где он также играл ведущую роль в военном деле). Отметим, что этническая принадлежность племени невров не установлена. В настоящее время большинство исследователей считают этот этнос частью балтской или балто-славянской общности. В пользу этого свидетельствуют археологические исследования [*Гимбутас* 2007]. Очевидны культурные связи древних балтов со славянами. Известно и сходство их мифологических представлений. Согласно другой гипотезе, базирующейся на лингвистических исследованиях А. Трубачёва, невры связываются с кельтскими племенами нориков (нарцев), которые в ходе кельтской экспансии в Подунавье уже в V в. до н. э. проникли на территорию Полесья [*Трубачёв* 1991: 40 – 45].

На Полесье зафиксирован цикл былин о богатыре Иване Сучиче (Сучёнке). Богатырь был вскормлен (в других вариантах – рождён) волчицей. Б. Рыбаков высказал гипотезу об исторической связи между богатырями-волками и легендами про оборотней-невров. Эта гипотеза базируется на этнографических исследованиях Северного Полесья. На территории данного региона этнографами фиксировались «колядования в волчьих шкурах», которые традиционно проводились в декабре, в период зимнего солнцестояния [*Рыбаков* 1981: 581 – 587].

Считается, что именно на описания Геродота опирались поздние византийские авторы начала – середины I тыс. н. э., сообщающие о кенокефалиях («κυνοκέφαλοι») – «песиголовцах», «людях-псах». Церковный историк VI в. н. э. Захарий Ритор размещал этот мифический народ севернее Скифии [*Пигулевская* 1939: 114 – 115].

В III в. до н. э. в Северное Причерноморье на смену ослабленным скифским племенам пришли сарматские военные союзы. Сарматы были генетически связаны со скифскими народами, на что указывали ещё античные авторы: в VII – IV вв. до н. э. сарматы (или савроматы) составляли часть «скифского мира». Этим обусловлено и значительное культурное родство между скифскими и сарматскими племенами. Согласно эллинским и римским авторам, под общим названием «сарматы» выделялись племена роксоланов, сирков, аорсов, языгов, аланов, ургов.

Археологические источники содержат сведения о чрезвычайно важной роли образа волка в искусстве сарматов. «Звериный стиль» сарматов ещё во времена вхождения их племён в состав Великой Скифии имел ряд специфических особенностей. На ювелирных изделиях «сарматского» звериного стиля среди хищных животных доминирует образ волка. К. Смирнов отмечал, что образ волка развился в сарматском искусстве независимо от влияний Скифии и играл очень важное значение [*Смирнов* 1964: 224]. По мнению ряда исследователей, образ волка в скифском искусстве связан с традицией сарматов. В V в. до н. э. волк или тигр вытесняет «неагрессивных» животных семейства кошачьих. Эта традиция приходит из земель бассейнов рек Камы, Волги и территории Южного Приуралья, т. е. с территорий расселения сарматских племён того периода. Искусство сарматов видоизменило первоначальный образ хищника семейства кошачьих (барса, пантеры или льва), передало

ему черты волков и медведей. Через сарматов образ волкоподобного хищника попадает в искусство народов бассейна Камы и отрогов Уральских гор, создавая сходство между скифским и сибирским звериными стилями ювелирного искусства [*Ильинская* 1971].

О чрезвычайно важном культовом значении образа волка у древних сарматов свидетельствуют лингвистические исследования. По описаниям античного историка и географа Стратона, одно из сарматских племён называлось «урги». Согласно исследованиям языков древних индоевропейских народов, это название буквально означает «волки» [*Гамкрелидзе, Иванов* 1984: 495]. Вполне очевидно, что такое название должно было обозначать воинственность этого племени. Заметим также, что в географических описаниях Стратона на собственное имя сарматского субэтноса могло наложиться распространённое наименование объединений молодых сарматских воинов. В таком случае, название «урги» должно было быть наименованием военных дружин всех сарматских племён, что выглядит правдоподобным. В любом случае, культ волка имел определяющее сакральное значение в большинстве сарматских племён, в том числе у аланов.

Согласно историческим исследованиям, прямыми потомками сарматского племени аланов стали осетины. Среди народов Кавказа широко распространён так называемый «нартовский эпос» – цикл легенд о богатырях. Научные исследования доказали, что нартовский эпос был создан предками современных осетин, т. е. сарматскими племенами [*Абаев* 1965]. Опираясь на нартовский эпос, известные исследователи делали попытки реконструкции элементов мифологических представлений сарматов и древних скифов [*Абаев* 1965: 11].

Легенды нартовского цикла, зафиксированные этнографами в XIX – XX вв., свидетельствуют о тотемном культе волка. В эпосе изображается сакральный покровитель волков небожитель Тутыр. Эпос называет его пастухом волков: он собирает их и отправляет за добычей. Без воли Тутыра ни один волк не тронет животное. Уничтожение волками домашнего скота объяснялось стремлением Тутыра наказать нечестного либо скупого хозяина [*Сказания о нартах* 1978: 508].

Образы нартовских героев-воинов тесно связаны с культом почитания волка. Легендарный основатель династии богатырей «старейший из нартов» носил имя Вархаг, что является архаичной формой слова «волк». Это можно считать свидетельством тотемного мифа о происхождении племени от волка [*Абаев* 1965: 88 – 90].

Образ волка тесно связан с эпическим героем нартов Сосланом. Показательно то, что Сослан является одним из наиболее уважаемых нартовских богатырей [*Сказания о нартах* 1978: 117]. В осетинском эпосе известен сюжет о купании богатыря в волчьем молоке – это служит своеобразной мистической закалкой и соответствует закалке героя в огне [*Абаев* 1965: 96; *Миллер* 1887: 147]. Волчье молоко для Сослана собирается с помощью собаки Силам, прародительницы всех собак [*Сказания о нартах* 1978: 118 – 119]. Для боя с противником Тотрадзом мать Сослана готовит для него шубу из волчьих шкур мехом наружу. Предание о Сослане описывает, что конь Тотрадза был вскормлен чертями, а «черти боятся волков». Именно с целью испугать коня своего противника Сослан одевается в волчью шубу [*Сказания о нартах* 1978: 206 – 209]. Будучи смертельно раненым, Сослан лежит на поле Зилахар. В это время к нему наведываются птицы и звери. Благословения Сослана получают птицы – ласточка и ворон, и звери – волк и медведь, которые стремятся помочь раненому нарту [*Сказания о нартах* 1978: 240 – 243]. За свою искренность и преданность медведь получает в подарок способность наводить ужас на людей и спать полгода в холодный период, а волк получает от Сослана сверхъестественную силу и отвагу [*Сказания о нартах* 1978: 241 – 243]. В описанных сюжетах четко прослеживаются тотемное почитание осетинами ворона, медведя и волка. Примечательно то, что волку даруется воинская доблесть.

Другой герой нартовского эпоса, нарт Саууай, согласно преданию был вскормлен волками. Родной отец оставляет его в горных оврагах, где его находят волки. Среди волков Саууай пребывает три года и учится там охотиться на диких животных. После этого он

возвращается домой. Тогда от отца он получает богатырского коня и оружие, которое дарует победу в сражениях [*Сказания о нартах* 1978: 396 – 397]. В данном сюжете прослеживается описание возрастной инициации молодых воинов. Юный богатырь находится три года в волчьей стае, которую следует считать военной дружиной, и именно там учится охоте, что является архаичным методом воинской подготовки.

Таким образом, данные древнего осетинского эпоса свидетельствуют о военном культе богатыря-волка, как минимум, у части сарматских племён. Данные реконструкции поясняют значение образа волка как тотемного покровителя воинов. Это подтверждается археологическими материалами, в частности звериным стилем ювелирного искусства древних сарматов.

В составе Великой Скифии, а позже – Сарматии, на протяжении всего периода их существования выделяется земледельческая культура, которая считается праславянской. В античных источниках это этническое сообщество именуется скифы-пахари и скифы-земледельцы, которые большинством современных исследователей связываются с чернолесской археологической культурой. Начиная с периода поздней античности, культ воина-зверя был широко распространён у древних славянских этносов. В славянской мифологии бог войны Перун являлся одновременно покровителем и воинов, и волков [*Афанасьев* 1865 I: 389 – 390]. Волк выступал символом воинской доблести, отваги, волчья стая символизировала боевую дружину князя. Кроме чрезвычайно важного мифологического значения, славянский культ воина-зверя имел и комплекс практических боевых приёмов, таких как ряжение в волчьи шкуры, имитация волчьего вытья, что эффективно использовалось против вражеской кавалерии [*Бондаренко* 2013: 74 – 76]. Несомненно то, что эти воинские традиции у славян, как и у других индоевропейских народов, истоками уходят в архаичные тотемные культы. Несмотря на это, можно аргументировано утверждать, что в определённой мере сарматский культ волка оказывал влияние на аналогичные славянские воинские обычаи и ритуалы. Значительнее такое влияние было на восточнославянских территориях, где сарматские вожди породнились с княжеской аристократией местного земледельческого населения и приняли участие в этногенезе восточных славян.

В античную эпоху образ воина-зверя и военный культ волка были широко распространены и у других индоевропейских народов, которые населяли территории Центральной Европы и граничили с Великой Скифией, а позже – в Сарматией. Фракийские племена гето-даков известны в античных источниках ещё с VII в. до н. э. В I в. н. э. Дакия вела длительные войны с Римской империей, после чего была покорена и превращена в римскую провинцию. Культ волка был чрезвычайно распространённым военным обычаем гето-даков. Согласно античному историку Страбону, собственное имя «даки» происходило от более древнего термина «даои» (daoi), что на фригийских диалектах означало «волки». М. Элиаде очертил две основные гипотезы происхождения имени даков, а именно: распространение названия от тотемного обозначения военного сословия (или воинственных дружин молодежи); ритуальное имя завоевателей, которые сформировали военную аристократию даков. На боевых знаменах даков было изображение волка [*Элиаде* 2011]. Отметим, что на военную культуру фракийцев (гето-даков) значительное влияние оказали скифские и сарматские традиции.

На западе круг скифских культур граничил с кельтскими этническими группами. С IV в. до н. э. кельты предпринимают многочисленные военные походы на средиземноморские античные государства, и одновременно восточные кельтские племенные объединения проводят военную экспансию на территории Центральной Европы, в бассейн Дуная. Отсюда они передвигаются к западным отрогам Карпат, а в конце IV – III вв. до н. э. отдельные племена или отряды преодолевают Карпатские горы [*Мачинский* 1974: 31 – 41]. Подобно другим индоевропейским этносам, у воинственных кельтов были широко распространены традиции воинов-зверей. Эпическому герою ирландских саг Кухулину приписывалась способность в порыве безумной ярости уничтожить целое вражеское войско. Как отмечает Г. Казакевич, эпос свидетельствует, «что перед битвой воины пытались

довести себя до особого экстатического состояния, которое называлось ferg, «гнев», что по всем признакам было похоже на скандинавскую «ярость берсерка». (...) Как было принято верить, его тело становилось источником «священного жара» [*Казакевич* 2008: 22]. В античных источниках нередко встречаются описания битв, в которых «бешенные» кельтские воины перед сражением срывали с себя одежду. О. Трубачёв, опираясь на лингвистические исследования, высказал гипотезу значительного проникновения кельтов на Подолье, Галицию, Волынь и Западное Полесье, и, вместе с этим, привнесённые ими военные традиции на эти территории. Сопоставление лингвистики и исторических источников позволяет предположить такую реконструкцию: кельтские племена боев и вольков-текстосагов враждебными действиями вытеснили праславян из бассейна Дуная в сторону Вислы и Днепра [*Трубачёв* 1968: 41]. Согласно этой гипотезе невры связываются с кельтским племенем нориков [*Трубачёв* 1991: 40 – 45]. Однако следует отметить, что кельты Центральной Европы сами претерпевали ощутимые культурные влияния Скифской цивилизации. Г. Казакевич высказал гипотезу значительного влияния киммерийской и скифо-сарматской мифологии на формирование сакральных представлений кельтских племён. В частности, отчетливые киммерийские и скифские сюжеты прослеживаются в воинском эпосе о рыцарях Круглого стола [*Казакевич* 2010: 62 – 71]. Подобным образом, киммерийское, а позже скифское влияние распространялось на всю материальную культуру восточных кельтов, что отображается в артефактах гальштатской археологической культуры [*Казакевич* 2010: 48 – 55]. С другой стороны, кельты имели свои уникальные военные изобретения, которые со временем распространились среди других народов. Так, именно кельтам приписывается изобретение классической плетёной кольчуги. Сразу заметим, что кельтские тотемные традиции имеют выразительные самобытные черты, которыми ощутимо отличаются от массива индоевропейских верований. Среди тотемных образов кельтов первое место занимал дикий кабан (вепрь). Также известен сакральный образ быка с тремя рогами. Образ зверя-хищника уступает этим символам, хотя изображение волка хорошо известно на кельтских изделиях, в том числе и на военных трубах-карниксах.

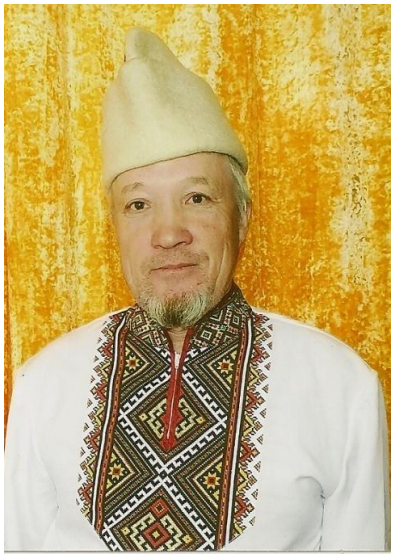
Можем сделать следующие выводы. В Северном Причерноморье культ воина-зверя существовал как сформировавшаяся традиция уже с начала I тыс. до н. э. Этот культ являл собой комплекс тотемных представлений военной элиты киммерийцев, о чём свидетельствуют археологические находки «элитных» видов вооружения с изображениями зверей. В период VII века до н. э. – II века н. э., во времена скифского и сарматского владычества, культ воина-зверя достиг значительного развития. Об этом свидетельствует ряд античных письменных источников и данные археологии, в частности изображения на ювелирных изделиях, оружии и военной атрибутике. Особенно значимым образ волка был у сарматских военных сословий. Сведения об этом находим как в археологических материалах, так и в древней фольклорной традиции нартского эпоса. Вследствие значительного распространения, сарматский культ волка должен был влиять на народности, соседствующие с Сарматией. В первую очередь можно говорить об определённых влияниях на воинские традиции древних славянских этносов. Позже, в I тыс. н. э., во время военной экспансии славян в Центральную Европу и на Балканы, широко известны собственно славянские боевые традиции «воинов-волков». Тотемные военные традиции имели и западные соседи Великой Скифии и Сарматии – фракийцы (гетто-даки) и восточные кельты. В плане военного дела эти народности находились под значительным влиянием киммерийцев, а позже – скифо-сарматских воинских ритуалов. Таким образом, традиции воинов-зверей киммерийцев, скифов и сарматов имели определяющее значение в сфере воинской мифологии, были решающими в ритуалах инициаций молодых воинов и оказывали определённое влияние на аналогичные тотемные культы соседних этносов индоевропейской общности.

Список литературы

1) Абаев 1965 – *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада. – М., 1965.
2) Афанасьев 1865 I – *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в святи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1. – М., 1865.
3) Бондаренко 2013 – *Бондаренко А. О.* Культ воїна-звіра в міліарних традиціях на території України. – К., 2013.
4) Бондаренко 2011 – *Бондаренко А.* Культ воїна-звіра в давній період на території України. / Антон Бондаренко // Українознавство. – 2011. – № 2. – С. 209–213.
5) Гамкрелидзе, Иванов 1984 – *Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и пракультуры: В 2-х частях. Ч. 1, 2. – Тбилиси, 1984.
6) Геродот 1993 – *Геродот*. Історія: В 9 кн. (переклад А. Білецького) – К.: Наукова думка, 1993.
7) Гимбутас 2007 – *Гимбутас М.* Балты. Люди янтарного моря. – М., 2007.
8) Довженко 2003 а – *Довженко Н. Д.* Енеолітичні ідоли Надчорноморщини. Проблеми датування // Наукові записки НаУКМА: Зб. наук. праць. – Т. 20: Історичні науки. Частина друга. – К., 2003. – С. 4–7.
9) Довженко 2003 б – *Довженко Н. Д.* «Енеолітичні» ідоли степової України: парадокси датування // Наукові записки НаУКМА: Зб. наук. праць. – Т. 21: Історичні науки. – К., 2003. – С. 4–6.
10) Древняя Русь 2009 – Древняя Русь в свете зарубежных источников: Хрестоматия / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой и А. В. Подосинова. Том. I: Античные источники. Сост. А. В. Подосинов. – М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009.
11) Дюмезиль 1990 – *Дюмезиль Ж.* Скифы и нарты. – М., 1990.
12) Залізняк 1994 – *Залізняк Л. Л.* Нариси стародавньої історії України. – К., 1994.
13) Иванов, Топоров 1974 – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. – М.: Наука, 1974.
14) Иванчик 1988 – *Иванчик А. И.* Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // Советская этнография. – 1988. – № 5. – С. 42–43.
15) Ильинская 1971 – *Ильинская В. А.* Образ кошачьего хищника в раннескифском искусстве // Советская археология. – 1971. – № 2. – С. 84.
16) Казакевич 2008 – *Казакевич Г.* Відгомін карниксів: Військові традиції давніх кельтів на землях України, IV – I ст. до н. е. – К.: Темпора, 2008.
17) Казакевич 2010 – *Казакевич Г.* Кельти на землях України: археологічна, мовна та культурна спадщина. – К., 2010.
18) Клочко 1996 – *Клочко В. І.* Озброєння та військова справа давнього населення України (5000 – 900 рр. до Р. Х.). – К., 1996.
19) Мачинский 1974 – *Мачинский А. Д.* Кельты на землях к востоку от Карпат // Кельты и кельтские языки. – М., 1974. – С. 31–41.
20) Мельниковская 1967 – *Мельниковская О. Н.* Племена Южной Белоруссии в раннем железном веке. – М.: Наука, 1967.
21) Миллер 1887 – *Миллер В. Ф.* Осетинские этюды: в 3 ч. Ч. 3. – М., 1887.
22) Пигулевская 1939 – *Пигулевская Н. В.* Сирийский источник VI в. о народах Кавказа // Вестник древній истории. – 1939. – № 1. – С. 114–115.
23) Полідович 2009 – *Полідович Ю. Б.* Образ хижака у мистецтві народів скіфського світу (за археологічними пам'ятками VII – IV ст. до н. е.). (http:// disser.com.ua/contents/28655.html) [20.03.2012].
24) Рыбаков 1981 – *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. – М., 1981.

25) Сказания о нартах 1978 – Сказания о нартах. Перевод с осетинского Ю. Либединского. – М., 1978.
26) Смирнов 1964 – *Смирнов К. Ф.* Савроматы. Ранняя история и культура савроматов. – М.: Наука, 1964.
27) Траков 1971 – *Траков Б. Н.* Скифы. – М., 1971.
28) Трубачёв 1968 – *Трубачев О. Н.* Название рек Правобережной Украины. – М., 1968.
29) Трубачёв 1991 – *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. – М.: «Наука», 1991.
30) Элиаде 2011 – *Элиаде М.* От Залмоксиса до Чингиз-хана. Перевод С. Голубицкого // OCR по изданию: журнал «Кодры», 1991. – № 7. (http://lib.ru/FILOSOF/ELIADA/zalmoxis.txt) [12.10.2012].
31) Элиаде 1999 – *Элиаде М.* Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999.
32) Speidel 2002 – *Speidel M. P.* Berserks: A History of Indo-European «Mad Warriors» // Journal of World History. – Fall 2002. – Vol. 13. Issue 2. – P. 253–290.

ИНТЕРВЬЮ С АЛЬБЕРТОМ ИВАНОВИЧЕМ РУКАВИШНИКОВЫМ[1]
24 ноября 2012 года. Посёлок Куженер, Куженерский район, республика Марий Эл.



Биография, присланная респондентом.

Родился 23 июля 1950 года в Сернурском районе республики Марий Эл. По окончании школы прошёл службу в армии, по возвращении из которой работал в правоохранительных органах Куженерского и других районов республики Марий Эл на различных должностях (участковый, следователь). Получил высшее образование в Горьковской высшей школе МВД СССР (1984 год, заочно). Вышел на пенсию в звании майора.

В настоящее время являюсь служителем культа (картом) Марийской Традиционной Религии, веду активную работу в составе Централизованной Религиозной Организации Марийской Традиционной религии РМЭ в должности заместителя главного карта республики Марий Эл, возглавляю Совет ветеранов Куженерского РОВД.

1. Сообщите сведения о себе:

Рукавишников Альберт Иванович, 1950 г. р., образование высшее, этническая принадлежность – луговой мариец.

2. Что такое язычество в Вашем понимании? Имеет ли собственное название исповедываемое Вами вероучение?

По согласованию с научным сообществом республики Марий Эл с 2006 года мы (*служители культа – прим. Р. С.*) отошли от слова «язычество», и приняли решение назвать исповедываемое вероучение «Марийская Традиционная Религия (МТР)». Но и сейчас на всех совещаниях, различных мероприятиях, где я принимаю участие, некоторых учёных поправляю, что мы не язычники. Термин «язычник» можно перевести всяко – и «поганый» человек, и от «языцы» (народы) и прочее, переводов много. Сейчас нас православное христианство называет уже не язычниками, а последователями традиционной религии. Мы толерантны друг другу и к другим конфессиям.

3. Существует ли у последователей МТР религиозная община, объединение, организация (название, дата основания)? Какое место в ней занимаете Вы?

В 2007 году у нас *(в республике Марий Эл – прим. Р. С.)* образовалась Централизованная религиозная организация Марийской Традиционной Религии республики Марий Эл, куда первоначально вошли 4 общины: община Советского района, Новоторьяльская районная община, Сернурская и община из деревни Шоруньжа Моркинского района *(на октябрь 2013 года, в республике действует восемь общин – интервью с А. И. Рукавишниковым. 5 октября 2013 г. Прим. Р. С.)*. К примеру, общины назывались «Советская районная религиозная община Марийской Традиционной Религии «Марий кумалтыш». Впоследствии Моркинская община приостановила свою деятельность. В настоящее время образовалась Куженерская районная община, зарегистрированная 22 августа 2012 года.

Какое место занимаю я? Я отвечаю за безопасность всей республиканской религиозной организации на правах заместителя главного карта Централизованной религиозной организации Марийской Традиционной Религии республики Марий Эл.

[1] В интервью максимально сохранены языковые обороты респондента.

4. Кто такой жрец в Вашем понимании? Относите ли Вы себя к данному религиозному институту?

Мы не жрецы. Я с этим термином не согласен. Я понимаю, жрецы в Греции были, в Египте – классический жреческий институт. Мы священнослужители – служители культа. Я также являюсь служителем культа Марийской Традиционной Религии.

5. Какие качества необходимы человеку, чтобы стать служителем культа? Как вы стали служителем культа?

Нужен жизненный опыт, определённый дар. Я на совещаниях в Централизованной религиозной организации МТР всегда говорю, что марийский карт *(служитель культа – прим. Р. С.)* должен знать и уметь собирать травы, должен владеть методами лечения, должен понимать психологию человека, то есть должен сочетать в себе все эти знания, навыки. Приветствуется преемственность, династии священнослужителей. Сегодня специальной подготовки марийских картов нет. Мы у себя в Централизованной религиозной организации на уровне семинаров, совещаний раз-два в год, говорим, что можно, а что нельзя *(вероятно, это касается правил для служителей культа – прим. Р. С.)*.

Сегодня очень сильная вера. К нам на моления приходят не только марийцы, но и русские, татары, чуваши и другие. Особенно на Чумбылат *(имеется в виду летнее моление на горе Чумбылат возле речки Немда в Советском районе Кировской области – прим. Р. С.)*, на Всемарийские моления. Много молодых людей, так как наша религия сохранила себя в Европе в единственном виде.

Как я сам стал картом – не знаю. Видимо судьбе так угодно было. Образование конечно нужно, высшее образование нужно всё равно. Знания необходимы, уметь нужно пользоваться и современными технологиями *(респондент указывает на умение пользоваться компьютером – прим. Р. С.)*.

В 2001 году со мной приключилось ЧП, попал в больницу. Пришло видение. Родственник мой – дедушка Иван мне явился. Он был с белой бородой, ростом с меня, одет в кафтан белый марийский, который карт сегодня одевает и говорит мне: «Тебе Алик ещё рано идти, ты ещё работу не сделал». Вот я и делаю работу. Вот так я стал служителем культа. До этого определённые знания я имел, не хватало смелости. Моления проводил у себя дома, домашние, семейные.

После этого случая у меня вещие сны начали появляться. Яркий такой пример, в 2009 году нездоровилось моей супруге. Во сне летом вижу сон: сидит мужчина в белой рубашке и соломенной шляпе в одной комнате дома и по телефону звонит мне в другую комнату:

– Алик, ты поедешь нынче на Чумбулат?

– Да поеду.

– Ты должен везти туда гуся.

Я проснулся, смотрю время 3 часа 15 минут утра. А у меня в тот год почему-то неудача с гусятами была. Рассказал сон жене. Решили взять гусака. Пришли на моление, обряд проводил глава Сернурской общины – Мамаев Вячеслав Михайлович. В итоге супруга вышла с моления здоровой. После этого я каждый год езжу туда с гусем.

Другой случай. Во сне увидел я деревню, в которой никогда не был, будто бы приехал в неё в гости. После этого приглашают меня моление провести в деревне. Приезжаю, вижу всё как во сне.

В своё время такие сны появляются у многих наших картов.

6. Какие функции выполняет служитель культа при совершении общественных, семейных, прочих религиозных обрядов?

Он всем руководит. Вся власть в его руках. Он решает с чего начинать жертвоприношение. Как он скажет, так и делается, в соответствии с требованиями, канонами нашей религии. Сколько должно быть основных жертвенных животных и прочее. То есть на молениях карт решает всё и все вопросы к нему. На семейных молениях он также главный руководитель, его слушаются. Служитель культа делает всё очень осторожно, иногда так бывает, что тебя бог накажет за ошибку. Поэтому надо быть очень осторожным. Существует

определённый набор правил, табу. Они чётко зафиксированы в устной форме. Мы запомнили эти табу и держим их у себя в голове.

Надо сказать, что глава семьи также может выступать в качестве служителя культа. На семейных молениях присутствие карта не обязательно.

Схема Всемарийского общинного моления следующая (прим. Р. С.): священное дерево *«Онапу»* – источник энергии, далее располагается главный карт (*Тунг онаенг – прим. Р. С.*), рядом другие карты, которые помогают ведущему. Позади них стоят помощники – «учо», которые приносят в жертву животных, отвечают за поддержание огня на кострище, следят за котлами в процессе приготовления ритуальной пищи. Их статус таков, что они не могут проводить моление, они выступают на обряде в качестве помощников картов; далее идут остальные участники моления – народ, «паства».

Чем объясняется определённая расстановка ритуальной атрибутики, костров, участников обряда по отношению к священному дереву (прим. Р. С.)?

Священное дерево всегда направлено к восходу солнца. Костры также расположены по этому ориентиру, к полярной звезде. Огонь, полярная звезда и солнце составляют единое целое. Это также свидетельствует о наличии культа огня у марийцев. Участники моления стоят лицом к священному дереву, то есть также ориентированы на небесные светила. Таким образом, осуществляется связь с богами. *Данная часть текста взята из материалов интервью от 5 октября 2013 г. (прим. Р. С.).*

Прежде чем заменить жертвенное животное, его очищают, это делает карт. В соответствии с традицией главный карт проверяет на угодность богам животных. Иногда приходится менять неугодное богам животное.

Основными жертвенными животными могут быть: лошади, крупный и мелкий рогатый скот (козы и кролики в жертву не приносятся) и водоплавающие птицы (гуси, утки).

Прежде чем принести животное в жертву, окуривают её дымом от тлеющей головешки, делают три круга по часовой стрелке над всем телом жертвенного животного, затем издают над телом жертвенного животного металлический звук *(к примеру, ударами ножом об металлическую часть топора – прим. Р. С.).* Таким образом, мы очищаем это животное. И третий этап очищения, это когда жертвенное животное окропляют водой через еловую ветку, таких веток всегда берем три штуки. Здесь надо отметить, что для окропления применяем не всякую воду. Берём воду из святого ключа, если таковой есть возле священной рощи, или же первые три ведра берутся из колодца, за этим следят главные карты. При подготовке к молению они инструктируют «учо». Непосредственно перед тем как принести животное в жертву, в определённом месте, где будет выпускаться кровь, три раза прижигают головешкой. Мы считаем, что таким образом очищается место, где будет выпускаться чистая кровь.

Во время моления бывает много жертвенных животных от пришедших на моления. Так, в октябре 2013 года в священной роще «Белая Берёза» всего была 531 голова животных, из них 41 голова – основные жертвенные животные, а 480 голов водоплавающих птиц (гуси, утки) поднесено от верующих. Когда молящийся приходит к священнослужителю после проведения ритуала, служитель культа только дымом от головешки окуривает данную птицу, а уже возле костра «учо» при принесении жертвы делает то же самое, что и с основными жертвенными животными.

На семейных молениях всё намного проще.

Можно сказать, что карт, помимо всего прочего, является ещё и своего рода душеприказчиком в общине (прим. Р. С.).

Да, так и есть. Очень часто на улице люди встречаются со мной, просят совета, как поступить в той или иной жизненной ситуации. Наши карты так и живут. Уважение народа проявляется даже в похоронном обряде – картов хоронят наряду с паствой на общем для всех жителей кладбище. Раньше, в давние времена, в описаниях я встречал, что нас вообще стоя ставили в могилы. Но сейчас мы практикуем поднятие головы, потому что он *(служитель культа)* за народ молился, т. е. он не лежит ровно. Голову приподнимаем сантиметров на

15 – 17 (нечётное число). «Онаенг» *(священнослужитель)* является связующим звеном между богами и верующими, через «онапу» – священное мировое древо.

Изготавливается ли в настоящее время повязка, ленточки из бересты, обвязывающие священное дерево во время моления (прим. Р. С.)?

Раньше пояс делался из коры липы, на нём выводились специальный рисунок, орнамент, вырезались специальные марийские символы. Количество символов там должно быть нечётным. Допустим, на одном конце пять, на другом девять, но общее количество не считалось. Когда главное животное было принесено в жертву, то кровь при помощи еловой веточки наносили на пояс, чтобы моление доходило до богов.

Сейчас мы это не практикуем. Мы пошли более современным путем. Герб, утверждённый в Минюсте России, – общий для всей МТР, вышивается специально на белом полотне и как вымпел висит на священном дереве во время моления, после обряда он снимается и забирается с собой. Герб несёт в себе символы изобилия, благополучия и сохранения.

7. Может ли один и тот же человек занимать должность жреца несколько лет? Существуют ли жреческие династии?

Здесь ограничений нет. Он всю жизнь уже до смерти будет являться служителем культа. Династии есть, в том числе и сегодня. В семье священнослужителя Милютина Степана Андреевича два сына – служители культа (Герман и Анатолий), а у него, в свою очередь, отец был картом, т. е. династия сохраняется на протяжении 3 – 5 поколений. Таких семей много. Мы это приветствуем.

В моей семье также были предки – служители культа, к примеру, прапрадед Николай был очень сильным марийским картом.

8. Существует ли иерархия в среде служителей культа? Имеет ли она собственное «внутреннее» обозначение?

Иерархии как таковой нет. Мы все равны. В тоже время помощники есть – «учо», но только на молениях, а в жизни иерархии нет. Если он главный карт – «Тун Онаенг» – Таныгин Александр Иванович, мы относимся к нему с уважением. Но он не вышестоящий, не как патриарх. Он первый среди равных.

Получается, что иерархия, пусть и относительная, условно формируется только на молениях. Респондент подтверждает мои слова (прим. Р. С.).

Получается три ступени:

1. Главный карт, который отвечает за определённый участок моления;

2. Его помощники – карты (на больших молениях одному главному карту практически не справиться, потому что много народу);

3. «Учо» – помощники, которые занимаются кострами, котлами и прочим.

Интересно, что соль в котёл при приготовлении ритуальной пищи никто, кроме карта, не кладёт, он также контролирует готовность пищи и процесс закладки жертвенных животных, птиц в котёл.

Помимо «учо», я встречал такую должность, как казначей (прим. Р. С.).

Казначеи есть и сейчас. Эта должность существует в каждой общине. Они отвечают именно за финансовую сторону дела (приход-расход, учёт). Во время больших Всемарийских молений им отводится специальное место в священной роще, у каждого бога есть свои казначеи. На молении собрали деньги, всё это актируется. На отчётном собрании общин казначей отчитывается, сколько собрано, потрачено на определённые нужды и прочее. Казначей не распределяет статьи расходования средств, это определяют карты на общем собрании.

9. Представляет ли институт жречества замкнутую структуру?

Эта структура открытая, не замкнутая. Я не помню случая, кто бы у нас ушёл сам по себе, по доброй воле из сообщества служителей культа. К нам приходят и приводят с собой и других.

Является ли должность служителя культа выборной (прим. Р. С.)?

Выборность у нас присутствует. Две должности выборные: главный марийский карт и главный священнослужитель района. Выбираются на пять лет, и, как правило, их срок автоматически продлевается. Но главный карт (сегодня А. И. Таныгин) по нашему уставу Централизованной религиозной организации может быть верховным картом до 75 лет.

10. С какого года, с Вашей точки зрения, началось активное возрождение традиционной религии?

Активное возрождение началось с 1991 года. Однозначно. В прошлом году (в апреле 2011 г.) мы праздновали довольно широко 20-летие возрождения МТР, образования первой централизованной организации «Ошмарий-Чимарий», которая, однако, впоследствии не сохранилась. Её руководителем был А. М. Юзыкайн, изначально отказавшийся от роли духовного лидера, он сказал: «Я буду как руководитель Ошмарий-Чимарий, но я не духовник, не карт». На этом торжестве ряд наших картов были награждены. А. И. Таныгин был награждён медалью ордена «За заслуги перед Марий Эл». Меня наградили правительственной наградой, почётной грамотой главы республики Марий Эл Л. Маркелова.

В процессе возрождения неоценима роль организации «Марий Ушем». Она официально существует и сегодня, но не как межрегиональная, а как региональная – внутриреспубликанская организация.

«Кугезе Младе» – это молодёжная организация. Сейчас называется – «Увий». Существует и работает. На последнем IX-м съезде, на котором мне довелось быть делегатом, было довольно много молодёжи.

В каждой из этих организаций существует определённый процент деятельности, направленной на сохранение традиционной религии. В этом плане проводилась активная работа Ираидой Александровной Степановой, бывшей в то время председателем «Марий Ушем». Но сама по себе Марийская Традиционная Религия возродилась благодаря одному из наших лидеров – Алексею Изергевичу Якимову – первому председателю «Ошмарий-Чимарий» *(последние уточнения взяты из интервью с А. И. Рукавишниковым от 05 ноября 2013 года – прим. Р. С.)*.

Внутри Централизованной религиозной организации существует две структуры: Совет Старейшин и Совет Общин. Сегодня четыре общины, представленные двумя делегатами в том и в другом Совете. Получается около двадцати представителей в Советах. На итоговых годовых собраниях решающий голос имеют только они, т. е. члены Совета Старейшин и члены Совета Общин. Совет старейшин выполняет религиозную функцию (в него входят служители культа). Совет Общин представляет собой административно-руководящий орган, т. е. все уставные, юридические и прочие подобные вопросы проходят через него.

11. Как члены религиозной общины называют служителя культа?

По-русски уже давно за нами закрепился термин «карт». Это слово иранского происхождения, означающее «человек, владеющий тысячами». В марийском языке мы зовемся «онаенг» (последние две буквы в марийском языке пишутся слитно – комментарий респондента) – человек, стоящий впереди народа. Ещё есть «мулла», но это в башкирской стороне, поскольку они ближе к мусульманам. В 2004 году был в Башкирии на трёхдневном семинаре, где мы договорились, что наши местные «карты» на марийском языке будут называть себя «онаенг».

Как бы Вы могли пояснить встречающееся в литературе обозначение марийского священнослужителя как «мужеде», «мушан» (прим. Р.С.)?

В XVII – XVIII веке приезжали голландские и другие иностранные исследователи, подобное встречается и в более поздних описаниях, даже в начале XX века. Почему так? В то время марийский карт умел очень многое: он обладал сильной энергетикой, это передавалось из поколения в поколение, он умел и мог контролировать явления природы. Он умел лечить, предсказывать судьбу, ворожить (от слова «мужед», «мужедешь» – ворожить).

Я и сейчас встречаю кое-кого с подобными возможностями. К примеру, интересный случай на празднике «Сюрем Кумалтыш» (1 декада июля). У православных христиан это Петров день, день равноденствия, когда зло борется с добром (Иван Купала ранее был у русских). Один раз, в 2010 году в Моркинском районе возле деревни Шоруньжа, было моление «Сюрем Кумалтыш». Погода испортилась, дождь пошёл, и вот главный карт вышел на окраину священной рощи и провел обряд моления. Буквально через пять минут солнце выглянуло, и больше дождя не было. Как объяснить? Он вышел и сумел. Я всегда говорю – «Мы дети природы!».

С татарского языка слово «карт» переводится как «старик», как человек определённого возраста и социального положения, обладающий жизненным опытом, знаниями, уважаемый жителями (прим. Р. С.).

Я согласен. Но мы себя стариками не считаем. Потому что к нам на марийские моления тысячами люди приходят. На последнем молении (29 октября) более тысячи человек было.

С переводом я согласен. Но сегодня не старики, а молодые к нам приходят массово. Карты молодые, в возрасте от 30 – 40 до 60 лет. Допустим, сегодня у меня в общине есть молодой человек в возрасте 38 лет, и он прекрасно проводит службу (обряд моления).

Встречается ли, кроме «карт», «онаенг», следующие названия служителей культа: «арвуй», «йӱктышӧ», «кугыза», «юмынтанг» (прим. Р. С.)?

«Юмынтанг» – так мы общаемся между собой. Так говорят, когда два карта совместно проводили обряд молений, тогда они уже считаются практически как родственники.

«Кугыза» говорят. Народ обращается «карт кугыза», здесь, допустим, первое слово опускается, остаётся при обращении только второе – «кугыза». Так обращаются к старшему, уважаемому человеку в годах.

«Йӱктышӧ» точно не знаю, может быть это горно-марийское слово *(последние приводимые респондентом сведения взяты из материалов интервью от 05 ноября 2013 года – прим. Р. С.)*

12. Можно ли назвать марийского священнослужителя шаманом?

Нет, ни в коем случае. Мы не шаманим и с бубном «не играем».

На молениях практикуется музыкальное сопровождение – гусли, но на них играют только специально обученные люди, и это не всем дано. Немного истории. В 1929 году было введено постановление СНК и ЦК ВКПб «О запрете религиозных, ритуальных молений на улице, вне помещения». После этого гусли ушли с марийских молений и находились под запретом примерно восемьдесят лет. В 2008 году на Всемарийском молении 5 октября впервые гусли зазвучали в полный голос на территории Куженерского района в священной роще «Ош Куэр» (Белая Берёза). Она считается у нас «первопрестольной». Почему главная? Потому что из всех священных рощ, расположенных на территории республики Марий Эл, она расположена на самом высоком месте. В своё время оттуда окраины Казани в бинокль видно было. Поэтому это место и выбрали. На Совете Старейшин также решили, что эта роща будет главной. С 2008 года на больших молениях всегда гусли присутствуют, если погода позволяет. И на последнем молении этого года они тоже были. Иногда число гуслей доходит до трёх. (*На молении 6 октября 2013 года музыкальное сопровождение в виде гуслей также присутствовало – прим. Р. С.)*

13. Возможно ли совмещение «должностей» жрец, колдун, знахарь?

Служитель культа должен быть и знахарем, но только не колдуном. Мы категорически против этого. Если узнаём, что кто-то чем-то подобным занимается, мы такого человека отторгаем. Колдуны есть – это представители черной магии, но мы черной магией не занимаемся.

14. Существует ли специальное обрядовое облачение для служителя культа (опишите его)?

Да, есть. Во время проведения моления на голове у марийского карта обязательно должен быть головной убор – «Упш». Совет Общин Централизованной религиозной организации решил, что на головном уборе должна присутствовать символика, подчёркивающая принадлежность к служителям культа. Я всегда говорю, когда касается шапки: «Кому угодно, что угодно отдам, а шапку никому». Шапка должна быть обязательно. Форма клиновидная, может быть и круглая – летний вариант, приподнятая кверху острием. «Шобур» – кафтан по-русски. Марийский кафтан обязательно белого цвета. Вышивка, орнамент присутствует. Она сохраняется испокон века. Ритуальный нож должен быть закреплён на специальном ремне, поясе, имеющем ритуальное значение. Далее белые брюки. Сегодня мы не требуем, чтобы на ногах обязательно были надеты лапти. Обрядовое облачение имеет сакральную функцию. Я без него и не стану молиться. Даже дома, когда перед божницей стою, свечку зажигаю только в нём.

15. Как Вы оцениваете современное состояние жреческого института?

Институт служителей культа сохраняется и развивается. Имеет место процесс омолаживания состава священнослужителей, то есть на лицо динамика.

16. Существует ли молитвенная традиция, если да, то как она передаётся?

У каждого карта есть своя технология проведения молений. Вышла в свет книга Н. С. Попова и А. И. Таныгина «Юмын йӱла». В ней содержатся семнадцать пунктов молитвенных слов, т. е. что примерно следует говорить. В этой книге также представлен порядок проведения молений на марийском языке. Я говорю своим сторонникам: «Почитайте вот это, запоминайте». Есть у меня ученики, которые воспользовались ей и начинают проводить моления самостоятельно. Что, откуда, как и с чего начинать, то есть создан «скелет» для проведения обрядов. Потом наращивай на эту схему содержание. Это уже зависит от таланта карта.

Молитвенная традиция только устная. На уровне артистизма, импровизации. Народ не воспринимает по книге, не принимает. Это всё в голове, не на бумаге. Устная молитва – «кумалтышмут». В то же время есть книга «Ош сандалык ончылно» (Йошкар-Ола, 2012), в которой представлены молитвы на все случаи жизни.

17. Перечислите священные места марийской традиционной веры (рощи, озёра, холмы, родники и т. д.).

У нас священных рощ по республике более шестисот. Только в одном Куженерском районе 69 священных рощ. Мы ещё не все обследовали, только в четырёх районах.

Помимо священных рощ, холмы есть. «Онар» – наш марийский богатырь, есть места, где он отдыхал, есть место, где он вытряхнул из лаптей землю, где останавливался и т. п. Сейчас эти места почитаются как места «Онара». Родник «Ший Памаш» – Серебряный ручей (Куженерский район) обладает большой сакральной силой.

Как можно классифицировать священные рощи (прим. Р. С.)?

Самоназвание священной рощи – «кусото».

1-я категория – семейные (низшие). У каждой семьи в священной роще своё священное дерево.

2-я – священная роща деревни.

3-я – «Тысше» и «Мер Тыште» – один округ, а «Мер» – один район. Сейчас «Тысше Кумалтыш», т. е. моление одного округа как таковое не проводится. Есть «Мер Кумалтыш» – это священная роща, хотя её статус и выше первых двух, но она наоборот должна стоять на втором месте.

4-я – Всемарийские.

Исходя из сложившейся сегодня ситуации по сохранению священных рощ, их можно подразделять на:

1. Федерального значения – природно-ландшафтный культурный памятник природы,
2. Региональные,
3. Районные,
4. Муниципальные (сельские).

В федеральных моление проводится раз в пять лет. В региональных могут проводиться всемарийские моления. В районных присутствует цикличность в сроках проведения молений, т. е в «Мер Кумалтыш» моления могут проводится раз в три года, или в пять, семь лет. В муниципальных проводятся деревенские моления. Некоторых деревень уже нет, а роща-то осталась.

А можно ли назвать священную рощу «кереметь» (прим. Р. С.)?

Такое название встречается. Но у нас на территории марийской республики рощ «кереметь» нет. Здесь я могу пояснить, что рощи «кереметь» остались только у башкирских марийцев. Вероятно, было взаимное недопонимание части марийцев друг с другом, и на этой почве между ними возникали междоусобицы. Поэтому часть марийцев ушла в башкирскую сторону вместе с «кереметью». Сторонники МТР в «кереметь» моление не проводят и не участвуют в этих молениях.

В Нижегородской области священные рощи есть – в Тоншаевском, Шахунском районе, т. е. на севере области, где ещё проживают марийцы. Но они уже запущены, забыты. В Тоншаевском районе есть Юрий Юсупов, который пытается возродить традиционную религию, но «один в поле не воин». Он не является служителем культа, он организатор. Непосредственных служителей в Тоншаевском районе нет.

Священных деревьев в роще несколько, в зависимости от статуса. Если роща «Мер Кумалтыш» районная, то там бывает до пяти основных священных деревьев (предпочтение отдается лиственным породам).

18. На какие виды можно подразделить проводимые моления (мировые, общественные, семейные и т. д.)?

Сочетаются с видами рощ. Семейные, деревенские, районные, всемарийские.

19. Перечислите основные праздники (их функции, значение)?

Существует народный природный календарь. У нас исчисление ведется по-другому. К примеру, Новый год начинается в марте, 22-го числа. После Николы у нас общественные моления закрываются *(имеется в виду праздник Никола зимний – 19 декабря – прим. Р. С.)*.

Весна-лето – «Кугече» (Пасха), «Агавайрем». При советской власти это был праздник цветов. Практикуется праздник «Семик». Основу летнего праздничного цикла составляют «Сюрем» и моление на горе Чумбылат.

Осень-зима – «Угинде» и другие. Это праздники на уровне правительства, как фестиваль культуры.

Я считаю, важно отметить, что проводимые моления это не праздники, это ритуалы.

Рушан Саберов

ИНТЕРВЬЮ С ВЕЛИМИРОМ (Н. Н. СПЕРАНСКИМ). 10 сентября 2013 года. Москва.

Биография, присланная респондентом

Николай Николаевич Сперанский родился 18 марта 1958 года в Москве, в Филях. Детство провёл в г. Витебске и дер. Каменица, что выше по Двине на 20 км, в деревне Лядно, среди озёр под Лепелем. Основные впечатления, сформировавшие языческое мировоззрение, вынес из Каменицы и детского восприятия реки, леса и камней. Плюс на эти впечатления наложились наставления деда по матери Павла Емельяновича Медведева (потомственного крестьянина, толстовца по тайным убеждениям), возглавлявшего физический факультет Витебского педагогического института.

Учился в Витебском педагогическом институте, Калининском университете, Московском университете. Профессиональный физик: проработал более 30 лет под Москвой в филиале Курчатовского института (ныне ТРИНИТИ), кандидат физико-математических наук, ветеран атомной энергетики. Параллельно с научной работой более двух лет проработал каменщиком на институтской стройке, чтобы получить положенную молодому специалисту квартиру. Также резчик по дереву, живописец, писатель, путешественник. Один или в составе малой группы неоднократно ходил по горам и лесам Кавказа, Крыма, Карпат, Кольского полуострова, Тиманского кряжа, Урала, Алтая, Памира. Летом 1986 года проехал и прошёл Среднюю Азию от Куляба (граница с Афганистаном) до Гурьева. Женат, имеет двух дочерей.

Р. Ш. Назовите источники шаманской составляющей в русском языческом мировоззрении?

Источник шаманской составляющей в русском язычестве тот же, что и в язычестве других народов. Шаманизм изначально есть не какая-то характеристика этнической культуры, а есть потребность человеческого ума: форма контактов и реагирования первобытного сознания на мир духов и природных сущностей, которые по меркам древнего человека примерно равны ему по силам и ареалу обитания. (По сути к шаманизму близок в своей концепции появления язычества А.Н. Афанасьев, в «Поэтических воззрениях славян на природу».) Первобытное сознание в отличие от нашего – цивилизованного, имеет более «обнажённое» подсознание с более лёгким к нему доступом. Мир духов воспринимается именно подсознательной частью нашего разума. Доступность этой части нашего "я" и вслед за этим входа в мир духов становится возможным в результате обрядовых действий (камлания).

Шаманизм становится этническим, русским в данном случае, вследствие наработки культуры, правил и традиции общения с миром духов. Это культура обязательно находится в согласии с этнической психологией и мифологией, поскольку связана с подсознанием и возбуждением глубинных переживаний. Шаманизмом занимались русские волхвы (утверждение Е.В. Аничкова, «Язычество и Древняя Русь», его за язык никто не тянул). И позднее шаманизм сохраняется в практике русских колдунов (о чём, к примеру, битым словом говорится в последней серьёзной книге на эту тему: Н.Е. Мазалова «Этнографические аспекты изучения личности «знающего» (XIX – начало XXI в.)» 2011 года).

Шаманизм (как своё, домашнее волшебство) существовал параллельно с развитием культов богов, с церемониальным обращением к ним на капищах. У нас шаманизм не называли шаманизмом, а называли волшебством, кудесничеством и по-другому.

Шаманизм лежит в основе всех традиционных культур земного шара. И трудно говорить об отдельном русском языческом мировоззрении. Это мировоззрение той эпохи, когда ещё существенного разделения на нации, на слово «русский» не происходило. Тем не менее, я использую слово русский, чтобы обозначить именно признаки шаманизма, который сегодня присутствует в нашей культуре, в нашей традиции, но о которых мы не отдаём себе отчёт. В первую очередь, это стремление русского человека беседовать с духами, с сущностями. Беседовать с деревьями. Например: *«Ой, мороз-мороз, не морозь меня, Не морозь меня, моего коня».* Это слова песни, но они напрямую языческие. Разговор с морозом. Шаман, общающийся с низшим уровнем духовных сущностей в мироздании, среди которых он и господин, и деспот, и хозяин. В данном случае – разговор с морозом, который не является маленьким духом, но с ним в дороге человек заключает договор, когда от однообразия впадает в состояние изменённого сознания. Русский человек и по сказкам, и в обычной жизни разговаривает с духами, хотя и не отдаёт себе отчёт в этом. И на самом деле от этого один шаг до шаманизма, так как шаман призывает духов и общается с ними путём передачи своей воли. А мы, русские люди, чаще всего просто разговариваем с природой в момент вдохновения, когда мы отделяем себя от обыденной жизни. Итак, русские люди общаются с духами – это главная шаманская составляющая.

Второе, русская волшебная сказка оставляет нам примеры путешествия русского человека под землю. Например, сказка о трёх царствах: медном, серебряном и золотом. Герой сказки спускается под землю, достаёт материальные, культурные ценности и жену, а то и трёх жён в старой редакции сказки. В сказке герой получает вторую жизнь через особенную смерть, то есть он проходит через испытания, борьбу и общение с духами – это процесс инициации в сказке, но очевидно это только для знающих людей.

Человек, заблудившись в лесу и осознавая возможность своей близкой смерти, начинает понимать, что станет частью леса и этого пространства. Человек понимает, что входит в мир и становится его частью, осознаёт своё единство с мирозданием, с которым он может вступать в диалог и которым он может управлять. Чаще всего это случается в путешествиях, где происходят фантастические случаи: на охоте, на рыбалке, в необычных условиях – «начинается чертовщина». Например, лёг человек в палатке спать возле озера, а вокруг кто-то ходит, а именно – хозяин озера, о котором известны легенды. Это реальный случай путешествия, что характерно также и для шаманизма. Я это говорю к тому, что наша цивилизованность – это тоненькая плёночка на нашем разуме. А как только мы попадаем в условия, чуть отличающиеся от стандартных для цивилизации, – мы все вдруг переходим к прямому диалогу с духами и с Природой. Для того чтобы перейти в мир духов, человек должен совершить путешествие, что характерно также и для шаманизма.

Р. Ш. Назовите используемую Вами лично терминологию, характеризующую «шаманскую болезнь»? Каковы исторические корни данных определений?

Исторических корней я не знаю. В шаманской болезни нет специальной терминологии, её не было изначально, это получение духов при передаче колдовства. Колдовство передавалось в бане, это магия, которой мы сегодня не владеем и которую не знаем. Хотя, по рассказам, это происходит и по сей день. Но это настолько скрытая вещь, что я не встречал ни одного человека, который бы получил дар или передал его. Шаманская болезнь (то, что переживал я сам) сопровождается глубоким чувством тревоги, недостаточности, стеснённости, тревожности, влиянием на человека внешней среды. Здесь нет терминологии, есть чувство излишней загруженности, от которого хочется избавиться, чувство близкого конца, близкой границы. Есть термин «замроя» (кромка): волхвы ходят по замрое, приближение к границе бытия, есть кромка – термин (ходить по кромке), но болезнь – это терминология научная, мы ей не пользуемся, это не болезнь – это психическое состояние, ведь с телом всё в порядке, всё происходит с душой.

Р. Ш. Когда и при каких обстоятельствах Вы открыли у себя шаманский дар?

Я не открывал ничего, что как книжку открыл, так и дар открыл. Я пережил подобие шаманской болезни в 1985 году, и я не знал, и только 10 годами позднее смог это двухнедельное (возможно дольше) психическое переживание квалифицировать и определить как шаманскую болезнь. У нас многие имеют подобные явления, но они не знают, что с ними происходит, у них нет никаких культурных представлений о происходящем. Постепенно, проводя наши обряды, и по мере проведения обрядов изучая своё состояние, я стал через некоторое время понимать, что я не просто так стучу в бубен, а в этом есть какой-то внутренний смысл. Всё доходило до смешного. После праздника с бубном я возвращался домой и проезжал книжный магазин знакомого, который попросил написать книгу по шаманизму, как я его пониманию, а он её будет продавать, так как сегодня шаманизм востребован. Когда я стал изучать, что такое шаманизм, что это за явление, тогда-то я и понял, что наша культура имеет шаманское основание, и мы имеем очень интересные элементы шаманизма в нашей языческой традиции. Без этой случайности я не мог бы судить о шаманизме. Это произошло в 1995 году.

Р. Ш. Смысловая нагрузка радений: для чего они необходимы язычнику?

Радения разрушают в нас тот негатив и все то зло, которое вводит в нас цивилизация. Мы очищаемся посредством радений, и мы осуществляем нашу связь с мирозданием и предками посредством радений. Есть очень важная категория, которую трудно объяснить, – дух веры. Во время обряда возникает ощущение присутствия сущности, которую мы определяем как дух веры. Если он есть, то при этом у нас возникает связь с нашими предками и нашими богами, мы обретаем смысл радения и смысл обряда. Если этого нет, то и стучать в бубен смысла нет, и сам праздник – пустословие, а не праздник. Смысл радения — подключить себя к этому духу, тогда мы становимся людьми, обладающими новыми свойствами, новыми качествами, нам даётся новое знание, раскрывается мир, и мы по-новому начинаем в нем действовать и в нас разрушается всё то лишнее, что порождается цивилизацией. В этом смысл радения.

Р. Ш. Каковы необходимые элементы окружающей действительности, специальные обрядовые предметы, особенности Вашего внутреннего состояния, помогающие впасть в состояние радения?

Радение – это действия. Состояние, в нем возникающее, мы создаём сами и этим мы напоминаем хлыстов, которые ухали и вызывали некий дух. И мы тоже вызываем дух, хотя не говорим, что мы радеем во имя святого духа. Но по факту получается, что мы вызываем состояние духа нашей веры. Так вот, я выяснил такую вещь: если я надел рубашку и пояс, то у меня получается это состояние, если я на обряде оказался без рубашки и без пояса, то у меня не получается сакральное состояние. Это нечто особенное, но это работает. Если над нами издеваются и говорят, что мы рядимся в бутафорские рубашки, то какие бы они не были бутафорские, они способствуют переходу в состояние особенного виденья мира, которое возникает во время языческого обряда.

Обряды выполняются в природных условиях. Конечно, в условиях, свободных от шумов, запахов и инородных людей. Это среда наша и нашего обряда. Это очевидно. Руки должны что-то держать: без бубна трудно радеть, нужны рубаха и бубен. При этом маска не является необходимым элементом. Я пробовал, но этого, как ни странно, не требуется.

Р. Ш. Существует ли определённое время для проведения радений (часы, дни, праздники)?

Я бы сказал, что время не существенно, но лучше, чтобы это было утром или вечером, главное, чтобы не день. Место либо обрядовое, либо это лес, либо это место природное, где нет асфальта, нет искусственного камня. Где естественная, незапачканная земля, и где нет технических шумов и техногенной среды. Место должны быть живым и доброжелательным. Не стоит говорить «сильное место», место должно быть именно доброжелательным.

Р. Ш. В чём проявляется и как проходит у Вас «шаманская болезнь»?

Я надеюсь, что болезнь закончилась, потому что я имел несколько рецидивов повторения психических состояний, которые я называю термином «интервенция духов» – нападение духов. Это было и, может быть, будет повторяться, когда не ты управляешь, а тобой хотят управлять, толкают. И ты сопротивляешься и находишься в состоянии ужаса. Трудно бороться, призываешь все мироздание: «Я правнук даждьбожий! За мной стоят высшие силы, я здесь посланник богов и я исполняю их волю на этой земле. И вы, нечисть, ничего не сможете со мной сделать!». И вот когда это прочувствовано, тогда психика успокаивается, тогда духи прекращают стучаться об тебя и ничего не могут с тобой сделать. Но всё равно надо сохранять сильное волевое усилие. В здравом уме это кажется чепухой, но попав в это состояние, это уже чепухой не покажется. Такие состояния не связаны с радениями, когда я радею, я сам создаю эти состояния. Они приятные, они лёгкие, они другие, с другими возможностями. А вот когда болезнь, когда духи нападают, это другой мир, здесь уже защищаешься, а не обряд совершаешь. Это психически трудно, здесь нужны сильные волевые усилия, чтобы не пойти вразнос. Иначе, если поддашься, это ужас, перед которым смерть – приятный сон, это именно бесконечный ужас, дикий крик и ужасный вопль с потерей всего.

Р. Ш. Каково время нахождения Вас в состоянии «шаманской болезни»?

Именно если говорить о времени болезни и её повторений, то это может занимать часы, также как и радения. Есть главные моменты, это 10-15 минутные состояния, подойти к этому состоянию – это понять, что шаман летит за 1 секунду на тот край света. Это происходит, когда сам долго радеешь, стучишь в бубен. Но главное – это когда началось ощущение духа, когда изменяется мир, уплотняется воздушное пространство вокруг тебя, когда ты осязаешь духовные сущности и когда не ты говоришь, а из тебя голос говорит. Тогда длительность подхода к этому может составлять и дни, если это болезнь, и часы во время обряда. Но сам пик этого состояния, повторяю, длится порядка 10 минут.

Р. Ш. Существует ли определённая (определённые) сюжетная линия во время Вашего пребывания в религиозном трансе?

Если говорить о радениях, то есть определённое психическое состояние, а именно – ощущение духа, через которое мы связываемся с предками и через которое мы воспринимаем богов – это дух веры. С ним надо связаться и ощутить, что ты с ним связан сейчас. Ощущение связи, такое же, как если ты стоишь с человеком. Есть рядом с тобой человек, ты можешь стоять к нему спиной, но ощущение человека всё равно есть. Вот такое же ощущение и духа, только образа материального нет, но присутствие осязаемо. Такое же ощущение как от конкретного человека, такое ощущение от духа веры. Если дух присутствует, тогда открывается мироздание, это конкретное ощущение. Сюжетная линия – это линия нашей мифологии: нашего мира, неба, земли, бытия человека, связи неба и земли, на которой мы находимся. Это линия нашей традиционной обрядности. Всякий раз она варьируется, но содержит в себе не так много новых элементов, многие повторяются от праздника к празднику.

Р. Ш. Назовите приблизительное число общинников «Коляды Вятичей», впадающих в религиозный экстаз?

Во время радения активно участвует 3-5 человек. Я никогда не выяснял: «А насколько и куда Вы впадаете?», у нас так вопросы не ставятся. Но это блаженство и вдохновение от радения получают, наверное, все участники обряда. Это новое состояние, не осмысленное цивилизацией, не описанное подробно и не читаемое теми, кто приходит на обряд. Поэтому осознать его полностью и описать словесно люди едва ли могут. Но это блаженство, чувство единства с мирозданием, и единство на обряде, безусловно, возникает. В большей степени его получают люди, случайно пришедшие на обряд, а людям, которые постоянно присутствуют, может препятствовать «психическая пробка». Поэтому нельзя определить точного числа, но можно сказать, что радение принимается, его ждут, хотя и не говорят об

этом напрямую. Но, по крайней мере, ещё два человека, кроме меня, точно впадают в подобное состояние.

Р. Ш. Существует ли в Вашей общине деление радений на массовые и индивидуальные? Если да, в чём заключается специфика подобного разделения?

У нас есть обряды массовые и обряды внутренние. Когда я ставил вопрос, какой праздник я буду вести в этом году, то на выбор было два праздника: либо Марена, либо Мокошье. Марена – это внутренний обряд поклонения убивающему божеству. Это очень сильный обряд, на котором люди испытывают очень глубокие переживания, но по общей договорённости было сказано, что на этот обряд мы не приглашаем посторонних людей, это обряд не массовый, он будет проводиться в узком кругу. А вот обряд Мокошье – открытый, белый, светлый, на который приглашается много гостей. Этот обряд будет массовый, и было решено, что я буду вести этот обряд, который является престольным праздником. Он будет проходить на капище Мокоши – это общинный ключевой праздник. Поэтому существует деление не радений на массовые и индивидуальные, а праздников, на которых происходят радения. Но, действительно, бывают радения, где предпринимаются попытки излечить человека. Эти обряды закрытые, это не делается для всех подряд.

Р. Ш. Существует ли разница между русскими языческими радениями и религиозными трансами других народов? Если да, то в чём эта разница заключается?

Различия существуют в том смысле, что, скажем, буряты, впадают в транс и к ним приходит онгон, который их захватывает. Мы в русском язычестве сегодня не вызываем настолько сильных духов, которые в нас входят, через нас смотрят и повелевают миром, а мы только где-то в сторонке смотрим, как он двигает нашим телом. Вот этого у нас нет, но это есть в бурятском шаманизме, хотя это страшно сильная практика. Но мы до неё то ли не доросли, то ли это вообще не наше. Наши колдуны обладали собственной властью внутри своего тела, и когда дух захватывает колдуна, это считалось поражением колдуна в нашей традиции. В бурятском шаманизме так и должно быть, дух входит в тело. Когда онгон вошёл, бурятский шаман втыкает в себя иголки и т. д., не чувствуя боли. Мы не занимаемся самоистязанием на своих обрядах, резаньем, кровопусканием и различными трюками, хотя и подвергаем себя нагрузкам. Может быть, мы не доросли до этих фокусов, но трюки используются для того, чтобы масса зрителей вокруг впала в то же состояние, и тогда шаман усиливает свою силу посредством этих зрителей, покорённых «волшебством». У нас есть общее радение, но мы настолько изменить сознание присутствующих, чтобы они увидели сверхъестественное, не можем. Возможно, в этом наша слабость, но мы только становимся на ноги, а может быть, нам это и не требуется. Перед обрядом надо нагрузиться физически и обязательно пройти через лес, также не объесться дурной пищей, но пост необязателен. Простая физическая нагрузка, грубая работа, например, рубка дров, позволяет снять условности цивилизации.

Р. Ш. Каковы, по Вашему мнению, наиболее близкие к русским языческим радениям сакральные практики?

Я не знаю, я могу только сказать, что всякого рода медитации, где надо лежать смирно, нам совершенно не подходят. У нас главное — динамика, через динамику раскрывается контакт с духами и чем динамика сильнее, тем этот контакт естественнее. Сибирские шаманы стучат в бубны, также дают себе физическую нагрузку. В этом смысле мы близки к сибирскому шаманизму. Они кричат, разговаривают, и мы тоже. Радение сопровождается рассказом, который выходит из меня естественным образом, в котором я не напрягаюсь и не выдумываю его. Шаман тоже говорит о том, что он видит, что с ним происходит. Мы близки к шаманам, наверное, зауральским, ханты-мансийским шаманам. Я просто не знаю, потому что мы не сравнивались никогда, я их и не видел, а только по описаниям читал. Я видел шаманов ловозёрских, на Кольском полуострове. Но я не видел их радений и практики, по-моему, у них её вообще нет, по-моему, они только говорят, что они шаманы, но как такового радения с богом у них и нет. Поэтому я затрудняюсь дать ответы на эти вопросы, что сказал, то сказал.

Р. Ш. По Вашему мнению, возможно ли возродить русское язычество без данных практик?

Я понимаю, что радения — это состояния мистерии, когда мы начинаем общаться с духами и предками. Без этих состояний русского язычества как религии не будет. Русское язычество – экстатическая религия, и наши обряды носят экстатический характер. Экстатика – это психическое переживание мироздания, которое мы совершенно не имеем в обыденной жизни и сексуального в нём очень мало. Это целый мир художественного переживания, который у нас с натугой передают людям в картинных галереях, в театрах. Если хотите пережить экстатическое состояние, попробуйте смотреть драматическое представление стоя. Как только Вы задвигались вместе с артистами — Вы стали переходить в изменённое состояние сознания, Вы уже приближаетесь к экстатике. Так вот, без неё русское язычество становится бутафорским, когда совершают пустые действия: ставят чашу, кладут жертвы, говорят заученные фразы. Это скука, тоска, тупик. А есть колоссальное духовное пространство, которое ведёт в удивительные миры – это экстатическая языческая обрядность. Без неё глубины веры не будет, поэтому невозможно понять язычество без понимания его экстатического начала и невозможно практиковать язычество без применения экстатической обрядности.

Роман Шиженский

ИНТЕРВЬЮ С ВЕЛЕСЛАВОМ (ИЛЬЁЙ ГЕННАДЬЕВИЧЕМ ЧЕРКАСОВЫМ). 21 сентября 2011 года. Москва. Печатается в сокращении.

Биография, присланная респондентом (капитализация автора)

Волхв Велеслав – верховода Русско-Славянской Родноверческой Общины «Родолюбие» (основана в 1998 году), один из основателей Содружества Родноверческих Общин «Велесов Круг» (основан в 1999 году). Первый, кто начал использовать термин «Родноверие» по отношению к Исконной Вере Руссов и Славян. Пришёл в этот Мир 8 листопада/октября-месяца 1973 года. С детства увлекался историей, с увлечением читал Русские народные сказки, былины. В школьные годы посещал «Школу юного историка» при МГУ. А уезжая на время летних каникул в деревню (село Семёновское, что под Тверью), с упоением слушал рассказы стариков «о прежней жизни», собирал местный фольклор – песни, сказки, заговóры, былички и предания. В поисках ответа на вопрос о Смысле Жизни рано ушёл в самостоятельные Духовные искания. В конце 80-х гг. XX в., когда на прилавках книжных магазинов ещё невозможно было найти литературу, освещающую Духовные вопросы, тесно сошёлся с мистическим андеграундом, чтобы иметь возможность читать книги Духовных учителей Востока и Запада, изданные в «Самиздате» (нелегально распространявшиеся тогда в виде ксерокопий).

В 1990 году окончил среднюю школу, но вместо того, чтобы поступить в МГУ на Исторический или Философский факультет, как ожидали его родные и друзья, объявил, что его не интересует карьера учёного-историка или философа, так как те «говорят об Истине, не зная Её», своими руками сшил себе Русскую рубаху из мешковины, перестал есть мясо и стричь волосы, занялся самообразованием, Йогой и другими Духовными практиками.

В те годы в России появилось множество различных сект и Духовных учений, начала набирать силу РПЦ. Велеслав общался с их последователями, интересовался сущностью их учений, но не примкнул ни к одному из них, считая, что «Истина постигается в Сердце, а не в следовании какому-либо учению, церковной догме или частному взгляду какого-то Религиозного лидера».

В 1992 году в «Самиздате» вышла его первая книга – «Доктрина Сердца». Вскоре вокруг Велеслава собралась небольшая группа единомышленников, объединённых общим Духовным поиском.

24 лютня/февраля-месяца 1998 года Велеслав вместе с единомышленниками объявил о создании Русско-Славянской Родноверческой Общины «Родолюбие» и Духовно-просветительского Общества «Сатья-Веда» (санскр. «Истинное Знание»), в течение первого года действовавших как единое целое.

По словам самого Велеслава, «официальная дата образования нашей Общины – 24 февраля 1998 года. Этому предшествовал период, сравнительно недолгий по времени (всего год), но весьма значимый по результатам. Именно в это время закладывались основы будущей Общины: разрабатывалась и развивалась Обрядовая практика, формировалось Мировоззрение... 12 мая 1998 года был совершён первый открытый Обряд на реконструированном Капище близ Тёплого Стана. Обряд начался с прославления Велеса – Славянского Бога Мудрости, Духовного Покровителя Общины, и имел целью воссоединение участвовавших в нём с Силами Родных Богов (через год Капище было осквернено фанатиками-христианами: Обрядовое изваяние Велеса было низвергнуто в протекавший неподалёку ручей, Алатырный камень сворочен и спущен с горы, на оставшихся брёвнах вырезаны «православные» кресты и т. п., что заставило нас оборудовать новое Капище в более отдалённом от проезжих дорог месте, где оно и стоит до сих пор)».

В 1999 году Велеслав вместе с группой единомышленников создаёт Содружество Общин «Велесов Круг», существующий и поныне, целями которого являются:

1) Возрождение, сохранение и приумножение Духовного наследия Предков;

2) Практическое освоение и претворение в жизнь Волховского Знания (Ведания);

3) Исследовательская и Духовно-просветительская работа.

В 2009 году Велеслав пишет свою, сразу же ставшую знаменитой, «Книгу Великой Нави», где в развёрнутой форме даёт обоснование теории и практики Шуйного пути, или Пути Левой Руки, как Пути Возврата к своей Истинной Природе.

Осенью 2011 года, вернувшись с горного Алтая, Велеслав пишет книгу о Пути Великого Совершенства – «Пути без пути», превосходящем как Десный (Путь Удаления), так и Шуйный путь.

В настоящее время Волхв Велеслав проводит Обряды, читает лекции в Школе «Русская Традиция», обучает молодых Жрецов, ездит с просветительскими беседами по городам России и Украины, участвует в межконфессиональных мероприятиях (таких, например, как Всероссийский Конгресс Адвайта-Веданты) и пишет новые книги...

Р. Ш. Что такое язычество в Вашем понимании?

Язычество – это изначальная духовность человека, с которой он приходит на Землю. Это естественная, природная религия, в которую не нужно дополнительного посвящения, кроме самого рождения, – это наше врождённое стремление постичь окружающий мир и свою внутреннюю природу, Божественное в мире и в себе. Очень часто язычество сводят только к внешнему почитанию Природы. С моей точки зрения, для язычника куда важнее обретение лада внутри себя и раскрытие своей внутренней природы, поэтому одно из формульных определений язычества может звучать так: «Свято чти Родных Богов и Предков, живи по совести и в ладу с Природой, а если ищешь Высшего Знания — познай себя». Рассмотрев это определение в деталях, можно обнаружить практически все аспекты язычества: от внешних, формальных, до собственно духовных, мистических.

Р. Ш. Численность, социальный состав, возрастные критерии членов «Велесова Круга»?

Содружество родноверческих общин «Велесов Круг» образовалось в 1999 году. Сначала «Круг» состоял буквально из нескольких человек и представляемых ими общин. Сама идея «Велесова Круга» родилась, можно сказать, спонтанно. Мы сидели дома у Антона Платова, обсуждали грядущий праздник, – и я высказал предложение создать некое содружество людей, для которых именно духовный Путь являлся бы приоритетным в жизни. Происходило это примерно в конце весны или в начале лета, перед Купалой. На празднике идея осуществилась, и Богумил (Б.А. Гасанов) со своей – тогда ещё обнинской – общиной вступил в «Велесов Круг». Было решено, что человек, который входит в содружество, должен представлять какую-то общину, чтобы его мнение, высказываемое на общем кругу, выражало не только его личные пристрастия, но ещё и взгляды других людей. Первоначально в «Круг» входило 3 общины, включая не существующую в настоящее время «Московскую Велесову общину». Сейчас положение дел изменилось. Растём мы, растёт движение. Количество общин давно перевалило за дюжину, но основу «Круга» составляют: «Родолюбие» – это мы, рязанская община Богумила «Троесвет» и костромской «Хоровод» Борича.

Что касается численности. Я бы сказал, что костяк каждой общины состоит примерно из десяти-пятнадцати человек, не более. Почему я говорю так неконкретно: потому что «Родолюбие», например, это принципиально не организация, т.е. у нас нет никаких уставных документов и жёсткой формы членства, хотя на заре нашего существования попытка написать общинный Устав была, – впрочем, больше для собственной ясности, чем для какого-нибудь официального продвижения. Потом это как-то отошло, и осталось неоформленное документально сообщество, естественное содружество людей, которых объединяет общий Путь и возможность свободно общаться. «Родолюбие» формировалось, в

основном, вокруг меня, и потому община, так или иначе, несёт отпечаток моей личности, со всеми плюсами или минусами этого подхода. В «Родолюбии» сплачивание происходит, в основном, вокруг языческой идеи. Никакого общего хозяйства мы не ведём. Помню, когда я приезжал в Обнинск (а позже — в Рязань) к Богумилу, меня приятно поражало, что у них в общине много людей, объединённых не только идейными, но и кровнородственными связями. У Борича получилось что-то среднее между «Родолюбием» и обнинской общиной, потому что в костромской общине, с одной стороны, есть несколько семейных пар, а с другой – много людей, которые просто приходят на праздник по идейным соображениям.

Начиналось наше содружество, в основном, с молодёжи, причём с молодёжи думающей, – и это, наверное, одна из особенностей возрождаемого ныне язычества в целом. Мы приобщаемся к Родной Вере не потому, что нам так сказали бабушки и дедушки, а потому, что доходим до этого сами, своим Путём, своим образом мысли. Когда говорят, что нынешнее язычество – это какое-то «неправильное» язычество, или «неоязычество», а вот «истинное» язычество может быть только в дремучей тайге и в лаптях, – то я с этим не соглашаюсь. Я думаю, что те формы язычества, которые представляем мы, наиболее естественны для современности, и в наше время именно они имеют какие-то перспективы на будущее. Пытаться копировать «седую древность» – это означает неизбежно творить симулякры – «копии без оригиналов», воплощать собственные химерические фантазии, как это делается, например, в эклектичной секте так называемых «инглингов». Настоящее язычество использует формы соответствующие реальности, а не прячется в постмодернистских фантазиях об инопланетном происхождении «древних ариев», с одной стороны, и пещерно-лапотных попытках «чистой» исторической реконструкции – с другой.

Р. Ш. Какие наиболее яркие факторы, по Вашему мнению, повлияли на становление современного язычества?

За всех не возьмусь говорить, но могу рассказать, например, о собственном пути. В детстве я с удовольствием читал русские народные сказки и былины. Тогда я ещё не видел в них духовного подтекста или указаний на духовный Путь. Я читал их просто потому, что всё это мне было интересно и нравилось больше, чем сказки советских писателей. До определённого момента я не задумывался, язычник я или нет, и хотя меня рано начал волновать вопрос о смысле жизни, я не рассматривал его через призму русской культуры. Ближе к окончанию школы я, если можно так сказать, всерьёз увлёкся духовным поиском. Тогда подобные искания, за неимением соответствующих книг, непременно выводили на «ксероксную» культуру. В сумке какого-нибудь бородатого торговца «ксероксным» самиздатом лежали в одном ряду книги Блаватской, Рерихов, Шри Ауробиндо, Ошо, Оригена, «Строматы» Климента Александрийского, пособия по йоге, отдельные номера «Оккультизма и магии» и т.д., и это создавало ощущение духовного единства различных традиций. Представлялось, что вот есть некий мир духовных исканий, которому противостоит окружающий материалистический мир... В определённый момент я осознал, что прочитал уже много разных умных книг и много о чём знаю, – и тут возник вопрос: «А как я сам вижу мир, что я сам думаю о смысле жизни?». Я примерно знаю, что думают о смысле жизни представители таких-то традиций, но что я сам думаю по этому поводу и как могу выразить своё понимание? И вот когда я попытался самостоятельно изложить своё миропонимание, вдруг оказалось, что оно не в полной мере совпадает с признанными авторитетами, с какими-нибудь восточными учителями, например. Тогда-то я впервые задумался о национальном аспекте сакрального знания. Потому что вдруг понял, что индус или тибетец по-другому осмысляет такие ключевые понятия, как любовь, истина, божественность, – что он понимает их как-то по-своему. И вот тут мне открылось, что существует собственно русская традиция. И что даже когда мы заимствуем какие-то отдельные элементы из других культур, мы переосмысляем, «перевариваем» их на русском языке, рассматриваем через призму родной культуры и воплощаем в русских реалиях, – раскрываем их через наш архетип. Тогда мне стало интересным «нащупать» этот архетип, понять, что является внутренним ядром русской культуры, что меня отличает

принципиальным образом от китайца, тибетца, еврея, индуса и ещё кого-нибудь. С этого для меня начался собственно Русский Путь. И когда позже я встретился с другими язычниками, то с удивлением обнаружил, что многие положения, которые я считал открытыми лично мною, также известны и им. Другие люди, открывая для себя славянское язычество, самостоятельно приходили практически к тем же вещам, что и я. Всё это ещё больше убедило меня в том, что язычество вечно, что религиозное чувство язычника является врождённым, непридуманным и потому, в определённом смысле, бессмертным.

Р. Ш. Сейчас в языческом интернете широко обсуждается проблема «Шуйного пути». Как Вы можете охарактеризовать данную мировоззренческую единицу?

Впервые я использовал этот термин в 2004 году. Как и «родноверие», он быстро стал достоянием всего языческого движения в России. О «родной вере», вслед за профессором Шаяном, у нас первым стал говорить Вадим Казаков ещё в середине 1990-х, термин же «родноверие» был введён мною в 1999 году. Изначально я понимал «родноверие» как обозначение язычества вообще, в рамках которого могут выделяться национальные формы: славянское родноверие, скандинавское родноверие и т.д. Сейчас, особенно если писать «Родноверие» с заглавной буквы, термин понимается, прежде всего, как обозначение именно славянской Родной Веры.

«Шуйный путь» происходит от слова «шуйца» – левая рука. Так, существуют два пути: Десный путь, или путь Правой руки, который связан с Удалением от Источника, и Шуйный путь, или путь Возврата. Правая рука, десница, — отдаёт; левая, шуйца, — забирает. Это может быть понято в узком, материальном смысле: десница означает, что я делаю благо другим, а шуйца – я забираю всё себе. Либо, что Десный путь – это что-то «хорошее», а Шуйный путь – это что-то «плохое», эгоистическое, скажем, разрушительная магия и т.п. Если же смотреть с позиции Духа, то смысл Шуйного пути видится совершенно в другом... Но сначала сделаем небольшое отступление. Условно говоря, существует три типа людей: плотский, душевный и духовный. Для человека плотского типа Пути как такового ещё не существует, он просто следует господствующему мировоззрению, родовому обычаю, поскольку боится, что карающий закон, религиозный либо государственный, в случае чего, его накажет. Для человека душевного типа Путь открывается как движение от себя вовне, к социуму, что означает сознательное следование родовым ценностям: родить сына, посадить дерево, построить дом, сделать что-то «хорошее» для своего рода, – т.е. всячески «совершенствовать» окружающий мир. Любой человек проходит эту стадию, но на определённом этапе его духовного Пути слышит Вещий Зов, не «голоса» в голове, а безмолвный зов своей духовной природы, который заставляет человека от внешних религиозных целей, от идей формальной праведности, перейти к внутреннему самопознанию, к постижению духовного начала в себе. И вот тут человек меняется, он перестаёт двигаться от духовного центра в материю, а ищет путь Возврата к самому себе. «Свято чти Родных Богов и Предков» – это сказано для людей плотского типа, для толпы; «живи по совести и в ладу с Природой» – это добавлено для относящихся к душевному типу; «а если ищешь Высшего Знания – познай себя» – это лишь для тех, кто понимает, о чём тут речь, кто уже услышал Вещий Зов, для людей духовного типа. Почитаемые в язычестве Боги – это не только обожествлённые силы Природы, но также и олицетворения определённых качеств души, аспектов сознания. Сознания не только и не столько личного, сколько всеобщего, Единого. Обращаясь к Светлым Богам, Созидателям и Хранителям, мы желаем нечто обрести, например, мы хотим получить знания, силу, красоту и т.п. И вот мы обращаемся к Перуну, к Даждьбогу, чтобы заполучить от них эти дары, но достигая определённого рубежа, переживая своего рода «духовный кризис», который связан с Вещим Зовом, человек задаётся вопросом: «Кто я за пределами всех этих качеств, какими бы хорошими они ни были? Кто есть я сам?». И те качества, которые он вырабатывал в себе всю жизнь, а может быть, и многие жизни, вдруг предстают перед ним как некие покровы, скрывающие его истинную природу. Тогда и возникает необходимость в обращении к Тёмным Богам-Разрушителям, которые не дают, а забирают, которые разрушают эти ложные

покровы, при условии, что человек действует осознанно и знает, от чего именно он хочет избавиться, с какими ложными личинами хочет расстаться. Если подходить к Тёмной стороне со всей серьёзностью, то при контакте с Ней мы непременно что-то потеряем. На Шуйном пути мы смотрим на Богов не как на безразмерные «сиськи», откуда пытаемся выжать какие-то блага для себя и своих близких, а как на Силы, которые отнимают у нас всё, к чему мы привязаны и с чем ошибочно отождествляем себя. Если ты хочешь познать, кто ты есть на самом деле, ты должен разотождествиться со всеми своими покровами, разрушать привычную картину мира, идти за пределы всех своих обусловленностей, всего известного. Тот образ мира, который тебе навязан обществом, ты должен героически превзойти – разрушить, разбить, рассечь Мечом Осознания. Путь к Свободе лежит через «духовный кризис», «прозрение ужаса», внутреннюю ломку. Поэтому для описания Шуйного пути часто используются образы смерти, крови, войны, бурного секса (символ преодоления двойственности), всевозможных яростных, диких разрушений. Принесённая в требу Маре отрубленная голова символизирует побеждённую ложную самость, череп – совлечение личин, обнажение сокрытого и т.п. Такой подход не всем близок, не каждому понятен, – и это, в общем, нормально, так и должно быть. Поэтому, когда я читаю в Интернете, что кто-то в очередной раз ругает меня за Шуйный путь, я говорю: «Слава Богам!» – это значит, что всё идёт, как и должно идти. В мире не так уж много людей, для которых действительно актуален Шуйный путь. А помимо них, конечно, есть ещё немало «чернушников», которые свою закомплексованность, злобное отношение к окружающим преподносят как следование Шуйному пути, но на самом деле они скорее следуют искажённому, инверсированному Десному пути, нежели пути Шуйному, смыслом которого является Возвращение осознания внутрь себя, духовное самопознание. Вершиной Шуйного пути является та точка, на которой человек видит, что для его истинной природы нет «удаления» и нет «возврата». Если мы смотрим глазами своей истиной природы – Духовным Оком, – то можем видеть, что наш Дух никуда не «удалялся» и ему некуда и незачем «возвращаться». Он есть Тот, Кто он есть, и он свободен изначально. С позиции Шуйного пути, это и есть Возвращение домой. Возвращение без возвращающегося, мгновенная духовная самореализация – Прямой путь, превосходящий Десный и Шуйный пути вместе взятые, – Путь Великого Совершенства, Путь без пути.

Р. Ш. В русской исторической языческой традиции прослеживаются ли, на Ваш взгляд, черты Шуйного пути?

Практики Шуйного пути можно обнаружить, например, в поведении Ивана-дурака из русских сказок, в образе любого трикстера. На уровне проработанной философии, скажу сразу, описания Шуйного пути – в рамках русской народной культуры – мне не встречались, но у нас во все времена были люди, стремящиеся преодолеть собственные пределы, выйти за рамки, которые навязаны окружающим обществом, – и не потому, что эти люди не доросли до общественных отношений, а потому, что, в определённом смысле, переросли их. Также на Руси существовала скоморошья традиция, которая использовала знания, не актуальные в повседневном крестьянском быту, практически бесполезные для тех, кто хочет, например, просто вылечить корову или родить и вырастить здорового ребёнка. Знание скоморохов, их «контролируемая глупость», говоря языком Кастанеды, не может быть понята и принята людьми плотского типа, для которых её будто бы и не существует. С позиции людей, относящихся к душевному типу, идущих Десным путём, «скоморошество» всегда будет казаться либо «ересью», либо какой-то уж очень специфической формой практики, пригодной лишь для единиц. Здесь, кстати, можно провести параллель с традицией юродства в христианстве, когда человек, будучи вполне вменяемым, ведёт себя словно безумец, не ставя себя в зависимость от мнения окружающих... Нельзя сказать, что весь «Велесов Круг» разделяет моё видение Шуйного пути, или что вся община «Родолюбие» склоняется к нему. Шуйный путь – это всегда индивидуальный путь, в отличие от Десного пути, который по определению есть путь общий. Между тем, может быть найдена такая грань, в которой они не противоречат друг другу. Т. е. человек может работать на благо общества, но при этом

заниматься духовной практикой, которая очень сильно отличается от формальной религиозности, от «праведности», как она понимается обывателями, – и эти свои занятия он не будет афишировать либо, подобно юродивым или скоморохам, будет прятать её, что называется, на самом видном месте, но, тем не менее, понимающие люди будут видеть в нём эти незаметные чёрточки, эти признаки чего-то, что не вмещается в рамки этого мира. Как рыбак рыбака, как мудрец мудреца, люди одного уровня понимания видят друг друга, и между ними происходит некое невербальное общение. Каждый путь создаёт свой узор в мире, и этот узор притягивает тех людей, кто сопричастен ему по каким-то внутренним свойствам. Так происходит естественным образом. Можно сказать, что это один из духовных законов, который не виден со стороны, и поэтому кем-то всё то, о чём мы сейчас говорим, будет истолковано неверно. Мне жаль, но это так.

Р. Ш. Какой набор непосредственных действий человека приближает его к постижению Шуйного пути?

Здесь нет обрядов, нет формальной набожности или чего-то в этом роде, – можно сказать, здесь есть другой способ восприятия мира. Он коренится в отношении к Богам. Перестать смотреть на Богов как на «дойную корову» и начать рассматривать их как Силы, которые могут помочь тебе раскрыть свою истинную природу. То есть перестать идти на поводу у своих желаний, утвердившись в своей сердцевине, осознав свою истинную природу. Если говорить о практиках Шуйного пути, то это, прежде всего, древнее как мир памятование о смерти. Соизмерять свои желания и свои стремления со смертью, жить с пониманием, что всё окружающее преходяще. Когда ты словно бы «умер» при жизни, ты начинаешь по-другому оценивать свою жизнь, свои поступки, свои желания. На Шуйном пути образ смерти может стать проводником. Видение её присутствия во всём и соизмерение своих желаний и чаяний с быстротечностью времени может стать определённой ступенью на духовном Пути.

Р. Ш. В современном славянском язычестве существует такое понятие, как «радение». Какой смысл в данный термин вкладываете Вы?

В современном Родноверии под этим словом понимают очень разные вещи. В сущности, радение – это активная духовная практика. Мы в «Родолюбии» различаем обряды и духовные радения, хотя, конечно, они могут естественным образом пересекаться и дополнять друг друга. Хороший, «справный» обряд содержит в себе какую-то часть радения, иначе это просто обрядоверие, поверхностное воспроизведение привычных форм без понимания их сути. Радение – это не спонтанное бесчинство, хотя, теоретически, может встречаться и такое. На радении возможны какие-то вещи, которые с точки зрения обывателя будут восприниматься как что-то дикое, странное. Такие радения, разумеется, носят закрытый характер.

Р. Ш. Существуют ли предметы, сопутствующие, помогающие человеку, «впасть» в состояние радения?

Радение – это и есть способ войти в то или иное «изменённое» состояние. Дыхательные практики, хороводное «вертимое плясание», прогуживание священных слогов, чтение колослав (коротких славлений Богам, повторяемых много раз подряд), различные созерцательные техники – всё это инструменты для радений. Я также использую бубен. Собственно, с бубном я начал работать где-то с середины 1990-х, ещё до «Родолюбия», интересуясь шаманскими практиками. Также радения могут сопровождаться совместными воспеваниями под общий ритм. Это, конечно, не нами было придумано – это было издревле и практически у всех народов. Ещё следует упомянуть о «священных ядах». В быту я, скорее, сторонник трезвого образа жизни, но вполне допускаю на радении разумное использование пива, медовухи – того, что может способствовать выходу за грань обыденности. Опять-таки, это всё не мы придумали. Но одно дело радения, шаманские техники, и совсем другое – бытовое пьянство или наркомания среди современной молодёжи. Я не припомню ни одного традиционного общества, в котором предписывалось бы всем членам есть мухоморы, но когда шаман ест мухоморы, все понимают, что он шаман, и ему это надо. И вот в этом,

кстати, разница между Десным и Шуйным путём. Шуйный путь разрешает использование «священных ядов», которые позволяют осознанно манипулировать своим осознанием, но разрешение это не может распространяться на всех подряд, на любого желающего.

Кроме того, в язычестве тоже существуют посты. У нас повелось так, что в течение суток до проведения обряда жрецы не едят, т.е. для человека, призванного общиной чинно совершать традиционный обряд, а не впадать в безумную мистику, короткая голодовка позволяет лучше настроиться на предстоящее действо. Жрецу не должно впадать в крайности, чтобы проведению обряда не мешали ни чрезмерная наполненность желудка, ни сильный голод. Это что касается жрецов. Если же мы говорим о частной духовной практике, не связанной непосредственно с календарными праздниками и обрядами, то это совсем другое дело. Есть радения индивидуальные, когда, например, человек закопался в яму или уединился в подполе избы без пищи, где его в определённый момент начинают посещать видения. И есть радения общинные – совместный хоровод, когда люди общим кругом подбадривают, «ярят» друг друга. В радении внешняя форма может быть разной. Можно дышать как собака, типа «холотропного дыхания» Грофа, — это практика достаточно известная и весьма действенная... Но человек неподготовленный, не знающий, зачем эму это надо, будет испытывать после радения только какое-то непонятное и неприятное чувство. Вроде, что-то такое было, даже рубаха промокла от радения, а что с того? Тем более нельзя предлагать неподготовленным людям «священные яды». Приведём такую параллель: какой-нибудь поэт с ранимой душой, живущий в современном мегаполисе, периодически вынужден закрываться от окружающих, так как много стрессовых ситуаций, тóлпы народа вокруг. Он вынужден держать некую психологическую броню, и чтобы её сбросить в определённый момент ради творчества, ему нужна либо соответствующая мистическая практика, либо, что гораздо быстрее и проще, возможно использование «священных ядов». Конечно, тут огромное поле для искажений, и кто-то может принять метод за цель, что часто и происходит. Я никому не советую это делать, но люди, которым это необходимо, – они сами интуитивно находят нужный метод. Тем шаман от наркомана и отличается, что он ест грибы, зная, зачем ему это надо, и он знает, какие силы он в себе высвобождает и какую цель преследует в конечном счёте.

Р. Ш. На Ваш взгляд, какая перспектива у славянского язычества?

Скажу одну вещь, которая может показаться, на первый взгляд, странной и неожиданной. Самое страшное для язычества в современной России – это его официальное признание, которое неизбежно приведёт к внутренней борьбе за власть, к спорам о том, кто «истинный» язычник, а кто нет, и, в конечном счёте, к монетизации и рутинизации живой веры. Сейчас, пока мы собираемся в лесах, пока нам не платят денег, но, наоборот, от нас требуются какие-то вложения, язычество привлекает к себе людей действительно «горящих», живущих традицией. А вот когда живая вера «остынет» и станет частью системы, тогда государство начнёт промывать мозги людям через Родноверие так же, как в настоящее время через христианство, и язычество неизбежно превратится в ещё один – колоссальный – рычаг управления, встроенный в государственную машину. И дело тут вовсе не в язычестве или христианстве как таковых. Это беда каждой религии, которая, становясь частью большой государственной машины, из метода достижения духовной свободы становится методом закрепощения людей. Поэтому для любой религиозной системы обновление необходимо, и оно приходит в свой срок, – и как когда-то на замену язычеству пришло христианство, так сейчас на замену христианства приходит новое язычество. Когда-то христианство влило новую струю в старое язычество, которое существовало тогда, в ту закостеневшую систему оно внесло что-то новое. Но сейчас, когда официальное – церковное – христианство превратилось в живой труп, становится очевидно, что в новый мир оно не перейдёт, что оно обречено. Закат сегодняшнего христианства может длиться ещё довольно долго, но, тем не менее, он неизбежен. А вот у нового язычества – именно у обновлённого, у нас, есть перспектива на будущее. Живой Огонь радений, преодолевая преграды человеческой

глупости и формализма, обновит формы, через которые будет являть себя миру. Но какой именно узор он начертит в будущем, не возьмусь судить.

Роман Шиженский

ФОТОГАЛЕРЕЯ

Купальский обряд. На переднем плане слева на право: волхв Богумил (Б.А. Гасанов) и волхв Велеслав (И.Г.Черкасов). 23 июня 2013 г. Местность Красный луг под г. Малоярославцем (автор фото А. А. Пустовалова).

Праздник «Макошье»: начало радения – язычники сходятся вместе, чтобы затем образовать хоровод. 27 октября 2013 г. Национальный парк «Лосиный Остров», Москва, община «Коляда вятичей» (автор фото А. А. Пустовалова).

Совместное празднование Перунова дня Союзом славянских общин и Содружеством родноверческих общин «Велесов круг»: фрагмент «Верхнего капища». 20 июля 2013 г. Дер. Красотынка, Ферзиковский район, Калужская область (автор фото А. А. Пустовалова).

Совместное празднование Перунова дня Союзом славянских общин и Содружеством родноверческих общин «Велесов круг»: подготовка крады – символического погребального костра в честь павших воинов. 20 июля 2013 г. Дер. Красотынка, Ферзиковский район, Калужская область (автор фото А. А. Пустовалова).

Совместный Перунов день Союза Славянских Общин с Содружеством Родноверческих Общин «Велесов Круг»: часть капищного комплекса, олицетворяющая мир мёртвых. В домовину (на фото слева) кладут угощение душам предков. На переднем плане обережный Чур. 20 июля 2013 г. Дер. Красотынка, Ферзиковский район, Калужская область (автор фото А. А. Пустовалова).

Праздник Дожинки: святилище с жертвами для божеств, позади (слева направо) идолы Даждьбога, Сварога, Макоши, Велеса, Перуна и Стрибога. 24 августа 2013 г. Винаржице, район Бероун (Чехия) (автор фото Мстислав).

Праздник Вынесение Марены: родноверы с чучелом Марены. 17 марта 2013 г. Мокошин, район Пардубице (Чехия) (автор фото Мстислав).

Праздник Вынесение Марены: родноверы сжигают чучело Марены. 17 марта 2013 г. Мокошин, район Пардубице (Чехия) (автор фото Мстислав).

Праздник Мокоши: глава «Родной веры» Хотебуд (Р. Бигл) у идола богини. 26 октября 2013 г. Мокошин, район Пардубице (Чехия) (автор фото Велеслава).

Всемарийское моление: внутреннее убранство священной рощи «Ош Куэр» (Белая берёза). 6 октября 2013 г. Дер. Нурсола, Куженерский район, республика Марий Эл (автор фото Р. А. Саберов).

Всемарийское моление: жертвенный стол с требами, по центру священное дерево «онапу». 6 октября 2013 г. Священная роща «Ош Куэр» (Белая берёза), д. Нурсола, Куженерский район, республика Марий Эл (автор фото Р. А. Саберов).

Всемарийское моление: котлы для приготовления ритуальной пищи. 6 октября 2013 г. Священная роща «Ош Куэр» (Белая берёза), д. Нурсола, Куженерский район, республика Марий Эл (автор фото Р. А. Саберов).

Всемарийское моление: верующие во время отправления религиозного культа. 6 октября 2013 г. Священная роща «Ош Куэр» (Белая берёза), д. Нурсола, Куженерский район, Республика Марий Эл (автор фото Р. А. Саберов).

Всемарийское моление: Верховный карт (онаенг) республики Марий Эл Александр Иванович Таныгин. 6 октября 2013 г. Священная роща «Ош Куэр» (Белая берёза), д. Нурсола, Куженерский район, республика Марий Эл (автор фото Р. А. Саберов).

Всемарийское моление: марийские карты совершают обряд моления. 6 октября 2013 г. Священная роща «Ош Куэр» (Белая берёза), д. Нурсола, Куженерский район, республика Марий Эл (автор фото Р. А. Саберов).

АННОТАЦИИ (ABSTRACTS)

СОВРЕМЕННАЯ ВРЕДОНОСНАЯ МАГИЯ (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «ПАЛАЧА»)

© Екатерина Кузминична Агеенкова, к. психол. н., доцент

Минский институт управления (Белоруссия)

Представленные в статье материалы позволяют понять психологический механизм вредоносной магии, получившей распространение в современном обществе. На основе анализа документов, связанных с деятельностью одного из известных в Беларуси «колдунов», действовавших на её территории в 1990-годы, в статье впервые раскрываются элементы его «магического» влияния: миф, воздействующие «магические» факторы и особенности поведения объектов воздействия.

Ключевые слова: *вредоносная магия, миф, психологическое воздействие*.

TODAY'S MALICIOUS MAGIC (THE CASE OF «EXECUTIONER»)

© Ekaterina K. Aheyenkava, candidate of sciences (Ph. D.) in Psychology, Associate Professor

Minsk Institute of Management (Belarus)

The material presented in this article allows to understand the psychological mechanism of the evil magic, spread in today's society. The article presents the documentary analysis of the activities of the notorious Belarusian "magician" and discloses for the first time the components of his "magic" influence: the myth, the acting « magic » factors and the particular victims behavior.

Keywords: *malicious magic, myth, psychological influence*.

ВОЗВРАЩЕНИЕ ГЕРОЯ: НОВЫЕ КУЛЬТЫ «ДРЕВНЕЙ» РЕЛИГИИ

© Юлия Антонян, к. и. н., ассистент

Ереванский государственный университет (Армения)

В статье рассматривается феномен создания культа современного героя и его мифологии в контексте армянского неоязычества. Речь идет о цикле мифов об известном армянском политическом и военном деятеле XX века, Гарегине Нжде (1886-1955), включённом в священную книгу общины армянских неоязычников «Арординери Ухт» (Орден Детей Ари), автором которой является основатель общины Слак Какосян. В книгу вошли также дополненные и ре-интерпретированные отрывки из националистического учения Нжде «Цехакрон» («Религия Нации»). Статья обсуждает возможные истоки, причины возникновения культа неомифологии и его современное развитие. Культ Г. Нжде, как политического деятеля и связанная с ним мифология, рассматриваются не только на примере неоязычества, но и в контексте культов политиков и вождей XX века. Автор также использует понятие неомифологии как обозначения мифологических текстов, создаваемых в религиозном контексте, но вторичных по отношению к существующим сюжетам и формам.

Ключевые слова: *армяне, неоязычество, Нжде, культ, мифология, неомифология, политический миф, XX век*.

THE RETURN OF A HERO: NEW CULTS OF THE "OLD" RELIGION

© Yulia Antonyan, PhD in History/Ethnology, Assistant Professor

Yerevan State University (Armenia)

The paper discusses a phenomenon of constructing the cult of a contemporary Hero and a related mythology in the context of the Armenian neo-paganism. It is about the myths of Garegin Nzhdeh (1886-1955), the famous Armenian politician and military commander of the first half of 20th century. The mythological cycle makes a part of the neo-pagans' sacred book so called «Ukhtagirk» (the Book of Vows), authored by the founder of the neo-pagan movement in Armenia, Slak Kakosyan. The book also includes some added and re-interpreted excerpts of the Nzhdeh's ideology of the Armenian Nationalism called «Tseghakron», literally the «Cult of Nation». The paper argues possible sources, reasons of emergence and current development trends of the Nzhdeh's cult and mythology. The Nzhdeh's cult and mythology are viewed in the context of cults of politicians and leaders of 20th century. The author employs a concept of neo-mythology to designate those myths that are being created as religious ones, but are secondary in relation to existing motives and forms.

Keywords: *Armenians, neo-paganism, Nzhdeh, cult, mythology, neo-mythology, political myth, 20th century*.

НЕОЯЗЫЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В АРМИИ УКРАИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКИ В 1917 – 1923 ГОДАХ

© Тарас Романович Беднарчик, к. филос. н., старший преподаватель

Винницкий национальный медицинский университет им. Н. И. Пирогова (Украина)

В последние годы исследователи украинской мемуаристики опубликовали ряд новых материалов про участников Украинской национальной революции 1917 – 1921 годов. Среди них встретились факты уважительного и культового почитания древних богов – Дажбога и Перуна. Признанные лидеры украинского родноверия – В. Шаян и Л. Силенко – замалчивали информацию об этих людях.

Статья написана на основе материалов о взглядах известного в своё время украинского скульптора М. Гаврилко (1882 – 1920) и сообщений о специфических эпизодах в жизни украинских военных этого времени. Ещё в 1913 г. М. Гаврилко открыто выступил за переосмысление древней истории и культуры, за почитание древних богов. Он и его единомышленники продолжили свою деятельность в Легионе украинских сечевых стрельцов, Союзе освобождения Украины, а после 1917 г. – в Армии Украинской Народной Республики.

Результатом исследования стало выявление фактов существования неоязыческой религиозности в Армии УНР и определение причин появления этого феномена.

Ключевые слова: *Союз Освобождения Украины, Украинские Сечевые Стрельцы, Армия УНР, Дажбог, Перун, Арийская Империя, характерництво*.

NEOPAGAN RELIGIOUSNESS IN THE ARMY OF UKRAINIAN PEOPLE`S REPUBLIC

© Taras R. Bednarchyk, candidate of sciences (Ph. D.) in Philosophy

National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya (Ukraine)

Through the recent years researchers of Ukrainian memoirs have been publishing a number of new materials about the participants of Ukrainian National Revolution 1917-1921. The facts of respectful and cultic honoring of the ancient Gods - Dazhbog and Perun – were mentioned among them. Acknowledged leaders of Ukrainian Native Faith V.Shayan and L.Sylenko kept silent about the information concerning those people.

The materials about the Ukrainian sculptor M.Havrylko (1882-1920) who was an outstanding person of his time and reports of specific periods of Ukrainian military people of those days were laid in the base of the article. Since 1913 M.Havrylko has been speaking about the importance of reinterpretation of ancient history and culture and ancient Gods' honoring. He and his upholders continued their work at Ukrainian Host Shots' legion, Liberation Union of Ukraine and later in the Army of Ukrainian National Republic.

The facts of neopagan religiosity among people of army of Ukrainian People`s Republic and determination of this phenomenon appearing have become the result of our research work.

Keywords: *Liberation Union of Ukraine, Ukrainian Host Shots' legion, Army of Ukrainian People`s Republic Dazhbog, Perun, Aryan Empire, kharakternytstvo*.

ПАРАДОКСЫ РУССКОГО НЕОЯЗЫЧЕСТВА

© Андрей Анатольевич Бесков, к. филос. н.

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина (Россия)

В статье подвергаются анализу многочисленные логические противоречия, присущие как самому феномену русского неоязычества, так и его отражению в науке. Показано, что, несмотря на устоявшуюся практику использования этого термина в русскоязычной литературе, сам термин не имеет чёткого смыслового наполнения, а некоторые его трактовки таковы, что заставляют усомниться в существовании того феномена, который данный термин должен обозначать. Чтобы найти выход из этого теоретико-методологического тупика, автор предлагает обозначать термином «неоязычество» исключительно религиозные по своей сути явления, а также вводит в научный оборот термины «квазиязычество» и «псевдоязычество» для обозначения сходных по форме, но отличных по содержанию явлений.

На основе анализа работ некоторых идеологов русского неоязычества, автор приходит к выводу, что одной из причин возникновения этого феномена является недовольство части общества современной Русской православной церковью, и выявляет некоторые черты, роднящие русское неоязычество с православием. Обосновывается необходимость дальнейших религиоведческих и социологических исследований в этой области.

Ключевые слова: *язычество, неоязычество, квазиязычество, псевдоязычество, квазирелигия, православие, национализм*.

PARADOXES OF RUSSIAN NEOPAGANISM

© Andrey A. Beskov, candidate of sciences (Ph. D.) in Philosophy

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Russia)

The paper provides an analysis of multiple logical contradictions typical of the Russian neopaganism phenomenon itself as well as its reflection in science. It is shown that despite of the established practice of using this term in the Russian literature, the term itself does not have a clear subject matter and some of its definitions make us doubt the existence of the phenomenon that this term should define. To find a way out from this theoretical methodological dead end, the author suggests using the term "neopaganism" for phenomena exclusively religious in their core and introduces into scientific use such terms as "quasipaganism" and "pseudopaganism" to identify phenomena similar in form and different in content.

Based on the analysis of the papers written by some Russian neopaganism ideologists, the author comes to the conclusion that one of the reasons giving rise to this phenomenon is dissatisfaction of a part of the society with the modern Russian Orthodox Church; he identifies some features relating the Russian neopaganism with the Orthodoxy. A for further theological and sociological research in this area is substantiated.

Keywords: *paganism, neopaganism, quasipaganism, pseudopaganism, quasi-religion, Orthodox church, nationalism*.

КУЛЬТ ВОИНА-ЗВЕРЯ У ПРАВЯЩИХ СОСЛОВИЙ ДРЕВНИХ КИММЕРИЙЦЕВ, СКИФОВ, САРМАТОВ

© Антон Александрович Бондаренко, аспирант

Национальный научно-исследовательский институт украиноведения и всемирной истории (Киев, Украина)

В статье рассматривается тотемный культ воина-зверя в правящих сословиях киммерийцев, населения Великой Скифии и Сарматии. Эта чрезвычайно важная составляющая воинской культуры и мифологических представлений ранее не была предметом систематических научных исследований. Проводится анализ разноплановых сведений (письменных источников, данных этнографии и лингвистики) о культе воина-зверя в среде военных сословий народов Скифии, Сарматии, а также у соседствующих с ними народностей.

Основными методам исследования являются общенаучные принципы всеобщности, объективности и системности, а также сравнительно-исторический метод.

В результате работы определено чрезвычайно важное значение культа воина-зверя в мифологии и военном деле народов Скифии и Сарматии, выявлены локальные варианты таких тотемных традиций. Также установлено определяющее влияние сарматкой воинской традиции почитания волка на аналогичные культы соседних этносов.

Ключевые слова: *киммерийцы, скифы, сарматы, воин-зверь, воин-волк, оборотень*.

CULT OF WARRIOR-BEAST IN THE RULING CLASS OF ANCIENT CIMMERIANS, SCYTHIANS, SARMATIANS

© Anton A. Bondarenko, postgraduate student

National Science and Research Institute of Ukrainoznavstvo and World History (Kyiv, Ukraine)

The article discusses the totem cult warriors-beasts in the ruling class of Cimmerians, population of Great Scythia and Sarmatia. This is extremely important composes military culture and mythological concepts. But this issue has not previously been the subject of systematic research. There are analysis of diverse information about the cult of warrior-beast in the environment of the military class population of Scythia, Sarmatia and adjacent to their ethnic groups in this work.

The main research methods are general scientific principles of universality, objectivity, systematic and comparative-historical method.

As a result, it was determined the utmost importance of the cult of warrior-beast in mythology and military affairs of the population of Scythia and Sarmatia. Also, it was identified local versions of the military totem traditions. We have substantiated the hypothesis that the wolf's totem worship of the ancient Sarmatians was decisive for the bordering ethnic groups.

Keywords: *Cimmerians, Scythians, Sarmatians, warrior-best, warrior-wolf, werewolf.*

СОЦИАЛЬНЫЕ ФУНКЦИИ НЕОЯЗЫЧЕСТВА: ПРОБЛЕМА ИЗУЧЕНИЯ

© Алексей Викторович Гайдуков, к. философ. н., доцент,
президент Центра религиоведческих исследований «Этна»

Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена
(Санкт-Петербург, Россия)

Неоязычество стало ответом на потребности в архаическом мышлении, магизме, экологизме и новой идентичности на фоне современных проблем и глобализации. Трудности выявления его социальных функций связаны с неопределённостью понятия «неоязычество», воспринимаемого как религиозный, культурный, субкультурный и политический феномен. Его динамичность и широкий спектр признаков заставляют сформулировать специальный понятийный аппарат с учётом методологических подходов различных наук (религиоведения, социологии, культурологии и психологии). Другой трудностью является неоднозначность понимания «социальных функций» и различия в подходах к определению религии в различных социологических и культурологических парадигмах. При изучении социальных функций неоязычества предлагается применять комплексный научный анализ феномена, учитывающий при этом его поверхностное восприятие обывателями и субъективное поляризованное отношение, характерное для СМИ и конфессионально ориентированных авторов.

Ключевые слова: *неоязычество, социальный институт, антидогматизм неоязычества, религиозный феномен*.

SOCIAL FUNCTIONS OF NEOPAGANISM: PROBLEMS OF RESEARCH

© Alexey V. Gaidukov, candidate of sciences (Ph. D.) in Philosophy

Herzen State Pedagogical University of Russia (St.Petersburg, Russia)

Neopaganism became an answer to the needs in the archaic thinking,magizm, environmentalism and a new identity against the backdrop of contemporary problems and globalization. Difficulties of identification its social functions associated with the uncertainty of the concept of "neo-paganism", perceived as a religious, cultural, subcultural and political phenomen. Its dynamics and a wide range of the evidence force to formulate conceptual apparatus given of methodological approaches of different sciences (religious studies, sociology, cultural studies and psychology). Another difficulty is the ambiguity of understanding "social functions" and differences in approaches to the definition of religion in various sociological and cultural paradigms. During the

study of the social functions of neo-paganism is offered to apply complex scientific analysis of the phenomenon, considering wherein its surface perception of the everyman polarized attitude characteristic for the media and the confessional oriented authors.

Keywords: *Neopaganism, Rodnoverie, neoarhaic, social functions of religion.*

ЦЕРКОВЬ АФРОДИТЫ ГЛЕБА ЕВГЕНЬЕВИЧА БОТКИНА (1938 – 1969)

© Дмитрий Дмитриевич Гальцин, к. и. н.

Библиотека Российской Академии наук (Санкт-Петербург)

В статье рассматривается история Церкви Афродиты – первой неоязыческой религиозной группы, получившей официальное признание от современного государства в качестве религиозной организации. Церковь Афродиты была зарегистрирована в США в 1939 г. Её лидером стал Глеб Евгеньевич Боткин (1900 – 1969), сын лейб-медика Николая II, эмигрировавший за границу во время Гражданской войны. Церковь Афродиты была институционным воплощением личной религиозно-философской системы Боткина и просуществовала до его смерти.

По немногочисленным источникам восстанавливается богословие, культ и история этой религиозной организации. В исследовании привлекаются как уже относительно известные источники (опубликованные сочинения Глеба Боткина – художественные, богословские и публицистические), так и прежде неизвестные архивные данные (переписка Боткина с Филипом Проктором, 1944 – 1963) и воспоминания анонимного прихожанина Церкви Афродиты, опубликованные на Интернет-ресурсе.

Ключевые слова: *История религии, Церковь Афродиты, Глеб Евгеньевич Боткин (1900 – 1969), неоязычество*.

GLEB BOTKIN'S CHURCH OF APHRODITE (1939 – 1969)

© Dmitry D. Galtsin, candidate of sciences (Ph. D.) in History

Library of Russian Academy of Sicence (St.Petersburg, Russia)

The present article deals with the history of the Church of Aphrodite, the first Neo-Pagan religious group officially recognized as a religion by a modern state. The Church of Aphrodite was incorporated in USA in 1939, headed by Gleb Botkin, son of the physician of the last Russian Czar Nicolas II. Gleb Botkin emigrated to USA after the Revolution in Russia, and in 1920-30-s created a religious and philosophical system, which finally was embodied in his church. The church didn't survive its founder and vanished after Botkin's death in 1969.

The present research involves a study both of printed works by Gleb Botkin (his novels, theological treatise and journal articles) and of archive materials relative to the Church of Aphrodite (Botkin's letters to Philip Proctor, 1944 – 1963). Memoirs of one Church of Aphrodite attendee, published on the Internet, also present an important source on the history of the church.

Keywords: *History of religion, Church of Aphrodite, Gleb Botkin (1900 – 1969), Modern Paganism.*

НЕОЯЗЫЧЕСТВО В ГЕРМАНИИ

© Рене Грюндер, доктор социальной работы, профессор

Государственный университет кооперированного типа земли Баден-Вюртемберг
(г. Хайденхайм, Германия)

В статье описывается процесс дифференциации различных течений в современном (нео)язычестве в Германии, начиная с появления первых неоязыческих групп в конце XIX века. Аргументация основана на хронологическом выделении трёх всплесков популярности неоязыческих религий в Германии: поиск «национальной религии» в начале XX века, стремление к «экологической духовности» в середине XX столетия и тема «индивидуальной, основанной на личном опыте религиозности» в XXI веке. В развитии неоязычества в современной Германии можно выделить три тенденции: 1) продолжающаяся дифференциация внутри спектра неоязыческих движений; 2) противоречивые трактовки неоязычества преимущественно как «этнической/расовой религии», либо как «индивидуалистической духовности» приводят к разделению на различные конфликтующие направления в этой области; 3) неоязычество не станет официально признанной религией в Германии, потому что, во-первых, её исповедует незначительная часть населения, а во-вторых, из-за сильного влияния христианских церквей на религиозную политику в Германии. И наконец, неоязыческие религии в Германии могут быть осмыслены как постмодернистские маргинальные религии в контексте становления неолиберальной политеистической религиозности личной ответственности.

Ключевые слова: *неоязычество, спиритуализм, викка, асатру, альтернативная религия, расизм, правый экстремизм, эзотеризм*.

NEOPAGANISM IN CERMANY

© René Gründer, Dr., Professor for Social Work

Baden-Württemberg Cooperative State University in Heidenheim (Germany)

The article describes the historical process of pluralization of the different strains in modern (Neo-)Paganism in Germany since the first emergence of pagan groups in late 19th century. The argumentation is based on three different waves of popularization of neopagan religions in Germany: the search for a ‘national religion’ in early 20th century, the longing for ‘ecological spirituality’ in the mid-20th century and the question for ‘individual and experience-based religiosity’ in the 21st century. There are three major tendencies in contemporary neopaganism in Germany: 1.) The pluralisation of neopagan sub-scenes is an ongoing process. 2.) The conflicting interpretation of Neopaganism as rather ‘ethnic/racial religion’ or as ‘individual spirituality’ lead to a separation of conflicting strains in the field. 3.) Neopaganism will not become an official recognised religion in Germany because of a) its minority position in the religious field and b) the very restricted opportunities for such a process because of the strong influence of Christian churches on religious policies in Germany. Finally neopagan religions in Germany can be understood as post-modern fringe-religions within the neo-liberal context of emerging polytheist spiritualities of self-responsibility.

Keywords: *Neopaganism, Spirituality, Germanic, Wicca, Asatru, Alternative Religion, Racism, Right wing extremism, Esotericism*.

ЧЕШСКАЯ ОБЩИНА «РОДНАЯ ВЕРА» – ВОЗВРАЩЕНИЕ К ДУХОВНОСТИ ПРЕДКОВ

© Йиржи Мачуда, доктор (PhD) этнологии

Южноморавский музей в Зноймо (Чехия)

Эта статья рассказывает о чешской общине «Родная вера», которая возникла осенью 2000 года путем слияния двух ранее существовавших групп. Речь ведётся о сторонниках родноверия, развивших до определённого уровня структуру пантеона ими почитаемых

божеств и обрядовый календарь, которому в этой статье также уделяется некоторое внимание. В настоящее время «Родная вера» проводит ежегодно восемь праздников, в ходе которых собираются не только её члены, но и поклонники родноверия со всей Чешской Республики, а также гости общины – в основном из Словакии и Польши.

Несмотря на то что речь идёт о неформальном объединении, насчитывающем лишь десяток постоянных членов, «Родная вера» за время своего существования обрела сравнительно стабильное положение и среди существующих в Чешской Республике сообществ, занимающихся реконструкцией духовной традиции древних славян, пользуется наибольшим общественным признанием. И хотя уровень познания славянской веры у отдельных представителей общины отличается, «Родная вера» не склоняется ни к одной из синкретических форм религии, поэтому может считаться типичной формой родноверия, считающегося разновидностью неоязыческого движения.

Ключевые слова: *родноверие, Чешская Республика, община «Родная вера», календарные обряды в чешском родноверии, пантеон в чешском родноверии, история общины, характеристика общины*.

CZECH NEOPAGAN COMMUNITY “NATIVE BELIEF” – RETURN TO THE SPIRITUALITY OF THE FOREFATHERS

© Jiří Mačuda, Ph.D. in Ethnology

South Moravian Museum in Znojmo (Czech Republic)

This article talks about the Czech neopagan community "Rodná víra" ("Native Faith"), which was established in the autumn of 2000 through the merger of two pre-existing groups. "Native Faith" are Rodnoverie (or Rodnovery) supporters who have developed (to a certain level) a pantheon structure of deities and a ceremonial calendar. Both, the pantheon and the calendar, are described in this article. Currently "Native Faith" organizes eight holidays annualy. Community members, supporters of Rodnoverie from the Czech Republic and foreign neopagans (mainly from Slovakia and Poland) gather during these festive occasions.

Despite the fact that we are talking about an informal association, which has got only ten permanent members, "Native Faith" has gained a relatively stable position during its existence. Moreover, this community is highly respected among the existing Czech groups reconstructing spiritual traditions of the ancient Slavs. Although the level of Slav mythology knowledge among the individual members of the community differs, "Native Faith" has never been inclined to any syncretic forms of religion, and therefore we can consider this community to be a typical form of Rodnoverie, which is believed to be a part of the neopagan movement.

Keywords: *Slavic neopaganism (Rodnovery), Czech Republic, community "Native Belief" (Rodna vira), annual customs in Czech Rodnovery, pantheon in Czech Rodnovery, community history, community background*.

НЕОЯЗЫЧЕСТВО КАК ЛОКАЛЬНЫЙ ОТВЕТ НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

© Ирина Борисовна Михеева, к. филос. н., доцент

Институт философии Национальной академии наук Беларуси
Центр стратегических европейских исследований и межкультурного сотрудничества

Статья раскрывает специфику неоязычества как совокупности фундаментальных языческих приоритетов, трансформированных в условиях современной культурной и политической ситуации. Обосновывается тот факт, что отрефлектированность духовных

феноменов и их рационализация в контексте наукоразмерной мыслительной парадигмы конца XX – начала XXI века в единстве с их идеологизированностью в условиях ускоряющегося процесса массовизации и глобализации современного социума задают специфический характер реанимируемым языческим идеям, предопределяя их новизну (зачастую идеологически направленную и потому небезопасную) и созвучность реалиям времени. Автором осуществлены панорамный обзор репрезентативных исследовательских моделей по данной проблематике в современной гуманитаристике. Делается вывод о необходимости решения задачи построения целостной теоретико-методологической модели феномена неоязычества вообще и неоязыческой размерности политического дискурса в частности.

Ключевые слова: *Неоязычество, традиция, идеология, тоталитаризм, глобализация, биоморфизм*.

NEOPAGANISM AS A LOCAL RESPONDING TO GLOBAL CHALLENGES: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS

© Iryna Mikheyeva, candidate of sciences (Ph. D.) in Philosophy, Associate Professor

The Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus
The Center for Strategic European Research and Inter-Cultural Cooperation

The article analyzes specific features of the Neopaganism which is viewed by the author as a number of fundamental Pagan principles, which have transformed under the influence of contemporary cultural and political situation, and also as a fundamental structure of some today's social and political movements. It is argued that processes of understanding of the Neopagan spiritual phenomena and their interpretation within the context of scientific rationality at the end of the XX – beginning of the XXI centuries are shaped by ideological and globalization tendencies of modern society. The author implements a comprehensive review of the research models and approaches to the Neopagan problems in modern humanitarian sciences. The author argues the necessity of creating an integral theoretical and methodological model of Neo-Paganism, including its political aspects.

Keywords: *Neopaganism, tradition, ideology totalitarianism, globalization, biomorfizm.*

ПСЕВДОРОДНОВЕРИЕ В СЕРБИИ: ОПИСАНИЕ, ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ, ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ

© Милан Петрович

Информационный центр «Свевлад» (Сербия)

В статье представлено описание псевдородноверия как феномена, который близок, но все же существенно отличается от славянского родноверия. Будет верно представить термин «псевдородноверы» как средство более точного понимания и описания многих общин и идейных течений, которые ранее представлялись тождественными славянскому родноверию. Проанализированы причины, поспособствовавшие распространению псевдородноверия, а также представлены новые сведения об этом явлении в Сербии. Статья написана на основе материалов интервью и интернет-мониторинга родноверческих общин и показывает разницу между славянским родноверием и псевдородноверием, которая очевидна при глубоком анализе сути этих явлений.

Ключевые слова: *славянское родноверие, псевдородноверие, этническая религия, фольклор, псевдонаука, религиозный синкретизм*.

PSEUDORODNOVERY IN SERBIA: DESCRIPTION, CAUSES, SOLUTIONS

© Milan Petrović

Information center “Svevlad” (Serbia)

Paper provides description of Pseudorodnovery as a phenomena related to, but distinguishable from Slavic Rodnovery. It is helpful to introduce term Pseudorodnovery as a tool for better understanding of various communities and manifestations that were all previously lumped together under the term Slavic Rodnovery. Causes that contribute to emergence and spreading of Pseudorodnovery have been named and influences that enable it have been identified. New information on Slavic Rodnovery and Pseudorodnovery in Serbia has been presented. Paper was written on the basis of data collected through interviews, freely available data provided by various communities and organizations and monitoring content of Internet activity of social groups. It has been shown that Slavic Rodnovery can be distinguished from Pseudorodnovery if both are properly defined.

Keywords: *Slavic Rodnovery, Pseudorodnovery, ethnic religion, folklore, fakelore, pseudoscience, religious syncretism*.

«МЕСТО СИЛЫ» В МАРИЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

© Рушан Анвярович Саберов, аспирант кафедры истории России и вспомогательных исторических дисциплин

Нижегородский государственный педагогический университет
имени Козьмы Минина (Россия)

Место отправления культа всегда имело особое устройство, отражало порядок «общения» верующих с божественным миром при определённом посредничестве служителей культа. Функционирование «места силы» говорило о полноценной сохранности религиозной системы. В связи с этим особую актуальность приобретает изучение традиционных мест поклонения богам в Поволжье. Данная статья посвящена анализу эндонимики, структуры, функционала мест силы автохтонной марийской религии, а также некоторым особенностям отправляемого в них культа (XVIII и XXI столетий).

Основу предлагаемого исследования составили работы научного сообщества, собранный автором полевой материал (индивидуальные интервью с представителями жречества (картами), записи дневника экспедиции). В статье использованы следующие методы: интервьюирование, включённое наблюдение (посещение марийской священной рощи во время проведения обрядовых мероприятий), сравнительный анализ.

Результатом исследования стало выявление тенденций по сохранению/утрате внутреннего устройства священных рощ, а также определение некоторых особенностей отправления традиционного марийского культа.

Ключевые слова: *финно-угры, марийцы, традиционные религии, священная роща, жречество, иерархия, жертвоприношение, республика Марий Эл, XVIII – XXI век*.

PLACE OF POWER IN THE MARI RELIGIOUS TRADITIONS

© Rushan A. Saberov, postgraduate student of the department the history of Russia and the auxiliary historical disciplines

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Russia)

Place of worship has always had a special device that reflects the order of «dialogue» with the divine world of believers, at a certain mediation of the clergy. Operation «places of power» talked about the full preservation of religious system. In this regard, particularly urgent study of traditional places of worship to the gods in the Volga region. This article analyzes the endonimiki, structure, functional places of power autochthonous Mari religion, as well as some features sent them a cult (XVIII and XXI centuries).

The proposed research was made of the scientific community, the author collected field material (individual interviews with representatives of the priesthood (cards), expedition diary entries). The article used the following methods: interviewing, participant observation (visit Mari sacred grove during the ceremonial events), comparative analysis.

The result of the study was to identify trends in the retention / loss of the internal structure of the sacred groves, as well as the definition of some features of the traditional origin of the cult of Mari.

Keywords: *Finno-Ugric peoples, Mari, traditional religion, the sacred grove, the priesthood, the hierarchy, the sacrifice, the Republic of Mari El, XVIII – XXI century*.

УЧЁНЫЕ О НЕОЯЗЫЧЕСТВЕ: КРАТКИЙ ОБЗОР ПУБЛИКАЦИЙ

© Оксана Александровна Сморжевская, к. и. н., доцент

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко, кафедра новейшей истории Украины исторического факультета (Украина)

В статье рассмотрены научные труды, в которых анализируется данный религиозно-культурный феномен. Статья написана на основе изучения большего количества научных трудов, посвященных неоязычеству в государствах бывшего СССР. Публикация направлена на ознакомление широкой читательской аудитории с взглядами научного сообщества на изучаемый феномен. Автор стремилась к объективности, религиозной и мировоззренческой толерантности.

В научных исследованиях на сегодняшний день закрепилось два основных термина: «неоязычество» и «родноверие», реже – «современное язычество». Применяются они, в основном, в трудах, посвящённых религиозной, культурно-этнографической, просветительской деятельности данных организаций, общин и отдельных личностей. Когда речь идёт об исследованиях националистических, идеологических, ксенофобских аспектов деятельности, то чаще звучит термин «неоязычество».

Ключевые слова: *неоязычество, родноверие, современное язычество, учёные, исследование*.

SCIENTISTS ABOUT INDIGENOUS RELIGIONS: SHORT REVIEW OF PUBLICATIONS

© Oksana A. Smorzhevskaya, candidate of historical sciences, Associate Professor

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Faculty of history, Modern History of Ukraine department (Ukraine)

Scientific works in which this religious and cultural phenomenon is analyzed are considered in present article. Article is written on the basis of studying of bigger number of the scientific works devoted to indigenous religions in the states of the former USSR. The publication is directed on acquaintance of wide reader's audience with views of scientific community on a studied phenomenon. The author aspired to objectivity, religious and world outlook tolerance.

Two main terms today were fixed in scientific researches: "neopaganism" and "indigenous religions", is more rare – "modern paganism". They are applied, generally in the works devoted to religious, cultural and ethnographic, educational activity of these organizations, communities and individuals. When it is a question of researches of nationalist, ideological, xenophobic aspects of activity, the term "neopaganism" more often sounds.

Keywords: *neopaganism, indigenous religions, modern paganism, scientists, research*.

К РАЗВИТИЮ ВОПРОСА О ПОНЯТИИ «НЕОЯЗЫЧЕСТВО»

© Евгений Викторович Смульский, аспирант кафедры религиоведения

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко (Украина)

Несмотря на тот факт, что в последние десятилетия неоязыческие течения начинают играть всё более и более заметную роль в мировой религиозной и социальной жизни, а их изучению посвящены сотни серьёзных научных монографий и тысячи статей, исследователи до сих пор не могут прийти к единому мнению относительно правомерности употребления самого термина «неоязычество», а также содержания и объёма его понятия.

Данная статья посвящена анализу термина «неоязычество» как с точки зрения требований, выдвигаемых к научному термину как таковому, так и с точки зрения соответствия содержанию и объёму понятия, им обозначаемого. Доказывается приоритетность употребления термина «неоязычество» перед альтернативными терминами для обозначения новых религиозных течений политеистического характера, тяготеющих к религиозным традициям дохристианской Европы.

Обосновывается введение в самом понятии некоторых ограничений (в первую очередь – политеистичности и европоцентричности), позволяющих чётко выделить неоязычество из группы на первый взгляд подобных феноменов религиозной жизни (например, других нативистских течений).

Ключевые слова: *неоязычество, славяне, термин, понятие*.

TOWARDS THE FURTHER DEVELOPMENT ON THE ISSUE OF THE CONCEPT OF ‘NEOPAGANISM’

© Ie. V. Smoulsky

Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine)

Despite the fact that throughout few past decades neopagan movements began playing increasingly prominent role in world’s religious and social life, and the studies on the subject have resulted into hundreds of books and thousands of articles, researchers still can’t come to agreement on the validity of use of the term “neopaganism” and the content and scope of it’s concept.

This article is dedicated to the analysis of the term "neopaganism" both in relations to requirements put forward to the scientific term as such, and in reference to the content and scope of the referred concept. The priority use of the term "neopaganism" to alternative terms for the polytheistic new religious movements, tending to the religious traditions of pre-Christian Europe is proven.

Some restrictions imposed in the concept (polytheism and eurocentrism) are substantiated as such that enable specification of neopaganism from other similar phenomena of religious life (e. g. other nativist movements).

Keywords: *neopaganism, neo-heathenry, Slavic people, term, concept*.

ТРАДИЦИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ МИРОВОСПРИЯТИЕ В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ МИРЕ НЕОЯЗЫЧЕСТВА

© Сергей Иванович Чудинов, к. филос. н., доцент

Новосибирский государственный архитектурно-строительный университет (Сибстрин) (Россия)

Неоязычество, несмотря на принципиальную дезорганизованность и идеологическую аморфность, становится в современную эпоху знаковым социокультурным феноменом, который отражает фундаментальные изменения в системе ценностей современной культуры.

Статья посвящена исследованию особенностей восприятия истории и традиции в неоязыческом мировоззрении на материале политизированных ультрарадикальных течений в российском неоязычестве. В ней раскрывается нравственная (ресентиментная) мотивация ложного фундаментализма и историософского гностицизма неоязычества. Последний определён как центральная установка неоязыческого феноменологического универсума. Рассмотрены интерпретация концепта «русской идеи» и основные решения проблемы возврата в дохристианскую традицию древних славян (ариев) у неоязыческих идеологов. Дана социально-философская характеристика мировосприятия носителя неоязыческого сознания в сравнении с мировоззрением леворадикальной (народнической) интеллигенции дореволюционной России. Между ними обнаруживается феноменологическое родство и историческая взаимосвязь.

Ключевые слова: *неоязычество в России, традиция и традиционализм, русская идея, этноцентрический этос, нигилизм, радикализм, экстремизм*.

TRADITION AND HISTORICAL WORLDVIEW IN PHENOMENOLOGICAL UNIVERSE OF NEO-PAGANISM

© Sergey I. Chudinov, candidate of sciences (Ph. D.) in Philosophy, Associate Professor

Novosibirsk State University of Architecture and Civil Engineering (Russia)

The neo-paganism, despite of its immanent disorganization and ideological amorphism, became significant socio-cultural phenomenon in the modern era, which reflects a fundamental change in the system of values in contemporary culture.

The article is devoted to the study of peculiarities of perception of history and tradition in the neo-pagan worldview on example of politicized ultra-radical groups in Russian neo-paganism. It reveals the moral (ressentiment) motivation of the false fundamentalism and the historiosophical gnosticism of neo-paganism. The latter is defined as a central tenet of neo-pagan phenomenological universe. It presents the analysis of Interpretation of the «Russian idea» concept and the main decisions of the problem about return to pre-Christian tradition of the ancient Slavs (Aryans) in the thought of neo-pagan ideologists. This research describes the socio-philosophical characteristics of the neo-pagan's perception of the world in comparison with the worldview of the left-radical (Narodnik) intelligentsia in pre-revolutionary Russia. Phenomenological kinship and historical relationships between them are found.

Keywords: *neopaganism in Russia, tradition and traditionalism, Russian idea, ethnocentric ethos, nihilism, radicalism, extremism*.

КОНЦЕПТ ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕМИФОЛОГИЗАЦИИ (НА ПРИМЕРЕ «ЗНАМЕНИЙ» ОБЩИНЫ Н. Н. СПЕРАНСКОГО)

© Роман Витальевич Шиженский, к. и. н., доцент

Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина (Россия)

В статье на примере современной языческой общины «Коляда Вятичей» рассматриваются особенности создания и «мифологической жизни» комплекса новоязыческих примет, знаков, знамений. Приводится классификация «родноверческих чудес» и связанных с данными младоязыческими дискурсами элементов сакрального пространства.

Ключевые слова: *неоязычество, новая мифология, примета, знак, культовое сооружение, идол, сакральное место*.

CONCEPT OF THE PAGAN REMYTHOLOGIZATION (ON THE EXAMPLE OF THE “SYMBOLS” OF COMMUNITY N. N. SPERANSKYOGO)

© Roman V. Shizhenskiy, candidate of sciences (Ph. D.) in History, Associate Professor

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Russia)

In this article are considered the features of creation and «mythological life» of complex new-pagan omens, signs, symbols on the example of the modern pagan community «Kolyada Vyatichians». There is given a classification of "rodnovercheschkih" miracle and related with data of «mladoyazycheskimi» discourses elements of the sacred space.

Keywords: *neopaganism, new mythology, omen, sign, religious building, an idol, a sacred place*.

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КОДИФИКАЦИИ ФЕНОМЕНА СОВРЕМЕННОГО СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВ ПО ДАННЫМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ (СТАТЬЯ №2)

© Роман Витальевич Шиженский, к. и. н., доцент
© Ольга Сергеевна Тютина, студентка гуманитарного факультета

Нижегородский государственный педагогический университет им. Козьмы Минина (Россия)

Целью работы явилось намерение авторов исследования преодолеть мозаичность и внеконтекстность при изучении феномена современного язычества. Вызванные такими факторами как «кабинетный подход» и сужение источниковой базы соответственно. Таким образом, основным методом исследования становится включённое наблюдение, а основным источником – полевые материалы авторов в форме анкетирования и свободного интервьюирования членов языческих объединений. С целью максимизации ожидаемых результатов, получения достоверных сведений, в опросе было задействовано три разноуровневых объединения: община, содружество (союз) и конфедерация. Также в ходе исследования авторами были широко использованы количественные методы, наиболее ярко и объективно отражающие специфику полученных данных.

Ключевые слова: *неоязычество, родноверие, включенное наблюдение, пантеон, количественные методы*.

SOME CODIFICATION ASPECTS OF THE MODERN SLAVIC PAGAN PHENOMENON FROM FIELD STUDIES – 2

© Roman V. Shizhenskiy, candidate of sciences (Ph. D.) in History, Associate Professor
© Olga S. Tyutina, student of the Humanitarian Faculty

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Russia)

The purpose of the work to overcome the mosaic structure and «unenvironment» when the phenomenon of modern paganism is been studied. Caused by factors such as "cabinet method" and the reduction of the source base, respectively. Therefore, the main method of the research is an observation, and are the main source is the field materials: the questionnaire and the interviews with the members of the pagan associations. In order to maximize the results and get the reliable information were involved in three different levels of association: the community, the union and the confederation, in the survey. Also during the study, the authors were used extensively quantitative methods that most clearly and objectively reflect the specifics of the received data.

Keywords: *Neopaganism, rodnoverie, involved observation, pantheon, quantitative methods.*

АНТИСЕМИТИЗМ ИСТОРИИ: ВАРИАНТ РУССКИХ НЕОЯЗЫЧНИКОВ

© Дмитрий Владимирович Шляпентох, доктор (Ph. D.) истории, профессор

Индианский университет (г. Саут-Бенд, США)

Россия вместе с Европой и Америкой переживает драматические изменения в геополитическом и этнокультурном раскладе сил. Этнокультурные изменения являются наиболее драматическими. Ничего подобного Европа и Россия не переживали со времён Великого переселения народов полторы тысячи лет назад. Этнокультурный ландшафт России быстро меняется и в той или иной мере «азиатизируется». Одновременно общее улучшение экономической ситуации в стране за время президентства Путина не сказалось на значительной части русской молодёжи. В их сознании «азиаты» – а под ними подразумеваются все выходцы из Азии и Кавказа – захватили власть в стране в союзе с евреями и представляющей их интересы православной церковью. Эта увязка православия, Азии и евреев, кажущаяся сюрреалистической для стороннего наблюдателя, является на самом деле отражением уникальных черт путинской России, где режим сочетает поддержку православия с позитивным отношением к евреям и известной терпимостью к мусульманским народам Северного Кавказа.

Ключевые слова: *антисемитизм, филосемитизм, неоязычники, Русская православная церковь, этнические меньшинства, неонацизм.*

THE ANTI-SEMITISM OF HISTORY: THE CASE OF THE RUSSIAN NEO-PAGANS

© Dmitry V. Shlapentokh, Ph.D. in History, Associate Professor

Indiana University at South Bend, USA

Almost a generation has gone by since the end of the Cold War, a time that has brought many changes. It has become steadily clearer that not the affirmation of the centrality of the democratic West – as asserted by Francis Fukuyama in his famous essay – but the opposite has occurred. There has been continuous erosion of the power of the West. First, the economic and geopolitical balance has increasingly shifted to Southeast Asia, where quite a few states have

authoritarian, even totalitarian, socioeconomic arrangements. China is, of course, the best-known example. Second, the demographic and cultural tides have changed. In the past, Europe sent waves of émigrés all over the world. Now the West has become the destination of millions from non-European countries. The pattern of cultural adaptation has also undergone dramatic changes. A considerable number of non-Europeans have no desire to assimilate, or at least they wish to preserve their heritage. All these processes – especially as they relate to the fact that the West is losing its economic competitiveness – cause a response that often leads to racism and neo-fascism. Those who study European neo-fascists almost instinctively compare them with pre-Second World War fascists and Nazis. This temptation is reinforced by the fact that these neo-fascists often use Nazi symbols and trappings. However, a close look at these European neo-fascists/neo-Nazis and their prewar counterparts indicates that their similarities are usually deceptive and they actually belong to quite different species. Present-day neo-fascists/neo-Nazis are not imperialists, as were the German Nazis who dreamed about a worldwide empire. Current European right-wingers are parochial isolationists. They want not an empire but the cleansing of their state from newcomers, especially those of non-European origin. Many are even suspicious of European unity; they see the European Union as the key that opens the gates of their countries, not just to Asians/Africans but to East Europeans, seen as almost an alien race. Second, their view of Jews is different from that of the Nazis. They may be anti-Semitic, but their dislike of Jews is hardly the central element of their worldview. Moreover, they are similar to many of the general public who differentiate between 'their' native Jews – against whom they have no grudges – and newcomers from, say, Eastern Europe, whom they consider parasitic aliens. Furthermore, they have problems with the church. Some may be neo-pagans; in this they are also quite different from the Nazis, who had a tense relationship with the church but did not openly oppose it. Russian rightists in many ways follow the model of the European far right. This is due not only to direct ideological borrowing but also to similar conditions. Russia's heartland, for example, is also a major destination for non-European migrants. Still, the Russian far right's views unquestionably have elements arising from the country's specific conditions. As a result, they have developed several peculiar ideological characteristics. They are often pagan and quite hostile to the Orthodox Church. They also see Jews as part of an unholy cabal of Asiatics set on Russia's destruction.

Keywords: *Anti-Semitism, Philo-Semitism, Neo-pagans, Orthodox Church, Ethnic Minorities, neo-Nazism.*

АССОЦИАЦИЯ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ СОВРЕМЕННОГО ЯЗЫЧЕСТВА (ДЕКЛАРАЦИЯ О НАМЕРЕНИЯХ)

В прошлом веке в России обнаружилось новое современное язычество, которое своим появлением продолжило схожие процессы поиска «традиции», начавшиеся ранее в Европе и США. Около двадцати лет назад стали появляться первые публикации об этом феномене, однако на сегодняшний день значительное количество исследований современного язычества остаётся неизвестным, а комплексный анализ самого разрастающегося феномена и его проявлений отсутствует. В сложившейся ситуации представляется целесообразным создание Ассоциации исследователей современного язычества.

• Цель исследовательская – всестороннее изучение феномена современного язычества в России и за рубежом (в первую очередь как религиозного феномена).

• Цель практическая – организация плодотворного сотрудничества между исследователями современных форм язычества и проявлений языческого мировоззрения.

В силу финансовых затруднений и географической удалённости исследователей на начальном этапе предлагаем организацию виртуального общения с использованием интернет-ресурсов.

• Исторические примеры.

В настоящее время за рубежом существуют подобные вольные ассоциации исследователей данного феномена. Такова, например, «The New group of Contemporary Paganisms and Alternative Spiritualities in Europe (CPASE)», организованная в начале 2012 года исследователями современного язычества и альтернативной духовности в Европе.

В России пока подобных организаций нет. Как частная инициатива, в 1999 г. в Санкт-Петербурге Александром Щипковым для своих студентов был организован студенческий исследовательский семинар «Паганель». В 1998 г. Виктор Шнирельман собрал в Москве конференцию «Неоязычество на просторах Евразии». Итогами данных проектов стали одноименные коллективные монографии. В начале 2000-х Александр Филатов проводил исследования современного язычества в рамках словаря «Религиозная жизнь России». Однако это был финансируемый проект с ограниченным кругом «своих участников». С 1997 по 2013 года Алексеем Гайдуковым в сборниках «Герценовские чтения. Актуальные проблемы социальных наук» (Санкт-Петербург) ежегодно печатались статьи по славянскому новому язычеству, а также привлекались для публикации другие исследователи данного феномена. С 2008 по 2012 год в Нижегородском государственном педагогическом университете имени К. Минина под руководством Романа Шиженского действовала Лаборатория по изучению материальной и духовной культуры и межконфессиональных связей народов Поволжья, одним из итогов работы которой стала публикация сборника «Indigenous religions. «Русь Языческая»: этническая религиозность в России и Украине XX-XXI вв.» (Нижний Новгород: НГПУ, 2010). Возможно, были и другие попытки организовать исследователей современного язычества, однако их результаты неизвестны.

На сегодняшний день постоянно действующих сообществ или семинаров, посвящённых изучению современного язычества на территории России, нет. Разрозненные исследователи не организованы и в своих публикациях нередко пересказывают друг друга. Аспиранты зачастую не умеют и не знают, как адекватно изложить итоги своих исследований, чтобы не навлечь обиду верующих.

• Реализация проекта

Необходимо организовать общение и взаимодействие исследователей (а не «последователей») современного язычества для дистанцирования от изучаемого объекта и более чёткой методологической проработки проблематики. Вместе с тем, диалог с последователями, безусловно, необходим. Для такого общения удобно создать предварительную дискуссионную площадку в виде закрытой группы в одной из социальных сетей.

• Методологические основы.

Для комплексного системного анализа многогранного феномена современного язычества не следует бросаться в крайности елейной апологетики или инквизиторской критики. Необходимо изучение данного явления на нескольких уровнях: непосредственном (объектном) и виртуальном – путем исследования его проекции в СМИ и Интернет-пространстве с выявлением всех «плюсов» и «минусов». Последствия подобной виртуальной конструируемой реальности нового язычества могут оказаться более социально значимыми, чем сам феномен.

• Теоретические задачи:

Описание современного язычества и прогнозирование его развития.

• Практические задачи:

1. Создание электронного собрания (библиотеки) публикаций, посвящённых современному язычеству (для возможности оформления правильных ссылок при цитировании необходимо, чтобы авторы выкладывали свои опубликованные тексты с точным указанием выходных данных; это также сможет повысить их индекс цитирования).

2. Проведение конференций (для начала – онлайн конференции, например, на базе https://plus.google.com).

3. Издание сборников статей (например, под эгидой Центра религиоведческих исследований «Этна», возглавляемой Алексеем Гайдуковым или научно-исследовательской лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы», возглавляемой Романом Шиженским).

4. Разработка методологии комплексных и частных исследований современного язычества, а также форм презентации их итогов.

5. Формирование адекватного научного исследовательского дискурса нового язычества и профилактика бездумного и противоправного поведения его исследователей, а также последователей и их оппонентов.

• Вопросы и пожелания.

1. Желаете ли Вы принять участие в данном проекте?

2. Знакомы ли Вам подобные исследовательские сообщества?

3. Известны ли Вам координаты исследователей современного язычества, которых можно подключить к проекту?

Алексей Викторович Гайдуков (Санкт-Петербург)
a_gaidukov@mail.ru
Роман Витальевич Шиженский (Нижний Новгород)
heit@inbox.ru; nrd@mininuniver.ru

12.10.2013

Источник: сайт лаборатории «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» (http://nrdlab.ru).

Научное издание

COLLOQUIUM HEPTAPLOMERES:
НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

ВЫПУСК I:
ЯЗЫЧЕСТВО В XX – XXI ВЕКАХ:
РОССИЙСКИЙ И ЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ:

Главный редактор: канд. ист. наук, доцент **Р. В. Шиженский**
Научный редактор: канд. филос. наук **А. А. Бесков**

Редактор Е. М. Кузьмина
Технический редактор Л. М. Бывшева
Верстка: Р. А. Саберов

Подписано в печать 22.05.2014 Формат 60/84x8 Усл. печ. л. 25 Тираж 500 экз. Заказ 137
Издательство НГПУ, 603004 Н.Новгород, ул. Челюскинцев, 9
Отпечатано в РИЦ «Полиграф» НГПУ им. К. Минина
603004, Нижний Новгород, ул. Челюскинцев, 9

Colloqium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditis («Беседа семи особ о возвышенных сокровенных тайнах»), часто сокращаемый просто до «Гептапломерес» – произведение французского мыслителя XVI века Жана Бодена. Текст произведения составлен в виде разговора трёх христиан – католика, цвинглианца и лютеранина, с четырьмя их противниками: мусульманином, талмудистом, деистом и атеистом. Собеседники затрагивают различные вопросы религиозной веры. Вольно или невольно, в центре критики оказываются основополагающие догматы христианского вероучения: о Троице, о непорочном зачатии Христа и его богочеловеческой природе. С большой долей скептицизма оппоненты христиан в изложении Бодена относятся к проблеме рая и ада, институту монашества и т. д. Известный немецкий философ и теолог Лейбниц (1646 – 1716 гг.) писал: «Я боюсь, как бы кто-нибудь к великому общественному соблазну не издал эту книгу». И действительно, это выдающееся произведение европейского свободомыслия долгое время существовало лишь в виде рукописных копий, и впервые было напечатано лишь в 1857 г. в Германии. Но Боден не был настроен против религии, он лишь призывал к религиозной терпимости, в основе которой должна быть способность и возможность вести свободную учёную полемику по вопросам веры.

Научный альманах, подготовленный к изданию научно-исследовательской лабораторией «Новые религиозные движения в современной России и странах Европы» при Мининском университете (Нижний Новгород), и обязанный своим названием гению французского вольнодумца, призван дать возможность свободно высказаться по вопросам современной религиозности лицам, в них компетентным (как учёным, так и самим верующим). Редакция альманаха надеется, что материалы, публикуемые в нём, будут содействовать формированию религиозной терпимости в России.