



ISSN 2072-8662  
Key title: **Religiovedenie**

**Study of Religion («Religiovedenie»)**  
*Scientific and theoretical journal*  
Four volumes/year

*Editor in chief:* **A.P. Zabiako**

*Executive secretary:* **E.S. Elbakyan**

*Editorial board:*

**I.L. Alekseev**

**I.P. Davydov**

**P.V. Basharin**

**I.Ya. Kanterov**

**Yu.A. Kimelev**

**N.L. Muskhelishvili**

**E.V. Orel**

**N.N. Trubnikova**

**S.V. Filonov**

**N.V. Shaburov**

**M.M. Shakhnovich**

**I.N. Yablokov**

*International Council:*

**A.P. Derevyanko**

**M. Godelier**

**T. Jensen**

*Founders:*

Amur State University  
with participation of  
the Faculties of Philosophy  
of Moscow State University  
and St. Petersburg State University

*Editorial offices:*

of. 107, build. 7, 21  
Ignatievskoe Shosse,  
Blagoveschensk,  
Russia, 675027

of. G-502, GSP-1, 1  
Leninskie Gory,  
Moscow,  
Russia, 119991

*E-mail:* [sciencia@yandex.ru](mailto:sciencia@yandex.ru)  
<http://www.amursu.ru/religio>



# РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

# ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

2  
2016



Главный редактор  
**А.П. Забияко**

Отв. секретарь  
**Е.С. Элбакян**

Международный совет:  
**А.П. Деревянко**  
**М. Годелье**  
**Т. Йенсен**

Редакционная коллегия  
**И.Л. Алексеев**  
**П.В. Башарин**  
**И.П. Давыдов**  
**И.Я. Кантеров**  
**Ю.А. Кимелев**  
**Н.Л. Мухелишвили**  
**Е.В. Орёл**  
**Н.Н. Трубникова**  
**С.В. Филонов**  
**Н.В. Шабуров**  
**М.М. Шахнович**  
**И.Н. Яблоков**

## СОДЕРЖАНИЕ

### История религии

- Титорева Г.Т.** Шаманские верования эвенов Прихотья.....3  
**Прихотьюко В.А.** Танатология зороастризма в идейном содержании эсхатологических представлений древних иранцев.....13  
**Пелевина О.В.** Протестантские стратегии евангелизации и опыт миссионерства среди китайцев на Дальнем Востоке России и Северо-Востоке Китая.....23

### Религии России

- Зельницкая (Шларба) Р.Ш.** Трансформация проведения моления кузнеца или «старого» Нового года у абхазов.....32  
**Шевнин И.Л.** Переселение зарубежных старообрядцев-липован на Дальний Восток в 1907–1912 гг. в условиях свободы вероисповедания.....40  
**Дашковский П.К., Шершнева Е.А.** Некоторые аспекты реализации исламского фактора во внешней политике советского государства в 20-е гг. XX в.....47

### Религии Востока

- Кейдун И.Б.** Символизм обряда перехода в древнекитайском брачном ритуале (по материалам главы «Хунь и» конфуцианского трактата «Ли цзи»).....56  
**Гулгенова А.Ц.** Роль Кунчен Жамьян Шадпы в формировании историко-философского жанра «сиддханта» в Тибете.....71  
**Аюшеева Д.В.** Буддизм в Австралии.....79

### Философия религии

- Бязрова Д.Б., Малиева Т.И.** Христианский нигилизм Ф. Ницше и идея «сверхчеловека».....86

### Религиозная философия

- Столяров А.Г.** Критика философского догматизма и критицизма в концепциях логико-гносеологической школы Санкт-Петербургской духовной академии в середине XIX – начале XX вв. (на примере учений А.Е. Светилина и М.И. Каринского).....91

### Социология религии

- Яблоков И.Н.** Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение.....103

### Религия и право

- Сюй Сяобо.** Нормативно-правовые основы деятельности религиозных организаций в светском государстве. Опыт КНР.... 112



## Религия и культура

<b>Трещенок Ю.М.</b> Ритуальные функции одежды в традиционной культуре.....	120
<b>Кузнецова А.И.</b> Концепция «силы камня» У. Голдинга в контексте антропологической дискуссии о минимуме религии.....	128
<b>Забияко А.А.</b> Религиозный радикализм и художественные идеи национальной революции (опыт русского Харбина).....	140

## История религиоведения

<b>Чжан Си.</b> Изучение православия в Китае в конце XX – начале XXI веков.....	159
---	-----

## Архив

<b>Родионова К.И.</b> Специфика религиозно-мифологических верований и ритуалов народов Восточной Азии в работах И.И. Серебrenникова.....	166
<i>Серебrenников И.И. Миф и религиозный культ в Китае (Поверья, обычаи, обряды).</i> .....	170

<b>Contents</b> .....	181
<b>Авторы номера</b> .....	187
<b>К сведению авторов</b> .....	190
<b>Оформление подписки</b> .....	191

Адрес редакции журнала:  
675027, Амурская область, г. Благовещенск,  
ул. Игнатъевское шоссе, 21,  
Амурский государственный университет,  
корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение»

*Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации на соискание ученой степени доктора и кандидата наук» Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки.*

Сайт журнала: <http://www.amursu.ru/religio>

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов статей. Рецензии на статьи высылаются по просьбе авторов, рукописи не возвращаются.



Титорева Г.Т.

## Шаманские верования эвенов Приохотья

**Аннотация.** В статье рассмотрены особенности шаманских верований и практик, атрибутики, костюма эвенов Приохотья. Введены в научный оборот полевые сведения о шаманах Охотского района Хабаровского края.

**Ключевые слова:** эвены, коренные малочисленные народы Севера, религия, шаманизм, Приохотье



Г.Т. Титорева

Религиозные верования эвенов представляют сложную синкретичную систему, включающую в себя древние дошаманские верования, шаманизм и христианство в форме православия<sup>1</sup>. В ходе длительного исторического развития элементы каждой из форм верований отбирались и адаптировались к условиям и особенностям материальной и духовной культуры кочевого этноса, встраивались в его мировоззрение и к началу XIX в. – времени завершения процесса христианизации ламутов (эвенов), – а может быть и раньше, сформировался этот своеобразный конгломерат, определяющий религиозные взгляды эвенов. Парадоксальность религии эвенов отмечали многие исследователи, в разное время бывавшие в Приохотье<sup>2</sup>. Шведский учёный Стен Бергман писал в своих дневниках: «По названию ламуты относятся к православной конфессии. В каждой юрте висит небольшая икона, и они часто крестятся перед ней. Но в сердце и душе они верны старому шаманизму, то есть искусству с помощью духов менять ход событий»<sup>3</sup>. Верования, в какой бы форме они не проявлялись, всегда имели для эвенов большое значение. Следует отметить, что они искренне и глубоко воспринимали идеи каждого религиозного направления, вошедшего в их культуру.

Религиозные верования эвенов изучены очень слабо. Это связано и с кочевым образом жизни, способствующим значительной изолированности охотских оленеводов, и табуированностью сакральных знаний, закрытых для исследователей-«иноземцев».

Цель данной статьи – рассмотреть особенности шаманских верований и обрядовой атрибутики эвенов Приохотья и ввести в научный оборот архивные и полевые материалы о деятельности эвенских шаманов Охотского района Хабаровского края в XX в.

Первые сведения об эвенских шаманах были получены от Я.И. Линденау, побывавшем на побережье Охотского моря в середине XVIII в. Несмотря на то, что знакомство Я.И. Линденау с шаманскими обрядами охотских эвенов, вероятно, было кратким и достаточно поверхностным, автор собрал ценные сведения о роли и функциях шамана в жизни этноса. Исследователь справедливо отмечает, что все действия шамана продиктованы желаниями и указаниями духов, или «дьяволов», как он их называет, общение с которыми происходит во сне. Каждый шаман имеет своих духов-помощников, после его смерти духи переходят его преемнику<sup>4</sup>.

Как правило, шаманский дар передавался по наследству. Чаше всего, неофит с большим нежеланием принимал своё назначение, но отказаться от него возможности не имел. Окончательно посвятить в шаманы новичка, «открыть» ему свою дорогу должен сильный, авторитетный шаман. Он же по личным качествам молодого шамана, его внешним признакам определял животное, которое становилось его главным духом-помощником. Это мог быть медведь, волк, гагара<sup>5</sup>. В архиве Музея

## История религии

антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) хранится очерк неизвестного автора о жизни ламутов 1916–1918 гг., в котором, помимо различных сведений, имеется подробное описание шаманского камлания<sup>6</sup>. Интерес представляет рассказ главного действующего лица о том, как в семнадцатилетнем возрасте из удачливого охотника он вынужден был превратиться в шамана. Спасаясь от преследования медведя в тайге, юноша забрался на лиственницу, на верхушке которой обнаружил бубен и шаманское одеяние. Пытаясь напугать медведя, охотник стал бить в бубен и бессознательно петь «как истый шаман, призывая в помощь силы духов». С тех пор он уже не мог «оставить бубен»<sup>7</sup>. По представлениям эвенов, лиственница является священным деревом, соединяющим миры. На это дерево до настоящего времени привязывают ленточки ткани в качестве обращения, «подарка» духам.

Судя по материалу, автор очерка лично присутствовал на камлании, связанном с лечением больного человека, записал тексты, произносимые его участниками, и изложил их в своём очерке. Свидетельства очевидцев и участников камланий, а также записи шаманских текстов являются наиболее ценными и, вместе с тем, крайне редкими аутентичными источниками, обладающими высокой степенью достоверности и позволяющими судить об особенностях этнического мировоззрения, о структуре и смысле шаманских обрядов<sup>8</sup>.

Повествование очерка свидетельствует о посреднической роли шамана, осуществляющего связь миров, связь людей и духов, населяющих эти миры. Эвенский шаман предстает безвольным инструментом, транслирующим идеи и требования духов – злых (подземных) и добрых (небесных), – а для сородичей, населяющих земную сферу, он служит защитником, готовым рисковать своей жизнью ради них. В тексте обозначено существование духов не только разного характера, но и разного назначения. Это духи-покровители или «распорядители», как их называет автор, и духи-исполнители, то есть духи-помощники, имеющиеся в арсенале каждого шамана<sup>9</sup>.

В прошлом институт шаманства был широко развит среди эвенов. Шаманов было много, каждый род и территориальная группа имели несколько служителей. В 1860-х гг. только в окрестностях Ини практиковало более тридцати шаманов<sup>10</sup>. Как и у других тунгусо-маньчжурских народов, эвенские шаманы делились на категории согласно своим «профессиональным» возможностям. Выделялись немногочисленные сильные или «большие» шаманы, чьи наследственные способности были общепризнаны этническим сообществом. Кроме них существовало так называемое «семейное» шаманство, получившее наибольшее распространение в период становления советской власти в Приохотье, в 1920–1930-е гг. Семейные шаманы занимались этой деятельностью по собственному желанию и с одобрения родственников<sup>11</sup>. Гонения на шаманов, запрет их деятельности заставляли авторитетных служителей осуществлять свою деятельность скрытно и менее активно. В этих условиях возросла роль семейных шаманов, вынужденных взять на себя дополнительный объём ритуальных функций. Заведующий Красной ярангой, побывавший в стойбищах Россохинско-Березовской группы эвенов, утверждал, что «в каждой семье глава её является шаманом»<sup>12</sup>. К середине 1930-х гг. в южном Приохотье наиболее многочисленной и влиятельной оставалась группа шаманов на Хейджане, Ульбее и Улье<sup>13</sup>.

Шаманская деятельность была характерна как для мужчин, так и для женщин, однако «сильными» шаманами женщин признавали редко, и спектр их функций был более ограниченным, чем у мужчин. Основными функциями шаманов было лечение людей и домашних животных, помощь в промысле, предсказания. По представлениям эвенов, шаман мог влиять на погоду, вызывать гром<sup>14</sup>. Г.В. Васильевич утверждала, что в тунгусском шаманизме отсутствовал обряд отправления души умершего в мир мёртвых<sup>15</sup>. По другим данным, в функции эвенских шаманов входило общение с умершими и проводы их душ в потусторонний мир *бун*<sup>16</sup>.

В литературных источниках и свидетельствах информантов из числа эвенов Охотского района мы находим рассказы о необыкновенных свойствах шаманов и «чудесах», совершаемых ими во время камланий. Шаман мог жевать горячие угли, высекать искры от прикосновений к своему телу<sup>17</sup> и даже воскреснуть вскоре после смерти<sup>18</sup>. В идеологии и практике эвенского шаманизма важную роль играли дошаманские верования и культы. Наиболее значимым из них был культ огня, используемый во всех обрядах<sup>19</sup>.

В музеях России сохранилось мало предметов одежды эвенских шаманов. Я.И. Линденау утверждал, что они вообще «не имеют особого платья для камлания, кроме их повседневной одежды»<sup>20</sup>. В более поздних источниках сообщается, что шаманский костюм изготавливался из ровдуги и отличался от повседневного обилием украшений<sup>21</sup>, был «расшит разноцветным бисером и шерстью, увешан колокольчиками и побрякушками»<sup>22</sup>. Маловероятно, что в прошлом столь значимая для этноса ритуальная практика была лишена такого выразительного элемента, как специальное облачение её ведущего. Скорее всего, авторы противоречивых сведений присутствовали на камланиях, имеющих разный статус и назначение, поскольку полное облачение имели только «профессиональные» шаманы, совершающие «большие» общественные камлания. Семейные шаманы проводили свои обряды в обычной, повседневной одежде<sup>23</sup>. Кроме того, необходимо отметить, что в период гонения на шаманизм происходило некоторое нивелирование и упрощение внешней атрибутики шаманских обрядов. Поэтому в советское время обязательными элементами образа шамана остались только бубен, колотушка и головной убор, что не исключало применения в отдельных случаях обильно декорированных ровдужных кафтанов<sup>24</sup>.

В собрании Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург) имеется фотография якутского эвена, облачённого в шаманский костюм. Это ровдужный кафтан эвенкийского типа с длинной бахромой по подолу и многочисленными жгутами из кожи, меха и ткани, нашитыми по всей поверхности изделия<sup>25</sup>. Возможно, по составу и покрою одежда эвенского шамана была аналогична эвенкийской и включала в себя распашной кафтан, нагрудник тунгусского типа и специальный головной убор<sup>26</sup>. Это подтверждают и немногочисленные костюмы эвенов, хранящиеся в коллекциях Российского этнографического музея (колл. № 2245, 6805, 8630) и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (колл. 5495 и др.). Особенностью шаманских кафтанов эвенов является цветовая асимметрия: левая сторона тёмная (женская), правая – светлая (мужская)<sup>27</sup>. Аналогично оформлялись и другие предметы шаманской одежды – шапки, обувь и нагрудник<sup>28</sup>. Дихотомия костюма олицетворяла не только единство противоположных полов, но и взаимосвязь земного и сакрального миров, людей и духов-предков, добра и зла.

Двухцветный кафтан шили также по распоряжению шамана для обряда магического лечения тяжелобольного человека. В этом случае расположение цветов на костюме шамана и больного менялось местами, «при этом осуществлялась перемена пола, что отгоняет силу злого духа и даёт послабление болезни»<sup>29</sup>.

Наиболее многочисленны и разнообразны шаманские головные уборы эвенов. Они имеются во всех музеях Дальнего Востока и Санкт-Петербурга, которые располагают эвенскими коллекциями. Одни шаманские шапки имеют форму обода из кожи с крестообразной макушкой, которую венчают небольшие металлические рога<sup>30</sup>. По краю обода нашита бахрома или жгуты, свисающие на лицо и плечи<sup>31</sup>. Другие шапки капорообразной или округлой формы сшиты из ровдуги в сочетании с разными техниками: меховая мозаика, продержки, вышивка волосом оленя и бисером. Непременным является наличие меховой или ровдужной бахромы, закрывающей лицо. Вероятно, она служит условной границей между миром реальным и помогает шаману легче погрузиться в последний. Макушка этих шапок оформляется розеткой в форме креста, а также изображениями (плоскими или объёмными) духов-предков шамана, которые осуществляют его связь со всеми мирами<sup>32</sup>. Фигурки духов изготавливались достаточно реалистично, их одежда имела выраженные этнические и сезонные особенности, а иногда и половозрастные<sup>33</sup>. Эти антропоморфные изображения могли служить самостоятельными амулетами-оберегами шамана<sup>34</sup>. Духи-покровители, используемые в шаманском облачении, вероятно, были индивидуальными и принадлежали конкретному владельцу<sup>35</sup>.

Фигурки духов-помощников из ровдуги или ткани крепились не только на головные уборы шамана, но и на традиционные шаманские пояса<sup>36</sup>, колотушки для бубна<sup>37</sup>, ритуальные жезлы<sup>38</sup>. Шаманские пояса имели сложное оформление, включающее помимо указанных выше антропоморфных изображений, металлические подвески и зооморфные фигурки.





Илл. 1. Шапка шамана. 2-я пол.  
XIX в. (ХКМ КП 2815)

В комплект одежды больших шаманов входили рукавицы, сшитые из лап медведя с когтями, или перчатки из ровдуги, на которых длинные когти вышивались красными нитями. На глаза часто надевали металлические очки с прорезьями, кованные из серебряных монет или ложек<sup>39</sup>.

Ни в музейных коллекциях, ни в ходе полевых исследований нами не выявлено наличие у эвенов, кроме личных амулетов, культовой скульптуры, аналогичной сэвэнам, имеющимся у других тунгусо-маньчжурских народов. Однако информанты утверждают, что до середины XX в. пожилые эвены Охотского района также пользовались культовыми изображениями антропоморфного и зооморфного характера. Их хранили в специальном коробе *кунами*. Антропоморфные фигурки имели ромбовидную голову с круглой «шишечкой» на остроконечном навершии, прямоугольное или цилиндрическое туловище, опущенные вниз руки и прямые ноги. Изготавливали их из древесины карликовой берёзы или лиственницы 10–15-летнего возраста, имеющей красноватый оттенок. Скульптуру тониروвали

чёрной краской, получаемой из сажи от карликовой берёзы, смешанной с жиром тарбагана. Зооморфная скульптура изображала оленей и изготавливалась из сучков лиственницы подходящей формы. Эти сэвэны запрещалось трогать детям, показывать посторонним. Подобные скульптуры имелись и в арсенале эвенских шаманов<sup>40</sup>.

Обязательными атрибутами шамана являются бубен и колотушка. Бубен имеет, чаще всего, овальную форму и относится к дальневосточному типу<sup>41</sup>. В северном Приохотье встречаются и круглые бубны<sup>42</sup>. Для изготовления бубна эвены использовали тонкую шкуру дикого оленёнка, обечайку гнули из дерева хвойных пород. На бубне, с внутренней или внешней стороны, могли быть охрой нарисованы стилизованные изображения полусфер и птицы (гагары)<sup>43</sup>, равноконечного креста<sup>44</sup> и др. А.А. Бурькин сообщает о наличии у эвенов «тени бубна» – схематичной модели, изготовленной из лучинок, с крестовиной из проволоки. Она служила заместителем настоящего бубна, по каким-то причинам унесённого из дома на длительное время<sup>45</sup>. Колотушку для бубна изготавливали из берёзы и обтягивали мехом оленя.

Церковь и духовенство всегда вели борьбу с анимистическими и шаманскими верованиями эвенов, считая их дикими. Судя по дошедшим до нас документальным свидетельствам, борьба эта была безуспешной. В 1872 г. священник Инской Николаевской церкви Иринарх Верещагин обратился к Епископу Камчатскому, Курильскому и Благовещенскому Павлу с рапортом о распространении среди прихожан своей церкви шаманства, в котором пишет, что в течение 13 лет службы он не смог «убедить и одного шамана оставить своё шарлатанство»<sup>46</sup>. Более того, священник сообщает, что и русские крестьяне в случаях болезни или семейных бед обращаются к помощи эвенских шаманов.

Как и вся система религиозных воззрений эвенов, шаманизм в Приохотье имел синкретичный и во многом противоречивый характер. Достаточно сказать, что сами шаманы и члены их семей принимали крещение, соблюдали православные обычаи и праздники, служили «главными и строгими блюстителями христианской веры»<sup>47</sup>. Во время шаманского камлания иконы, висящие в чуме, тщательно завешивались<sup>48</sup>.

Способ погребения шаманов отличался от обычного. Даже в период христианизации сильных «профессиональных» шаманов, по их требованию, хоронили воздушным способом в долблённых гробах, установленных на помостах *биркэнах*. Места для захоронений выбирали глухие, далёкие от кочевых троп. На коре деревьев, окружающих могилу, вырезали изображения птиц, по которым случайные



путники узнавали запретное место и обходили его стороной. Место захоронения было табуировано и известно только тем, кто участвовал в похоронах<sup>49</sup>. По некоторым сведениям, обряд погребения шамана должны были совершать члены чужого, экзогамного рода<sup>50</sup>.

Семейных шаманов тоже хоронили отдельно от общего кладбища, но по христианской традиции в земле. Могила должна быть значительно глубже, чем для обычного человека. Особенность могилы обозначали фигурками птиц, прикреплёнными к верхней перекладине надмогильного креста<sup>51</sup>. Имелись и другие отличия от похорон обычных людей. В частности, перед тем, как опустить гроб в могилу, его устанавливали на прямоугольном помосте, который потом клали сверху на гроб. В ноги покойнику складывали все шаманские принадлежности в сломанном виде, а на грудь клали православную икону<sup>52</sup>.

Шаманы были очень уважаемыми и авторитетными людьми среди эвенов, они отличались глубокими знаниями обычаев, традиций предков, народной медицины и фольклора; как правило, были прекрасными ораторами, умеющими говорить ярко, образно и убедительно<sup>53</sup>. Поэтому, когда в 1920-х гг. в Приохотье проводились выборы в советские органы местного самоуправления, соплеменники, наряду с родовыми князьями, выдвигали на руководящие должности шаманов<sup>54</sup>. Однако, являясь хранителями исконных этнических традиций, шаманы не могли принять советские нововведения (школы, колхозы, медицину), которые неизбежно разрушали традиционный образ жизни кочевников, меняли вековые законы промысловой деятельности, мировоззрение сородичей<sup>55</sup>. Шаманы проповедовали идеи племенной замкнутости, выступали против вмешательства русских во внутреннюю жизнь оленных людей<sup>56</sup>. Территориальная разобщённость, языковой барьер помешали районной власти быстро разобраться в ситуации, однако уже в начале 1930-х гг. большинство шаманов было осуждено и лишено права голоса<sup>57</sup>. Им, как и раскулаченному богатому оленеводам, было назначено «твёрдое задание» на вылов рыбы, извоз и другие общественные работы. Не обошлось без перегибов. Например, в небольшой Юдомской кочевой группе эвенов, состоящей из 51 хозяйства, 17 человек были лишены права голоса как шаманы. Правда, вскоре большинство из них было оправдано и восстановлено в правах как не «профессиональные» шаманы, а «любители, которые шаманят при болезни родных, близких знакомых и собственной болезни совершенно безвозмездно, в порядке личной услуги»<sup>58</sup>.

Однако никакие репрессивные меры не смогли искоренить шаманизм из жизни эвенов Приохотья. Он сохранялся в разной степени вплоть до 1970-х гг. Очевидно, что в советское время шаманская практика велась нелегально, скрытно, поэтому достоверных свидетельств о ней и о действующих шаманах сохранилось крайне мало. Пожалуй, единственным опубликованным источником информации на эту тему служат полевые материалы Ульяны Григорьевны Поповой, занимавшейся исследованиями истории и этнографии магаданских эвенов. Благодаря ей стали известны имена «больших» эвенских шаманов П. Маторина, Н.П. Хабаровского и С.В. Болдухина, практиковавших в середине XX в. на территории северного Приохотья, в Магаданской области.

В ходе экспедиционных и архивных изысканий нами были собраны некоторые сведения о шаманах южного Приохотья, живших в сс. Арка и Инья в таёжных кочевьях Охотского района Хабаровского края в XX в. В списках граждан, лишённых права голоса в 1933 г., значились и шаманы: Дмитрий Николаевич Погодаев (Юдома), Василий Федорович Сторожев (Бургахчан), Иван Митрофанович Шумилов (Ульбея), Прокопий Семенович Громов (Ульбея), Иван Васильевич Громов (Хейджан), Николай Иванович Тетерин (Ульбея). Четверо последних в этом списке в 1934 г. были восстановлены в правах<sup>59</sup>. Самым известным из них был Н.И. Тетерин (1922? – 1990?). О его способностях к врачеванию с использованием не только магических приёмов, но и гипноза и средств народной медицины, рассказывали нам многие информанты<sup>60</sup>.

Кроме Н.И. Тетерина, во II половине XX в. в Охотском районе шаманской практикой занимались Петр Дмитриевич Афанасьев (Бээнкэн) (1890-е – кон. 1970-х гг., Бургахчан), Иннокентий Иванович Андреев (? – 1977, Черпулай),

## История религии

---

Семен Егорович Безносов (1910-е гг. – 2002, Кетанда), Николай Петрович Борисов (1900? – 1961, Уега), Иннокентий Прокопьевич Шумилов (1910? – 1985?, Наманкур), Николай Абрамов (? – 1962, Уега), Алексей Федорович Громов (1905–1996, Надьбаки)<sup>61</sup>.



*Илл. 2. Шаман  
Тетерин Николай Иванович*



*Илл. 3. Шаман  
Безносов Семен Егорович*

Таким образом, шаманские верования эвенов Приохотья, развиваясь на протяжении длительного времени, сохранялись в кочевой среде вплоть до второй половины XX в. В досоветский период шаманизм имел среди эвенов очень широкое распространение и большое влияние на все сферы жизни этноса. Соответствуя в основных своих признаках общесибирской шаманской традиции (наследственное служение, посредническая роль шамана, социальные функции и др.), эвенский шаманизм имеет свои особенности, главная из которых – религиозный синкретизм. Являясь частью сложной системы верований, шаманизм эвенов органично воспринял и элементы архаичных култов, и идеи православия.

### Библиографический список

1. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН). Ф. 12. Оп. 1. Д. 134.
2. Бергман, С. По дикой Камчатке / С. Бергман. – Петропавловск-Камчатский: Камчатский печатный двор, 2000. – 165 с.
3. Бурькин, А.А. Этнокультурные связи эвенов и коряков в семиотике шаманских предметов / А.А. Бурькин // Этносемиотика ритуальных предметов. – СПб.: РЭМ, 1993. – С. 140–145.
4. Бурькин, А.А. Религиозные воззрения эвенов / А.А. Бурькин // Краеведческие записки. – Магадан: Книж. изд-во, 1993. – Вып. 19. – С. 50–72.
5. Бурькин, А.А. Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А. Сотавалта / А.А. Бурькин, С.И. Шарина // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Мат-лы Четвертых Сибирских чтений. – СПб.: МАЭ РАН, 2000. – С. 247–252.
6. Василевич, Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков / Г.М. Василевич // Советская этнография. – 1971. – № 5. – С. 53–60.
7. Историко-этнографический атлас Сибири. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – 498 с.
8. Линденау, Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / Я.И. Линденау. – Магадан: Книж. изд-во, 1983. – 176 с.
9. На грани миров. Шаманизм народов Сибири (из собрания Российского этнографического музея: Альбом). – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – 296 с.
10. Левин, М.Г. Эвены / М.Г. Левин // Народы Сибири. – М.; Л.: АН СССР, 1956. – С. 760–775.
11. Муниципальный архив Николаевского района (МАНР). Ф. 12. Оп. 3. Д. 5.

12. МАНР. Ф. 276. Оп. 1. Д. 17.  
 13. МАНР. Ф. 276. Оп. 1. Д. 18.  
 14. МАНР. Ф. 276. Оп. 1. Д. 21.  
 15. МАНР. Ф. 287. Оп. 1. Д. 5.  
 16. Национальный архив Республики Саха (Якутия) (НА РС(Я)). Ф. 277. Оп. 2. Д. 10.  
 17. Олсуфьев, А.В. Общий очерк Анадырьской округи, ее экономического состояния и быта населения / А.В. Олсуфьев. – СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1896. – 245 с.  
 18. Попова, У.Г. Эвены Магаданской области (в первые годы Советской власти и накануне коллективизации). Научный отчет. 1969 г. / У.Г. Попова // Архив СВКНИИ. – № 861. – 296 с.  
 19. Попова, У.Г. Рассохинская группа эвенов / У.Г. Попова // Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. – Магадан: СВКНИИ, 1976. – Вып. 67. – С. 121–146.  
 20. Попова, У.Г. Эвены Магаданской области / У.Г. Попова. – М.: Наука, 1981. – 304 с.  
 21. Попова, У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов / У.Г. Попова // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). – Л.: Наука, 1981. – С. 233–252.  
 22. Прокофьева, Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири / Е.Д. Прокофьева // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX века: Сборник МАЭ. – Л.: Наука, 1971. – Т. 27. – С. 6–100.  
 23. Сем, Т.Ю. Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов / Т.Ю. Сем // Этносемиотика ритуальных предметов. – СПб.: РЭМ, 1993. – С. 127–140.  
 24. Слепцов, Ю.А. Обряд погребения шаманов у эвенов Момского улуса Республики Саха (Якутия) / Ю.А. Слепцов // Религиоведение. – 2012. – № 1. – С. 27–32.  
 25. Хаховская, Л.Н. Пояс эвенского шамана / Л.Н. Хаховская // Вестник ДВО РАН. – 1997. – № 5. – С. 131–137.  
 26. Хаховская, Л.Н. Эвенские амулеты из коллекции Сеймчанского районного краеведческого музея / Л.Н. Хаховская // Вестник СВНЦ ДВ РАН. – 2011. – № 3. – С. 96–102.

<sup>1</sup> Левин М.Г. Эвены // Народы Сибири. М.; Л., 1956. С. 769.

<sup>2</sup> Олсуфьев А.В. Общий очерк Анадырьской округи, ее экономического состояния и быта населения. СПб., 1896. С. 139.

<sup>3</sup> Бергман С. По дикой Камчатке. Петропавловск-Камчатский, 2000. С. 106–107.

<sup>4</sup> Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 69.

<sup>5</sup> Полевые материалы автора, 2015 г. От А.И. Громова (1966 г.р.), п. Охотск Охотского района Хабаровского края.

<sup>6</sup> Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 134.

<sup>7</sup> Там же. Л. 42.

<sup>8</sup> Бурькин А.А., Шарина С.И. Материалы по шаманству эвенов Якутии в записях А. Сотавалта // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Мат-лы Четвертых Сибирских чтений. СПб., 2000. С. 247–252.

<sup>9</sup> Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 134. Л. 10–18.

<sup>10</sup> НА РС(Я) Ф. 277. Оп. 2. Д. 10. Л. 1.

<sup>11</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 235.

<sup>12</sup> Там же. С. 236.

<sup>13</sup> МАНР. Ф. 276. Оп. 1. Д. 21. Л. 65.

<sup>14</sup> Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 68.

<sup>15</sup> Василевич Г.М. Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 58.

<sup>16</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 242.

<sup>17</sup> Полевые материалы автора, 2009 г. От Е.А. Борисовой, с. Арка Охотского района Хабаровского края.

<sup>18</sup> Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 69.

<sup>19</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 238–240.

<sup>20</sup> Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 69.

<sup>21</sup> Олсуфьев А.В. Общий очерк Анадырьской округи, ее экономического состояния и быта населения. СПб., 1896. С. 139.

<sup>22</sup> Архив МАЭ РАН. Ф. 12. Оп. 1. Д. 134. Л. 10 об.

<sup>23</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 249.



- <sup>24</sup> Полевые материалы автора, 2009 г. От Е.А. Борисовой, А.А. Слепцовой (1939 г.р.), с. Арка Охотского района Хабаровского края.
- <sup>25</sup> На грани миров. Шаманизм народов Сибири (из собрания Российского этнографического музея: Альбом). М., 2006. С. 168.
- <sup>26</sup> Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX века: Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 48.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> Сем Т.Ю. Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 131.
- <sup>29</sup> Там же. С. 132.
- <sup>30</sup> Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX века: Сборник МАЭ. Л., 1971. Т. 27. С. 49.
- <sup>31</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 248.
- <sup>32</sup> Сем Т.Ю. Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 136.
- <sup>33</sup> Хаховская Л.Н. Пояс эвенского шамана // Вестник ДВО РАН. 1997. № 5. С. 133.
- <sup>34</sup> Хаховская Л.Н. Эвенские амулеты из коллекции Сеймчанского районного краеведческого музея // Вестник СВНЦ ДВ РАН. 2011. № 3. С. 96–102.
- <sup>35</sup> Бурькин А.А. Этнокультурные связи эвенов и коряков в семиотике шаманских предметов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 143.
- <sup>36</sup> Хаховская Л.Н. Пояс эвенского шамана // Вестник ДВО РАН. 1997. № 5. С. 131–137.
- <sup>37</sup> Бурькин А.А. Этнокультурные связи эвенов и коряков в семиотике шаманских предметов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 142.
- <sup>38</sup> Сем Т.Ю. Идея космической связи в атрибутике эвенских шаманов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 137.
- <sup>39</sup> Попова У.Г. Эвены Магаданской области. М., 1981. С. 180.
- <sup>40</sup> Полевые материалы автора, 2012 г. От У.В. Афанасьевой (1932 г.р.), с. Вятское Хабаровского района Хабаровского края.
- <sup>41</sup> Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 447.
- <sup>42</sup> Бурькин А.А. Религиозные воззрения эвенов // Краеведческие записки. Магадан, 1993. Вып. 19. С. 58.
- <sup>43</sup> Полевые материалы автора, 2015 г. От А.И. Громова (1966 г.р.), п. Охотск Охотского района Хабаровского края.
- <sup>44</sup> Бурькин А.А. Этнокультурные связи эвенов и коряков в семиотике шаманских предметов // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993. С. 142; Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 249.
- <sup>45</sup> Бурькин А.А. Религиозные воззрения эвенов // Краеведческие записки. Магадан, 1993. Вып. 19. С. 59.
- <sup>46</sup> НА РС(Я). Ф. 277. Оп. 2. Д. 10. Л. 1.
- <sup>47</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 238.
- <sup>48</sup> Олсуфьев А.В. Общий очерк Анадырьской округи, ее экономического состояния и быта населения. СПб., 1896. С. 139.
- <sup>49</sup> Попова У.Г. Эвены Магаданской области (в первые годы Советской власти и накануне коллективизации). Научный отчет. 1969 г. Архив СВКНИИ. № 861. С. 285.
- <sup>50</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 252.
- <sup>51</sup> Там же; Слепцов Ю.А. Обряд погребения шаманов у эвенов Момского улуса Республики Саха (Якутии) // Религиоведение. 2012. № 1. С. 30.
- <sup>52</sup> Попова У.Г. Эвены Магаданской области (в первые годы Советской власти и накануне коллективизации). Научный отчет. 1969 г. Архив СВКНИИ. № 861. С. 289.
- <sup>53</sup> Попова У.Г. Рассохинская группа эвенов // Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. Магадан, 1976. Вып. 67. С. 145.
- <sup>54</sup> Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам II пол. XIX – нач. XX в.). Л., 1981. С. 242.
- <sup>55</sup> МАНР. Ф. 276. Оп. 1. Д. 21. Л. 65.
- <sup>56</sup> Попова У.Г. Рассохинская группа эвенов // Экономические и исторические исследования на Северо-Востоке СССР. Магадан, 1976. Вып. 67. С. 144.
- <sup>57</sup> МАНР. Ф. 287. Оп. 1. Д. 5. Л. 26.
- <sup>58</sup> МАНР. Ф. 12. Оп. 3. Д. 5. Л. 49.
- <sup>59</sup> МАНР. Ф. 276. Оп. 1. Д. 17. Л. 40–41; Д. 18. Л. 123.
- <sup>60</sup> Полевые материалы автора, 2006 г. От В.И. Сергучевой (1973 г.р.), с. Арка Охотского района Хабаровского края; А.И. Громова (1966 г.р.), п. Охотск Охотского района Хабаровского края.
- <sup>61</sup> Полевые материалы автора, 2006–2011 гг. От Е.А. Борисовой, А.А. Слепцовой (1939 г.р.), с. Арка Охотского района Хабаровского края; от А.И. Громова (1966 г.р.), О.А. Сторожевой (1969 г.р.), п. Охотск Охотского района Хабаровского края.

## References

1. Levin M.G. *Narody Sibiri* [Peoples of Siberia]. Moscow, Leningrad, AN SSSR, 1956, p. 769.
2. Olsuf'ev A.V. *Obshchiy ocherk Anadyr'skoy okrugi, ee ekonomicheskogo sostoyaniya i byta naseleniya* [General Review of Anadyr Region, Its Economical State and Life of the Population]. Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1896, p. 139.
3. Bergman S. *Po dikoy Kamchatke* [In and for Wild Kamchatka]. Petropavlovsk-Kamchatskiy, Kamchatskiy pechatnyy dvor, 2000, pp. 106–107.
4. Lindenau Ya.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaya polovina XVIII veka): Istoriko-etnogr. materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Review on the Peoples of Siberia (the first half of the 18th century): Historical and Ethnographic Data about the Peoples of Siberia and the Northeast]. Magadan, Kn. izd-vo, 1983, p. 69.
5. Burykin A.A., Sharina S.I. *Kul'turnoe nasledie narodov Sibiri i Severa: Mat-ly Chetvertykh Sibirskikh chteniy* [Cultural Heritage of the Peoples of Siberia and the North: Proc. of the 4th Siberian Readings]. Saint Petersburg, MAE RAN, 2000, pp. 247–252.
6. Popova U.G. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 235.
7. Popova U.G. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 236.
8. Lindenau Ya.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaya polovina XVIII veka): Istoriko-etnogr. materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Review on the Peoples of Siberia (the first half of the 18th century): Historical and Ethnographic Data about the Peoples of Siberia and the Northeast]. Magadan, Kn. izd-vo, 1983, p. 68.
9. Vasilevich G.M. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1971, no. 5, p. 58.
10. Popova U.G. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 242.
11. Lindenau Ya.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaya polovina XVIII veka): Istoriko-etnogr. materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Review on the Peoples of Siberia (the first half of the 18th century): Historical and Ethnographic Data about the Peoples of Siberia and the Northeast]. Magadan, Kn. izd-vo, 1983, p. 69.
12. Popova U.G. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, pp. 238–240.
13. Lindenau Ya.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaya polovina XVIII veka): Istoriko-etnogr. materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Review on the Peoples of Siberia (the first half of the 18th century): Historical and Ethnographic Data about the Peoples of Siberia and the Northeast]. Magadan, Kn. izd-vo, 1983, p. 69.
14. Olsuf'ev A.V. *Obshchiy ocherk Anadyr'skoy okrugi, ee ekonomicheskogo sostoyaniya i byta naseleniya* [General Review of Anadyr Region, Its Economical State and Life of the Population]. Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1896, p. 139.
15. Popova U.G. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 249.
16. *Na grani mirov. Shamanizm narodov Sibiri* [On the Edge of the Worlds. Shamanism of the Peoples of Siberia]. Moscow: IPTs «Khudozhnik i kniga», 2006, p. 168.
17. Prokof'eva E.D. *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nach. XX veka* [Religious Beliefs and Rites of the Peoples of Siberia in the 19th – early 20th centuries]. Leningrad, Nauka, 1971, vol. 27, p. 48.
18. Prokof'eva E.D. *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nach. XX veka* [Religious Beliefs and Rites of the Peoples of Siberia in the 19th – early 20th centuries]. Leningrad, Nauka, 1971, vol. 27, p. 48.
19. Sem T.Yu. *Etnosemiotika ritual'nykh predmetov* [Ethnosemiotics of Ritual Things]. Saint Petersburg, REM, 1993, p. 131.
20. Sem T.Yu. *Etnosemiotika ritual'nykh predmetov* [Ethnosemiotics of Ritual Things]. Saint Petersburg, REM, 1993, p. 132.
21. Prokof'eva E.D. *Religioznye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX – nach. XX veka* [Religious Beliefs and Rites of the Peoples of Siberia in the 19th – early 20th centuries]. Leningrad, Nauka, 1971, vol. 27, p. 49.
22. Popova U.G. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 248.
23. Sem T.Yu. *Etnosemiotika ritual'nykh predmetov* [Ethnosemiotics of Ritual Things]. Saint Petersburg, REM, 1993, p. 136.
24. Khakhovskaya L.N. *Vestnik DVO RAN* [Vestnik of the Far East Branch of the Russian Academy of Sciences]. 1997, no. 5, p. 133.

25. Khakhovskaya L.N. *Vestnik DVO RAN* [Vestnik of the Far East Branch of the Russian Academy of Sciences]. 1997, no. 5, pp. 96–102.
26. Burykin A.A. *Etnosemiotika ritual'nykh predmetov* [Ethnosemiotics of Ritual Things]. Saint Petersburg, REM, 1993, p. 143.
27. Khakhovskaya L.N. *Vestnik DVO RAN* [Vestnik of the Far East Branch of the Russian Academy of Sciences]. 1997, no. 5, pp. 131–137.
28. Burykin A.A. *Etnosemiotika ritual'nykh predmetov* [Ethnosemiotics of Ritual Things]. Saint Petersburg, REM, 1993, p. 142.
29. Sem T. Yu. *Etnosemiotika ritual'nykh predmetov* [Ethnosemiotics of Ritual Things]. Saint Petersburg, REM, 1993, p. 137.
30. Popova U.G. *Eveny Magadanskoj oblasti* [Evens in Magadan Oblast]. Moscow, Nauka, 1981, p. 180.
31. *Istoriko-etnograficheskij atlas Sibiri* [Historical and Ethnographical Atlas of Siberia]. Moscow; Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1961, p. 447.
32. Burykin A.A. *Kraevedcheskie zapiski* [Notes on Regional History]. Magadan, Knizh. izd-vo, 1993, vol. 19, p. 58.
33. Burykin A.A. *Etnosemiotika ritual'nykh predmetov* [Ethnosemiotics of Ritual Things]. Saint Petersburg, REM, 1993, p. 142.
34. Popova U.G. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 249.
35. Burykin A.A. *Kraevedcheskie zapiski* [Notes on Regional History]. Magadan, Knizh. izd-vo, 1993, vol. 19, p. 59.
36. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 238.
37. Olsuf'ev A. V. *Obshchij ocherk Anadyr'skoy okrugi, ee ekonomicheskogo sostoyaniya i byta naseleniya* [General Review of Anadyr Region, Its Economical State and Life of the Population]. Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoj Akademii nauk, 1896, p. 139.
38. Popova U.G. *Eveny Magadanskoj oblasti (v pervye gody Sovetskoy vlasti i nakanune kollektivizatsii). Nauchnyy ochet* [Evens in Magadan Oblast (in Early Years of the Soviet Regime and on the Eve of Collectivization). Scientific Report]. Archive SVKNII, 1969, no. 861, p. 285.
39. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 252.
40. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 252.
41. Sleptsov Yu.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, no. 1, p. 30.
42. Popova U.G. *Eveny Magadanskoj oblasti (v pervye gody Sovetskoy vlasti i nakanune kollektivizatsii). Nauchnyy ochet* [Evens in Magadan Oblast (in Early Years of the Soviet Regime and on the Eve of Collectivization). Scientific Report]. Archive SVKNII, 1969, no. 861, p. 289.
43. Popova U.G. *Ekonomicheskie i istoricheskie issledovaniya na Severo-Vostoke SSSR* [Economical and Historical Studies in Northeast USSR]. Magadan, SVKNII, 1976, vol. 67, p. 145.
44. *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam II pol. XIX – nach. XX v.)* [Issues on Public Conscience of the Natives of Siberia (the second half of the 19th – early 20th centuries)]. Leningrad, Nauka, 1981, p. 242.
45. Popova U.G. *Ekonomicheskie i istoricheskie issledovaniya na Severo-Vostoke SSSR* [Economical and Historical Studies in Northeast USSR]. Magadan, SVKNII, 1976, vol. 67, p. 144.





Прихотько В.А.

## Танатология зороастризма в идейном содержании эсхатологических представлений древних иранцев

**Аннотация.** В статье исследуются представления о посмертном существовании души в религиозных верованиях древних иранцев. Смерть трактуется в качестве временной победы злого начала, накладывающей отпечаток на индивидуальную жизнь человека на протяжении его земного существования. Автор обращается к иранским эсхатологическим воззрениям и отмечает их своеобразие. К отличительным особенностям маздаистского и зороастрийского учений о конце мира можно отнести дуалистические представления о смерти, загробном мире, его взаимоотношениях с земным миром, которые реализуются в ритуальной практике.



В.А. Прихотько

**Ключевые слова:** смерть, труп, женский образ веры, мост, суд над мёртвыми, чистилище, воскрешение (пересотворение), очищение металлом, вечное блаженство, рай, ад

Осмысление посмертного существования души в маздаизме и зороастризме неразрывно связано с дуалистическими воззрениями древних иранских народов. Смерть считалась привнесённой в мир действием злого духа – Ангхро Майнью (*Ахримана*), который стремится осквернить творение Ахура Мазды. По причине того, что душа понималась существующей вечно, смерть означала не только распад тела, но и рождение души. Предполагалось, что после смерти последняя находится рядом с телом умершего трое суток. По мнению новоперсидских толкователей, за это время она должна вырасти, достичь совершеннолетия (пройти путь становления от появления на свет до семи-, далее, пятнадцатилетнего возраста). К.Х. Клемен считает, что идея трёх- или четырёхдневного пребывания души около своего тела принадлежала мексиканцам и персам, «евреи заимствовали у персов эти, как и многие другие, воззрения»<sup>1</sup>.

Согласно текстам пехлевийской литературы, души умерших попадали «в подземное царство Йимы ..., которого почитали как первого умершего человека, бывшего первым царём на земле и ставшего верховным богом загробного мира»<sup>2</sup>. Таким образом, в зороастризме можно заметить схожие с древнеиндийскими представления о существовании в загробном мире. Так, П.В. Башарин, исследуя данную генотеистическую древнюю религию Ирана, обращает внимание на то, что, согласно её учению, после смерти индивидуальная душа (*урван*) сходит в царство мёртвых, где правит Йима (древнеиндийский *Яма*). В.Ю. Крюкова на основании сравнительного анализа древнеиндийской и древнеиранской мифологической литературы, поясняет, что имя «Йима» (*Яма*) означает «близнец», и обращает внимание на то, что родственные ему слова с тем же значением присутствуют в других индоевропейских языках. Исследовательница показывает, что именно в Ригведе (10.14) Яма становится царём мёртвых, так как своей смертью открывает путь другим. «Древнеиранский Йима, в отличие от ведического Ямы, никак не связан со смертью и царством мёртвых»<sup>3</sup>. Свидетельством этому является покаянная речь души Йимы, осознавшей тяжесть своего грехопадения: «Смотри на меня: я не принял маздаистскую веру, вообразил, что я творец, мира, – и вот что случилось со мной! Хварна

покинула меня, я пал и очутился в преисподней... Знай, оно наступит, будущее существование для праведников; мир очистится от Зла и восторжествует Ахура Мазда!»<sup>4</sup>.

Персонафикаций старения и смерти в зороастризме несколько, главной из них является Асто-Видат, представляющий дэвом, «... набрасывающим, подобно ведическому Яме (богу смерти), на шею своей жертве петлю, избавиться от которой могли только праведники»<sup>5</sup>. В.Ю. Крюкова замечает, что в представлениях зороастрийцев труп человека телом не является: «Как только человек умирает, жизнь уходит из него, душа отлетает от тела, и на труп набрасывается следующий дэв – демон трупного разложения – Друхш-йа-Насу. Так, мёртвое тело становится вместилищем демона нечистой силы. «Страх перед смертью и скверной, передаваемой ею, перед её «заразностью» пронизывает все зороастрийские сочинения»<sup>6</sup>. Ярко выраженная дихотомия души и тела в зороастризме повлияла на похоронную обрядность: «... В отличие от мусульманского, он представляет собой два до известной степени не связанных между собой комплекса ритуалов – для бессмертной души и для смертного тела, превращающегося после кончины человека в оскверняющий труп»<sup>7</sup>. В исламе эта идея получила несколько иное толкование – невозможности соединения двух миров. После смерти тело истлевет в могиле, в то же время душа ждёт на Перешейке (*барзах*) – преграде, разделяющей этот и будущий мир, – конца времён. «И Он – тот, который предоставил путь двум морям. Это – приятное, пресное, а то – соль, горькое. И устроил между ними препоны и преграду нерушимую» (Коран. 25:53). «Он разъединил моря, которые готовы встретиться. Между ними преграда, через которую они не устремятся» (Коран. 55:19–20). «А когда придёт к одному из них смерть, он скажет: «Господи, верни меня»: может быть, я сделаю благое в том, что оставил». Так нет! Это – слово, которое он говорит, а за ними – преграда до того дня, как они будут воскрешены» (Коран. 23:99–100).

Степени осквернения от труп и действия для ритуального очищения подробно описаны в зороастрийских, иудаистских и мусульманских кодексах, при всей внешней схожести они имеют принципиальные отличия. На основании своего исследования В.Ю. Крюкова заключает: «Вопрос о природе сходств, формальных или концептуальных в обрядах религиозных традиций – зороастрийской, иудаистской и мусульманской – по-прежнему остаётся открытым»<sup>8</sup>.

Для того чтобы определить степень заимствований относительно осмысления феномена смерти в исламе, рассмотрим значение посмертного путешествия души в зороастризме. О.М. Чунакова во вступительной статье к переводу «Арда Вираз намаг» отмечает факт наличия сюжета хождения по мукам во многих литературах мира. По мнению учёной, в зороастрийском сочинении заслуживают внимания:

**мотив явления праведнику его веры в образе красивой девушки:** «И (ему навстречу вышла) его собственная вера и его собственные деяния в образе девушки, красивой на вид, хорошо сложенной – поскольку она выросла в благочестии, с высокой грудью, так что грудь выделялась, с длинными пальцами, тело которой было сверкающим, как и (её) внешность – самой приятной, а взор – самым достойным»<sup>9</sup>;

**мотив явления грешнику его веры в образе страшной распутницы или старухи:** «...голой распутной женщины, грязной, отвратительной с кривыми коленями, выпирающими ягодицами, с бесконечными пятнами, так что пятно сливается с пятном, как (у) самой противной, самой грязной и самой вредной твари»<sup>10</sup>;

**мотив перехода через мост Чинвад:** «Когда я пришёл туда, я увидел души усопших, в то время как эти души сидели у постели с телом и читали слова из гат: ... «славен тот, от доброты которого всякий (видел) добро». В эти три ночи (душа) получила столько добра и покоя, сколько всего (добра) она видела на земле...»<sup>11</sup>.

Данные образы не являются единичными. «Подобные эпизоды имеются в авестийском Хадох-наске, в Вендидате (19, 27–34), пехлевийском сочинении «Суждение духа разума» [(84–87, зороастрийские тексты)]»<sup>12</sup>. Таким образом, по древнеиранским представлениям, поступки человека, совершённые во время его земного существования, имеют значение для посмертного существования, встречают каждого верующего в образе девушки, прекрасной для праведника и уродливой для грешника.

И.В. Рак приводит следующее описание моста «Чинвад»: «Это не простой мост, а дух в форме лучей. Начинается он от высочайшей вершины Хара Березайти

в середине земли... , ... подобен многогранному лучу: одни грани у него широкие – в девять копий их ширина, а другие узкие и острые, как лезвие отточенного кинжала»<sup>13</sup>. П.В. Башарин, упоминая об указанном мосте, обращает внимание на то, что душа достигает его на четвёртый день после смерти, и там она будет встречена Михром (*Митрой*), Срошем (*Сраошей*) и Рашном (*Раишавой*), далее её ждёт взвешивание поступков на небесных весах<sup>14</sup>. О.М. Чунакова даёт следующее пояснение о спутниках – это сыновья Зардушта, которые чудесным образом рождаются от его семени после его смерти. Согласно «Арда Вираз Намаг», душу сопровождает Михр. И.В. Рак так описывает этот момент: «Справедливый Рашн на небесных весах и не склоняет [весы] ни в какую сторону ни для праведных, ни для грешных, ни для господ, ни для правителей, так что он не изменит [склонение весов] ни на волос и не замыслит вреда. А к тому, кто господин, правитель и Рат, он относится так же справедливо, как и к человеку незначительному»<sup>15</sup>. При переходе через Чинвад душой праведника мост расширится до одного фрасанга (около шести километров), а душа грешника полетит с него в ад. С первым шагом праведник ступает на небеса благих мыслей, со вторым – благих слов, с третьим – благих дел, с четвёртым достигает бесконечного Света. Грешник, наоборот, с первым шагом ходит в ад злых мыслей, с четвёртым достигает ахримана и дэвов»<sup>16</sup>. К.Х. Клемен, говоря о потоке, текущем вокруг или перед входом в преисподнюю, указывает, что он часто упоминается в древнеперсидских текстах, но в главных текстах иудаизма и христианства описание его отсутствует. В позднем парсизме мост имеет название «*Чинвато-пэрэто*» («мост-разлучитель») и служит для отделения праведных от нечестивых. К.Х. Клемен считает поздней интерпретацией представление о том, что праведным мост кажется широким, а нечестивым, напротив – узким, как лезвие бритвы.

Образ девушки описан в Видевдате (19:29–30): «Сюда приходит прекрасная, статная, бодрая, высокая дева: сопутствует ей святость, правда, власть, могущество. Эта дева низвергает зловредные души дурных людей в тьму; души же людей чистых её властью переходят по ту сторону недосягаемых гор Хара Бэрэзайти. Эта дева проводит праведников через мост Чинвад, приобщая их к сонмам небесных язатов»<sup>17</sup>. По мнению К.Х. Клемена, этот образ первоначально имел то же значение, что и образ гурии в исламе, но со временем ему было дано другое толкование – религиозной веры праведника.

Роль суда над мёртвыми в зороастризме считается незначительной, так как в парсизме (как и в буддизме) посмертная судьба человека определяется его поведением при жизни, затем в течение трёх дней после его смерти, производится ещё один контрольный подсчёт. К трём небесам, которые душа проходит поочерёдно, в парсизме добавляет ещё особое место – *хамистакан* («выровненное») – промежуточное пространство между раем и адом или состояние, куда помещаются те, чьи злые дела в точности уравновешены добрыми делами, и где они будут находиться в некоем статичном состоянии до окончательного воскресения. Описание хамистакана встречается в произведении визионерского и апокалиптического жанров – «Арда Вираз намаг». О.М. Чунакова, выделяя специфические особенности данного распространённого сюжета о путешествии в загробный мир и соглашаясь с точкой зрения Е.Э. Бертельса, поясняет: «Этот сюжет встречается во многих литературах и использован Данте: ... и с тем, что Данте был знаком с некоторыми из восточных эсхатологических представлений, распространявшихся в Европе с XIII века, согласно большинству учёных»<sup>18</sup>. Так, Срош и Адур ведут праведного Вируза через мост Чинвад и приводят его в одно из мест, в котором пребывают души нескольких людей, чьи добрые и злые дела на земле уравновешивались, и возмездием им до конечного воплощения будет попеременная смена холода и жары. В тексте перевода дано следующее описание (используется термин «чистилище»): «Это место называется чистилище», и эти души будут стоять здесь до конечного воплощения. (Это) души тех людей, у которых было равное (количество) добрых дел и грехов... (и их наказание) – изменение погоды (воздуха), холод или жара. Другого наказания нет»<sup>19</sup>. В целом, персидское представление о мосте отразилось в текстах позднего иудаизма, а также ислама. К.Х. Клемен поясняет: «Ангел



## История религии

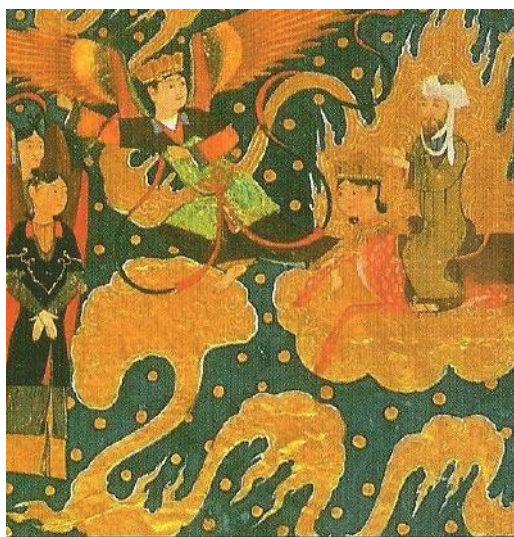
берёт праведных за волосы и быстро пронесит их над мостом; позднее, однако, утверждалось, что такой переход длится от 3 000 до 25 000 лет. Иногда и те, которые успешно переходили мост, испытывали муки от адского огня, горевшего под ним, и тем самым очищались от грехов, – ад, таким образом, здесь понимался как чистилище...»<sup>20</sup>. О.М. Чунакова, комментируя данный отрывок, поясняет, что название моста переводится как «качающаяся дорожка», и высказывает предположение о том, что содержащиеся представления о посмертном трудном пути находят соответствия в самых разных традициях: «Потому что они, очевидно, архетипичны и, возможно, воссоздают реальные ощущения, переживаемые в момент смерти»<sup>21</sup>.

Верования в воскресение и достижение блаженства по завершении жизни предположительно могли возникнуть у древних иранцев рано, в эпоху, когда они предавали тела земле, затем оказать влияние на иудаизм, через его посредничество – и на христианство. Рай и ад имеют ступени, которые достигаются силой разума или степенью нравственного падения. В тексте «Арда Вираз намаг» Вираз, выпив три кубка вина с белой, Виштаспа, должен был постичь тайну небесного мира. Для того чтобы путешествие в загробный мир прошло удачно, «... жрецы и семь сестёр в течение семи дней и ночей у вечно горящего благоуханного огня читали религиозные заклинания из Авесты и Зенда, читали наски, пели гаты и охраняли (его) в темноте. ... Душа Виразы вышла из тела на вершине Закона, (на) мосту Чинвад, а на седьмые сутки она вернулась и вошла в его тело»<sup>22</sup>. Во время путешествия Виразу открываются стоянки праведных и грешников. На высших ступенях рая находятся те, кто исполнял правила веры и не нарушал законов социального строя. На четвёртой ступени ада, расположенного в пустыне, под мостом Чинвад, путешественник видит наказания грешников.

В исламе существует похожий по жанру памятник «Рассказ предания о восхождении Магомета на небо», в котором говорится о сне наяву, в котором Мухаммед в сопровождении ангела Гавриила совершил восхождение на небо: «Ночь, в которую случилось путешествие Мухаммада на небо, ... была страшная и безмолвная, какой никогда не бывало. Не было ни пения петухов, ни лая собак, ни воя диких зверей, ни крика ночных птиц, замолкло журчание воды и свист ветра, вся природа казалась неподвижной. В середине этой ночи Мухаммада разбудил голос: «Встань, спящий!». Мухаммад встал и увидел перед собой ангела Гавриила»<sup>23</sup>. В предании о восхождении Мухаммеда на небо рай представлен прекрасными садами, ад – огнём геенны.



Илл. 1. Встреча пророка Мухаммеда с ангелом



Илл. 2. Пророк Мухаммед на седьмом небе

В произведении «Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты» обращает на себя внимание отрывок о возможности и лёгкости воскрешения, который сопоставим с подобными описаниями пересотворения в Коране (Коран. 31:28 (Лукман); 22:5 (Хадж), 50 (Каф)). На вопрос Заратуштры «Как произойдёт воскрешение мёртвых?» Ахура Мазда (Ормазд) отвечает: «Если мною (было создано) небо без колонн на невидимой («духовной») основе далеко простирающегося света из вещества – блестящего металла, если мною была (создана) земля, которая несёт весь материальный мир, и ничто не держит мир, кроме неё; если мною были направлены в воздушное пространство светил («святиющихся тел») солнце, луна и звёзды; ... (то) каждое из того, что было (сотворено) мною, было для меня труднее, чем (осуществить) воскрешение, потому что мне при воскрешении поможет то, что они (уже) есть ... Знай, что если уж я создал то, чего не было, то почему для меня невозможно воссоздать то, что было?... Поскольку в то время (людям) понадобится от духа земли – кость, из воды – кровь, из растений – волосы, из огня – глаза, (которые) они получили при сотворении основы»<sup>24</sup>.

Очередность воскрешения имеет значение, так, первыми будут облечены плотью кости Гайомарда, затем – первых людей (Машйа и Машйане), после – остальных. «За пятьдесят семь лет Сошйанс подготовит всех мёртвых, и все люди восстанут: и те, кто праведен, и те (люди), кто грешен, – каждый поднимется с того места, где уйдёт его душа. Когда все материальные существа обретут свои тела и формы, тогда боги дадут (им) один облик (что касается) света солнца, то половину (его) дадут Гайомарду, а половину – другим людям. (Тогда люди) узнают, то есть душа и тело узнают: «Это – мой отец, это – моя мать, это – мой брат, это – моя жена, это – ещё какой-то мой ближайший родственник»<sup>25</sup>. Согласно преданию, суд будет проходить в виде собрания, которое возглавит старший сын Заратуштры Исадвастар (ему уготовано место главы жрецов после смерти). Грешники будут отличаться от праведников: «И каждый увидит свои хорошие и дурные дела, и тогда на (этом собрании) грешный будет так замечен, как белая овца среди чёрных»<sup>26</sup>. Праведники, отказавшиеся при жизни оповестить грешников о возможных наказаниях, будут опозорены. Отделение праведников от грешников произойдёт после окончания собрания, далее «... праведного отправят в горний рай, а грешника – в ад»<sup>27</sup>. По древнеиранским представлениям душа грешного человека будет способна в аду ощущать телесные наказания, как и душа праведного – наслаждения. «Три дня и (три) ночи (грешного) в аду будут наказывать телесно, а праведный в эти три дня в горнем раю телесно испытает радость»<sup>28</sup>. В Бундахишн имеется описание того, как праведники и грешники после воскресения в конце света в течение ещё трёх дней получают соответствующее вознаграждение или наказание в виде физиологических удовольствий или мучений, например:

### **10. Возлюбленные жёны**

У них лежат на ложах,  
Разубранных подушками, красуясь позолотой  
Искусных украшений,  
Браслетов, ожерелий,  
В серьгах четырёхгранных,  
Друг другу говоря:  
«Когда придёт хозяин,  
Когда мы вкусим радость,  
Любви любимых тел? ...»<sup>29</sup>.

В комментарии к данному отрывку высказывается предположение о заимствовании исламской традицией представления о рае (Коран. 36.66–57), которое было дополнено описаниями гурий, ожидающих на том свете правоверных мусульман<sup>30</sup>. Грешники в течение трёх дней находятся в печали, страхе за свои души и страдают от вида мук нечестивых.

Грядущее глобальное преобразование мира, имеющего черты стихийного бедствия, описаны в Авесте (Яшт. 19:94). В Бундахишн подробно рассказано, как грешники очищаются при помощи расплавленного металла, который, первоначально служил для разделения праведных и грешных: «Затем огонь и божество

## История религии

Армаман расплавят металл, (что) в горах и холмах, и он останется на земле подобно реке. Затем они заставят всех людей войти в расплавленный металл и очиститься. Тому, кто праведен, тогда покажется так, словно он идёт в тёплом молоке, а тому, кто грешен, тогда покажется так, словно он на земле идёт в расплавленном металле»<sup>31</sup>. Все неисправимые нарушители нравственности переживут вторую смерть и исчезнут с лица земли, река расплавленного металла потечёт вниз, в ад, и истребит всё злое, таким образом, новый мир будет абсолютно другим. Таким образом, в тексте выделяется идея очищения мира огнём, поражения демонических сил и истребления зла (Авеста. Яшт. 19:92–93), а также – вечная жизнь в обновлённом мире после масштабной трагедии (Авеста. Яшт. 19:11). Катастрофический элемент эсхатологии смягчается ожиданием вечного идеального состояния мира, подкрепляется идеей справедливости, так как всеобщее бедствие воспринимается как наказание грешников и иноземных врагов. Эсхатология содержит учение о посмертном существовании: утверждается, что праведники получают вечную жизнь в обновлённом мире, появится новое поколение (Авеста. Ясна. 48:4).

К.Х. Клемен, анализируя древнеиранские эсхатологические верования, утверждает, что итогом всех имеющихся текстов является всеобщее воскресение и блаженство, при котором все люди смогут взойти на небо. Автор полагает, что ожидание свидания с близкими в зороастризме выражено намного ярче, чем во всех других религиях. Блаженство после прихода в мир спасителя будет заключаться во всеобщем вечном молении и прославлении Ахура Мазды и его ангелов. Данные отрывки подтверждают вышесказанное:

**89.** «Которое пристало  
Спасителю благому  
И тем, кто с ним идёт,  
В жизнь превращая создание  
Без умирания, без увядания  
И без истления,  
Вечноживущую, вечнорастущую  
И самовластную,  
Из мёртвых восстанут,  
Из мёртвых восстанут  
И явится вживе  
Бессмертный Спаситель  
И мир претворит»<sup>32</sup>.

**90.** Бессмертными станут  
Избравшие Истину,  
А ложь пропадёт –  
Исчезнут туда же,  
Откуда пришла  
На праведных гибель  
Их рода и жизни,  
Исчезнет злодейка,  
Исчезнет злодей...<sup>33</sup>

**96.** Благая мысль одержит  
Победу над Злой Мыслью,  
Речь лживая правдивой  
Будет побеждена,  
А целость и Бессмертие  
Осилит голод с жаждой,  
И голод злой, и жажду  
Они сразят навек,  
А злобный Анхра-Манью,  
Своей лишившись власти,  
Бессильный убежит»<sup>34</sup>.

И.М. Стеблин-Каменский в комментарии к тексту обращает внимание на ожидание спасителя, мессии, являющееся отличительной чертой зороастрийских

верований, и указывает на то, что три волхва, пришедшие с дарами поклониться новорождённому Иисусу Христу в Вифлеем на свет звезды, были зороастрийскими жрецами (магами)<sup>35</sup>.

На основании герменевтического анализа древнеиранских источников, содержащих эсхатологические идеи и разработанные танатологические представления, можно сделать следующие выводы. Во-первых, как маздаяснийская, так и зороастрийская религиозно-философская системы содержат темы смерти и посмертного существования, идеи гибели мира, человека и богов. Смерть связана с процессом творения, является неотъемлемой частью существования всего живого, что рассматривается как бедствие, грозящее индивидуальной жизни человека. В индивидуальной эсхатологии зороастризма ярко выражена идея личной ответственности за совершённое при жизни, находящая выражение в благих мыслях, словах и действиях человека, призванного стать союзником Ахурамазды в его борьбе со злом. Человек может подтвердить свой онтологический статус и убедиться в совершенстве эсхатологического предопределения. Таким образом, страх перед уничтожением тела человека и гибелью мира заменяются смыслом существования и уверенностью в победе.

Во-вторых, место воскресения понимается буквально, то есть на территории, где кости умирающего человека соприкоснулись с землёй. Женский образ веры, Дазна, в зороастрийских представлениях о смерти видится как состояние, и, в отличие от остальных компонентов человека, является двойником, живущим параллельно с человеком в загробном мире.

В-третьих, райская обитель представляется иерархической, помещается на небо или на «край света», ад имеет четырёхъярусную структуру и размещается в пустыне. Считается, что души-фраваши, находящиеся в раю, нуждаются в регулярных молитвенных и материальных жертвоприношениях. Двуетельность загробного и существующего миров дополняется двойственным отношением к умиранию и смерти, что имеет отражение в ритуальной практике.

### Библиографический список

1. Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; предисл. проф. В.А. Лившица. – Душанбе: Адиб, 1998. – 176 с.
2. Башарин, П.В. Зороастризм / П.В. Башарин // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. – С. 463–466.
3. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс; пер. с англ. И.М. Стеблин-Каменского; послесл. Э.А. Грантовского. – М.: Главная редакция Восточной литературы изд-ва «Наука», 1987. – 303 с.
4. Видевдат, 19:29–30. Перевод К.А. Коссовича // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред. и справочный раздел И.В. Рака. – СПб.: Журнал «Нева» – РХГИ, 1997. – 480 с., карта.
5. Геродот. История. В 9-ти кн. / Геродот; перев. Г.А. Стратановского. – М.: Ладомир, ООО Фирма «Издательство АСТ», 1999. – 752 с. (Классики исторической мысли).
6. Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 352 с. (Памятники письменности Востока. С XIV).
7. Коран / Пер. с араб. акад. И.Ю. Крачковского; предисл. к изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича. – М.: Изд-во «Раритет», 1990. – 528 с.
8. Клемен, К.Х. Жизнь мертвых в религиях человечества / К.Х. Клемен. – М.: Intrada, 2002. – 224 с.
9. Крюкова, В.Ю. Зороастризм / В.Ю. Крюкова. – СПб.: «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2005. – 288 с. – («Мир Востока»).
10. Литература древнего Востока. Иран, Индия, Китай (тексты) / Авторы-сост. Ю.М. Алиханова, В.Б. Никитина, Л.Е. Померанцева. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 352 с.
11. Огудин, В.Л. Маздаизм / В.Л. Огудин // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. – С. 764.



## История религии

12. Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 206 с. (Памятники письменности Востока: СХХVI).
13. Рак, И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм) / И.В. Рак. – СПб.; М.: «Журнал «Нева» – Летний Сад», 1998. – 560 с., илл.
14. Рассказ предания о восхождении Магомета на небо (По сочинению Г.С. Саблукова – «Сведения о Коране») // Знойко Н. Аравия и арабы. Магомет, его жизнь и учение. Сборник статей по истории средних веков. Выпуск II. – Одесса: Типография А. Шульце, 1901.
15. Хисматуллин, А.А. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме / А.А. Хисматуллин, В.Ю. Крюкова. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. – 272 с. (Orientalia).

<sup>1</sup> Клемен К.Х. Жизнь мертвых в религиях человечества. М., 2002. С. 39.

<sup>2</sup> Огудин В.Л. Маздаизм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 764.

<sup>3</sup> Крюкова В.Ю. Зороастризм. СПб., 2005. С. 117.

<sup>4</sup> Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М., 1998. 560 с.

<sup>5</sup> Хисматуллин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. С. 203.

<sup>6</sup> Там же. С. 179–180.

<sup>7</sup> Там же. С. 231.

<sup>8</sup> Там же. С. 170.

<sup>9</sup> Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. М., 2001. С. 100.

<sup>10</sup> Там же. С. 108.

<sup>11</sup> Там же. С. 100.

<sup>12</sup> Там же. С. 12–15.

<sup>13</sup> Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М., 1998. 560 с.

<sup>14</sup> Башарин П.В. Зороастризм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 463–466.

<sup>15</sup> Рак И.В. Мифы Древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.; М., 1998. 560 с.

<sup>16</sup> Башарин П.В. Зороастризм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 463–466.

<sup>17</sup> Видевдат, 19:29–30. Перевод К.А. Коссовича // Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред. и справочный раздел И.В. Рака. СПб., 1997. 480 с.

<sup>18</sup> Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. М., 2001. С. 11–23.

<sup>19</sup> Там же. С. 102.

<sup>20</sup> Клемен К.Х. Жизнь мертвых в религиях человечества. М., 2002. С. 136.

<sup>21</sup> Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 85.

<sup>22</sup> Пехлевийская Божественная комедия о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты / Введ., транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой. М., 2001. С. 99.

<sup>23</sup> Рассказ предания о восхождении Магомета на небо (По сочинению Г.С. Саблукова – «Сведения о Коране») // Знойко Н. Аравия и арабы. Магомет, его жизнь и учение. Сборник статей по истории средних веков. Выпуск II. Одесса, 1901. С. 50.

<sup>24</sup> Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 305–306.

<sup>25</sup> Там же. С. 67.

<sup>26</sup> Там же. С. 307.

<sup>27</sup> Там же. С. 307.

<sup>28</sup> Там же. С. 307.

<sup>29</sup> Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; предисл. проф. В.А. Лившица. Душанбе, 1998. С. 113.

<sup>30</sup> Там же. С. 161.

<sup>31</sup> Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан – и меног – и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М., 1997. С. 307.

<sup>32</sup> Авеста: Избранные гимны / Пер. с авест. и коммент. проф. И.М. Стеблин-Каменского; предисл. проф. В.А. Лившица. Душанбе, 1998. С. 145.

<sup>33</sup> Там же. С. 145.

<sup>34</sup> Там же. С. 146.

<sup>35</sup> Там же. С. 162.

## References

1. Klemen K.Kh. *Zhizn' mertvykh v religiyakh chelovechestva* [The Life of Dead People in the Religions of Humanity]. Moscow, Intrada, 2002, p. 39.
2. Ogudin V.L. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt, Gaudeamus, 2008, p. 764.
3. Kryukova V.Yu. *Zoroastrizm* [Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, p. 117.
4. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
5. Khismatullin A.A., Kryukova V.Yu. *Smert' i pokhoronnyy obryad v islame i zoroastrizme* [Death and Funeral Rites in Islam and Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1997, p. 203.
6. Khismatullin A.A., Kryukova V.Yu. *Smert' i pokhoronnyy obryad v islame i zoroastrizme* [Death and Funeral Rites in Islam and Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1997, pp. 179–180.
7. Khismatullin A.A., Kryukova V.Yu. *Smert' i pokhoronnyy obryad v islame i zoroastrizme* [Death and Funeral Rites in Islam and Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1997, p. 231.
8. Khismatullin A.A., Kryukova V.Yu. *Smert' i pokhoronnyy obryad v islame i zoroastrizme* [Death and Funeral Rites in Islam and Zoroastrianism]. Saint Petersburg, Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1997, p. 170.
9. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about Righteous Viraze (Arda Viraz namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, p. 100.
10. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about Righteous Viraze (Arda Viraz namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, p. 108.
11. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about Righteous Viraze (Arda Viraz namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, p. 100.
12. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about Righteous Viraze (Arda Viraz namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, pp. 12–15.
13. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
14. Basharin P.V. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt: Gaudeamus, 2008, pp. 463–466.
15. Rak I.V. *Mify Drevnego i rannesrednevekovogo Irana (zoroastrizm)* [Myths of Ancient and Early Medieval Iran (Zoroastrianism)]. Saint Petersburg – Moscow, Zhurnal Neva – Letniy Sad, 1998, 560 p.
16. Basharin P.V. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Moscow, Akademicheskii Proekt: Gaudeamus, 2008, pp. 463–466.
17. Videvat. *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [Avesta in Russian Translations]. Saint Petersburg, Zhurnal «Neva», RKhGI, 1997, 480 p.
18. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about Righteous Viraze (Arda Viraz namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, p. 102.
19. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about Righteous Viraze (Arda Viraz namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, pp. 11–23.
20. Klemen K.Kh. *Zhizn' mertvykh v religiyakh chelovechestva* [The Life of Dead People in the Religions of Humanity]. Moscow, Intrada, 2002, p. 136.
21. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenje osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Mind (Dadestan – and menog – and hrad). Creation of the Base (Bundakhishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, p. 85.
22. *Pekhleviyskaya Bozhestvennaya komediya o pravednom Viraze. Arda Viraz namag) i drugie teksty* [Pahlavi Divine Comedy about Righteous Viraze (Arda Viraz namag) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, p. 99.
23. Znoyko N. *Araviya i araby. Magomet, ego zhizn' i uchenie. Sbornik statey po istorii srednikh vekov* [Arabia and the Arabs. Mohammed, His Life and Teachings. Collection of Articles on the History of the Middle Ages]. Odessa, vol. II, Tipografiya A. Shul'tse, 1901, p. 51.
24. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenje osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Mind (Dadestan – and menog – and hrad). Creation of the Base (Bundakhishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, pp. 305–306.
25. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenje osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Mind (Dadestan – and menog – and hrad). Creation of the Base (Bundakhishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, p. 67.

26. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Mind (Dadestan – and menog – and hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, p. 307.
27. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Mind (Dadestan – and menog – and hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, p. 307.
28. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Mind (Dadestan – and menog – and hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, p. 307.
29. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, p. 113.
30. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, p. 161.
31. *Zoroastriyskie teksty. Suzhdeniya Dukha razuma (Dadestan – i menog – i khrad). Sotvorenie osnovy (Bundakhishn) i drugie teksty* [Zoroastrian Texts. Judgments of the Spirit of Mind (Dadestan – and menog – and hrad). Creation of the Base (Bundahishn) and Other Texts]. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1997, p. 307.
32. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, p. 145.
33. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, p. 145.
34. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, p. 146.
35. *Avesta. Izbrannye gimny* [Avesta. Selected Hymns]. Dushanbe, Adib, 1998, p. 162.



Пелевина О.В.

## Протестантские стратегии евангелизации и опыт миссионерства среди китайцев на Дальнем Востоке России и Северо-Востоке Китая

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308



О.В. Пелевина

**Аннотация.** В статье рассматривается история и современное состояние миссионерской деятельности представителей протестантизма среди китайцев на Дальнем Востоке РФ и Северо-Востоке КНР (на примере г. Благовещенска и г. Хэйхэ) в контексте стратегий евангелизации этнических сообществ, принятых в протестантской миссиологии.

**Ключевые слова:** Китай, Северо-Восток КНР, Дальний Восток России, прозелитизм, миссиология, миссионерские стратегии, протестантизм, баптисты, пятидесятники, адвентисты, свидетели Иеговы

В начале XIX в. протестанты приступили к миссионерской деятельности за пределами Европы и Америки. Первый опыт прозелитизма среди народов Африки и Азии не был удачным, если учитывать, что финансовые затраты и миссионерские усилия не приносили ожидаемых количественных результатов. Паства из представителей аборигенных сообществ была малочисленной, непостоянной и неспособной к самоорганизации. Такая ситуация объясняется рядом причин, в их числе мировоззренческие позиции миссионеров, политическая обстановка в регионах, где осуществлялась христианизация. Протестантские проповедники первой волны, руководствуясь европо- и американоцентристскими установками, подменяли евангелизацию неевропейских народов стремлением «привить им цивилизацию». Неприятие этнической культуры Африки и Азии, как указывают исследователи, у части западных миссионеров принимало агрессивную расистскую форму с установлением дистанции между «белым человеком» и «туземцем»<sup>1</sup>. В частности, в Китае протестанты были настроены на бескомпромиссную борьбу с язычеством, предлагали упрощённые формулировки теологических проблем<sup>2</sup>. Работа иностранных проповедников воспринималась китайским руководством в контексте колониальных притязаний западных держав, поэтому массовая христианизация в таких условиях была затруднительной. Основная работа миссионеров в Китае на первом этапе была связана с переводами христианских текстов на китайский язык. В большинстве своём протестантские проповедники в Азии и Африке в XIX в. не демонстрировали выдающихся результатов деятельности. Поэтому протестантским миссиологам необходимо было выработать стратегии, которые бы позволили заниматься успешной проповеднической деятельностью на постоянной основе.

На рубеже XIX–XX вв. усиливается либеральное крыло в протестантизме, сторонники которого настаивали на адаптации христианского вероучения к автохтонным традициям. Идеологами этого направления были Г. Венн и Р. Андерсон. Их именами названа стратегия «Андерсона-Венна», согласно которой ключевая цель миссионеров состоит в создании дееспособных церквей среди автохтонного населения.



## История религии

---

При этом предполагалось, что миссионеры будут вживаться в местную культуру и проводить евангелизацию на местных языках. Позднее стратегия «Андерсона-Венна» была дополнена идеями миссионера в Китае Дж.Л. Невиуса, который считал, что усиление местных церквей возможно за счёт привлечения к делу мирян. Добровольческое служение прихожан местных церквей без отрыва их от привычных профессиональных, семейных, социальных позиций, по мнению Дж.Л. Невиуса, должно было способствовать усилению самоуправления, самофинансирования и самовоспроизводства церквей. Официально стратегия «Андерсона-Венна» и миссионерские принципы Дж.Л. Невиуса получили одобрение на Всемирной миссионерской конференции 1910 г. в Англии и стали распространяться среди протестантов всего мира<sup>3</sup>.

Вероятно, решениями данной конференции в определённой степени руководствовались протестантские миссионеры, работавшие в начале XX в. среди китайцев на приграничных российско-китайских территориях. Анализируя миссионерские стратегии западных проповедников, отечественные религиоведы приходят к заключению, что выбор места для осуществления проповеди издревле детерминировал успех или провал христианских миссионеров. По преданию, ещё апостол Павел старался основывать общины не на изолированных периферийных территориях, а в местах, где была сосредоточена мировая торговля, рассчитывая на то, что христианские идеи естественным путём смогут распространиться среди более широкой аудитории<sup>4</sup>. Дальний Восток России представляет собой восточную окраину нашей страны, но при этом у данной территории выгодное географическое положение с точки зрения непосредственного взаимодействия западной и восточной культур. Существует ряд религиоведческих статей и монографий, авторы которых раскрывают геополитическое значение дальневосточного российского региона в плане распространения христианства среди азиатских народов, в том числе китайцев, на современном этапе<sup>5</sup>. Имеющиеся в нашем распоряжении источники позволяют реконструировать специфику проповеднической деятельности протестантов на приграничных российско-китайских территориях (на примере г. Благовещенска и г. Хэйхэ) в начале XX в., сопоставить исторический и современный материал, выявить общие тенденции и специфические аспекты функционирования миссий.

Отдельные сведения о работе протестантских проповедников среди китайцев на Дальнем Востоке России и Северо-Востоке Китая в 1912–1920 гг. сохранились в материалах периодической литературы протестантов<sup>6</sup>. Заметим, что при описании китайцев автор конфессиональных статей использует выражения и категории, которые отчасти свидетельствуют о том, что в первые десятилетия XX в. европо-христианоцентристские установки не были окончательно преодолены. Например, «сердце культурного европейца... или желтолицего китайца»<sup>7</sup>; «томящийся в цепях греха и порока китайский народ»<sup>8</sup>. Но в целом результаты христианизации и опыт существования протестантской общины в приграничном городе оцениваются как закономерный процесс христианской истории.

В 1920 г. в баптистском журнале «Благовестник» было опубликовано несколько статей-воспоминаний о том, как зимой 1912 г. два молодых проповедника «Г. и Л.» из г. Благовещенска по собственной инициативе организовали работу в соседнем Хэлампо (современное название города – Хэйхэ)<sup>9</sup>. Настоящие фамилии проповедников не уточняются. Известно, что один из них был германским подданным. Китайского языка они не знали. На первом этапе им удалось за свой счёт арендовать в Хэйхэ небольшое помещение на одной из главных улиц города и нанять на работу знакомого китайца для продажи текстов Библии и Нового Завета на китайском языке. Местные власти дали своё разрешение, считая проект коммерческим. Географическая близость пограничных городов, расположенных на противоположных берегах р. Амур, обусловила специфику работы миссионеров. В будние дни они работали в г. Благовещенске и лишь по выходным переходили по льду через р. Амур, чтобы проверять состояние дел на китайской стороне. Библии китайцы почти не покупали, распространение рекламных листовок на китайском языке не увеличивало продажи. Нанятый китайский продавец сам не был христианином, что также могло препятствовать замыслам миссионеров. Тем не менее, благодаря своему проекту

«Г. и Л.» познакомились с несколькими верующими китайскими христианами, вместе с которыми в 1913 г. они написали в г. Ашихэ<sup>10</sup> запрос с просьбой прислать миссионера – знатока христианского вероучения и китайского языка. Весной 1913 г. в Хэлампо прибыл миссионер Ли Ки Кай. При поддержке «Г. и Л.» китайский проповедник обосновался в просторной съёмной квартире с видом на р. Амур. Размеры помещения позволяли проводить собрания, а на балконе Ли Ки Кай разместил на белом фоне изображение красного креста и христианские надписи. Количество членов китайской приграничной общины было в пределах 12–25 человек, исключительно мужчины. В одном из номеров журнала «Благовестник» была опубликована фотография китайских верующих<sup>11</sup>. Ли Ки Кай устраивал собрания по будням и два раза в воскресные дни. Через год его работы состоялись первые крещения.

В соответствии с положениями стратегии «Андерсена-Венна» миссионеры могли считать свою работу выполненной и отправляться с проповедью дальше, если им удалось создать среди автохтонного населения дееспособную церковь. «Г. и Л.» считали, что для полноценного функционирования китайской приграничной общины требуется постоянное место для собраний верующих. Без собственного молитвенного дома процесс создания самостоятельной церкви не мог быть завершён. Проповедники «Г. и Л.» приняли участие в организации строительства на начальном этапе. Участок для строительства общине пожертвовал один из китайских неофитов. Но средств китайских христиан для возведения молитвенного дома не хватало. Миссионеры «Г. и Л.» просили финансовой помощи у русских верующих из г. Благовещенска, но широкого отклика не находили. Писали обращения заграничным миссионерским обществам.

Оценивая работу «Г. и Л.», можно сказать, что они сумели создать самостоятельную дееспособную китайскую протестантскую общину, которая была способна к самоорганизации и расширению числа последователей. Во время Первой мировой войны «Л.» как германский подданный вынужден был покинуть Россию. Ли Ки Кай должен был вернуться в г. Ашихэ по семейным обстоятельствам, оставив для руководства общиной своего помощника У Де Мина. За время войны китайцам удалось отстроить небольшой молитвенный дом. К общине присоединились четыре китаянки, одна из них, по имени Пин-дан, работала в местной больнице. Это немаловажный факт, поскольку в данный период внутри протестантских деноминаций активизировалось движение «социального евангелизма», которое выступало за евангелизацию через служение в образовательных и медицинских учреждениях. Данный подход был приемлем для китайской среды, поскольку исключал прямое противопоставление христианской и традиционной культуры, сосредотачиваясь не на догматических спорах, а на практически полезном социальном служении.

В 1919 г. «Г.» переехал во Владивосток, У Де Мин умер. Община продолжала существование без участия иностранных проповедников. К 1920 г. в собраниях принимали участие около 60 протестантов китайцев. По информации того же источника, эпизодически наблюдалось взаимодействие благовещенских баптистов и китайских верующих<sup>12</sup>. В начале 1920 г. 50 представителей благовещенской общины, включая хор, во главе с выдающимся баптистским проповедником голландского происхождения Я.Я. Винсом<sup>13</sup> побывали в Хэйхэ. Во время поездки совершались совместные служения, исполнялись гимны, благовещенские гости оказали посильную материальную помощь небольшой китайской общине. Однако из-за языкового барьера не было возможности помочь китайским единоверцам решить вопрос с миссионерами и руководителем общины<sup>14</sup>.

Приграничное положение г. Благовещенска позволяло проповедовать Евангелие китайцам, оказавшимся на территории России. Китайцы принимали участие в собраниях благовещенской общины. В частности, на XXVI Съезде баптистов Я.Я. Винс, докладывая о деятельности Дальневосточного союза баптистов, упоминал о китайских единоверцах. Впечатления Я.Я. Винса от общения с китайцами передал в своей книге его внук Г.П. Винс: «Уже имеются верующие китайцы, довольно искренние и интересные братья: сердце радуется, когда ближе знакомишься с ними»<sup>15</sup>.

За годы существования советской власти опыт межконфессионального взаимодействия христиан России и Китая был утрачен. За это время на Западе

## История религии

протестантская миссиология продолжала активно развиваться. Было создано Всемирное общество переводчиков Библии «Уиклиф». Теоретики миссиологии стали активно использовать научные результаты психологии, социологии, этнологии, культурной антропологии и других гуманитарных наук для повышения эффективности деятельности проповедников. Во второй половине XX в. создавались профессиональные институты, целью которых было изучение причин роста церквей и выработка соответствующих стратегий миссионерской работы. Например, в 1961 г. известным миссиологом-теоретиком Д. Мак-Гавраном был основан Институт церковного роста, позднее при его участии начала функционировать Всемирная миссионерская школа в Богословской семинарии Фуллера<sup>16</sup>.

В 1974 г. с целью выработки новых современных стратегий евангелизации народов мира в Швейцарии состоялся Интернациональный конгресс мировой евангелизации. На конгрессе был представлен доклад Р. Уинтера, который, руководствуясь христианским наставлением «Итак идите, научите все народы» (Мф. 28:19), предложил рассматривать понятие «народ» не в национальном, а в этническом смысле. На примере Китая это означает, что евангелизация должна охватывать все этнические группы на территории страны, а переводы Библии должны быть на всех китайских диалектах. Кроме того, Р. Уинтер предложил классификацию кросс-культурного миссионерства, которая учитывает культурную принадлежность носителей и реципиентов евангелизации<sup>17</sup>.

Д. Мак-Гавран также принимал участие в конгрессе. В своём докладе он ввёл термин «однородное общество», под которым понимается общая характеристика, позволяющая группе позиционировать себя как «мы». Речь может идти о крупных объединениях людей, связанных между собой этнической принадлежностью, языком, местом проживания, родом занятий, принадлежностью к социальной группе. С точки зрения Д. Мак-Гаврана для успешной проповеди среди однородного сообщества проповедник должен идентифицировать себя с членами сообщества. Например, богослужения должны принимать культурную специфику этнокультурной группы, все члены церкви должны чувствовать себя в ней как дома. Но при этом у адептов должны формироваться универсальные общехристианские ценности. Для этого необходимо, по мысли миссиолога, проводить совместные международные христианские конференции, концерты, фестивали и прочие мероприятия<sup>18</sup>.

Миссиологи Д. Мак-Гавран и Р. Адлер высказывали мысль о том, что необходимо проводить миссионерскую работу только в тех социальных группах, члены которых обладают потенциалом для принятия христианства и дальнейшего распространения вероучения. В частности, по их мнению, сельские жители отличаются большей консервативностью, поэтому работа с ними будет более сложной и малоэффективной. Например, в условиях Китая, протестантские теоретики рекомендовали «заручиться поддержкой просвещённых и зажиточных чиновников»<sup>19</sup>. Их расчёты оказались продуктивными. Это подтверждается результатами исследований современных китайских религиоведов. В последние десятилетия социальный состав китайской христианской паствы действительно изменился. Если в 1980-ых гг. основу христианской общины КНР составляли необразованные, склонные к суевериям сельские жители, то на современном этапе преобладают студенты, преподаватели учебных заведений, бизнесмены<sup>20</sup>.

В 1990 г. христианский миссионер Л. Буш ввёл понятие «окно 10–40» (или «пояс сопротивления») для обозначения регионов, которые расположены между 10 и 40 градусами к северу от экватора. В этом регионе христианским проповедникам сложнее всего вести миссионерскую деятельность, поскольку эта территория исторически и цивилизационно связана с исламом, индуизмом, буддизмом. Здесь проповедники сталкиваются с серьёзными культурными, языковыми, этническими препятствиями; запретами со стороны законодательства на осуществление миссионерской деятельности. Китай также входит в список стран, расположенных в «поясе сопротивления». Для работы в этом регионе разработаны дополнительные методы евангелизации. Ставки делаются на социально значимые программы миссионеров, призванные преодолевать различные формы неравенства<sup>21</sup>.

В вопросе евангелизации Китая в XX–XXI вв. миссиологи учитывают действующую жёсткую государственную политику в отношении иностранных проповедников и религиозных организаций, делают ставку на обращение китайской диаспоры за рубежом. По расчётам теоретиков, христианство должно стать более популярным в Китае благодаря семейным и деловым контактам материковых китайцев с китайской эмиграцией.

В числе дополнительных форм работы с представителями региона «окно 10–40» можно назвать активизацию работы иностранных миссионеров в 1990-ых гг. на приграничных территориях российского Дальнего Востока. Отечественными религиоведами описан этот феномен<sup>22</sup>. После крушения социалистического режима и появления религиозной свободы в России западные миссиологи стали воспринимать территорию Дальнего Востока России как удобный форпост, позволяющий установить контакт между христианской цивилизацией и представителями «пояса сопротивления». Миссионерская деятельность среди китайцев на приграничных территориях возобновилась спустя 70 лет. Помимо политических причин этому процессу способствовали, по мнению специалистов, ещё несколько факторов: огромная по протяженности российско-китайская граница; упрощённый порядок её пересечения (безвизовый пограничный контроль для граждан России и Китая); наличие большой китайской диаспоры на территории российского Дальнего Востока; лидирующее положение протестантизма в конфессиональном пространстве Дальнего Востока на рубеже XX–XXI вв.; наличие финансовой и организационной помощи, получаемой протестантами от заграничных единоверцев<sup>23</sup>.

Наибольшей активностью в указанный период времени отличались протестантские миссионеры США и Южной Кореи. Можно выделить несколько видов деятельности, способствовавших распространению христианского влияния. Для поддержки действующих и организации новых общин зарубежные и российские пасторы посещали сопредельные российско-китайские территории или командировали своих прихожан; осуществляли нелегальную поставку литературы; оказывали финансовую помощь. Географическая близость России и Китая на Дальнем Востоке позволяет организовывать радио- и телевидение христианских программ на территории КНР<sup>24</sup>.

На современном этапе в связи с усилением внимания нашего государства к деятельности иностранных некоммерческих организаций стало сложнее фиксировать и оценивать деятельность зарубежных миссионеров, их участие как в жизни российских протестантских общин, так и в жизни приграничных китайских общин. Поэтому в заключение охарактеризуем степень вовлечённости и результаты миссионерской работы российских протестантских миссионеров среди китайского населения на приграничных территориях. На сегодняшний день можно выделить несколько протестантских деноминаций Амурской области, члены которых в большей или меньшей степени продвинулись в работе с китайцами. В их числе баптисты, пятидесятники, адвентисты седьмого дня, свидетели Иеговы.

В г. Благовещенске действует несколько китайских протестантских общин<sup>25</sup>. Первая община возникла более 15 лет назад. Её прихожане собираются в здании, которое принадлежит российской религиозной организации «Церковь евангельских христиан-баптистов «Возрождение». Китайская община состоит примерно из 50 человек. Возраст членов общины от 20–25 до 60–65 лет. Большинство верующих китайцев занимаются торговлей, строительством, работают в сфере обслуживания. В данной китайской общине нет пастора. Верующие во время собраний совместно изучают Библию, поют, молятся, поддерживают отношения с единоверцами г. Хэйхэ. Обмениваются информацией религиозного содержания с родственниками и знакомыми, живущими в КНР. Данный факт ещё раз доказывает обоснованность расчётов западных протестантских миссиологов о возможности христианизации китайцев через соотечественников, живущих за пределами Китая. Собрания китайских верующих проходят отдельно от собраний российских баптистов. Это объясняется несколькими причинами. Во-первых, существует языковой барьер. Во-вторых, можно сказать, что в условиях г. Благовещенска китайская протестантская община действует по принципам «однородного общества» Д. Мак-Гаврана. Богослужения



## История религии

в общине проходят в соответствии с культурной спецификой конкретной этнической группы. Усвоенная китайскими протестантами модель богослужения предполагает бурное выражение эмоций: громкие песнопения, топанье, хлопки. Для российских баптистов привычна более скромная модель поведения в молитвенном доме, сформировавшаяся, по оценкам верующих, под влиянием русской православной традиции<sup>26</sup>. Миссионерская работа среди китайцев не является основополагающим направлением деятельности российских баптистов г. Благовещенска, они оказывают посильную помощь своим китайским единоверцам. Участвуют в проведении христианских праздников; помогают в решении насущных проблем: поиск работы, жилья, юридические консультации. Взаимодействие такого рода зачастую происходит на личном уровне.

Потребность в пасторе и межличностные разногласия, возникшие в китайской протестантской общине, стали причиной появления в 2012 г. другой самостоятельной китайской христианской группы. Для совершения богослужений новая община привлекала проповедников из российских пятидесятнических религиозных организаций: «Благая Весть», «Новое Поколение». Проповедники служили на русском языке, параллельно осуществлялся устный перевод на китайский язык. Богослужения были ориентированы на китайскую паству. Количество прихожан общины варьировалось от 10 до 30 человек. Этот показатель напрямую зависел от сезона, наличия или отсутствия работы, китайских традиций. Например, в период празднования китайского Нового года количество прихожан резко сокращалось. Большинство членов общины – это трудовые мигранты, приезжающие в Россию на заработки. Привлечение проповедников-пятидесятников повлияло на вероучительные и культовые аспекты функционирования китайской общины. Во время богослужений среди китайской паствы особое значение придавалось присутствию Святого Духа, российские проповедники практиковали глоссоластию, элементы целительства<sup>27</sup>.

Помимо российских пятидесятнических организаций миссионерской работой среди китайцев в последние годы активно занимаются члены религиозной организации «Свидетели Иеговы». Российские верующие изучают китайский язык, посещают соответствующие курсы, делятся опытом изучения языка и работы с китайцами на специализированных форумах. Для иллюстрации основ вероучения и привлечения неопитов всё чаще используют не периодические печатные издания, а современные гаджеты: планшеты, электронные переводчики. Это позволяет с успехом вести миссионерскую работу среди иностранцев даже с начальным уровнем знания китайского языка.

Русскоязычные адвентисты седьмого дня г. Благовещенска не занимаются миссионерской деятельностью среди китайцев из-за языкового барьера<sup>28</sup>. Но, судя по конфессиональной периодике адвентистов, работа на Северо-Востоке Китая активно осуществляется благодаря западным и китайским проповедникам<sup>29</sup>. В 2009–2011 гг. один адвентистский пастор организовал деятельность 13 общин и планировал создать ещё 50. Миссионеры адвентисты пользуются традиционными и современными формами работы. На китайский язык переведены книги Е. Уайт<sup>30</sup>. В подвальной типографии на Северо-Востоке Китая печатают «Великую борьбу», «Желание веков», «Путь ко Христу»<sup>31</sup>. Литература распространяется среди верующих или новообращённых. Деятельность проповедников в Китае осуществляется незаконно. Миссионеры используют различные уловки, чтобы не привлекать внимание китайских властей. Например, на средства местной адвентистской церкви была приобретена фабрика по производству печенья. «Молодых людей учат проповедовать, – сказал пастор, – и когда полиция спрашивает, чем они занимаются, те отвечают, что распространяют печенье. На самом деле они продают хлеб жизни»<sup>32</sup>. Ещё одной особенностью миссионерского служения адвентистов в Китае является активная пастырская работа женщин.

Подводя итог, заметим, что территория Сибири и Дальнего Востока России уже в XIX в. воспринималась западными протестантскими миссионерами как удобный форпост, позволяющий установить контакт между христианской цивилизацией и азиатскими народами<sup>33</sup>. В начале XX в. инициатива в вопросе христианизации китайцев принадлежала отдельным европейским проповедникам, в частности

германским подданным, которые стремились к созданию устойчивых самостоятельных китайских протестантских общин на приграничных территориях. В вопросе христианизации китайцев, несмотря на незнание китайского языка, западные миссионеры были активны, настойчивы, последовательны, сметливы; вкладывали личные финансовые ресурсы в становление и развитие молодой китайской общины.

В 1990-ые гг. зарубежные миссионеры вновь обрели возможность использовать стратегически выгодное положение приграничных российских территорий для распространения своих религиозных убеждений среди народов, воспитанных в далёких от христианства культурно-исторических условиях.

Судя по имеющимся источникам, российские протестанты в начале XX в. не проявляли активности в миссионерской деятельности среди китайцев, прежде всего, из-за языкового барьера. Контакты между российскими и китайскими верующими носили либо индивидуальный межличностный характер, либо устанавливались по инициативе зарубежных проповедников. На современном этапе проповедь среди китайцев не является основополагающим направлением деятельности традиционных протестантских общин. Взаимодействие между российскими и китайскими верующими преимущественно происходит на личном уровне, осуществляется по мере необходимости. Активнее деятельность по христианизации китайцев осуществляют русскоязычные представители пятидесятнических и квазипротестантских направлений.

### Библиографический список

1. Баранов, И.Г. По китайским храмам Ашихэ / И.Г. Баранов. – Харбин: Тип. Кит. Вост. жел. дор., 1926. – 50 с.
2. Винс, Г.П. Тропюю верности / Г.П. Винс. – 2-е изд., перераб и доп. – СПб.: Библия для всех, 1997.
3. Дацышен, В.Г. Христианство в Китае: история и современность / В.Г. Дацышен. – М.: Научно-образовательный форум по международным отношениям, 2007.
4. Забияко А.П. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкраторова. – Благовещенск: АмГУ, 2009. – 412 с.
5. Ковальчук, Ю.С. Стратегии евангелизации этнических сообществ в протестантской миссиологии XX в.: от теории к практике / Ю.С. Ковальчук // Религиоведение. – 2008. – № 1.
6. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Восточная литература, 2002.
7. Трофимчук Н.А., Экспансия / Н.А. Трофимчук, М.П. Свищев. – М.: РАГС, 2000. – 218 с.
8. Тан Сяофэн. Чжунго цзидуцзяо тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае) / Тан Сяофэн. – Бэйцзин: Шехуэй кэсюэ вэньсень чубань ше, 2014. – 246 с. 唐晓峰. 中国基督教田野考察 –北京: 社会科学文献出版社, 2014. – 246页.
9. Пелевина, О.В. Китайские протестантские общины г. Благовещенска / Л.Э. Жуманиязова, О.В. Пелевина // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте: сб. материалов научно-практической конференции. – Благовещенск: АмГУ, 2013. – Вып. 10. – С. 92–95.
10. Потапова, Н.В. Евангельское христианство и баптизм в России в 1917–1922 гг. (на материалах Дальнего Востока): моногр.: в 2 т. – Т. 1 / Н.В. Потапова. – Южно-Сахалинск: СахГУ, 2014.

<sup>1</sup> Ковальчук Ю.С. Стратегии евангелизации этнических сообществ в протестантской миссиологии XX в.: от теории к практике // Религиоведение. 2008. № 1. С. 27.

<sup>2</sup> Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 64.

<sup>3</sup> Ковальчук Ю.С. Стратегии евангелизации этнических сообществ в протестантской миссиологии XX в.: от теории к практике // Религиоведение. 2008. № 1. С. 28.

<sup>4</sup> Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия. М., 2000. 218 с.

<sup>5</sup> Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия. М., 2000. 218 с.; Забияко А.П. Русские и китайцы: модели межэтнического взаимодействия // Личность. Культура. Общество. 2003. № 1–2 (15–16). С. 534–539; Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкраторова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2009. 412 с. и др.

<sup>6</sup> В данном случае мы обращаемся к материалам баптистского журнала «Благовестник», который издавался в 1919–1922 гг. сначала в Омске, а затем во Владивостоке.

<sup>7</sup> Работа среди китайцев в Хелампо и в Благовещенске // Благовестник. 1920. № 10. С. 155.

<sup>8</sup> Там же. С. 155.

<sup>9</sup> Там же. С. 154–156.

<sup>10</sup> Ашихэ – старинный китайский город, расположенный недалеко от Харбина. К началу XX в. Ашихэ был известен как центр духовной жизни, сохранивший многочисленные культовые постройки автохтонных и аллохтонных религий Китая. Об этом, например: Баранов И.Г. По китайским храмам Ашихэ. Харбин, 1926. 50 с.

<sup>11</sup> Работа среди китайцев в Хелампо и в Благовещенске // Благовестник. 1920. № 11. С. 178.

<sup>12</sup> Там же. С. 29.

<sup>13</sup> С 1920 по 1928 гг. Я.Я. Винс возглавлял Дальневосточный союз баптистов, стремился организовать жизнь дальневосточных общин в соответствии с опытом мирового баптистского сообщества. В 1923–1924 гг., проживая в Харбине, Я.Я. Винс позиционировал себя как миссионер Генерального миссионерского общества германо-баптистских церквей Северной Америки.

<sup>14</sup> Потапова Н.В. Евангельское христианство и баптизм в России в 1917–1922 гг. (на материалах Дальнего Востока): моногр.: в 2 т. Т. 1. Южно-Сахалинск, 2014. С. 369–372.

<sup>15</sup> Винс Г.П. Тропуо верности. СПб., 1997. С. 275.

<sup>16</sup> Ковальчук Ю.С. Стратегии евангелизации этнических сообществ в протестантский миссиологии XX в.: от теории к практике // Религиоведение. 2008. № 1. С. 28.

<sup>17</sup> Там же. С. 28–29.

<sup>18</sup> Там же. С. 29.

<sup>19</sup> Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия. – М.: РАГС, 2000. – 218 с.

<sup>20</sup> Тан Сяофэн Чжунго цзидудзюа тенье каоча (Полевые исследования христианства в Китае). Бэйцзин, 2014. 246 с. 唐晓峰. 中国基督教田野考察 –北京: 社会科学文献出版社, 2014. 246页.

<sup>21</sup> Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия. М., 2000. 218 с.

<sup>22</sup> Трофимчук Н.А., Свищев М.П. Экспансия. М., 2000. 218 с.; Забияко А.П. Русские и китайцы: модели межэтнического взаимодействия // Личность. Культура. Общество. 2003. № 1–2 (15–16). С. 534–539; Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2009. 412 с.

<sup>23</sup> Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / Под ред. А.П. Забияко. Благовещенск, 2009. С. 198.

<sup>24</sup> Там же. С. 199–201.

<sup>25</sup> Жуманиязова Л.Э., Пелевина О.В. Китайские протестантские общины г. Благовещенска // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте: сб. материалов научно-практической конференции. Благовещенск, 2013. Вып. 10. С. 92–95.

<sup>26</sup> Там же. С. 92–95.

<sup>27</sup> Жуманиязова Л.Э., Пелевина О.В. Китайские протестантские общины г. Благовещенска // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте: сб. материалов научно-практической конференции. Благовещенск, 2013. Вып. 10. С. 92–95.

<sup>28</sup> Зиненко Я.В., Пелевина О.В. Миссионерская деятельность церкви христиан адвентистов седьмого дня среди китайцев // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте: сб. материалов научно-практической конференции. Благовещенск, 2013. Вып. 10. С. 96–100.

<sup>29</sup> Райн М. Разные страны – одно Евангелие // Адвентистский вестник. 2011. № 4. С. 23.

<sup>30</sup> Там же. С. 23.

<sup>31</sup> Там же. С. 19.

<sup>32</sup> Там же. С. 23.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Подробнее деятельность английских миссионеров в начале XIX в. на приграничных с Цинской империей районах Сибири описана в монографии В.Г. Дацышена: Дацышен В.Г. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 66.

---

## References

1. Kovalchuk Yu.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2008, no. 1, p. 27.
2. Datsyshen V.G. *Khristianstvo v Kitae: istoriya i sovremennost'* [Christianity in China: Past and Present]. Moscow, Nauchno-obrazovatel'ny forum po mezhdunarodnym otnosheniyam, 2007, p. 64.
3. Kovalchuk Yu.S. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2008, no. 1, p. 28.
4. Trofimchuk N.A., Svishchev M.P. *Ekspansiya* [The Expansion]. Moscow, RAGS, 2000, 218 p.
5. Trofimchuk N.A., Svishchev M.P. *Ekspansiya* [The Expansion]. Moscow, RAGS, 2000, 218 p.
6. Zabyako A.P. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society]. Moscow, 2003, no. 1–2, pp. 534–539.
7. Zabyako A.P., Kobyzov R.A., Ponkratova L.A. *Russkie i kitaitsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigrational processes in the Far East]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2009, 412 p.
8. *Blagovestnik* [The Evangelist]. Vladivostok, 1920, no. 10, p. 155.
9. *Blagovestnik* [The Evangelist]. Vladivostok, 1920, no. 10, pp. 154–156.
10. Baranov I.G. *Po kitayskim khreram Ashihke* [In and for the Chinese Temples of Ashihe]. Harbin, Tip. Kit. Vost. zhel. dor., 1926, 50 p.

11. Potapova N.V. *Evangel'skoe khristianstvo i baptizm v Rossii v 1917–1922 gg. (na materialakh Dal'nego Vostoka)* [Evangelical Christianity and Baptists in Russia in 1917–1922 (On materials of the Far East)]. Yuzhno-Sakhalinsk, SakhGu, 2014, pp. 369–372.
12. Vins G.P. *Tropoyu vernosti* [Path of Loyalty]. Saint Petersburg, Bibliya dlya vsekh, 1997, p. 275.
13. Kovalchuk Yu.S. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2008, no. 1, p. 28.
14. Kovalchuk Yu.S. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2008, no. 1, pp. 28–29.
15. Kovalchuk Yu.S. *Religiovedenie* [Study of Religions]. Blagoveshchensk, Makro-S, 2008, no. 1, p. 29.
16. Trofimchuk N.A., Svishchev M.P. *Ekspansiya* [The Expansion]. Moscow, RAGS, 2000, 218 p.
17. Tang Xiaofeng. *Field Studies of Christianity in China* [Zhongguo jidujiao tianye kaocha]. Beijing, Shehui kexue wenxian chuban she, 2014, 246 p.
18. Trofimchuk N.A., Svishchev M.P. *Ekspansiya* [The Expansion]. Moscow, RAGS, 2000, 218 p.
19. Trofimchuk N.A., Svishchev M.P. *Ekspansiya* [The Expansion]. Moscow, RAGS, 2000, 218 p.
20. Zabayako A.P. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society]. Moscow, 2003, no. 1–2, pp. 534–539.
21. Zabayako A.P., Kobyzov R.A., Ponkratova L.A. *Russkie i kitaitsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigrational Processes in the Far East]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2009, 412 p.
22. Zabayako A.P., Kobyzov R.A., Ponkratova L.A. *Russkie i kitaitsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigrational Processes in the Far East]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2009, p. 198.
23. Zabayako A.P., Kobyzov R.A., Ponkratova L.A. *Russkie i kitaitsy: etnomigratsionnye protsessy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigrational Processes in the Far East]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2009, pp. 199–201.
24. Zhumaniyazova L.E., Pelevina O.V. *Rossiya i Kitai na dal'nevostochnykh rubezhakh. Etnokul'turnye protsessy v politicheskom kontekste: sb. materialov nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Russia and China in the Far Eastern Borders. Ethno-Cultural Processes in the Political Context: Proc. of Scientific and Practical Conference]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2013, no. 10, pp. 92–95.
25. Zhumaniyazova L.E., Pelevina O.V. *Rossiya i Kitai na dal'nevostochnykh rubezhakh. Etnokul'turnye protsessy v politicheskom kontekste: sb. materialov nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Russia and China in the Far Eastern Borders. Ethno-Cultural Processes in the Political Context: Proc. of Scientific and Practical Conference]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2013, no. 10, pp. 92–95.
26. Zinenko Ya.V., Pelevina O.V. *Rossiya i Kitai na dal'nevostochnykh rubezhakh. Etnokul'turnye protsessy v politicheskom kontekste: sb. materialov nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Russia and China in the Far Eastern Borders. Ethno-Cultural Processes in the Political Context: Proc. of Scientific and Practical Conference]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2013, no. 10, pp. 96–100.
27. Rain M. *Adventistsky vestnik* [Adventist Bulletin], 2011, no. 4, p. 23.
28. Rain M. *Adventistsky vestnik* [Adventist Bulletin], 2011, no. 4, p. 23.
29. Rain M. *Adventistsky vestnik* [Adventist Bulletin], 2011, no. 4, p. 19.
30. Rain M. *Adventistsky vestnik* [Adventist Bulletin], 2011, no. 4, p. 23.
31. Rain M. *Adventistsky vestnik* [Adventist Bulletin], 2011, no. 4, p. 23.
32. Datsyshen V.G. *Khristianstvo v Kitae: istoriya i sovremennost'* [Christianity in China: Past and Present]. Moscow, Nauchno-obrazovatel'ny forum po mezhdunarodnym otnosheniyam, 2007, p. 66.





Зельницкая (Шларба) Р.Ш.

## Трансформация проведения моления кузнеца или «старого» Нового года у абхазов



Р.Ш. Зельницкая

**Аннотация.** Данная статья посвящена обряду моления кузнеца, который проводится в Абхазии, чаще всего, на «старый» Новый год. В ходе исследования прослеживается трансформация этого обряда с момента его первого упоминания в 1871 г., до настоящего времени. Автор описывает изменения, происходившие не только в самом обряде, но и то, как изменилась священная кузня на протяжении времени. Кроме того, обращается особое внимание на отличительные черты этого обряда не только по историческим областям, но и элементы отличий в разных селениях. Также прослеживается некоторое возрождение, которое получил этот праздник-обряд в современной Абхазии, превратившись в государственный праздник.

**Ключевые слова:** священные кузни, кузнец, наковальня, свеча, моление

Современное празднование «старого» Нового года в Абхазии никак не освещено в научной литературе. Более того, те сведения, которые известны об обычаях празднования новолетия в более ранние исторические периоды, являются крайне отрывочными и неполными. Данная статья является попыткой частично заполнить лакуны, существующие в знаниях относительно этого моления.

Автор выражает признательность представителям семьи Аргун и информантам Шоте Шларба и Денису Айба за предоставление возможности наблюдать за проведением обряда и за бесценные сведения о проведении этого обряда в недавнем прошлом.

Традиция празднования «старого» Нового года в Абхазии связана с праздником кузнеца, который в XIX в. вместе с семьёй устраивал моление в своей кузне. Постепенно эти кузни становились родовыми святилищами. В настоящее время в Абхазии, особенно в Абжуйской её части, прослеживается восстановление родовых святилищ. Что же касается Бзыбской Абхазии, то проведение семейного моления-праздника *хьачхэама* в большинстве случаев не нарушалось и в советское время. Этот праздник большинство жителей современной Абхазии проводят в ночь с 13 на 14 января, а некоторые во вторник или в четверг в зависимости от того, на какой день попадает «старый» Новый год. Разница в проведении этого праздника зависит от того, какой день данный семейный союз считает священным днём, или, как его называют, «запретным» днём. «Запретный» – *амигъарс* или, по-другому, *амишьара*, то есть, «почитаемый» день, это период, во время которого запрещена любая работа<sup>1</sup>. Таким образом, некоторые посещают священную кузню<sup>2</sup> в определённые дни недели, ориентируясь на почитаемые («запретные») дни, установленные в конкретном семейном союзе. Таким образом, если ночь с 13 на 14 января попадает на «запретный» день для семьи, являющейся частью конкретного семейного союза, то всех жертвенных животных закалывают заранее, так как по обычаю в этот день в доме нельзя проливать кровь. Также во многих семьях для совершения этого обряда есть специальные дни. Однако общеобязательным является то, что данный обряд можно проводить несколькими днями позже, но ни в коем случае не раньше, чем в ночь с 13 на 14 января.

Обряд, о котором пойдёт в дальнейшем речь, впервые был описан в 1871 г. как праздник кузнеца. Кузнец молился богу Шьашэ, – покровителю кузнечного и слесарного дела<sup>3</sup>. По сообщению автора статьи: «в ночь на новый год, кузнец проводил моление в своей кузне. Накануне Нового года хозяин режет телёнка или барана, а жена его по одному петуху на каждого члена семейства и приготавливает пирог из пшеничной муки со свежим сыром<sup>4</sup>. Печёнки и сердца зарезанных животных жарятся отдельно, причём вместо вертела употребляется палочка из ветки свежего ореха. Когда кушанья готовы и принесены в кузницу, хозяин раскладывает все свои инструменты на наковальню, вблизи неё ставит жаровню с угольями, и всё семейство располагается на коленях вокруг наковальни. Сняв башлык и пояс (как доказательство того что он обращается к Шьашы с открытым сердцем и помыслами), кузнец зажигает восковую свечу, бросает ладан на уголья жаровни и обращается к Шьашы с молитвой, прося ниспослать его семейству здоровья и долголетия, чтобы все орудия, которые делаются из железа, послужили ему в пользу, а не во вред. По окончании молитвы, когда все присутствующие произнесут «Аминь», хозяин отрезает маленькие кусочки пирога и внутренностей, бросает на жаровню, говоря: «До тех пор, пока я не буду в состоянии прокормить этим кусочком всех Анчабадзе и Шервашидзе<sup>5</sup>, пусть никто не болеет в моём семействе. Молю тебя об этом, Шьашы, принося настоящую жертву». Остальные кусочки, отрезанные кузнецом, раздаются каждому члену семьи, которые съев, тотчас запивают тремя глоточками вина»<sup>6</sup>.

При изучении этого обряда, который проводится в Абхазии и в настоящее время, можно увидеть насколько он трансформировался, и какие элементы сохраняются в неизменности. Интересным остаётся то обстоятельство, что в настоящее время никто, даже старожилы, не связывают этот праздник-обряд с кузнецом. Многие даже не помнят, были ли в их роду кузнецы.

По сообщению А...ь, «в новогоднюю ночь все желающие, проживающие в этом селе, могли прийти в гости к кузнецу. А также, это моление проводили некоторые владельцы, причём присутствовали все зависимые от них люди, которые должны принести каждый по петуху»<sup>7</sup>. Так как гостей могло быть много, чтобы не доставлять неудобства кузнецу, каждый с собой приносил по петуху и что-нибудь ещё из еды, либо продукты для её приготовления. В настоящее время, если кто-нибудь собирается в гости в дом, где проводят это моление, он обязательно должен с собой взять какое-либо угощение. В тот день, когда автор собирался в дом для фиксирования этого обряда, одна из невесток дома предупредила: «Обязательно возьми с собой какое-нибудь угощение. Приходить с пустыми руками нельзя, так неприято»<sup>8</sup>. Хотя её супруг, один из хозяев дома, был против того, чтобы она предупредила. «Что ты говоришь, мы что, не сможем их накормить?» – возмутился он. Для жителей остаётся неясным, почему нельзя приходить с пустыми руками. В традиционном обществе часто бывает, что причины совершаемых действий неизвестны исполнителям, но они обязаны им следовать по установленным обычаям. Если же обратиться к сообщению прошлого столетия, то напрашивается вывод о том, что, поскольку кузнецов в селе было мало, он мог быть в селе один, а гостей становилось много, они несли с собой угощение, чтобы хозяин-кузнец имел возможность угостить всех.

Название *ажьырныхэа*, так называют этот обряд в Абжуйской Абхазии, в переводе означает «кузнечное моление», а что означает название *хьачхэама*, принятое в Бзыбской Абхазии, остаётся неизвестным, хотя Джанашия Н. утверждает, что это менгрельское название. Он считает, что первоначально *хьачхэама* переводилось как «моление руки», а спустя некоторое время его стали переводить как «моление свиньи»<sup>9</sup>.

Остановимся на описании этого обряда в современной Абхазии.

В первую очередь нужно сказать, что отличия в проведении этого обряда прослеживаются не только по районам, мы сравниваем Абжуйский и Бзыбские районы, но и по отдельным сёлам.

Следует начать с описания священной кузни и её содержимого в настоящее время. Обязательными атрибутами священной кузни остаются: наковальня, молот, который в некоторых случаях может быть заменён топором, и щипцы. Они составляют, как и в прошлом, основу кузни. Существование сакрального числа трёх орудий,

которые называются «три руки», ссылаясь на Нартский эпос, В.Г. Ардзинба объясняет так: «Нартские тексты поясняют, что «три руки» – это части тела кузнеца: правая рука – молот, левая – клещи, левое колено (или оба колена) – наковальня»<sup>10</sup>. В недалёком прошлом, в XIX в., внутри кузни, у восточной стены, был устроен культовый очаг, а у его основы, ближе к стене, был зарыт кувшин с жертвенным вином. Этот кувшин вскрывался только в предновогодний вечер, на праздник *ажьбырныхэа*. Вот как описывает С.И. Бахия внутреннее убранство кузни: «Горн *ахуштаара* представлял собой каменную топку круглой формы, которая изнутри была обмазана глиной. Наковальня вместе с молотом и клещами составляла основу кузни. Внутри кузни, у восточной стены, был устроен культовый очаг, а у его основы, ближе к стене, был зарыт кувшин с жертвенным вином»<sup>11</sup>.

В настоящее время в кузнях Бзыбских абхазов вышеупомянутый кувшин с вином вообще отсутствует, а в воссозданных священных кузнях в Абжуйской Абхазии закопанный кувшин с вином всё ещё остаётся одним из атрибутов. С.И. Бахия считает, что такое упрощение кузни, связано с советским периодом, когда кузня утратила своё хозяйственное значение, сохранив при этом только культовое, что избавляло от необходимости устраивать всё по правилам. Абхазы начали делать её имитацию на возвышенном месте в приусадебном участке большого дома *аан ду*<sup>12</sup>. Тем не менее, такие «упрощённые» кузни наблюдались некоторыми исследователями уже в начале XX в. А.А. Миллер, один из первых основателей абхазской коллекции в Российском этнографическом музее, в 1907 г. обратил внимание на такие упрощённые кузни. И в своём отчёте о полевой работе записал: «Для этого, имеется в виду для проведения обрядов и для того чтобы принуждённые к этому давали присягу, где-нибудь во дворе он – кузнец, делает небольшую модель кузницы, какой-нибудь навес, под ним небольшой сруб, изображающий горн, около – наковальню, на горн непременно кладут несколько обломков <нрзб>. Мне говорили, что, в некоторых случаях ограничиваются только наковальней, которую делают из глины»<sup>13</sup>. Таким образом, опровергая сообщения С.И. Бахия, можно сказать, что слова некоторых информантов, которые утверждают, что их кузни не являются местом, где дают присягу, в действительности, верны.

Следует отметить, что кузня не была предметом имущественного раздела внутри семьи, оставаясь общим внутри патронимии. Хотя бывали случаи, когда патронимия распадалась, и тогда отделившиеся братья некогда большой семьи «организовывали» свои кузни. Подобные разделы происходят и в настоящее время, по желанию брата, отделяющегося от большого дома.

Неизменным общим элементом этого обряда является то, что в каждой семье на каждого члена режут по одному петуху, в независимости от пола и принадлежности этому фамильному союзу. Речь идёт о невестках, которые, выйдя замуж, становятся полноправными членами семьи, одновременно оставаясь чужими для данной фамилии<sup>14</sup>. Если в доме, где живёт невестка, этот обряд не проводят, она свою долю продуктов и денег на покупку жертвенного животного, обычно, козла, отправляет в дом своих родителей, в том случае, если там этот обряд совершают.

Итак, 13 января, с утра, начинаются приготовления к проведению обряда: режут на каждого члена семьи петухи, жертвенного козла или бычка, если семья большая, пекут хачапуры и различные национальные и европейские блюда. В прошлом, во время семейно-родовых молений, некоторые семьи, для того, чтобы не спутать долю каждого из членов семьи прибегали к помощи прутиков, отмечая каждую часть одним, двумя, тремя и т.д. нарезками (соответственно количеству членов семьи). Затем на них нанизывали внутренности домашних птиц и в таком виде варили. В настоящее время такой нюанс не соблюдается. Семьи братьев, которые живут вне этой семьи, с кем-то из родственников заранее отправляют петухов, немного кукурузной муки и крупы для мамалыги, пшеничной муки для хачапуров, немного аджики в «большой дом», в котором проводится данный обряд. Хозяйка дома вместе со своими детьми режет петухов, и кладёт их в один большой котёл, чтобы сварить.

В это время глава семьи режет жертвенного козла, он или другие члены семьи мужского пола начинают освежевать. Принесение в жертву козла в разных семьях различается. Некоторые режут козла или бычка каждый год, а другие

через год. В тот год, когда режут жертвенное животное, на главу семьи, который выполняет функции жреца, не режут петуха. Считается, что жертвенное животное закалывают от его имени, хотя на его покупку собирает вся большая семья.

Тем временем продолжается приготовление. Ещё одним атрибутом моления, возможно, одним из главных, являются восковые свечи. В описаниях прошлых столетий количество свечей варьируется. Джанашия Н, описывая в 1917 г. религиозные верования абхазов, упоминает: «Зажигаются, по показанию одних, семь свечей, а по свидетельству других – столько свечей, сколько лиц участвуют во время жертвоприношения»<sup>15</sup>. В настоящее время их количество также отличается. В одних семьях делают одну большую свечу, которая является главной, называют *аныха ахэ́та*, – то есть «доля кузни», и по свече на каждого члена семьи. А в других семьях нет одной главной свечи, но её заменяют семь небольших свечей<sup>16</sup>. Как объясняют информанты, семь свечей – это количество семи святилищ Абхазии. Также по свече изготавливают на каждого члена семьи. В некоторых семьях эти свечи готовят мужчины. Они считают, что это мужское дело, и женщин туда допускать нельзя. А в других семьях свечи готовят женщины. В последнее время, в семье, где есть крещённые православные, свечи покупают в церкви в церковной лавке.

После того, как всё приготовлено, с 7 до 10 часов вечера, члены семьи начинают собираться в кузню. По их словам, в кузню можно идти, если всё готово, сразу после захода солнца. Не обязательно ждать ночи. Обязательные продукты, которые берут в кузню: печень и сердце жертвенных животных и петухов; первый испечённый хачапур, а некоторые – на каждого члена семьи по хачапуру; соль, которую кладут в центре хачапура; вино; два стакана; язык и подбородок жертвенного животного. В качестве любопытного атрибута этого обряда в одной семье были замечены три пирожка с сыром, из кукурузной и пшеничной муки поровну. Они эти пирожки называли *акукуаркуа*, хотя обычно так называют конусообразные вареники из пшеничной муки с сыром, которые варят, а не пекут в духовке. На вопрос, почему делаются именно такие пирожки, ни одна из участниц обряда не смогла ответить, ограничившись ответом, что так делала их свекровь, а теперь они так делают. То есть для них вопроса о необходимости именно таких пирожков не возникало. Тем не менее, у их было объяснение их количества: «Три, потому что они повторяют обязательные атрибуты кузни: молот, наковальню, шипцы»<sup>17</sup>.

Следует отметить, что не в каждой семье с собой в кузню берут язык и подбородок жертвенного животного. Некоторые даже не знают, что такой обычай существуют, а те, кто с собой берёт, объясняют следующим образом: «Бог-Анцэа пробует через язык и подбородок жертвенного животного»<sup>18</sup>.

В священной кузне, по сообщению, отправлял службу самый старый человек, глава семьи – *ашна́та аи́хабы*, который в своё время был кузнецом. Один из старожилых рассказывает, как происходила передача функции жреца. Ещё при жизни, глава семьи, который чувствуя, что уже слаб здоровьем, отрезал клочок волос у старшего из сыновей в этой абицара – патронимии, собирал всех членов патронимии, прилюдно в кузне сжигал его волосы и говорил, что после его смерти функции жреца будет выполнять этот человек.

Теперь остановимся на том, как проходит моление в кузне. Как отмечалось выше, в обряде в кузне принимают участие все члены семьи независимо от пола и возраста, исключая младенцев, которые относятся к этой патронимии. Со всеми приготовленными продуктами с наступлением темноты члены семьи направляются в кузню. Перед началом обряда, если глава семьи выполняющий роль жреца носит головной убор, снимает его. Перед началом моления глава семьи отламывает по кусочку от сердца и печени жертвенных животных, хачапура, замачивает их в вине и кладёт под деревом, которое, как правило, стоит недалеко от кузни. При этом он произносит следующие слова: «Чья эта доля, пока я обслуживаю тебя, не делай так чтобы я, трудясь над этим, не сильно уставал», чтобы обслуживание кузни не было в тягость. Первая молитва обращена кузне. Он просит благословения и неё, потом просит у Бога – *Анцэа* – благословения<sup>19</sup>. Затем он молится за каждого члена семьи по отдельности по старшинству. Как правило, ему помогает второй по старшинству брат. Его называют «тот, кто обслуживает жреца». Именно для него в кузню берут



второй стакан. Перед тем, как начать просить благословение о следующем члене семьи, он берёт в руки сердце и печень петуха. В прошлом, чтобы не спутать, кому какой петух принадлежит, каждый член семьи держал прутик со своей долей жертвоприношений, с определёнными надрезами на ореховой палке<sup>20</sup>. В одной руке жрец держит прутик с сердцем и печенью, в другой руке стакан вина. В прошлом после произнесения молитвы отпивали по три глотка. В настоящее время три глотка не отсчитывают, но стакан целиком не выпивают. После того как жрец произнес молитву, он ставит зажжённую свечу перед наковальней на бруске, на котором стоит наковальня. Ставить свечки он начинает с острой части наковальни, которая направлена на восход солнца. Во время молитвы тот, кто её произносит и за кого молится, смотрит в сторону захода солнца. Свечки обязательно надо зажигать по отдельности, от одной свечи другую зажигать нельзя – это грех, считается, что таким образом можно забрать свет у того, в честь кого была зажжена свеча. После того как жрец помолился за всех, все члены семьи поворачиваются к восходу солнца и произносят молитву в его честь. Когда все молитвы произнесены, жрец дожидается того момента, когда съедят сердце и печень, а также язык жертвенного животного, потом, по его разрешению, все возвращаются домой.

После этого, как правило, на балконе дома, для этого есть негласное постоянное место, жрец молится за каждую невестку. Здесь происходит имитация моления в кузне, но за её пределами. Он делает всё то же самое, что и в кузне, но каждый раз перед началом моления он произносит: «До тех пор, пока я не в состоянии прокормить этими кусочками всех Ачба и Чачба, пусть никто не болеет та за кого я прошу тебя», – и называет имя той, за кого он молится. После того как он за них помолился, они тоже за него молятся, выпивают вино и съедают сердце печень петухов.

На этом заканчивается обряд проведения праздника кузнеца, *хьачхэама* или «старого» Нового года. Все дружно переходят к общему застолью. За общий стол приглашаются все, кто в данный момент находится в доме. По словам информантов, неприятно приходиться в дом, где проводится этот обряд с пустыми руками, нужно обязательно приходиться с какими-нибудь лакомствами. Возможно, это отголоски прошлых столетий, когда к кузнецу со всей деревни шли в гости. Так как ему было сложно накормить всех жителей села, изъявивших желание присутствовать у него в этот вечер. Информанты не могут объяснить, почему так принято. На многие вопросы почему это так, а не по-другому, у них один ответ: «Мы даже не задумывались об этом. Нам так показали наши старшие, и мы так делаем»<sup>21</sup>.

Следует привести ещё один способ проведения данного обряда. В некоторых семьях этот обряд проводят постной едой. *Уи чгьахьала имвапигоит*, говорят абхазы. То есть в той семье, где проводят обряд с постной едой<sup>22</sup>, соответственно, не режут жертвенных животных, они готовят свечи на каждого, как и остальных случаях, пекут хачапуры, и глава семьи-патронимии молится за всех в кузне. Некоторые, услышав о том, что кто-то проводит этот обряд именно таким образом, часто говорят: «Они были нищими, не имели возможность резать жертвенных животных, вот и их потомки так и проводят до сих пор»<sup>23</sup>. Хотя это не всегда совпадает с истиной. Один старожил, вспоминая, как в его детстве этот обряд проводился в доме бабушки, куда они все приходили, и у брата бабушки, рассказывает: «Младший брат моего дедушки проводил этот обряд постной едой. Сказать о том, что у него не было того, кого нужно закалывать? Нет. Он имел своё стадо коз. Но почему-то в его семье, как это было у нас, на каждого не резали петухов, тем более, общего жертвенного козла»<sup>24</sup>. Мнения на этот счёт в обществе расходятся, причина же пока остаётся неизвестной. Но в данном случае мы видим локальные особенности, которые приобретает данный обряд.

После того, как обряд заканчивается, молодёжь начинает стрелять, свидетельствуя о завершении обряда. Этот элемент был зафиксирован Инал ипа в монографии «Абхазы»: «По окончании всей церемонии все возвращались домой, но перед этим производили несколько выстрелов, чем давали знать соседям, они справляли хьачхэаму, и обряд закончен»<sup>25</sup>.

Масштаб этого обряда-праздника имеет общереспубликанский размах. 14 января в республике объявлен официальным выходным днём. Несмотря на это,

в Бзыбской Абхазии этот праздник имеет большое значение и влияние. Что касается Абжуйской Абхазии, то можно утверждать, что этот праздник вновь возрождённый. Дело в том, что многие не хотят, чтобы к ним приходили в гости 13, 14 и 15 января. Они отсележиваются, кто с какой «ногой» пришёл к ним. То есть, чья нога принесёт счастье. А если в течение года в семье произошло несчастье, они считают, что их сглазил тот, кто в указанные дни к ним пришёл в гости. Одна женщина, бзыбская по происхождению, вспоминает: «Я была молодой невесткой, на «старый» Новый год, как я привыкла в доме отца, решила пойти в гости к двоюродному брату моего супруга. Моя свекровь, когда узнала, что я собираюсь в гости, не захотела, чтобы я пошла туда, но не сказала «не иди». Как только они меня увидели, я поняла, что сейчас они не рады моему приходу, хотя намекнули, что сегодня кучьхь. Я даже никогда не слышала, что это такое. Оказывается, по-менгрельски «кучьхь» означает «нога». Так вот, весь год, чтобы с ними не случилось, они открыто говорили мне о том, что именно я пришла к ним с несчастливой ногой»<sup>26</sup>. После окончания войны 1992–1993 гг. многие стали возрождать традицию этого праздника и говорить, что кучьхь – это менгрельское и ушло вместе с ними. Тем не менее, на дверях квартир и на воротах можно увидеть ореховые палочки, свидетельствующие о том, что сегодня кучьхь, и они это помнят. А ореховая палочка считается тем предметом, который отводит дурной газ. Если, например, в бзыбской семье есть абжуйская невестка, то на дверях обязательно увидишь эту палочку.

### Библиографический список

1. А...ь. Религиозные верования абхазов / А...ь // Сборник сведений о кавказских горцах. Издание кавказского горского управления. Выпуск V. Раздел «Этнографические очерки». – С. 1–32.
2. Айба, М.В. Опосредованные (предметно-вещные) средства общения у абхазов / М.В. Айба // Абхазоведение (История, археология, этнология). Выпуск 2. – Сухум, 2003. – С. 222–227.
3. Ардзинба, В.Г. Собрание трудов в 3 т. Т. III. Кавказские, мифы, языки эпосы / В.Г. Ардзинба. – М.; Сухум: ИВ РАН, АБИГИ, 2015.
4. Бахия, С.И. Абхазская «Абипара» патронимия (Грузино-абхазские этнографические параллели) / С.И. Бахия. – Тбилиси: Мицниереба, 1986. – 84 с.
5. Джанашия, Н. Абхазский культ и быт (Отдельный оттиск из «Христианского Востока». Том V. Выпуск III). – Пг.: Типография Академии наук, 1917. – С. 157–208.
6. Инал-ипа, Ш.Д. Абхазы / Ш.Д. Инал-ипа. – Сухуми: Алашара, 1965. – 695 с.
7. Квиниция, В.К. О Божестве и термине Шашвы / В.К. Квиниция // Труды Ахазского Государственного музея. Выпуск VI. – Сухум: Абхазский государственный музей, 2008. – С. 126–141.
8. Мачавариани, К. «Религиозное состояние Абхазии» («Кутаисские губернские ведомости», 1889 – №№ 11–14, 16, 20–22, 24, 26–29) / К. Мачавариани // Абхазия и абхазы в российской периодике. Кн. 2 / Сост. Р. Агуажба, Т. Ачугба. – Сухум: ГПП «Дом печати», 2008. – С. 219–256.
9. Миллер, А.А. Материалы по абхазской этнографии (с альбомом фотографий и рисунков), 1907. Ед. хр. 404 на 88 листах.
10. Полевые материалы автора, 2015.
11. Чурсин, Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии / Г.Ф. Чурсин. – Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1957. – 264 с.

<sup>1</sup> Об истории происхождения этих запретных дней никто не знает, но зато все помнят, что в случае нарушения, эту семью обязательно ждёт наказание. В каждой фамилии есть своя легенда о том, как была наказана незамужняя девушка, которая в этот день шила, или молодой человек, который вынес какую либо вещь из дома. По легенде, вдруг в тёплый летний день появляется смерть и забирает девушку. Через неделю или две – тут существуют вариации легенды в каждой фамилии – с неба падает туфля, которая была на ней в этот день. В запретный день не только нельзя работать, но в этот день даже не ходят на плаканье и не хоронят покойников.

<sup>2</sup> Следует отметить, что в Абхазии не все кузнии являются священными. Такое разделение кузней отмечал А.А. Миллер. В своём отчёте об этнографической экспедиции в 1907 г. он, в частности, пишет: «Далеко не все кузницы считаются священными. В кузнице, имеются в виду священные, молятся богу Шасшу – абыжьныха». См.: Миллер А.А. Материалы по абхазской этнографии (с альбомом фотографий и рисунков) 1907. Ед. хр. 404 на 88 листах, лист № 8.

<sup>3</sup> В народной религии абхазов божество кузни, кузнечного ремесла и металлургии Шьашы, представлено грозной седмицей, в честь которой в канун Нового года (по старому стилю). Шьашы считался главнейшим божеством после всемогущего Бога – Анца. См.: Квициния В.К. О Божестве и термине Шашвы // Труды Ахазского Государственного музея. Выпуск VI. Сухум, 2008. С. 126–141.

<sup>4</sup> Под пирогом со свежим сыром автор очерка, скорее всего, подразумевает хачапур.

<sup>5</sup> Фамилия Анчабадзе – это Ачба, по преданию, они правили в Абхазии до Шервашидзе. А Шервашидзе на абхазский лад – Чачба.

<sup>6</sup> А...ь. Религиозные верования абхазов // Сборник сведений о кавказских горцах. Издание кавказского горского управления. Выпуск V. Раздел «Этнографические очерки». С. 1–32. Этот обряд также описывал К. Мачавариани в статье «Религиозное состояние Абхазии», опубликованной в нескольких номерах газеты «Кутаисские губернские ведомости» за 1889 (См.: Мачавариани К. «Религиозное состояние Абхазии» («Кутаисские губернские ведомости», 1889, № 11–14, 16, 20–22, 24, 26–29.) // Абхазия и абхазы в российской периодике / Сост. Р. Агуажба, Т. Ачугба. Кн. 2. Сухум, 2008. С. 219–256.

<sup>7</sup> А...ь. Религиозные верования абхазов // Сборник сведений о кавказских горцах. Издание кавказского горского управления. Выпуск V. Раздел «Этнографические очерки». С. 13.

<sup>8</sup> Полевые материалы автора, 2015.

<sup>9</sup> Джанашия Н. Абхазский культ и быт (Отдельный оттиск из «Христианского Востока». Том V. Выпуск III). Пг., 1917. С. 157–208.

<sup>10</sup> Ардзинба В.Г. Собрание трудов в 3 т. Т. III. Кавказские мифы, языки, этносы. М.; Сухум, 2015. С. 114.

<sup>11</sup> Бахия С.И. Абхазская «Абипара» патронимия. (Грузино-абхазские этнографические параллели) // Патронимические праздники и святилища. Тбилиси, 1986. С. 48–53.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Миллер А.А. Материалы абхазской этнографии (с альбомом фотографий и рисунков) 1907 г. Ед. хр. 404. Лист № 8.

<sup>14</sup> Ссылаясь на статью Кукбая Ак. (Мидоу-ипа), В.Г. Ардзинба пишет: «режут столько же петухов, сколько мужчин в семье, и столько кур – сколько женщин», Кукбая Ак. (Мидоу-ипа). Как абхазцы встречают Новый год – «хечхома» // Трудовая Абхазия. 14.01.1926. См.: Ардзинба В.Г. Труды. Т. III. С. 133.

<sup>15</sup> Джанашия Н. Абхазский культ и быт. Пг., 1917. С. 170.

<sup>16</sup> Происхождение семи свечей можно предположить, ссылаясь на Г.Ф. Чурсина, который, в свою очередь, ссылается не только на С. Званба, но и на свои полевые исследования, как в Бзыбской, так и в Абжульской Абхазии: «С. Званбай называет бога кузни Шасшу Абж-ныха, т. е. «Шасшу – семь святых сил» и заявляет: «Абхазы представляют себе это божество в семи лицах и называют его семью святыми». Это название «Абж-ныха» – «семь божественных сил» и теперь присоединяется иногда к имени Шасшу; мною замечено это явление как в Бзыбской, так и в Абжульской Абхазии (Джерды). Некоторые фамильные кузни тоже иногда называются «кузни семи сил» (Гудаутский уезд). Вообще число семь в культе кузни играет довольно заметную роль (семь свечей во время моления и проч.). Вообще число «семь» цифра символическая». См.: Чурсин. Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 67.

<sup>17</sup> Полевые материалы автора, 2015.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Что касается молитвы, то в исторической литературе прошлого века имеются два её варианта. Первый вариант был записан в первой половине XX в. Оба они приводятся в работе В.Г. Ардзинба. В первой молитве говорилось: «О Шьашвы, все семь святынь! Ты, чей кинжал пронзает (человека насквозь), ты, чем кинжал вонзается (в человека). Одари своей лаской, одари своей милостью, сотвори для них (участников обряда. – В.А.) тысячи лет...». Вторая молитва записана В.Г. Ардзинба в 1982–1983 гг.: «Благопожелание по случаю праздника начинается со слов: «мы (участники обряда) пришли встретить (встречаем) Новый год». По той транскрипции, которую даёт он, переводится как разделение года надвое». По объяснению информантов получается: «Таким образом, складывается парадоксальная ситуация: встречают Новый год, но буквально называют момент встречи временем деления года на две части» (См.: Ардзинба Труды. Т. III, С. 136). Хотя, что разделилось на две части остаётся непонятным. Тем более что, в настоящее время такой вариант молитвы и понятие разделения чего-либо надвое в проведении этого обряда отсутствует. Исследовав этот фрагмент обряда, В.Г. Ардзинба пришёл к выводу, что ритуал в кузне мог быть приурочен к моменту солнцестояния (Там же).

<sup>20</sup> Айба М.В. Опосредованные (предметно-вещные) средства общения у абхазов // Абхазоведение: История. Археология. Этнология. Выпуск 2. Сухум, 2003. С. 222–227.

<sup>21</sup> Полевые материалы автора, 2015.

<sup>22</sup> О такой форме проведения данного обряда свидетельствует и Н. Джанашия: «Род Ченгелия в с. Адзюбжа молится Шьашы в великий четверг, причём в жертву приносит постные блюда». См.: Джанашия Н. Абхазский культ и быт. Пг., 1917. С. 170.

<sup>23</sup> Полевые материалы автора, 2015.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 533.

<sup>26</sup> Полевые материалы автора, 2015.

## References

1. Miller A.A. *Materialy po abkhazskoi etnografii (s albomom fotografii i risunkov)* [Materials on Ethnography of the Abkhazians (with an Album of Photos and Figures)]. Saint Petersburg, 1907.
2. Kvitsiniya V.K. *Trudi Abkhazskogo Gosudarstvennogo Museya* [Abkhazian State Museum Studies]. Vol. VI, Sukhumi, 2008, pp. 126–141.
3. *Sbornik svedeniy o kavkazskikh gortsakh* [Collected Papers about the Caucasian Hillfolk]. o. V, Tiphlis, 1871, P. 1–32.
4. *Abkhazia i abkhazi v rossiiskoi periodike* (Abkhazia and Abkhazians in Russian periodical press). Book 2, Sukhum, 2008.
5. *Sbornik svedeniy o kavkazskikh gortsakh* [Collected Papers about the Caucasian Hillfolk]. o. V, Tiphlis, 1871, pp. 1–32.
6. Zhanashiya N. *Khristianskiy Vostok* [Christian East]. Vol. V, no. III, 1917, pp. 157–208.
7. Ardzinba V.G. *Sobranie trudov v tryokh tomakh. Kavkazskie mify, yazyki, etnosy* [Collected Works in Three Volumes. Caucasian Myths, Languages, Peoples]. Moscow–Sukhumi, vol. III, 2015, p. 114.
8. Bakhia S.I. *Patronimicheskiye prazdniki i svyatilishcha* [Patronymic Feasts and Shrines]. Tbilisi, 1989, pp. 48–53.
9. Bakhia S.I. *Patronimicheskiye prazdniki i svyatilishcha* [Patronymic Feasts and Shrines]. Tbilisi, 1989, pp. 48–53.
10. Miller A.A. *Materialy po abkhazskoi etnografii (s albomom fotografii i risunkov)* [Materials on Ethnography of the Abkhazians (with an Album of Photos and Figures)]. Saint Petersburg, 1907.
11. Ardzinba V.G. *Sobranie trudov v tryokh tomakh. Kavkazskie mify, yazyki, etnosy* [Collected Works in Three Volumes. Caucasian Myths, Languages, Peoples]. Moscow–Sukhumi, vol. III, 2015, p. 133.
12. Zhanashiya N. *Khristianskiy Vostok* [Christian East]. Vol. V, no. III, 1917, pp. 157–208.
13. Chursin G.F. *Materialy po etnografii abkhazov* [Ethnography of the Abkhazians Data]. Sukhumi, 1957.
14. Ardzinba V.G. *Sobranie trudov v tryokh tomakh. Kavkazskie mify, yazyki, etnosy* [Collected Works in Three Volumes. Caucasian Myths, Languages, Peoples]. Moscow–Sukhumi, vol. III, 2015, p. 136.
15. Aiba M.V. *Abkhazovedenie: Istoriya. Arheologiya. Etnologiya* [Studies of the Abkhazians: History. Archeology. Ethnology]. No. 3, 2003, pp. 222–227.
16. Zhanashiya N. *Khristianskiy Vostok* [Christian East]. Vol. V, no. III, 1917, pp. 157–208.
17. Inal-ipa Sh.D. *Abkhazy* [The Abkhazians]. Sukhumi, 1965, p. 533.





Шевнин И.Л.

## Переселение зарубежных старообрядцев-липован на Дальний Восток в 1907–1912 гг. в условиях свободы вероисповедания



И.Л. Шевнин

**Аннотация.** В условиях свободы исповедания древлеправославной веры после манифеста о началах веротерпимости 17 апреля 1905 г. и последовавших затем законов, императорское правительство П.А. Столыпина способствует переселению нескольких тысяч старообрядцев-липован из Румынии, Австрии, Турции и Болгарии в 1908–1912 гг. по территории Евразии на Дальний Восток. Водворение зарубежных старообрядцев в Приамурье приводит к активизации церковной жизни и образованию дальневосточной епархии Русской православной старообрядческой

церкви (РПСЦ). Это, в свою очередь, дало толчок к постепенному количественному росту приходов и обществ РПСЦ в течение 1920-ых гг.

**Ключевые слова:** миграция, колонизация, Дальний Восток России, старообрядцы-липоване, Русская православная старообрядческая церковь

С обнародования «Высочайшего указа об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. изменилась вероисповедная ситуация в России и начался краткий так называемый «золотой век» старообрядчества. Монаршая воля требовала изменений в политике исполнительно-распорядительных органов власти. В новых условиях появились возможности не откладывать связанные со старообрядчеством внутривластные проекты, а реализовывать их на практике. Но на тот момент, проекты были обречены действовать уже в контексте истории миграций населения на пространстве Евразии и особенно истории колонизации<sup>1</sup>. На Дальнем Востоке именно законы 1905–1906 гг. дали существенный толчок деятельности старообрядцев Белокриницкого согласия.

Задача статьи – посредством краткого обзора выяснить, как в условиях свободы исповедания древлеправославной веры результаты реализации проекта переселения зарубежных старообрядцев из Румынии, Австрии, Турции и Болгарии в 1908–1912 гг. в Сибирь императорским правительством П.А. Столыпина повлияли на Древлеправославную церковь Христову (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) на Дальнем Востоке в 1920-ые гг.

Обобщая известные данные, собранные в работах Ю.В. Аргудяевой, В.В. Кобко, В.Ф. Лобанова<sup>2</sup>, следует заметить, что к концу XIX в. в Амурской области насчитывалось около 30 оседлых поселений старообрядцев. В Приморской области – около 32 поселений. Это не считая отдельных заимок, небольших поселений далеко в тайге и городов Благовещенск, Хабаровск и Владивосток. В Амурской области проживало около 7 800 старообрядцев, в Приморской области – 2 000 (1 173 – в Южно-Уссурийском крае).

Старообрядцы Белокриницкого согласия за 40 лет колонизации водворились в Амурской области в трёх поселениях: деревнях Платова (252 человека), Николаевка (13 человек), Ключевая (43 человека). Всего 308 человек<sup>3</sup>. В Приморской области – в с. Николо-Александровском – 13 семей, более 50 человек, и в Хабаровске (несколько)

семей)<sup>4</sup>. Во Владивостоке в 1893 г. было зарегистрировано 12 семей, которые стали основой будущей общины старообрядцев Белокрыницкой иерархии<sup>5</sup>. В 1895 г. в Уссурийском казачьем округе насчитывалось 82 старообрядца, приемлющих священство. Кроме того, в северную Ивановскую волость Южно-Уссурийского уезда переселилось 306 старообрядцев-поповцев<sup>6</sup>. В Южно-Уссурийском крае были и неучтённые общины. Согласно результатам Первой всероссийской переписи населения, в 1897 г. в Южно-Уссурийском уезде и г. Владивостоке старообрядцев-поповцев насчитывалось 483 человека<sup>7</sup>.

Таким образом, к началу XX в. общая численность старообрядцев Белокрыницкого согласия на огромных просторах дальневосточного Приморья и Приамурья не превышала 400 человек. По преимуществу это были крестьяне и казаки. В общем – 4 селения и 3 города: Владивосток, Хабаровск и Благовещенск. Если же считать ещё и тех, которые отмечены как старообрядцы-поповцы, то всего, по известной статистике, их насчитывалось около 900 человек.

Первый приход с постоянным священником в Приамурье был создан в д. Платова Завитинской волости Амурской области. Второй находился в с. Николо-Александровском Хабаровского уезда Приморской области.

Одновременно на западной окраине Российской империи, в Придунайских землях, проживали, по данным А.И. Фёдоровой, до 16 000 липован, потомков старообрядцев, эмигрировавших туда в XVIII в. – первой половине XIX в. Часть старообрядческих общин располагалась на территории Российской империи, в Южной Бессарабии и развивалась по особым законам, не присущим старообрядцам других российских регионов. Большая часть общин липован находилась в Румынии, Австрии, Турции<sup>8</sup>.

В конце XIX – начале XX вв. императорские правительства С.Ю. Витте и В.К. Плеве проявляли заинтересованность в переселении зарубежных старообрядцев на территорию строящейся КВЖД для осуществления «русского дела на Дальнем Востоке» и даже разработали конкретные проекты переселения, которые не были реализованы<sup>9</sup>. Подобный интерес сохранился и после войны 1904–1905 гг. у правительства П.А. Столыпина. 13 марта 1908 г. был Высочайше утверждён «особый журнал Совета министров» о разрешении зарубежным старообрядцам переселиться в Сибирь.

Тогда в Азиатскую Россию имели желание переехать старообрядцы, населяющие Австрию, Болгарию, Румынию и Турцию. Ещё в 1907 г. отдельные семьи начали самостоятельное переселение в Приамурье. Зарубежные старообрядцы-липоване были уверены, что Российское правительство весьма желало их переселить на Дальний Восток, и сделали предложения московским и нижегородским старообрядцам. Совет всероссийских съездов старообрядцев хотел способствовать их стремлению возвратиться в Россию и ходатайствовал перед главноуправляющим землеустройством и земледелием по переселенческому управлению Б.А. Васильчиковым поставить этот вопрос перед П.А. Столыпиным.

11 апреля 1908 г. председатель Совета министров П.А. Столыпин писал, что он считает необходимым всячески облегчить выезд в Россию проживающим преимущественно в Румынии старообрядцам.

П.А. Столыпин решает, что нужно издать правила, которые бы регулировали переселение с целью его упорядочения и избежания возможных недоразумений с иностранными властями. Виды и интересы Российского правительства требовали принятия срочных мер для облегчения вступить в русское подданство переселяющимся из Придунайских земель старообрядцам-липованам.

Было созвано особое совещание при МВД и признано желательным освободить переселенцев от заверения документов у представителей Российского правительства и предоставления актов состояния. От них лишь строго требовалось предоставить документы, удостоверяющие личность, чтобы потом выдать им виды на жительство по прибытии в Россию. Также особое совещание нашло необходимым распространить русское подданство на всех детей, которые с ними придут и поселятся в Сибирь. Переселяющимся в Россию старообрядцам изменили порядок принесения верноподданнической присяги. 23 декабря 1908 г. льготы были Высочайше утверждены.

Первоначально за переселенцами было зачислено 8 000 свободных долей или 120 000 десятин удобной земли, что составляло 1 320 квадратных километров. В течение 1908–1909 гг. совершалось переселение тех семейств, которые очень стремились к возвращению в прежнее Отечество.

По данным главноуправляющего землеустройством и земледелием по переселенческому управлению А.В. Кривошеина, в 1908 г. в Сибирь пришло 360 человек, а в 1909 г. – 2 502 человека. Но, с точки зрения российского посла в Вене князя А.Л. Урусова, даже такое количество вызвало негативный международный резонанс. Он считал, что колонизаторов нужно искать в Европейской России. А.В. Кривошеин же был уверен, что «старообрядцы имеют крупные преимущества перед другими переселенцами благодаря их стремлению обособляться в отдельные посёлки и проникать вглубь пустынных пространств». Нужно было облегчить в большей степени участь «тех русских людей, которые, несмотря на долговременное пребывание в чужом государстве, сохранили незыблемую веру в язык отцов и которые, тяготясь вынужденным пребыванием на чужбине, стремятся вернуться в прежнее отечество». Высочайше утверждённые милости были предоставлены старообрядцам-липованам 13 марта, 22 сентября и 23 декабря 1908 г.

Согласно этим положениям Совета министров, зарубежным старообрядцам, состоявшим в иностранном подданстве, заявляющим желание переселиться на казённые земли Сибири, разрешено было вступать в русское подданство с допущением изъятий из общих правил в ст. ст. 836, 837, 838, 841–843 и 847 Свода Законов (т. IX изд. 1899 г.), изображённых с тем, чтобы ближайшее определение этих изъятий в каждом отдельном случае предоставлено было министру внутренних дел, а установление порядка и условий осуществления указанной меры предоставлено главноуправляющему землеустройством и земледелием по сношению с министром внутренних дел.

В итоге, министр внутренних дел выработал облегчённые условия, на которых могло быть осуществлено принятие в подданство желающих переселиться зарубежных старообрядцев. И в середине мая 1909 г. канцелярия Приамурского генерал-губернатора получила для сведения экземпляр под названием «Правила принятия в русское подданство зарубежных старообрядцев и малороссов, переселяющихся на казённые земли Сибири».

На имя министра внутренних дел нужно было подать прошение о принятии в подданство с указаниями на принадлежность к потомкам старообрядцев, высланных ранее за пределы России, и желание вернуться и водвориться на казённые земли Сибири. Прошение могло быть подано от имени отдельных лиц, либо от имени целой партии переселенцев любого количества. Прошение подписывалось главами семейств. За неграмотных подписывались доверенные лица. Прилагались документы, удостоверяющие личность, семейное положение просителя и подписка в том, что им выполнены все обязательства перед иностранным государством. Предполагалось, что ходатайство о принятии в русское подданство удовлетворялось только при наличии земли на переселенческом участке. Проситель мог вступить в русское подданство, если МВД ему давало разрешение, и только затем он имел право на въезд в Россию и мог отправляться в Восточную Сибирь. На месте нового водворения переселенцы должны были принести присягу на верность подданства.

Весной 1909 г. товарищ министра внутренних дел, сенатор С.Е. Крыжановский, уведомлял неоднократно Приамурского генерал-губернатора П.Ф. Унтербергера, что он разрешил старообрядцам, румынским и австрийским подданным, переселяющимся на казённые земли Сибири, вступить тогда же в подданство России, без предъявления требуемых ст. 843 т. IX Свода Законов о сост., документов и к этому прилагал посемейные списки переселенцев<sup>10</sup>. В списках указывались названия селений, городов в Австрии, Румынии и порядковый номер переселяющейся семьи, а также фамилии, имена и возраст отца, матери и детей.

Согласно этим спискам переселенцев в Сибирь в 1909 г., семьи старообрядцев проживали в Австрии – в сёлах Белая Криница и Климауцы Серетцакого уезда; уезда Черновицкой губернии Буковинского края. Также в Румынии – в городах Яссы, Пятна-Нямцу, Браиле; в сёлах Русская Слава, Гиздарешты (Новое Село), Журиловка, Татариче, Серекое, Миле 23, Старая Килия, Магнудия, Свистовка и Камень.

В феврале 1910 г. Совет министров во главе с П.А. Столыпиным рассмотрел и поддержал данный порядок ведения дела<sup>11</sup>. В 1910 г. в Амурскую область прибыло ещё несколько сотен переселенцев из Румынии. В 1911–1912 гг. на Дальний Восток приезжали, в основном, ходоки от зарубежных старообрядцев, и изредка их небольшие группы по несколько семей.

В итоге из-за рубежа за 6 лет с 1907 по 1912 гг. на российский Дальний Восток переселилось около 3 000 человек<sup>12</sup>. Прибывшие к 1912 г. в основном осели в Амурской и Приморской областях. В 1913 г. переселенческое управление посчитало, что переселенческий опыт зарубежных старообрядцев не оправдал себя, и переселение практически прекратилось.

По официальным данным, в 1912 г. в Амурской области проживали 3 934 представителя старообрядческой церкви Белокриницкого согласия. В Приморской области – 971. В целом, по Дальнему Востоку – 4 905 человек<sup>13</sup>. Таким образом, общее количество белокриницких старообрядцев за первое десятилетие XX в. увеличилось примерно с 900 до 5 000, то есть более чем в 5 раз.

По другим данным, в 1915 г. в Амурской области старообрядцы Белокриницкого согласия проживали в количестве 2 363 человек в городах Благовещенск, Алексеевск и 17 деревнях – Сосновка Гондатьяевской волости; Натальино Амурско-Зейской волости; Бахирево Валуйской волости; Тарбогатай Тарбогатайской волости; Платово Завитинской волости; Москвитино, Бордогон, Черниговское, Новгородка, Черновское Томской волости; Семёновка, Маркучин, Ново-Георгиевка, Климауцы, Ново-Каменка, Рождественка Серебрянской волости; Слава, Александровка, Усть-Норское, Галактионовка Селемджинской волости; Бельские Увалы, Румынское Бельской волости<sup>14</sup>.

В Приморской области в Южно-Уссурийском округе 210 семей старообрядцев Белокриницкого согласия проживали в городах Владивосток, Никольск-Уссурийский и в д. Красный Яр Суйфунской волости Никольск-Уссурийского уезда; сёлах Терней Ключевской волости Ольгинского уезда; Стольное Тихоновской волости Иманского уезда; на станции Гродековская Уссурийского войска<sup>15</sup>. В Хабаровском округе – в г. Хабаровске, деревнях Николо-Александровке, Смирновке, Марковке, Воронежском, Кнезе-Волконке.

В итоге, к 1917 г. старообрядцы Белокриницкого согласия проживали не менее чем в 30 оседлых поселениях и 5 городах, а также в казачьих станицах и отдалённых заимках. За полтора десятилетия переселений в XX в. произошло примерно пятикратное увеличение количества поселений.

В целом по Дальнему Востоку, именно в Приамурье, к началу XX в. первое место по численности и по влиянию принадлежало поповцам Белокриницкого согласия<sup>16</sup>.

Крестьяне-переселенцы Амурской области оказались наиболее активными и наиболее организованными. С 1908 г. происходило образование как сельских, так и легальных религиозных общин, возглавляемых священниками и Советом общины, избираемым общим собранием членов общины на основании закона 1906 г. Только в Амурской области с 1909 по 1912 гг. создаётся пять легальных общин поповцев Белокриницкого согласия<sup>17</sup>. Началось строительство храмов, молитвенных зданий и начальных школ. В 1910–1911 гг. освящённые соборы удовлетворили просьбу христиан Дальнего Востока и учредили новую епархию – Иркутско-Амурскую и всего Дальнего Востока в составе приходов Амурской, Приморской, Забайкальской, Якутской областей и Иркутской губернии. В 1911 г. в Москве в храме Рождества Христова на Рогожском кладбище в сан епископа был рукоположен священноинок Иосиф Антипин. На востоке России Древлеправославная церковь Христова оказалась второй конфессиональной группой русских, после Греко-Российской церкви, которая создала структуру с высшей степенью иерархии. Старообрядцы-дальневосточники обрели полноту церковной жизни<sup>18</sup>. Епископ Иосиф (Антипин) зарекомендовал себя ревностным и энергичным руководителем церковной жизни. Он управлял епархией вплоть до своей смерти в январе 1927 г. Вторым постоянным дальневосточным епископом стал в мае 1929 г. Афанасий (Федотов), руководивший епархией до ареста в 1937 г.<sup>19</sup>

В основе активизации церковной жизни старообрядческой церкви Белокриницкого согласия на Дальнем Востоке лежали изменения конфессиональной



## Религии России

политики самодержавия и последствия переселенческой политики императорского правительства П.А. Столыпина, которое обратилось к старообрядцам зарубежья как к одному из значимых миграционных потоков.

В 1925 г. только в Амурском округе Дальневосточного края насчитывалось 5 803 старообрядца, приемлющих священство Белокриницкой иерархии<sup>20</sup>.

К концу 1920-ых гг. в Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии известно о существовании более 57 населённых пунктов, где имелись приходы и общества церкви Христовой, в которых насчитывалось 2 228 дворов или около 11 000 старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии (принимая, что 1 двор – это 5 человек)<sup>21</sup>.

К весне 1929 г. только в Приамурье и Приморье имелись 17 активно действующих приходов с постоянным священником. Всего же на Дальнем Востоке действовали по крайней мере 22 таких прихода Древлеправославной церкви Христовой<sup>22</sup>:

- г. Владивосток (священноинок Лаврентий Петрович Черников),
- г. Иркутск (священноиерей Антоний Андрианович Пучков),
- г. Свободный (священноиерей Иулиан Руфов Тюкалов, священноиерей Тимофей Кондратьевич Афанасьев),
- г. Хабаровск (священноиерей Викул Григорьевич Борисов),
- г. Харбин (протоиерей Иоанн Гаврилович Кудрин),
- г. Харбин (священноиерей Иоанн Емельянович Старосадчев),
- г. Хайлар (с. Верх-Кули) (протоиерей Иоанн Севостьянович Шадрин),
- с. Бардагон (священноиерей Тимофей Кондратьевич Афанасьев),
- пос. Верх-Кули (протоиерей Иоанн Севостьянович Шадрин),
- с. Климоуцы (священноиерей Зиновий Деевич Афанасьев),
- д. Ключи (священноиерей Карп Михайлович Васильев),
- с. Красная Речка (священноиерей Пётр Федорович Изотов),
- с. Красный Яр (священноиерей Феодор Минаков),
- д. Марково (священноиерей Викул Григорьевич Борисов),
- д. Новгородка (священноиерей Филипп Иванович Перов),
- д. Ново-Георгиевка или Нылга (священноиерей Феодор Фил. Судаков),
- д. Осиновка (священноиерей Иоанн Мартемьянович Емельянов),
- с. Покровка (священноиерей Григорий Борисов),
- д. Платово (священноиерей Иулиан Руфов Тюкалов),
- д. Рождественка (священноиерей Патрикей Никифорович Пряжин),
- д. Семёновка (священноиерей Константин Онисифорович Иванов),
- с. Слава (священноиерей Петр Илларионович Муравьёв),
- с. Тарбагатай (священноиерей Амвросий Феофанович Федотов).

Таким образом, в условиях изменения профессиональной политики самодержавия, когда русское старообрядчество получило свободу вероисповедания, сотни семей переселились на казённые земли Дальнего Востока, основали в Приамурье русские поселения и создали амурское старообрядчество. Одним из последствий реализации проекта переселения зарубежных старообрядцев в 1908–1912 гг. стал рост количества приходов и обществ к концу 1920-ых гг. в Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии Русской православной старообрядческой церкви. Церковная жизнь продолжалась в 13 городах и в более чем 64 поселениях Прибайкалья, Забайкалья, Приамурья, Приморья, Северной Маньчжурии и Якутии<sup>23</sup>.

### Библиографический список

1. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России / Ю.В. Аргудяева. – М., 2000. – 365 с.
2. Сердюк М.Б. Становление старообрядческой Белокриницкой иерархии на российском Дальнем Востоке // Известия Российского государственного исторического архива Дальнего Востока / М.Б. Сердюк. – Владивосток, 1998. – Т. III. – С. 127–133.
3. Кобко В.В. Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX в. – 30 гг. XX в.). / В.В. Кобко. – Владивосток, 2004.

- <sup>1</sup> Муравьев А. Старообрядцы в истории Восточной Европы. Ч. 1. URL: [http://samstar.ucoz.ru/news/a\\_muravev\\_staroobryadcy\\_v\\_istorii\\_vostochnoj\\_evropy/2013-03-30-5801](http://samstar.ucoz.ru/news/a_muravev_staroobryadcy_v_istorii_vostochnoj_evropy/2013-03-30-5801) (дата обращения: 14.08.2015).
- <sup>2</sup> Аргудяева Ю.В. История формирования старообрядцев на Юге Дальнего Востока России // Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 17–101; Кобко В.В. Общины старообрядцев белокриницкого согласия г. Владивостока // Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX в. – 30 гг. XX в.). Владивосток, 2004. С. 82–88; Лобанов В.Ф. Старообрядчество на Дальнем Востоке (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Очерки истории родного края. Хабаровск, 1993. С. 128–149.
- <sup>3</sup> ДВГНБ. Сведения об оседлых поселениях Амурской области. [1894 (?)]. Рукопись. Л. 40–42, 195–197, 380–382.
- <sup>4</sup> РГИА ДВ. Ф. № 702. Оп. 1. Д. 172. Л. 12.
- <sup>5</sup> Кобко В.В. Общины старообрядцев белокриницкого согласия г. Владивостока // Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX в. – 30 гг. XX в.). Владивосток, 2004. С. 83.
- <sup>6</sup> Аргудяева Ю.В. История формирования старообрядцев на Юге Дальнего Востока России // Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 17–101; С. 44.
- <sup>7</sup> Там же. С. 56.
- <sup>8</sup> Федорова А.И. Старообрядческие общины Южной Бессарабии в середине XIX века // Липоване: история и культура русских старообрядцев: материалы ежегодника и научных конференций / Сост. А.А. Пригарин; кафедра археологии и этнологии Украины, Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова. Вып. 1–IV. Одесса, 2007. 1 DVD-ROM. Загл. с этикетки диска.
- <sup>9</sup> Шевнин И.Л. Переписка С.Ю. Витте с Д.С. Плеве о предоставлении свободы вероисповедания старообрядцам в Маньчжурии (1899–1903) // Религиоведение. 2010. № 3. С. 20–27.
- <sup>10</sup> РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 1. Д. 609. Л. 22–23, 17.
- <sup>11</sup> РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 438. Л. 33, 47, 82, 83, 87.
- <sup>12</sup> РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 1. Д. 609. Л. 22–23, Л. 17; РГИА. Ф. 1276. Оп. 4. Д. 438. Л. 33, 47, 82, 83, 87.
- <sup>13</sup> Лобанов В.Ф. Старообрядчество на Дальнем Востоке (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Очерки истории родного края. Хабаровск, 1993. С. 140.
- <sup>14</sup> Аргудяева Ю.В. История формирования старообрядцев на Юге Дальнего Востока России // Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 54–55.
- <sup>15</sup> Кобко В.В. Общины старообрядцев белокриницкого согласия г. Владивостока // Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX в. – 30 гг. XX в.). Владивосток, 2004. С. 83; Аргудяева Ю.В. История формирования старообрядцев на Юге Дальнего Востока России // Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С. 57.
- <sup>16</sup> Лобанов В.Ф. Белокриницкое согласие старообрядцев-поповцев на Дальнем Востоке // Культура и религия на Дальнем Востоке: история и современность. (Тез. докл. регион. науч. конф.). Хабаровск, 1997. С. 130–132.
- <sup>17</sup> Лобанов В.Ф. Старообрядчество на Дальнем Востоке (вторая половина XIX – начало XX вв.) // Очерки истории родного края. Хабаровск, 1993. С. 147.
- <sup>18</sup> Сердюк М.Б. Становление старообрядческой Белокриницкой иерархии на российском Дальнем Востоке // Известия Российского государственного исторического архива Дальнего Востока. Т. III. Владивосток, 1998. С. 127–133.
- <sup>19</sup> Епископы Русской Православной старообрядческой Церкви в 1920-х гг. Библиографический словарь // Во время оно... История старообрядчества в свидетельствах и документах. Вып. 6. М., 2012. С. 33–37.; Епископы Русской Православной старообрядческой Церкви в 1930-х гг. Библиографический словарь // Во время оно... История старообрядчества в свидетельствах и документах. Вып. 5. М., 2009. С. 10–12.
- <sup>20</sup> ГАХК. Ф. П–2. Оп. 2. Д. 168. Л. 20, 21.
- <sup>21</sup> Архив УФСБ РФ по Хабаровскому краю. Д. Д–92620. Л. 72, 73.
- <sup>22</sup> ГАРБ. Ф. 478. Оп. 1. Д. 2. Л. 179–191об.
- <sup>23</sup> ГАРБ. Ф. 478. Оп. 1. Д. 2. Л. 179–191об; Архив УФСБ РФ по Амурской области. Д. 77640. Т. 3. Л. 520; Обозреватель. Старообрядцы на Дальнем Востоке // «Дальневосточный старообрядец». 1935, 12 июля. Харбин.

## References

1. Muravyev A. *Staroobryadtsy v istorii Vostochnoy Evropy. Ch. 1.* [Old Believers in the History of Eastern Europe. Part 1]. Available at: [http://samstar.ucoz.ru/news/a\\_muravev\\_staroobryadcy\\_v\\_istorii\\_vostochnoj\\_evropy/2013-03-30-5801](http://samstar.ucoz.ru/news/a_muravev_staroobryadcy_v_istorii_vostochnoj_evropy/2013-03-30-5801) (accessed 14.08.2015).
2. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, In-t etnologii i antropologii RAN, 2000, pp. 17–101.
3. Kobko V.V. *Staroobryadtsy Primor'ya: istoriya, traditsii (sередina XIX v. – 30 gg. XX v.)* [Old Believers in Primorye: History and Traditions (the mid-19th–1930-s of the 20th century)]. Vladivostok, 2004, pp. 82–88.
4. Lobanov V.F. *Ocherki istorii rodnogo kraya* [Reviews on the History of Native Region]. Khabarovsk, RIO KhGPI, 1993, pp. 128–149.
5. *Dal'nevostochnaya gosudarstvennaya nauchnaya biblioteka* [Far Eastern State Research Library]. Files L. 40–42, 195–197, 380–382.
6. *Rossiyskiy gosudarstvenny istoricheskiy arkhiv Dal'nego Vostoka* [Russian State Historical Archive of the Far East]. Fund 702, inventory 1, file 172, fol. 12.

7. Kobko V.V. *Staroobryadtsy Primor'ya: istoriya, traditsii (seredina XIX v. – 30 gg. XX v.)* [Old Believers in Primorye: History and Traditions (the mid-19th –1930-s of the 20th century)]. Vladivostok, 2004, p. 83.
8. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, In-t etnologii i antropologii RAN, 2000, pp. 17–101, 44.
9. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, In-t etnologii i antropologii RAN, 2000, p. 56.
10. Fedorova A.I. *Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev: materialy ezhegodnika i nauchnykh konferentsiy* [The Lipovans: History and Culture of the Russian Old Believers: Yearbook and Scientific Conferences Materials]. Vols. I–IV. Odessa, 2007.
11. Shevnin I.L. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 3, pp. 20–27.
12. *Rossiysky gosudarstvenny istoricheskiy arkhiv Dal'nego Vostoka* [Russian State Historical Archive of the Far East]. Fund 702, inventory 1, file 609, fols. 22–23, 17.
13. *Rossiysky gosudarstvenny istoricheskiy arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 1276, inventory 4, file 438, fols. 33, 47, 82, 83, 87.
14. *Rossiysky gosudarstvenny istoricheskiy arkhiv Dal'nego Vostoka* [Russian State Historical Archive of the Far East]. Fund 702, inventory 1, file 609, fols. 22–23, 17.
15. *Rossiysky gosudarstvenny istoricheskiy arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 1276, inventory 4, file 438, fols. 33, 47, 82, 83, 87.
16. Lobanov V.F. *Ocherki istorii rodnogo kraja* [Reviews on the History of Native Region]. Khabarovsk, RIO KhGPI, 1993, p. 140.
17. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, In-t etnologii i antropologii RAN, 2000, pp. 54–55.
18. Kobko V.V. *Staroobryadtsy Primor'ya: istoriya, traditsii (seredina XIX v. – 30 gg. XX v.)* [Old Believers in Primorye: History and Traditions (the mid-19th –1930-s of the 20th century)]. Vladivostok, 2004, p. 83.
19. Argudyaeva Yu.V. *Staroobryadtsy na Dal'nem Vostoke Rossii* [Old Believers in the Russian Far East]. Moscow, In-t etnologii i antropologii RAN, 2000, p. 57.
20. Lobanov V.F. *Ocherki istorii rodnogo kraja* [Reviews on the History of Native Region]. Khabarovsk, RIO KhGPI, 1993, pp. 130–132.
21. Lobanov V.F. *Ocherki istorii rodnogo kraja* [Reviews on the History of Native Region]. Khabarovsk, RIO KhGPI, 1993, pp. 147.
22. Serdyuk M.B. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo istoricheskogo arkhiva Dal'nego Vostoka* [Bulletin of the Russian State Historical Archive of the Far East]. Vol. III. Vladivostok, RGIA DV, 1998, pp. 127–133.
23. *Vo vremena ono... Istoriya staroobryadchestva v svidetel'stvakh i dokumentakh* [At the Time... The History of Old Believe in the Testimonies and Documents]. Vol. 6. Moscow, Izd-vo zhurnala «Tserkov'», 2012, pp. 33–37.
24. *Vo vremena ono... Istoriya staroobryadchestva v svidetel'stvakh i dokumentakh* [At the Time... The History of Old Believe in the Testimonies and Documents]. Vol. 5. Moscow, Izd-vo zhurnala «Tserkov'», 2009, pp. 10–12.
25. *Gosudarstvenny arkhiv Khabarovskogo kraja* [State Archive of Khabarovsk Krai]. Fund P–2, inventory 2, file 168, fols. 20, 21.
26. *Arkhiv UFSB RF po Khabarovskomu krayu* [Archive of the Federal Security Service Directorate of the Russian Federation for Khabarovsk Krai]. File D–92620, fols. 72, 73.
27. *Gosudarstvenny arkhiv respubliki Buryatiya* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 478, inventory 1, file 2, fols. 179–191ob.
28. *Gosudarstvenny arkhiv respubliki Buryatiya* [State Archive of the Republic of Buryatia]. Fund 478, inventory 1, file 2, fols. 179–191ob.
29. *Arkhiv UFSB RF po Amurskoy oblasti* [Archive of the Federal Security Service Directorate of the Russian Federation for Amur Oblast]. File 77640, vol. 3, fol. 520.
30. *Dal'nevostochnyy staroobryadets* [Far Eastern Old Believer]. Harbin, Izdatel' K.I. Kudrin, July 12, 1935.



Дашковский П.К., Шершнева Е.А.

## Некоторые аспекты реализации исламского фактора во внешней политике советского государства в 20-е гг. XX в.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии «Историко-этнографическое изучение развития религиозного ландшафта в трансграничном пространстве Южной Сибири и Монголии» (проект № 16-21-03001).

**Аннотация.** Статья посвящена анализу использования мусульманского фактора в решении отдельных внешнеполитических задач советским правительством в 20-е гг. XX в. Установление дипломатических отношений с мусульманскими странами Востока диктовало правительству большевиков необходимость относительно лояльного отношения к той части населения страны, которое исповедовало ислам. Показательным в этом отношении является разрешение, полученное на уровне народного комиссариата иностранных дел, участвовать в 1926 г. советской делегации во Всемирном мусульманском конгрессе. Кроме того, в рассматриваемый период государство стремилось не создавать препятствий для совершения хаджа мусульманам страны. В то же время со стороны ГПУ были нередки случаи, когда вопреки распоряжениям правительственных органов предпринимались ограничения в отношении религиозных свобод мусульман. Ещё одним вектором внешней политики советского государства было установление дипломатических отношений с Турцией и оказание содействия возвращению военнопленных-мусульман. Несмотря на лояльное отношение со стороны государства к мусульманскому населению страны, правительство стремилось к максимальному контролю за их жизнью, в том числе и религиозной. В своих действиях относительно мусульманского духовенства правительство опиралось преимущественно на декреты об отделении церкви от государства и школы от церкви.

**Ключевые слова:** ислам, внешняя политика, государственно-конфессиональные отношения

Конфессиональный вопрос во внешней политике Российского государства занимал одно из ведущих положений. Ещё в имперский период правительством уделялось особое внимание контактам российских мусульман с единоверцами за пределами страны<sup>1</sup>. Одной из своих задач государство видело в установлении контроля за иностранными гражданами, прибывающими на территорию страны с целью ведения проповеднической деятельности. Пристальное внимание правительства было устремлено и на мусульман, принявших участие в хадже, так как они вступали в контакт с единоверцами на мусульманском Востоке и могли принести с собой антиправительственные настроения.

В первые годы советской власти правительство стремилось показать свою лояльность к мусульманским народам, в том числе и в ритуальной сфере. Так, в 1923 г. было принято постановление, согласно которому разрешалось свободное совершение хаджа гражданам государства. Однако уже в 1926 г. в записке народного комиссара по иностранным делам Г.В. Чичерина в Политбюро сообщалось, что некоторые органы ГПУ препятствовали паломникам из СССР совершать данный



П.К. Дашковский



Е.А. Шершнева



обряд. В результате таких нарушений паломники были вынуждены покинуть страну незаконным путём через Афганистан и Индию, что приводило к попаданию их под враждебное влияние антисоветских пропагандистов<sup>2</sup>.

Молодое советское государство уже в первые годы своего образования столкнулось с ещё одной масштабной проблемой, связанной с присутствием на территории государства иностранных подданных из стран Востока. За продолжительный период существования российской государственности на территории страны оказалась значительная часть военнопленных из восточных государств. В связи с этим, несмотря на политические изменения в стране, данный вопрос не мог остаться в стороне от внимания спецслужб. Советское правительство, проводившее сдержанный курс по отношению к исламу во внутренних областях, особое внимание начинает уделять Поволжью и Приуралью, как центрам сосредоточения мусульманской культуры<sup>3</sup>.

Впервые в послереволюционный период «мусульманский фактор» в иностранных делах попробовали использовать члены Временного правительства, которые для заключения сепаратного мира с Турцией решили обратиться за поддержкой к представителям мусульманской общины, видевших в Турции оплот мусульманской веры<sup>4</sup>. Накануне окончания Первой мировой войны в г. Москве в период с 4 по 12 ноября 1918 г. состоялся I Всероссийский съезд коммунистических организаций народов Востока. Результатом съезда стало учреждение приказом Революционного военного совета Центральной мусульманской военной коллегии во главе с М.Х. Султан-Галиевым. Своей главной задачей данная организация считала проведение идеологической работы среди турецкого населения, проживающего на территории советского государства. Данная политика подтверждается отправкой представителей Центрального бюро коммунистических организаций народов Востока в конце 1918 – начале 1919 гг. в районы скопления военнопленных и других категорий турецкого населения. При этом главным лозунгом в их деятельности был призыв «Организуйтесь и зажигайте пожар социальной революции в Турции!». В результате проводимой государством политики к началу 20-ых гг. XX в. были окончательно определены границы между Турцией и советскими республиками Закавказья<sup>5</sup>.

Установление дипломатических отношений между Россией и Турцией было главной задачей данных государств в первые послевоенные годы. В 1918 г. в Петроград была направлена делегация младотурков для установления дипломатических отношений между странами, а также для решения вопроса о судьбе турецких граждан, проживающих на территории России. С целью установления более тесных контактов в состав турецкой дипломатической миссии был включён мусульманский политик российского происхождения Юсуф Акчурин (Акчюра), курировавший деятельность Общества Красного полумесяца и уже не первый год выполнявший деликатные поручения турецких властей. Особо пристальное внимание российское правительство стало уделять дипломатическим отношениям с Турцией в 20-ые гг. XX в. в связи с произошедшим политическим переворотом в данном государстве. В частности, 16 марта 1921 г. в г. Москве был подписан Советско-турецкий договор, который давал определённые гарантии территориальной целостности Турецкого государства<sup>6</sup>.

Проводимая государством политика в отношении мусульманских народов как внутри государства, так и за её пределами не могла не сказаться положительно на установлении серьёзных контактов со странами Востока. Уже в первые годы советской власти ряд мусульманских государств стремились к установлению дружеских дипломатических отношений с Советским Союзом. Например, в 1919 г. председателю ВЦИК М.И. Калинину было направлено письмо правителем Афганистана Аманулла-хан с предложением создания советской дипломатической миссии. В результате от Советского государства в г. Кабул был направлен советский посол Яков Суриц<sup>7</sup>.

Для наиболее успешного проведения международных переговоров советское правительство в 1920-ые гг. приходит к выводу о необходимости привлечения к сотрудничеству на международной арене наиболее прогрессивного и лояльно настроенного мусульманского духовенства. Правительство видело в советских муллах потенциал влияния на мусульманский мир за пределами Советского государства и в первую очередь на Ближний и Средний Восток. Меры, принимаемые правительством, достаточно быстро давали результаты. Уже в первой половине 20-ых гг. XX вв.

были установлены дипломатические отношения и связи с республиканской Турцией, Ираном (Персией), Афганистаном. В 1926 г. устанавливаются крепкие отношения с Недждем и Хиджазом, объединённых в 1932 г. в Саудовскую Аравию, а также с Йеменом<sup>8</sup>.

Мусульманское духовенство, испытывающее на себе лояльность советского правительства, видело своей задачей поддержку политики Советского государства на международной арене. Так, в 1925 г. духовное управление мусульман в Ташкенте обращает внимание мусульманской общественности на такую международную проблему как курдское восстание, вспыхнувшее под руководством шейха Сеида в восточной Турции. Данное послание мусульманского духовенства было опубликовано в газете «Известия ЦИК СССР и ВЦИК»<sup>9</sup>.

В марте 1926 г. председателю ЦИК СССР и ВЦИК М.И. Калинину была направлена муфтием Р.Ф. Фахретдиновым телеграмма о значении мусульманского международного конгресса для мусульманского мира и с упоминанием, в какой стране, по мнению мусульманской общественности, должен проходить данный совет. Конгресс, по мнению советского мусульманского духовенства, должен быть лишён влияния империалистических держав. Самым подходящим, по мнению мусульманской общественности, может считаться по праву священный город для всех мусульман – Мекка. К тому же Советский Союз был первым государством, которое начало выстраивать с правителями из династии Саудов равноправные дипломатические отношения<sup>10</sup>.

Весной 1926 г. было принято решение об участии во Всемирном мусульманском конгрессе советской делегации от Центрального духовного управления мусульман, на которую было получено официальное приглашение. На имя народного комиссара иностранных дел СССР Г.В. Чичерина сразу была направлена телеграмма от муфтия Центрального духовного управления мусульман Р.Ф. Фахретдинова, в которой сообщалось о его готовности принять участие в данном конгрессе, который планировалось провести в Мекке. Для решения наиболее детальных вопросов, касающихся поездки, был направлен кадий Кашшафетдина Тарджемани, являющийся заместителем муфтия Центрального духовного управления мусульман и включённый в состав планируемой делегации от СССР. В состав делегации был также включён представитель от Сибирского региона. Тот факт, что правительство выпустило делегацию для участия в международном мусульманском конгрессе, к тому же сформировав её достаточно представительной и возглавляемой крупнейшим прогрессистом, свидетельствует о расчётах советской дипломатии в отношении данного мероприятия<sup>11</sup>.

Несмотря на возлагаемые надежды со стороны правительства на данный конгресс, в установлении дипломатических отношений со странами Востока, государство не оказывало никакой материальной поддержки советской делегации, руководствуясь в своих действиях Декретом об отделении церкви от государства и школы от церкви. Р.Ф. Фахретдинов для организации поездки объявил сбор пожертвований с единоверцев. При этом в своём выступлении он неоднократно упоминал о том, что Советский Союз желает искреннего освобождения мусульманского Востока от империалистических держав и всячески стремиться это доказать своей политикой<sup>12</sup>.

Немаловажную роль в международной политике со странами Востока, а в первую очередь с Турцией, играл вопрос положения военнопленных. В апреле 1918 г. Декретом СНК РСФСР была учреждена Центральная коллегия о пленных и беженцах (Центропленбеж) при Народном комиссариате по военным делам РСФСР. Главной задачей данной коллегии было регулирование репатриации военнопленных по обязательствам Брест-Литовского мирного договора. Коллегия сотрудничала с Красным Крестом, Всероссийским земским союзом и Союзом городов и другими общественными организациями. По образцу центральных государственных органов данные коллегии начинают создаваться при Советах на местах. Учётом и социально-правовой адаптацией военнопленных занимался Революционный военный совет. Согласно приказам Революционного военного совета, принятым с 1918 по 1919 гг., относиться к военнопленным следовало гуманно<sup>13</sup>.

Правительство вело активную документационную работу по урегулированию отношений с Турцией. В сентябре 1921 г. в «восточном отделе» Исполнительного комитета Коминтерна был подготовлен и направлен в ЦК РКП(б) документ «Перспективы работы Коммунистического Интернационала в Анатолии»<sup>14</sup>. Турецкое правительство воспринимало всех мусульман единым и неделимым народом, о чём свидетельствует предложение командующего турецкого Кавказского фронта К. Кара-Бекера в апреле 1922 г. об отправке в Турцию 2 000 голодающих детей татарской, башкирской и киргизской национальности. В этом же году татарский отдел ГПУ под грифом «Секретно» обвинил мусульманское духовенство Центрального духовного управления мусульман в сотрудничестве с Турцией и Германией через различные рода общественные организации. ЦДУМ обвинялось так же в содействии установления контактов иностранными государствами с Сибирью и Центральной Азией через созданные при нём комиссии помощи голодающим<sup>15</sup>.

Установление контроля за мусульманским населением советского государства и контроль за его контактами с единоверцами за пределами страны становился всё более регламентированным. В 1922 г. по решению ЦК РКП(б) был создан Восточный отдел ОГПУ (ВООГПУ). Данный орган стал приемником Восточного отдела ГПУ. Задачей созданного органа было объединение усилий всех отделов ГПУ в районах с традиционно мусульманским населением – на Кавказе, в Туркестане, Хиве, Бухаре, Киргизии, Татарии, Башкирии и Крыму. Кроме того, Восточный отдел должен был анализировать и контролировать весь законодательный материал, поступающий из Турции, Ирана, Афганистана, Индии, Тибета, Китая, Кореи и Японии<sup>16</sup>.

С 20-х гг. XX в. советским правительством начинают активно предприниматься меры по репатриации турецких военнопленных. При этом данная деятельность не могла не затронуть и территорию Западной Сибири, в том числе Алтай. Так, Административный отдел Губернского исполкома просил Иностранное отделение г. Ново-Николаевска Сибирского революционного комитета сообщить, чем руководствоваться при отправке турецких граждан на родину, так как в Административном отделе кроме бюллетеней НКВД от 3 декабря 1923 г. за № 29, где помещена инструкция за № 408 от 22 ноября 1923 г., о реэвакуации турецких граждан циркулярных распоряжений не имеется<sup>17</sup>.

На аналогичный запрос из Алтайской губернской управы Сибирский революционный комитет сообщил, что кроме инструкций НКВД от 22 ноября 1923 г. за № 408 никаких дополнительных указаний центра в Сибирском революционном комитете не имеется по вопросу о реэвакуации на родину турецких граждан. В этой связи при отправке турецких граждан на родину надлежит руководствоваться инструкцией НКВД. Согласно Выписке из бюллетеня народного комиссариата внутренних дел от 3 декабря 1923 г. за № 29, для репатриантов обязательно указывать религиозную принадлежность<sup>18</sup>.

В 1924 г. по всем губернским и областным административным отделам были разосланы циркуляры, в которых указывалось, что Народный комиссариат иностранных дел (НКВД) по просьбе турецкого посольства обращается в НКВД всех союзных и автономных республик с предложением оповестить всех турецких военнопленных, проживающих на территории Советского государства о возможности выезда на Родину. Следовало также обратить особое внимание на порядок и условия проезда их на родину в порядке, предусмотренном циркуляром НКВД № 408 от 22 ноября 1923 г. Репатриантам необходимо было сообщить, что в г. Москве при Турецком посольстве образованна репатриационная комиссия, в которую необходимо сообщить сведения о себе и о родственниках, желающих отправиться с ними. Предполагалось также точное сообщение адресов, как на родине, так и в РСФСР. Задачей государственных органов на местах было также довести данные об умерших в Репатриационную комиссию, на предмет оповещения их семей на родине. Сообщая о вышеизложенном, Народный комиссариат внутренних дел предлагал всем Административным отделам оповестить всех турецких военнопленных путём расклейки на видных местах данных распоряжений и необходимой информации о возможности возврата на родину<sup>19</sup>.

Активная работа по возвращению турецких военнопленных на родину начала проводиться с 1923 г. Это подтверждается архивными данными,

свидетельствующими о предоставлении в Бийскую городскую уездную милицию Административным отделом Алтайского губернского исполкома циркулярного распоряжения НКВД № 157 от 12 апреля 1923 г., а также циркулярного распоряжения турецкой репатриационной комиссии на турецком языке для точного и неуклонного исполнения<sup>20</sup>. Подобного рода факты свидетельствуют о включённости всех государственных структур в работу по репатриации иностранных граждан.

Работы по организации выезда турецких граждан на родину продолжались в течение нескольких лет. В марте 1925 г. циркулярно всем губернским областным административным отделам и административным управлениям Северо-Кавказского края сообщалось о прибытии в г. Москву турецкой репатриационной комиссии в рамках соглашения между правительством СССР и Турцией. Целью данной комиссии было посещение ряда местностей Советского государства и других союзных республик для работ по отправке в Турцию гражданских и военных пленных турок. В циркуляре сообщалось, что в первую очередь комиссия посетит Крым, Сибирь и Центральные губернии, то есть места наибольшего скопления лиц, подлежащих репатриации. Турецкая репатриационная комиссия предполагала посетить следующие города: Симферополь, Бахчисарай, Севастополь, Царицын, Саратов, Краснодар, Ростов-на-Дону, Новочеркасск, Ставрополь, Астрахань, Аткарск, Уральск, Казань, Уфу, Пермь, Челябинск, Тюмень, Петропавловск, Омск, Ново-Николаевск, Барнаул, Иркутск, Читу, Воронеж, Тамбов, Орел, Нижний Новгород, Иваново-Вознесенск, Ярославль, Кострому, Оренбург. Все вопросы, связанные с признанием прав за теми или иными лицами на репатриацию, а также и с отправкой их в Турцию, турецкая репатриационная комиссия согласовывала непосредственно с губернскими и областными административными отделениями. Комиссия по признанию права на репатриацию выдавала турецким военнопленным особые удостоверения личности по образцу удостоверений, выдававшихся до этого Турецким посольством в г. Москве. Форма данного удостоверения представлялась турецкой репатриационной комиссии в Административные отделы, которые в свою очередь обязаны были признать за турецкими военнопленными право на репатриацию и выдать им выездные визы. Несогласные с отказом на репатриацию имели право подать жалобу в турецкое посольство в г. Москве. Для того чтобы избежать лишних жалоб, в распоряжении указывалась категория лиц, не имеющих право на репатриацию. Таким образом, было определено, что не имеют права покинуть Советский Союз граждане РСФСР, жёны и дети тех лиц, которые имеют гражданство РСФСР, а также жёны, не имеющие регистрации по закону РСФСР<sup>22</sup>.

Получившие право покинуть Советское государство не имели по закону возможности вывозить многие виды вещей и товаров. В частности, запрещалось вывозить любую печатную продукцию, оружие, драгоценные металлы, камни, деньги, акции, машины и запасные части к ним, скот, а также изделия, предназначенные для торговли. Ограничения касались даже предметов первой необходимости. Так, например, мыло разрешалось брать из расчёта не более 1 куска на человека<sup>23</sup>.

С целью максимально продуктивно организовать работу комиссии по реэвакуации турецких военнопленных с территории России административный отдел под грифом «Секретно» просил назначить Алтайский губернский отдел ГПУ РСФСР распоряжением от 3 марта 1924 г. ответственного. При этом в распоряжении указывалось на бюллетень НКВД за № 408 по эвакуации турецких граждан на родину, а также подчёркивалось, что о назначении ответственного лица следовало уведомить административный отдел<sup>24</sup>.

Процесс по реэвакуации вызвал также потребность в дополнительном учёте иностранных граждан. В 1924 г. был организован сбор сведений о лицах иностранного происхождения, проживающих на территории Алтайской губернии. Согласно предоставленным сведениям, в Алтайской губернии с 1 января по 1 апреля 1924 г. проживал только один потомок иностранных граждан, при этом родившийся уже на территории России, – Гасанов Сергей Дмитриевич. В сведениях сообщалось, что он имел среднее образование, по национальности был перс и являлся служащим с. Гелеевское Рубцовского уезда<sup>25</sup>. Более никаких сведений о лицах иностранного происхождения в регионе не указывалось.



Таким образом, правительство в своей попытке установления дипломатических отношений со странами Востока сталкивается с потребностью привлечения на свою сторону мусульманского населения. Именно «мусульманский фактор» становится ведущим в международной политике с мусульманскими странами, так как ислам представляется консолидирующим фактором в соответствующей среде. Вполне закономерно, что новое советское государство, проводившее в 1920-ые гг. политику лояльного отношения к мусульманскому населению страны, воспользовалось его поддержкой в регулировании международных отношений. Установление дипломатических отношений с Турцией, позволило военнопленным покинуть территорию страны. При этом большевистское правительство стремилось максимально ограничить турецких подданных в правах, запрещая вывоз ряда вещей, а также обязывая в анкетах указывать свою религиозную принадлежность.

### Библиографический список

1. Ахмадуллин, В.А. Исламский фактор во внешней политике Союза Советских Социалистических Республик / В.А. Ахмадуллин // Третий мусульманский форум. Сборник материалов. – М.: ИД «Медина», 2007. – Вып. 3. – URL: [http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist\\_ahmadullin.htm](http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist_ahmadullin.htm) (дата обращения: 09.02.2016).
2. Бенигсен, А.А. Мусульмане в СССР / А.А. Бенигсен. – Казань: Иман, 1999. – 84 с.
3. Васильев, А.М. История Саудовской Аравии (1745 г. – конец XX в.) / А.М. Васильев. – М.: Классика плюс, 2001. – 672 с.
4. ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 12.
5. ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 13.
6. ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 3.
7. Галас, М.Л. Государственно-институциональная и социальная адаптация репатриантов и реэвакуированных беженцев в России в 1920-е гг. / М.Л. Галас // Власть. – 2011. – № 4. – С. 105–108.
8. Гусева, Ю.Н. «Исламская политика» Советского государства и голод начала 1920-ых гг. в Поволжье: неизвестные страницы деятельности комиссии Центрального Духовного управления мусульман по борьбе с голодом / Ю.Н. Гусева // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2013. – Т. 15. – № 1. – С. 79–83.
9. Густерин, П.В. О контактах мусульман СССР с мусульманами за рубежом в 1920-е гг. / П.В. Густерин. – URL: <http://islam-info.ru/obchestvo/1604-o-kontaktax-musulman-sssr-s-musulmanami-za.html> (дата обращения: 09.02.2016).
10. Густерин, П.В. Политика Советского государства на мусульманском Востоке в 1917–1921 гг. / П.В. Густерин. – URL: <http://islam-info.ru/category/otnoshenia/> (дата обращения: 09.02.2016).
11. Дашковский, П.К. Религиозная политика Российской империи в отношении мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX вв. / П.К. Дашковский, Е.А. Шершнева // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – 2015. – № 8. – С. 242–264.
12. Дашковский, П.К. Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв. / П.К. Дашковский, Е.А. Шершнева // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 48–52.
13. Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / Вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. – М.: Изд. дом Марджани, 2010. – 152 с.
14. Лазарев, М.С. СССР и Курдистан (1917–1945) / М.С. Лазарев. – URL: [http://kurdistan.ru/2009/08/29/articles-1211\\_SSSR\\_i\\_Kurdistan\\_191.html](http://kurdistan.ru/2009/08/29/articles-1211_SSSR_i_Kurdistan_191.html) (дата обращения: 09.02.2016).
15. Махдиян, М.Х. Ирано-советские отношения: зарождение и особенности развития в 1920-х–1930-х гг. / М.Х. Махдиян // Власть. – 2012. – № 9. – С. 172–174.
16. Мухетдинов, Д.В. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции / Д.В. Мухетдинов, А.Ю. Хабутдинов. – Н. Новгород: Издательство ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2011. – 282 с.
17. Романенко, В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: Научно-исторический очерк / В.С. Романенко. – Н. Новгород: НИМ «Махинур», 2005. – 144 с.
18. Силантьев, Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность / Р.А. Силантьев. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2010. – 488 с.
19. Шершнева, Е.А. Положение мусульманских общин Томской губернии в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв.: Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. / Е.А. Шершнева. – Барнаул, 2013. – 23 с.

<sup>1</sup> Шершнева Е.А. Положение мусульманских общин Томской губернии в контексте государственного-конфессиональной политики Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв.: Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к.и.н. Барнаул, 2013. 23 с.; Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Религиозная политика Российской империи в отношении мусульманских общин Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. 2015. № 8. С. 242–264; Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Исламский фактор в миграционных процессах в Российской империи во второй половине XIX – начале XX в // Религиоведение. 2015. № 1. С. 48–52.

<sup>2</sup> Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / Вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М., 2010. С. 9; Густерин П.В. Политика Советского государства на мусульманском Востоке в 1917–1921 гг. URL: <http://islam-info.ru/category/otnoshenia/> (дата обращения: 09.02.2016); Беннгсен А.А. Мусульмане в СССР. Казань, 1999. 84 с.

<sup>3</sup> Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / Вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М., 2010. С. 14;

<sup>4</sup> Силантьев Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М., 2010. 488 с.

<sup>5</sup> Густерин П.В. О контактах мусульман СССР с мусульманами за рубежом в 1920-е гг. URL: <http://islam-info.ru/obchestvo/1604-o-kontakhtax-musulman-sssr-s-musulmanami-za.html> (дата обращения: 09.02.2016).

<sup>6</sup> Силантьев Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М., 2010. 488 с.

<sup>7</sup> Ахмадуллин В.А. Исламский фактор во внешней политике Союза Советских Социалистических Республик // Третий мусульманский форум. Сборник материалов. М., 2007. Вып. 3. URL: [http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist\\_ahmadullin.htm](http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist_ahmadullin.htm) (дата обращения: 09.02.2016); Силантьев Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М., 2010. 488 с.

<sup>8</sup> Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: Научно-исторический очерк. Н. Новгород, 2005. 144 с; Махдиян М.Х. Ирано-советские отношения: зарождение и особенности развития в 1920-х–1930-х гг. // Власть. 2012. № 9. С. 172–174; Васильев А.М. История Саудовской Аравии (1745 г. – конец XX в.). М., 2001. 672 с.

<sup>9</sup> Лазарев М.С. СССР и Курдистан (1917–1945). URL: [http://kurdistan.ru/2009/08/29/articles-1211\\_SSSR\\_i\\_Kurdistan\\_191.html](http://kurdistan.ru/2009/08/29/articles-1211_SSSR_i_Kurdistan_191.html) (дата обращения: 09.02.2016); Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: Научно-исторический очерк. Н. Новгород, 2005. 144 с.

<sup>10</sup> Мухетдинов Д.В., Хабутдинов А.Ю. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции. Н. Новгород, 2011. 282 с.; Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: Научно-исторический очерк. Н. Новгород, 2005. 144 с.

<sup>11</sup> Романенко В.С. Сотрудничество советской дипломатии и мусульманского духовенства СССР в 20-е годы XX века: Научно-исторический очерк. Н. Новгород, 2005. 144 с.

<sup>12</sup> Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / Вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М., 2010. С. 12.

<sup>13</sup> Галас М.Л. Государственно-институциональная и социальная адаптация репатриантов и реэвакуированных беженцев в России в 1920-е гг. // Власть. 2011. № 4. С. 105–106.

<sup>14</sup> Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / Вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М., 2010. С. 14.

<sup>15</sup> Силантьев Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М., 2010. 488 с.; Гусева Ю.Н. «Исламская политика» Советского государства и голод начала 1920-ых гг. в Поволжье: неизвестные страницы деятельности комиссии Центрального Духовного управления мусульман по борьбе с голодом // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. 2013. Т. 15. № 1. С. 79–83.

<sup>16</sup> Ислам и советское государство. Вып. 1 (по материалам Восточного отд. ОГПУ. 1926 г.) / Вступ. ст., сост. и коммент. Д.Ю. Арапова и Г.Г. Косача. М., 2010. С. 12–13.

<sup>17</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 12. Л. 42.

<sup>18</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 12. Л. 51.

<sup>19</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 12. Л. 86.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 3. Л. 19–20.

<sup>22</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 3. Л. 21.

<sup>23</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 3. Л. 28об.

<sup>24</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 13. Л. 90.

<sup>25</sup> ГААК. ФР-531. Оп. 1. Д. 13. Л. 55.

References

1. Shershneva E.A. *Polozhenie musul'manskikh obshchin Tomskoi gubernii v kontekste gosudarstvenno-konfessional'noi politiki Rossiiskoy imperii vo vtoroi polovine XIX – nachale XX vv. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni k.i.n.* [The State of Muslim Communities in the Province of Tomsk in the Context of State-Confessional Policy of the Russian Empire in the Second Half of the 19th – early 20th Centuries. Abstract of PhD Thesis]. Barnaul, 2013, 23 p.
2. Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. *Mirovozzrenie naseleniia Iuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii v istoricheskoi retrospective* [The Worldview of the Population of South Siberia and Central Asia in Historical Retrospective]. Barnaul, 2015, no. 8, pp. 242–264.
3. Dashkovskiy P.K., Shershneva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, pp. 48–52.
4. *Islam i sovetskoe gosudarstvo. Vyp. 1: (po materialam Vostochnogo otd. OGPU. 1926 g.)* [Islam and the Soviet State. Vol. 1: (On the Materials of the Eastern Department of the Joint State Political Directorate. 1926)]. Moscow, Izd. dom Mardzhani, 2010, 152 p.
5. Gusterin P.V. *Politika Sovetskogo gosudarstva na musul'manskom Vostoke v 1917–1921 gg.* [Policy of the Soviet State in the Muslim East in 1917–1921]. Available at: <http://islam-info.ru/category/otnosheniia/> (accessed 09.02.2016).
6. Benigsen A.A. *Musul'mane v SSSR* [Muslims in the USSR]. Kazan, Iman, 1999, 84 p.
7. *Islam i sovetskoe gosudarstvo. Vyp. 1: (po materialam Vostochnogo otd. OGPU. 1926 g.)* [Islam and the Soviet State. Vol. 1: (On the Materials of the Eastern Department of the Joint State Political Directorate. 1926)]. Moscow, Izd. dom Mardzhani, 2010, 152 p.
8. Silant'ev R.A. *Musul'manskaya diplomatiya v Rossii: istoriya i sovremennost'* [Muslim Diplomacy in Russia: History and Present]. Moscow, IPK MGLU «Rema», 2010, 488 p.
9. Gusterin P.V. *O kontaktakh musul'man SSSR s musul'manami za rubezhom v 1920-e gg.* [On the Contacts between the Muslims of the USSR and Muslims Abroad in the 1920-s]. Available at: <http://islam-info.ru/obchestvo/1604-o-kontaktax-musulman-sssr-s-musulmanami-za.html> (accessed 09.02.2016).
10. Silant'ev R.A. *Musul'manskaya diplomatiya v Rossii: istoriya i sovremennost'* [Muslim Diplomacy in Russia: History and Present]. Moscow, IPK MGLU «Rema», 2010, 488 p.
11. Akhmadullin V.A. *Tretiy musul'manskiy forum. Sbornik materialov* [The Third Muslim Forum. Information Package]. Moscow, ID «Medina», 2007, vol. 3. Available at: [http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist\\_ahmadullin.htm](http://www.idmedina.ru/books/materials/rmforum/3/hist_ahmadullin.htm) (accessed 09.02.2016).
12. Silant'ev R.A. *Musul'manskaya diplomatiya v Rossii: istoriya i sovremennost'* [Muslim Diplomacy in Russia: History and Present]. Moscow, IPK MGLU «Rema», 2010, 488 p.
13. Romanenko V.S. *Sotrudnichestvo sovetskoi diplomatii i musul'manskogo dukhovenstva SSSR v 20-e gody XX veka: Nauchno-istoricheskii ocherk* [Cooperation of the Soviet Diplomacy and the Muslim Clergy of the USSR in the 20-s of the 20th Century: Scientific and Historical Background]. Nizhny Novgorod, NIM «Makhinur», 2005, 144 p.
14. Makhdiy M.Kh. *Vlast' [Power]*. 2012, no. 9, pp. 172–174.
15. Vasilyev A.M. *Istoriya Saudovskoy Aravii (1745 g. – konets XX v.)* [The History of Saudi Arabia (1745 – the End of the 20th Century)]. Moscow, Klassika plus, 2001, 672 p.
16. Lazarev M.S. *SSSR i Kurdistan (1917–1945)* [The Soviet Union and Kurdistan (1917–1945)]. Available at: [http://kurdistan.ru/2009/08/29/articles-1211\\_SSSR\\_i\\_Kurdistan\\_191.html](http://kurdistan.ru/2009/08/29/articles-1211_SSSR_i_Kurdistan_191.html) (accessed 09.02.2016).
17. Romanenko V.S. *Sotrudnichestvo sovetskoi diplomatii i musul'manskogo dukhovenstva SSSR v 20-e gody XX veka: Nauchno-istoricheskii ocherk* [Cooperation of the Soviet Diplomacy and the Muslim Clergy of the USSR in the 20-s of the 20th Century: Scientific and Historical Background]. Nizhny Novgorod, NIM «Makhinur», 2005, 144 p.
18. Mukhetdinov D.V., Khabutdinov A.Yu. *Islam v Rossii v XVIII – nachale XXI vv.: modernizatsiya i traditsii* [Islam in Russia in the 18th – Early 21st Centuries: Modernization and Tradition]. Nizhny Novgorod, Izdatel'stvo NNGU im. N.I. Lobachevskogo, 2011, 282 p.
19. Romanenko V.S. *Sotrudnichestvo sovetskoi diplomatii i musul'manskogo dukhovenstva SSSR v 20-e gody XX veka: Nauchno-istoricheskii ocherk* [Cooperation of the Soviet Diplomacy and the Muslim Clergy of the USSR in the 20-s of the 20th Century: Scientific and Historical Background]. Nizhny Novgorod, NIM «Makhinur», 2005, 144 p.
20. Romanenko V.S. *Sotrudnichestvo sovetskoi diplomatii i musul'manskogo dukhovenstva SSSR v 20-e gody XX veka: Nauchno-istoricheskii ocherk* [Cooperation of the Soviet Diplomacy and the Muslim Clergy of the USSR in the 20-s of the 20th Century: Scientific and Historical Background]. Nizhny Novgorod, NIM «Makhinur», 2005, 144 p.
21. *Islam i sovetskoe gosudarstvo. Vyp. 1: (po materialam Vostochnogo otd. OGPU. 1926 g.)* [Islam and the Soviet State. Vol. 1: (On the Materials of the Eastern Department of the Joint State Political Directorate. 1926)]. Moscow, Izd. dom Mardzhani, 2010, 152 p.
22. Galas M.L. *Vlast' [Power]*. 2011, no. 4, pp. 105–106.
23. Silant'ev R.A. *Musul'manskaya diplomatiya v Rossii: istoriya i sovremennost'* [Muslim Diplomacy in Russia: History and Present]. Moscow, IPK MGLU «Rema», 2010, 488 p.
24. Guseva Yu.N. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoy akademii nauk* [Bulletin of Samara Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences]. 2013, vol. 15, no. 1, pp. 79–83.
25. *Islam i sovetskoe gosudarstvo. Vyp. 1: (po materialam Vostochnogo otd. OGPU. 1926 g.)* [Islam and the Soviet State. Vol. 1: (On the Materials of the Eastern Department of the Joint State Political Directorate. 1926)]. Moscow, Izd. dom Mardzhani, 2010, 152 p.
26. *Gosudarstvennyy arkhiv Altayskogo Kraja* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 12, fol. 42.

27. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 12, fol. 51.
28. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 12, fol. 86.
30. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 3, fols. 19–20.
31. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 3, fol. 21.
32. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 3, fol. 28ob.
33. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 13, fol. 90.
34. *Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo Kraya* [State Archive of Altai Krai]. Fund 531, inventory 1, file 13, fol. 55.





Кейдун И.Б.

## Символизм обряда перехода в древнекитайском брачном ритуале (по материалам главы «Хунь и» конфуцианского трактата «Ли цзи»)



И.Б. Кейдун

**Аннотация.** Статья посвящена анализу брачного ритуала – важного обряда жизненного цикла в традиционном Китае. Заключив брак, молодой мужчина становился главой семьи и полноправным членом общества, включался в жёсткую социальную структуру. Конечной целью брака являлось соединение двух родов, продолжение поколений, возможность непрерывного служения предкам. На основании главы «Хунь и» («Значимость брачного [ритуала]») конфуцианского трактата «Ли цзи» («Записи [о] ритуале») подробно воспроизводится порядок совершения и содержание обряда. Автор

предпринимает попытку характеризовать брачный ритуал как обряд перехода, подтверждая свои предположения структурным анализом изучаемого ритуала и характеристикой символизма его элементов.

**Ключевые слова:** «Ли цзи», «Хунь и», конфуцианство, брачный ритуал, обряд перехода, женское послушание *фушунь*

Брак – важнейшее событие в структуре жизненного цикла человека. В древнекитайском каноническом сборнике «Ли цзи»<sup>1</sup> («Записи [о] ли<sup>2</sup>»), содержащем ключевые конфуцианские установки, касающиеся политической власти, общественных отношений, нравственных постулатов и др., брачному ритуалу посвящена глава 44 «Хунь и»<sup>3</sup> («Значимость брачного [ритуала]»). Текст трактата «Ли цзи» составлен в ханьский период – в I в. до н.э. Он состоит из фрагментов, написанных различными авторами в более раннее время, и отражает чжоуские и даже, скорее, раннечжоуские общественно-политические реалии. Ханьские учёные, редактировавшие древние тексты и составлявшие сборник, стремились нарисовать идеальную картину прошлого, дабы упрочить, придать идеологическую фундаментальность древним постулатам, направить их на службу конфуцианскому учению. Цель включения в трактат раздела текста, посвящённого браку, – показать значимость брачного ритуала в общем комплексе ритуальных уложений.

Возможность жениться молодой человек получал сразу после прохождения обряда инициации – им в древнем Китае являлся ритуал надевания шапки<sup>4</sup>. Смена юношеского костюма (с детского на взрослый) сопровождалась весьма значительными переменами в его жизни и статусе: с этого момента он принадлежал к другой социальной категории – взрослым, что вводило его, по сути, в другое общество, в иной порядок социальных взаимоотношений. Следующим этапом, занимавшим особое место в процессе социальной трансформации индивида, был брак, приходившийся на пору физического расцвета человеческой жизни. Заключив брак, молодой мужчина становился главой семьи и полноправным членом общества, включаясь в жёсткую социальную структуру, в которой его поведение было в большой мере регулировано правилами<sup>5</sup>. Конечной целью брака являлось соединение двух родов и продолжение поколений<sup>6</sup>. Следовательно, вступление в брак было значительным событием не только для конкретного индивида, но и для всего социума: детьми

и потомством гарантировалось благоденствие отдельного человека, равно как и целого общества<sup>7</sup>. Более того, в первую очередь это являлось делом именно семьи и рода. Молодые люди не имели возможности самостоятельно принимать решение о вступлении в брак, их мнением никто и не интересовался. Решение принимали родители, при этом инициатива, как правило, принадлежала отцу жениха<sup>8</sup>.

Надев в двадцать лет шапку и получив таким образом возможность вступить в брак, молодой человек должен был реализовать её до тридцати лет: «В двадцать лет надевает шапку, начинает изучать ритуал... В тридцать лет обзаводится семьёй, ведаёт мужскими делами»<sup>9</sup>. Оставаясь в пору зрелого возраста холостым и не имея детей, человек обращал на себя тревожное внимание предков и порождал в них сомнение относительно дальнейшего посмертного благоденствия. Если предки видели, что их потомок продолжает вести холостяцкую жизнь, то они, исполненные негодования и страха, находили нужным побудить его к исполнению своих обязанностей и насылали на него несчастья<sup>10</sup>.

Согласно зафиксированным в «Ли цзи» установлениям, брачный ритуал состоял из нескольких этапов – *нацай*, *вэньмин*, *нацзи*, *навэй*, *цинци*, *циньин*, которые в совокупности образовывали комплекс церемоний, называемый «шесть обрядов» (*лю ли*)<sup>11</sup>. Содержание первых пяти этапов было довольно простым и, фактически, сводилось к достижению сторонами договорённости о браке. Этап первый – *нацай*<sup>12</sup>, посылка первого подарка в дом невесты в знак помолвки, своего рода «формальное сватовство»<sup>13</sup>. Семья жениха направляла в дом предполагаемой невесты посредника *мэйжэнь*<sup>14</sup>, чтобы сделать предложение. Получив предварительное согласие, семья жениха вновь посылала *мэйжэнь* – на этот раз для того, чтобы передать приветственное письмо и подарок. В древности на каждом этапе осуществления брачного ритуала в качестве важного подарка дому невесты семья жениха использовала гуся<sup>15</sup>. В каноническом тексте «И ли» («Благопристойность [и] ритуал») <sup>16</sup>, подробно описывающем брачный ритуал, церемония поднесения гуся упоминается неоднократно<sup>17</sup>. В сборнике «Ли цзи» описание собственно обрядовой стороны ритуала сокращено до минимума, в нём превалирует идеологическая оценка события. Тем не менее, дарение гуся тоже упоминается<sup>18</sup>.

По прибытии посредника *мэйжэнь* в дом предполагаемой невесты в обрядовой ситуации наступал важный момент: приняв присланное, семья невесты тем самым подтверждала своё согласие на предстоящий брак. Следует также отметить и некоторые другие важные детали складывавшегося момента. Во-первых, до свадьбы все контакты между семьями велись исключительно с помощью *мэйжэнь* или специального «представителя», которым мог быть родственник жениха (например, старший брат). Непосредственные взаимоотношения были воспрещены, во избежание поспешных связей между молодыми, для «воспитания у них таких качеств, как стыд и скромность»<sup>19</sup>. В тексте «Ши цзин» («Канон стихов») <sup>20</sup> можно найти подтверждение подобного регламента социальных отношений в древности: «В дом свой супругу ты ныне ввести захотел – разве без сватов введёшь ты супругу в свой дом? Ныне сосватал и ввёл ты супругу в свой дом – крайности эти зачем ещё в доме твоём?»<sup>21</sup>.

Особая значимость брачного ритуала объяснялась также и тем, что конечной его целью являлось продолжение рода, и, как следствие, – возможность постоянного непрерывного самозабвенного служения предкам. Для того чтобы реализовать столь высокие цели, акцентируя при этом торжественность происходящего, важно было совершить должным образом все положенные действия, тем более, что происходили они в домашнем храме предков, «в присутствии» духов предков<sup>22</sup>. Храм предков играл в брачном ритуале важную роль. Почему так много и часто в ходе ритуала участники обращались к высшим силам? Совершался требующий отречения от всего прежнего переход в новый мир, новый статус. Для реализации этого перехода требовались особые условия. Храм предков – типичный пример локуса святого; место, локализованное религиозным сознанием в пространстве и наделённое статусом священного<sup>23</sup>. В отличие от прочих пространств – аморфных, не имеющих ни структуры, ни содержания, храм – пространство иное, священное, то есть «сильное» и значимое. Это – «точка отсчёта», центральная ось всякой последующей ориентации человека<sup>24</sup>. Человек способен перемещаться из одного пространства

в другое, но высшая цель человека – жить в священном пространстве<sup>25</sup>. Отсюда и стремление к храму, стремление наладить тесный контакт с духами, присутствующими здесь. В браке были заинтересованы в первую очередь предки, главным образом, жениха, они и «вели» деловые переговоры с предками невесты, причём родители брачующихся играли роль лишь посредников, а будущие супруги не играли вообще никакой роли, их дело – свято исполнять то, что будет приказано предками<sup>26</sup>. О любом действии в ходе брачного ритуала сообщалось в храме духам предков, вся информация доводилась до их сведения, на всё испрашивалось их разрешение путём жертвоприношений и молитв, нацеленных на приближение к священному. Жертвоприношение всегда предполагает освящение: при всяком акте жертвоприношения объект, отделяясь от профанного и переходя в сферу религиозного, освящается. Посредством освящения жертвы изменяется статус лица, совершающего этот акт, а также тех, кто представляет для него интерес<sup>27</sup>. То есть жертва служит посредником между человеком и духами. Молитвы – есть также не что иное, как стремление посредством использования закреплённой системы ритуальных уложений, включающих соответствующие обстоятельства, время, место, необходимые позы и пр., достичь священного, в совокупности – движение к божественному<sup>28</sup>.

Второй этап брачного ритуала – *вэньмин*<sup>29</sup> – следовал сразу же за первым. Выйдя из ворот храма предков дома невесты, где проходил обряд *нацай*, посредник не возвращался к себе, а, выждав короткое время, вновь входил в дом невесты – узнать её наследственные имена *син*<sup>30</sup> (указывало на принадлежность к роду) и *ши*<sup>31</sup> (имело клановое происхождение), чтобы стороны могли понять кровные отношения и избежать ситуации сочетания браком представителей одного рода. В древнем Китае 1-го тысячелетия до н.э. род считался экзогамной наследственной организацией, и вступать в брак членам одной и той же родственной группы было запрещено. Это правило сохраняло свою жёсткую регламентацию вплоть до периода Чжаньго (V–III вв. до н.э.)<sup>32</sup>. Считалось, что если женятся молодые люди, принадлежащие к одному роду, то их потомство не сможет плодиться и размножаться<sup>33</sup>. Узнав имена невесты, в семье жениха производили гадание. Если оно предсказывало браку удачу, то в дом невесты вновь направлялся посыльный *мэйжэнь* сообщить приятное известие – начинался следующий, третий, этап брачного ритуала, который назывался *нацзи*<sup>34</sup>. Узнав об удачном предсказании, весть о котором была принесена посредником, отец невесты скромно говорил: «Моя дочь не очень-то образованна, боюсь, не чета Вашему дому. Но если получено счастливое предзнаменование, моя семья тоже стремится завладеть удачей, поэтому не осмеливаюсь отказывать»<sup>35</sup>.

Наступление четвёртого этапа брачного ритуала – *начжэнь*<sup>36</sup> – означало, что брачный сговор оказался успешным, стороны достигли договорённости, и с этого момента между ними установлены отношения. Совершение обряда *начжэнь* заключалось в посылке родителям невесты так называемых «сговорных даров»<sup>37</sup>, напоминающих символическую куплю невесты. Такими дарами являлись: чёрная и лиловая шёлковая ткань – всего 5 штук, олених шкуры – 2 штуки<sup>38</sup>. Дары отправлялись в качестве своеобразного вознаграждения за приобретение невесты.

Этап брачного ритуала *цинци*<sup>39</sup> был связан с назначением времени свадьбы. Торжественный день семья жениха определяла с помощью гадания. Узнав от высших сил дату предстоящей церемонии, но, желая выразить уважение родителям невесты, к ним в дом сторона жениха вновь отправляла посредника *мэйжэнь*, который должен был просить назначить срок свадьбы. В ответ на эту просьбу глава семьи невесты скромно и учтиво отвечал: «Прошу решить этот вопрос в доме будущего мужа»<sup>40</sup>. То есть посыльному ничего не оставалось, как лишь сообщить семье невесты уже и так определённую гаданием дату свадебной церемонии.

Таким образом, большая часть обрядов, составлявших брачный ритуал, была довольно проста; являясь по существу брачным сговором, исполнялась непосредственно *мэйжэнь* и главой семьи невесты, взаимодействие сторон происходило большей частью в храме предков дома невесты, где хозяин семьи принимал приносимые известия и подарки.

Ключевым этапом ритуала являлась церемония *цинбин*<sup>41</sup> – встреча жениха и невесты, ризительно отличавшаяся по содержанию действий и составу участников

от всего того, что ей предшествовало. Перед отправлением жениха на встречу с невестой, в домашнем храме вновь приносились жертвы, отец наставлял сына словами о чрезвычайной важности того события, на пороге которого молодой человек находился, – встреча невесты, его будущей жены: «Отец [совершает] возлияние вина за сына и велит ему [отправляться для] встречи [невесты]»<sup>42</sup>. Важность этого события определялась большой ответственностью, которую теперь предстояло нести перед предками не только за себя, но и за супругу. Сын обещал исполнять наставления отца. Затем жених садился в чёрный экипаж и отправлялся к дому невесты. В двух других экипажах, опережая жениха, двигались прочие участники церемонии, держа в руках факелы, и освещая ими путь экипажу новобрачного<sup>43</sup>. Церемония *цинъюн*, то есть встреча жениха и невесты, происходила вечером. Отсюда, кстати, и название самого брачного ритуала – *хунь ли*<sup>44</sup>, где *хунь* означает «вечер, закат, ночная пора»<sup>45</sup>. Обычай проводить брачный ритуал вечером, считают китайские авторы, является отголоском древних времён, когда якобы имела место практика «умыкания невесты», для осуществления которой и требовалась ночная темнота. Впоследствии подобная практика ушла в прошлое, но обычай совершать церемонию *цинъюн* вечером остался, и конфуцианцы наполнили его своим собственным содержанием: жених прибывает в дом невесты для встречи с ней, после чего новобрачная следует в дом новоиспечённого супруга – *ян* устремляется к *инь*, а время *хунь* («ночная пора») является моментом соприкосновения *инь* и *ян*<sup>46</sup>.

Невеста тоже готовилась к встрече с женихом. Её родственники в домашнем храме устраивали пышное пиршество для духов предков. Невеста, с украшениями в волосах, стояла лицом на юг в центре покоев *фан*<sup>47</sup>, ожидая прихода жениха. Наставница<sup>48</sup> находилась справа от новобрачной, служанки, которые должны были сопровождать девушку в дом жениха, – позади неё.

Когда жених подходил к воротам, отец невесты выходил встретить его и пригласил войти. Поднявшись в зал *тан*<sup>48</sup> храма предков, отец останавливался у парадной восточной лестницы лицом на запад. Держа в руках принесённого с собой гуся<sup>50</sup>, новобрачный двигался от западной лестницы, по которой поднимался, совершал ритуал коленопреклонения перед тестем, вручал подарок, после чего спускался по западной лестнице и выходил. Невеста, следуя за женихом, покидала покои, спускалась из зала. В это время её отец, находясь на восточной лестнице, наставлял девушку: «Твёрдо помни о том, что нужно с почтением отдаваться любому делу с утра до вечера, ни в коем случае нельзя идти против воли свёкра и свекрови!»<sup>51</sup>. Затем дарил подарки: одежду, шпильки для волос и прочее, чтобы дочь, видя перед собой эти вещи, помнила о родном доме. Мать повязывала девушке пояс, цепляла слева на него шёлковый платок, и, поучая девушку, говорила: «Нужно быть прилежной, нужно быть всегда заботливой, и белым днём и тёмной ночью строго блюсти долг жены и невестки!»<sup>52</sup>. В сопровождении родственников девушка шла до ворот, где одна из младших жён отца<sup>53</sup> привязывала ей на пояс расшитый шёлковый мешочек и поучала: «Почтительно слушай то, что говорят тебе отец и мать; чтобы никогда не совершать ошибок, чаще смотри на этот мешочек – и не забудешь родительских наставлений»<sup>54</sup>. Невеста поднималась в свадебный экипаж, при этом жених, помогая, сам держал для неё веревочные поручни<sup>55</sup>, наставница набрасывала на неё накидку от ветра и пыли. Новобрачный трогал повозку вперёд; после того, как колёса делали три оборота, возничий сменял новобрачного и далее сам управлял повозкой. Новобрачный пересаживался в свой чёрный экипаж и спешил первым добраться до своего дома, чтобы поджидать у ворот прибытия молодой супруги.

С приездом новобрачных начинался свадебный пир. Организацией для молодых свадебного застолья занимался помощник *цзань*<sup>56</sup>. Прислуживающие лили воду, поочерёдно помогая жениху и невесте вымыть руки. Новобрачные усаживались напротив друг друга. Перед каждым стоял одинаковый набор блюд: так называемые главные блюда – просо *шу*<sup>57</sup> и просо *цзи*<sup>58</sup>, а также приправленные блюда – мясной суп, мясной соус с вином, квашеные овощи, улитки в рассоле. В центре стола находились особые блюда, они были общими для новобрачных, их следовало вкушать вместе<sup>59</sup> – жертвенная чаша с вяленой строганиной, жертвенная чаша с рыбой, жертвенная чаша с кабанятиной. Блюда, приготовленные для новобрачных, были



довольно простыми, да и ели молодые на свадебном пиру немного. Сначала пробовали просо *шу*, затем ели суп, после – вкушали мясной соус. Такая последовательность приёма пищи называлась «один круг»<sup>60</sup>. Так необходимо было сделать трижды – «три круга». «Три круга» символизировали насыщение, застолье на этом для молодых завершалось. После еды для гигиены рта и лучшего усвоения пищи следовало трижды прополоскать рот вином, дважды для этого молодые использовали кубки *цзюэ*<sup>61</sup>, а на третий раз – парные винные чарки *цзинь*<sup>62</sup>, изготовленные из половинок одной тыквы специально для новобрачных<sup>63</sup>. Совершенно незнакомые прежде молодые люди стали супругами и самыми близкими друг другу людьми<sup>64</sup>.

Важной частью брачного ритуала являлось поклонение новобрачной свёкру и свекрови: свадьба всего лишь ритуально оформляла то, что родители брали приёмную дочь, а не то, что сын брал себе жену; в семье жена была, прежде всего, принадлежностью родителей мужа, именно им она предназначала исполнение своих первейших обязанностей<sup>65</sup>. На следующее после свадьбы утро молодая жена должна была встать рано; умывшись и надев чистую одежду, отправлялась, чтобы представиться родителям мужа. Свёкор на правах хозяина занимал место на восточной лестнице, свекровь на правах супруги хозяина занимала место с западной стороны у дверей, ведущих в покои *фан*. Невестка, держа в руках плетёные бамбуковые корзины с подношениями, по западной лестнице поднималась в зал *тан*. Вначале она кланялась свёкру, совершая ритуал представления. Когда ритуал был окончен, молодая женщина ставила перед свёком корзину, наполненную жужубами и каштанами. Свёкор, поглаживая корзину, давал понять, что подарки приняты. После этого невестка подходила к свекрови, кланялась ей, совершая ритуал представления, затем ставила перед свекровью другую корзину, наполненную сушёным мясом. Свекровь приподнимала корзину, показывая тем самым, что подарки приняты<sup>66</sup>. Помощник *цзань* от имени свёкра и свекрови совершал ритуал поднесения невестке вина. Приняв вино и совершив им жертвоприношение, молодая женщина сама пригублила вино; затем, принеся в жертву соус *фухай*<sup>67</sup>, она выносила за ворота сушёное мясо, чтобы передать посланному из её дома человеку – он отнесёт это мясо её родителям показать, что её встретили должным образом в семье мужа. Смысл ритуала заключался в том, чтобы показать, что новобрачная официально принята в члены семьи<sup>68</sup>. Затем невестка подносила свёкру и свекрови кабанятину – сваренного поросёнка. Особым образом приготовленного и разрезанного пополам поросёнка сначала помещали в треножник *дин*<sup>69</sup>, перед едой треножник выносили и мясо перекладывали в ритуальные чаши отдельно – для свёкра и свекрови. Смысл данной церемонии заключался в том, чтобы ещё раз подтвердить, что новобрачная стала членом семьи мужа<sup>70</sup>, начала выполнять обряды почитания свёкра и свекрови, полагающиеся снохе.

В завершении свёкор и свекровь радушно угощали невестку, подносили подарки, «совместно вознаграждали невестку ритуалом подношения – угощали вином»<sup>71</sup>. Ритуал поднесения невестке вина, по сведениям комментаторов «Ли цзи», в общих чертах заключался в следующем. Свёкор наливал вино, подносил его невестке. Невестка, выпив вино, произносила ответный тост за свёкра и, налив сама себе вина, выпивала его. Затем наливала вино, чтобы отблагодарить свекровь, та принимала чарку и ставила её, не выпив. Это означало окончание официального ритуала<sup>72</sup>. Свёкор и свекровь по западной лестнице спускались из зала: с этого момента родители не пользовались восточной, то есть парадной лестницей, потому что она – для хозяина, которым, женившись, стал их сын; родители теперь поднимались и спускались по западной лестнице. Новобрачная же спускалась по восточной лестнице (став супругой, она представляла на церемонии хозяина), демонстрируя таким образом принцип «замещения»: она вступила в права хозяйки дома, замещая на «этом посту» свекровь<sup>73</sup>.

Текст канонического трактата «Ли цзи» показывает, что свадьба должна была проходить в целом довольно просто – в этом основное отличие чжоуского варианта ритуала, зафиксированного в конфуцианском каноне, от более поздних способов его реализации. Блюд на свадебном пиру было немного, отсутствовали пышные поздравления, не использовалась музыка. В чём причина такого отношения к свадебной церемонии? Ответ содержится в «Ли цзи»: в семье невесты три ночи

не гасят свечей – думают о разлуке [с дочерью], в семье жениха три дня не исполняют музыки – думают о смене поколений<sup>74</sup>. Таким образом, для обеих семей свадьба – событие не из разряда праздничных, а тихое и спокойное, более того – даже связанное с печалью<sup>75</sup>.

Перечень особенностей, характеризующих чжоускую свадебную церемонию, являющуюся составной частью брачного ритуала, как весьма скромное, но при этом чрезвычайно торжественное событие, может быть продолжен. Особого внимания заслуживает цветовая символика брачного ритуала. У жениха и невесты отсутствовала особая, «по случаю», свадебная одежда. Новобрачный был одет в костюм *цзюэбяньфу*, состоявший из парадного головного убора *цзюэбянь*<sup>76</sup>, изготовленного из ткани пурпурно-чёрного оттенка<sup>77</sup> и соответствовавшего ему платья с лиловой нижней частью, окаймлённой чёрным цветом. У новобрачной на голове были только украшения для волос, голова не была прикрыта фатой или покрывалом. Одетая невеста была в отороченное чёрной каймой тёмное платье цвета *сюань*<sup>78</sup> – чёрного цвета, сквозь который еле просвечивал красный. Речь идёт о цвете, полученном особым образом специально для ритуального платья. Платье именно такого цвета являлось парадной одеждой сановников для приёмов при дворе правителя. При этом и сам процесс окрашивания являлся своего рода ритуалом. Многократное опускание ткани в красящий раствор не только давало более ровную и интенсивную окраску, богатую разными оттенками, но и имело, весьма возможно, символическое значение. Чёрный, сквозь который еле просвечивал красный, символизировал зарождение Света в недрах Мрака, соответствующее тому моменту в природе, когда солнце поворачивает на лето и сила *ян* переступает порог своего возрождения<sup>79</sup>. В доханьский период чёрный цвет был чрезвычайно почитаем в Китае<sup>80</sup>. Даже повозки, в которых передвигались и жених, и невеста, тоже были чёрного цвета<sup>81</sup>. Таким образом проявлялась торжественность момента, ритуальная составляющая события, и его особая сакральность.

Значительное внимание в главе «Хунь и» уделено значимости брачного ритуала. Из всех ритуалов основу «великого тела ритуала» (*ли да ти*)<sup>82</sup>, составляет именно брачный: «Когда начало ритуала [заключено] в надевании шапки, основа – в браке, важность – в трауре [и] жертвоприношении, почитание – в аудиенции [и] приглашении [на службу], дружба [проявляется в] стрельбе из лука [и] на пиру – это и есть “великое тело ритуала”»<sup>83</sup>. При этом главной задачей молодых является почитание, соблюдение, уважение, точное следование брачному ритуалу<sup>84</sup>. Чувства молодожёнов здесь оказываются отодвинутыми далеко на второй план: сначала следование ритуалу, потом – чувства жениха и невесты<sup>85</sup>. Содержание главы «Хунь и» помогает понять такой порядок чувств и отношений. Точное соблюдение ритуала влечёт за собой складывание вытекающих одно из другого необходимых условий стабильности общества и государства: с помощью ритуала формируется различие между мужчиной и женщиной; когда между мужчиной и женщиной есть различие, тогда потом между мужем и женой будет чувство долга; когда между мужем и женой есть чувство долга, тогда потом между отцом и сыном будут родственные чувства; если между отцом и сыном есть родственные чувства, тогда потом правитель и чиновник будут точно следовать [правильным] отношениям<sup>86</sup>.

Гораздо важнее чувств оказывается также и лежащее в русле исполнения брачного ритуала «женское послушание» (*фу шунь*)<sup>87</sup> – покорность невестки свёкру и свекрови<sup>88</sup>. Женское послушание можно назвать кодексом поведения женщины в семье: быть почтительной к свёкру и свекрови, налаживать согласие и гармонию со всеми домочадцами, совершенствовать умение быть достойной парой мужу, выполнять домашние обязанности: прясть шёлковую нить и лубяное волокно, ткать холст и шёлк, быть бережливой, запасливой, копить впрок<sup>89</sup>. Обладание перечисленными навыками и умениями не давалось с рождения. Этому следовало прилежно обучаться. За три месяца до замужества в домашнем храме предков для молодой девушки организовывали обучение необходимым знаниям и навыкам. Предметами обучения являлись: женская добродетель (моральные правила поведения женщины), женская беседа (умение вести искусный диалог, держать себя в обществе), женский облик (изящные манеры, опрятность, элегантная внешность), женская работа

(женские обязанности по дому, рукоделие)<sup>90</sup>. Все приобретённые качества были необходимы женщине с целью достижения внутренней гармонии и порядка. Когда внутри гармония и порядок, тогда и семья будет долговечной<sup>91</sup>. «Женское послушание», как и «мужская образованность», формировали нравы, поэтому считалось, что когда оба эти качества приведены в гармонию, то государство – в мире и порядке, в том состоянии, которое в «Ли цзи» названо «великой добродетелью» *шэн дэ*<sup>92</sup>.

Значимость брачного ритуала подчёркнута в тексте «Хунь и» упоминанием того внимания, которое проявлял к нему благородный муж *цзюнь-цзы*<sup>93</sup>, являющийся идеалом конфуцианской личности, а также высокой оценкой брачного ритуала со стороны совершенномудрых *ванов*<sup>94</sup> – идеальных правителей древности, чья деятельность служила исключительно на благо всей Поднебесной. Но основным показательным примером, использованным в тексте, на наш взгляд, является приведённая составителями аналогия с поведением правителя *Тянь-цзы*<sup>95</sup> и его супруги *хоу*<sup>96</sup>: «Тянь-цзы занимается мужской образованностью [благодаря которой разрешались внешние дела Поднебесной – И.К.], хоу занимается женским послушанием [таким образом решая внутренние дела Поднебесной – И.К.]. ... Образованность [и] послушание формируют нравы, внешнее [и] внутреннее гармоничны [и] послушны, государство [в] мире [и] порядке – это и называют “великой добродетелью”»<sup>97</sup>. Дела семейные уподобляются делам государственным: главное и в том, и в другом – образованность, послушание, гармония, порядок. В совокупности всё это составляет «великую добродетель».

Таким образом, все фрагменты текста главы «Хунь и», передающие детали поведения участников, их внешнего облика, образа мыслей, используемой атрибутики и т.п., служат основой, на которой выстраивается конструкция, обеспечивающая стабильность социума и государства. Описание брачного ритуала в классическом конфуцианском трактате «Ли цзи» – это не только и даже не столько (судя по соответствующим объёмам текста) порядок совершения обряда, призванного соединить брачными узлами две семьи с целью продолжения рода. Цель включения в трактат этого раздела текста – показать значимость брачного ритуала в общем комплексе «великого тела ритуала» *ли да ти*.

Цель брачного ритуала, сопровождавшего соединение двух молодых людей, – официально подтвердить их переход в новый социальный статус. То есть являющийся обрядом перехода брачный ритуал обеспечивает человеку, как отмечал А. ван Геннеп, чёткую определённую его состояния<sup>98</sup>, давая таким образом возможность спокойного и безопасного существования.

Следуя структуре обряда перехода, разработанной А. ван Геннепом<sup>99</sup>, событие можно разделить на три периода: отделение личности от обычного существования, разрыв его связей с привычным до этого местом в социальной структуре; промежуточный период или период т.н. «социального безвременья», когда изъятая из нормального существования личность пребывает в двойственном состоянии; этап восстановления, соединения или включения – период, когда возрождается утраченное равновесие, но возрождение это происходит в новом для личности качестве, для исполнения ею новой социальной роли.

Обилие обрядовых подробностей брачного ритуала, большое число действующих лиц, протяжённость всей совокупности событий во времени – всё это затрудняет структурирование происходящего. Очевидным, на первый взгляд, представляется лишь деление ритуала на этапы в зависимости от места, где разворачиваются события, и главных действующих лиц: подготовительный к свадьбе этап, события которого (взаимодействие сторон) происходят в доме невесты, основные участники – отец невесты и *мэйжэнь*, представляющий сторону жениха; встреча жениха и невесты в доме невесты; события в доме жениха, где главными участниками являются новобрачные и родители новобрачного – перед нами традиционная структура практически любого брачного ритуала. Последующий анализ показывает, что эта структура, собственно, и есть схема обряда перехода.

Ситуация усложняется множественными действиями каждого отдельного участника церемониальных событий, обилием моментов пересечения так называемых «пороговых значений» (ворота, двери, пороги), которые, символизируя

в каждом отдельном случае отделение или включение, сами по себе могут рассматриваться как обряды перехода. Активное использование сакрального пространства храма предков, многократное пересечение его линии входа-выхода также придаёт дополнительную пестроту и многоуровневость рассматриваемому механизму осуществления брачного ритуала. Исходя из того, что речь всё-таки идёт в данном случае об одном культурно-информационном событии (определяющим моментом здесь является его цель), пусть даже структурно довольно сложном, представляется правильным рассматривать его целиком в качестве единого обряда перехода.

С началом исполнения первого этапа брачного ритуала – *нацай* – и посылкой первого подарка в дом невесты готов начаться процесс совершения обрядов отделения. Отделение может не быть, если сторона предполагаемой невесты ответит отказом на предварительное предложение посредника-*мэйжэнь*, посланного семьёй потенциального жениха. Границей начала периода отделения является принятие отцом невесты приветственного письма и подарка от семьи жениха. Этот обряд относится одновременно ко всему коллективу (семье невесты), так как согласие принять подарок – это действие, налагающее обязательства не только на лицо, которое принимает дар, но и на его группу в целом<sup>100</sup>. Подтвердив таким образом официально своё согласие на брак, стороны вступали в особый период. Каждый контакт между семьями сопровождался теперь поднесением стороне невесты подарка. Кульминацией этой символической экономической компенсации за невесту являлся обряд *начжэнь* – посылка «закрепляющих» подарков в дом невесты (ткань, шкуры). Принятие даров *пиньли*, символизировавших выкуп невесты, то есть принятие сторонами окончательного решения о браке, завершало процесс отделения молодых от прежнего статуса и знаменовало собой их вступление в пороговый, промежуточный период. Аномальность этого времени для жениха и невесты подчёркнута целым рядом соответствующих обстоятельств. Это и физическое удерживание юноши и девушки от взаимных контактов и даже ограничение любых внешних контактов; обучение невесты навыкам и знаниям, необходимым в семейной жизни; родительские поучения для обоих, молитвы и жертвоприношения в домашних храмах. Промежуточный период мог длиться до нескольких месяцев – зависел от даты, назначенной с помощью гадания. В ходе подготовки к свадьбе жених и невеста совершали действия, символизировавшие окончательный разрыв с прежним статусом: облачение в соответствовавшие случаю торжественные платья, пересечение символических границ, отделявших от прежнего мира (невеста – порог покоев *фан*, где она готовилась к встрече с женихом, порог зала *тан*, оба – ворота храма, ворота родительского дома; пороги, двери и ворота непосредственно и конкретно указывают на разрыв в пространстве, они являются символами и средствами перехода<sup>101</sup>). Важным действием являлось также набрасывание наставницей на девушку накладки, защищающей от ветра и пыли, и символически – окончательно отделяющей её от прежней незамужней жизни. Движение молодых от дома невесты к дому жениха, где должна была состояться свадьба, по своеобразной «нейтральной» территории подтверждает, на наш взгляд, их «промежуточное состояние».

Вместе с тем, промежуточное состояние – это одновременно и начало пути-возвращения молодых к нормальной жизни, к постепенному вступлению их в ту новую социальную роль, ради которой всё и задумывалось. Основное содержание следующей, третьей, фазы обряда перехода – соединение, возвращение в нормальное состояние, обретение нового социального статуса, приобщение к новому обществу. Символическое омовение рук в доме супруга – подтверждение начала новой фазы в состоянии молодых: контакт с водой всегда заключает в себе некое возрождение. Во-первых, потому, что за разложением следует «новое рождение», а во-вторых, потому, что погружение в воду «удобряет» и множит жизненный потенциал<sup>102</sup>. Вода смывает «грязь» маргинального состояния пороговой фазы, очищает.

Обрядовая сцена с брачным пиром также имела символический характер. Почти любой вид обряда, в какой-то момент предполагает еду и/или питьё, причём характер еды и питья отнюдь не случаен<sup>103</sup>. Совместная еда сама по себе символизирует приобщение, объединение. А. ван Геннеп, например, считал, что совместная трапеза являлась обрядом, имевшим самое большое значение и определявшим



в целом окончательную судьбу события<sup>104</sup>. В нашем случае совместная трапеза также отмечена очевидными приметам символизма. Совместное поглощение особых жертвенных блюд, являвшихся общими для новобрачных (в отличие от прочих яств, которые подавались каждому отдельно), а также питье вина из ритуальных кубков *цзюэ*, затем из символических чарок *цзинь*, – всё это чётко демонстрировало единение супругов, образование семьи и начало процесса вхождения молодых в новую социальную роль. Приобретение участниками ритуала нового качества знаменует собой символическую смерть, рождение в новом статусе – вступление молодых в иной, отличный от прежнего, мир.

Дополнительные испытания ложились на плечи молодой супруги, её представление свёкру и свекрови – следующее событие в ряду действий, символизировавших приобщение к новому социуму, единение с ним. Символом возрождения в новом качестве для новобрачной являлся предварительный контакт с водой (умывание), символом приобщения – в том числе смена платья (молодая женщина надевала чистую одежду). Ритуал представления и поклонения молодой супруги свёкру и свекрови происходил в домашнем храме предков – знак исключительности события и торжественности происходящего. Поклоны, совершаемые в ходе ритуала представления, являли собой особую форму обрядов единения. Известно, что поклоны, как форма коммуникации, обладают свойством указывать статус действующих лиц события. Поклоны невестки родителям мужа в ходе ритуала позволяли безошибочно определить социальные роли и иерархию. Поднесение свёкру и свекрови подарков в ходе обряда представления также имело целью приобщить молодую женщину к новому обществу – семье мужа. Важность дарения увеличивалась непосредственной силой воздействия этого акта: принять от какого-либо человека подарок – значит связать себя с ним<sup>105</sup>. Свёкор и свекровь принимали от невестки подарки (свёкор показывал это поглаживанием корзины с подношениями, свекровь – приподниманием корзины), тем самым символически демонстрировали готовность принять молодую женщину в своё общество, приобщали её таким образом к новой социальной роли – невестки.

Окончательное включение молодой супруги в семью происходило через три месяца посредством коллективного участия родственников в церемонии жертвоприношения предкам семьи мужа, происходившей в домашнем храме предков. Допущение новобрачной в сакральную сферу семьи мужа, подтверждённое присутствием в сакральном месте, знаменовало собой окончательное рождение молодых в новом социальном статусе, полное их приобщение к новому обществу и завершение процесса их окончательного вступления в новую социальную роль.

Таким образом, анализ древнекитайского брачного ритуала, проведённый на основе текста канонического трактата «Ли цзи», позволяет характеризовать рассматриваемое событие как обряд перехода. Речь идёт о важнейшем моменте социальной жизни, в котором принимают участие не только два человека, но и весь соответствующий социум, придавая требуемую значимость происходящему событию, призванному подтвердить новый статус произошедшего социального изменения. Интересным представляется отметить, что обряд перехода в случае с древнекитайским брачным ритуалом являет собой переход во всех смыслах: символический переход в новый социальный статус и реальный переход (для новой семьи – в дом мужа).

### Библиографический список

1. Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1983–1984.
2. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 2002. – 198 с.
3. Георгиевский, С. Принципы жизни Китая / С. Георгиевский. – СПб.: Типография И.Н. Скороходова, 1888. – 494 с.
4. Забияко, А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций / А.П. Забияко. – М.: Издательский дом «Московский учебник-2000», 1998. – 205 с.

5. Забияко, А.П. Священное пространство / А.П. Забияко // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1141–1143.
6. И ли чжу шу // Ши сань цзин чжу шу [儀禮注疏 // 十三經注疏. 上海: 古籍出版社]. «И ли» с комментариями и пояснениями к комментариям // «Ши сань цзин» с комментариями и пояснениями к комментариям: В 2 т. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997. – Т. 1. – С. 962–966.
7. Крюков, В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу / В.М. Крюков. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с.
8. Крюков, М.В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / М.В. Крюков, Л.С. Переломов, М.В. Софронов, Н.Н. Чебоксаров. – М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1983. – 415 с.
9. Левинтон, Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) / Г.А. Левинтон // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Санкт-Петербургское отделение издательства «Наука», 1991. – С. 210–234.
10. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. – Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1997.
11. Лич, Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Э. Лич; Пер. с англ. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 142 с.
12. Ло Фэн. Ханьюй сэцайцздэ вэньхуа шэньши [汉语色彩词的文化审视 / 骆峰著. 上海: 上海辞书出版社]. Исследование культуры слов-цветообозначений в китайском языке / Ло Фэн. – Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 2003. – 93 с.
13. Маслов, А.А. Образы маскулинности-феминности и супружеских отношений в традиционном Китае / А.А. Маслов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Санкт-Петербургское отделение издательства «Наука», 1991. – С. 56–76.
14. Мосс, М. Социальные функции священного. Избранные произведения / М. Мосс; пер. с фр., под общ. ред. И.В. Утехина; науч. ред. И.В. Утехин, Н.М. Геренко; сост. В.Ю. Трофимов. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
15. Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов / Пэн Линь. – Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2005. – 298 с.
16. Синь дин Сань ли ту / [Сун] Не Чун'и цзуаньцзи [新定三禮圖[未] 聂崇义纂辑. 北京: 清华大学出版社]. Заново утвержденные «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун'и. – Бэйцзин: Цинхуа дасюэ чубаньшэ, 2006. – 662 с.
17. Сычев, Л.П. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве / Л.П. Сычев, В.Л. Сычев. – М.: Главная редакция восточной литературы, 1975. – 132 с.
18. Уильямс, Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы / Ч. Уильямс; пер. с англ. С. Федорова. – М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2011. – 478 с.
19. Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. – М.: Худож. лит., 1987. – 351 с.
20. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

<sup>1</sup> 禮記 «Ли цзи».

<sup>2</sup> 禮 *ли* – ритуал, этические нормы, правила вежливости, культурность, церемонии.

<sup>3</sup> 昏義 «Хунь и».

<sup>4</sup> О ритуале надевания шапки см. Кейдун И.Б. Обряд надевания шапки в традиционном Китае: канонические установления и реальность // Религиоведение. 2004. №1. С. 99–103; Кейдун И.Б. Ритуал надевания шапки: основные особенности и значимость (к характеристике содержания конфуцианского трактата «Ли цзи») // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. 2015. Т. 14, Вып. 4: Востоковедение. С. 166–172.

<sup>5</sup> Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 218.

<sup>6</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052.

<sup>7</sup> Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 121.

<sup>8</sup> Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 242.

<sup>9</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 488.

<sup>10</sup> Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 124.

<sup>11</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052–1053.

<sup>12</sup> 納采 *нацай*; 納 *на* – вносить, платить, преподносить; 采 *цай* – выбирать, отбирать [лучшее].

<sup>13</sup> Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 125.

<sup>14</sup> 媒人 *мэйжэнь* – сват, сваха; 媒 *мэй* – посредник, проводник.

<sup>15</sup> 雁 (鴈) *янь* – гусь (дикий). Эти птицы всегда летят парами, отсюда считают, что гусь являлся символом брака. В ритуалах династии Чжоу обычно входил в состав брачного дара [Уильямс Ч. Китайская культура: мифы, герои, символы / Пер. с англ. С. Федорова. М., 2011. С. 115].

<sup>16</sup> 儀禮 «И ли» – текст из состава конфуцианского канона. Вместе с «Чжоу ли» («Чжоуский ритуал») и «Ли цзи» относится к группе классических письменных памятников, именуемых «Сань ли» («Три ритуала»), посвящённых древнему ритуалу.

<sup>17</sup> И ли чжу шу // Ши сань цзин чжу шу [儀禮注疏 // 十三經注疏. 上海: 古籍出版社]. «И ли» с комментариями и пояснениями к комментариям // «Ши сань цзин» с комментариями и пояснениями к комментариям: В 2 т. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 962–966.

<sup>18</sup> См. ссылку 50.

<sup>19</sup> Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 115.

<sup>20</sup> 詩經 «Ши цзин» – памятник из состава конфуцианского «Пятикнижия», древнейший поэтический сборник.

<sup>21</sup> Шицзин: Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина; подгот. текста и вступ. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. М., 1987. С. 86.

<sup>22</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052.

<sup>23</sup> Забияко А.П. Категория святости. Сравнительное исследование лингворелигиозных традиций. М., 1998. С. 142.

<sup>24</sup> Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 22.

<sup>25</sup> Забияко А.П. Священное пространство // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. М., 2008. С. 1142.

<sup>26</sup> Георгиевский С. Принципы жизни Китая. СПб., 1888. С. 127.

<sup>27</sup> Мосс М. Социальные функции священного // Мосс М. Избранные произведения / Пер. с фр.; под общ. ред. Утехина И.В.; науч. ред. Утехин И.В., Геренко Н.М.; сост. Трофимов В.Ю. СПб., 2000. С. 1519.

<sup>28</sup> Там же. С. 247–250.

<sup>29</sup> 問名 *вэньмин* – спрашивать имя, запрашивать имя [невесты].

<sup>30</sup> 姓 *син* – фамилия, род.

<sup>31</sup> 氏 *ши* – фамилия, род.

<sup>32</sup> Крюков В.М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу. М., 2000. С. 48–52.

<sup>33</sup> Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 116.

<sup>34</sup> 納吉 *нацзи* – извещение [семьи невесты] о положительном результате гадания [в храме семьи жениха] [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 329]; 吉 *цзи* – удача, счастье.

<sup>35</sup> Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117.

<sup>36</sup> 納徵 *начжэнь* – посылка закрепляющего помолвку подарка в дом невесты [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 330]. 徵 *чжэнь* – сговаривать, сватать, помолвить.

<sup>37</sup> 聘禮 *пиньли* – сговорные дары (родителям невесты) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 491].

<sup>38</sup> Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117.

<sup>39</sup> 請期 *цинци* – спрашивать время, запрашивать [о] времени.

<sup>40</sup> Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117.

<sup>41</sup> 親迎 *цинъин* – встреча жениха и невесты, происходившая в доме невесты.

<sup>42</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.

<sup>43</sup> Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.

<sup>44</sup> 昏禮 *хунь ли*.

<sup>45</sup> Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 582.

<sup>46</sup> Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 117–118.

<sup>47</sup> 房 *фан*.

<sup>48</sup> 姆 *му* – воспитательница, кормилица.

<sup>49</sup> 堂 *тан*.

<sup>50</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.

- 51 Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.
- 52 Там же. С. 119.
- 53 庶母 *шуму* – мать, младшая (второстепенная) жена отца (в устах детей, старшей, главной жены) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 924].
- 54 Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.
- 55 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.
- 56 贊 *цзань* – помощник, ассистент. Следил за порядком свадебной церемонии.
- 57 黍 *шу* – бот. просо обыкновенное (настоящее, посевное, культурное, *Panicum miliaceum* L.) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 822].
- 58 稷 *ци* – просо посевное (неклеякое, бот. *Panicum miliaceum* L.); гаолян (в представлении древних китайцев – главный злак) [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 13].
- 59 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.
- 60 一飯 *и фань* – один [приём] пищи; «один круг».
- 61 爵 *цзюэ* – ритуальный винный кубок. Был изготовлен в форме воробья, отчего и получил своё наименование – *цзюэ/цзюэ*, «воробей». В китайской традиции воробей символизировал супружеское согласие, любовь, плодovitость.
- 62 爵 *цзинь* – парные винные чарки.
- 63 Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 331.
- 64 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1054.
- 65 Маслов А.А. Образы маскулинности-феминности и супружеских отношений в традиционном Китае // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 58.
- 66 Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 122.
- 67 脯醢 *фухай* – соус из сушеного мелко изрубленного мяса [Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 222].
- 68 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1056.
- 69 鼎 *дин* – треножник, ритуальный сосуд.
- 70 Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 122.
- 71 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1056.
- 72 Там же. С. 1057.
- 73 Там же. С. 1056.
- 74 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 1. С. 312.
- 75 Там же. С. 440.
- 76 爵弁 *цзюэбянь* – парадный головной убор.
- 77 Синь дин Сань ли ту / [Сун] Не Чун'и цзуаньци [新定三禮图[宋]聂崇义纂辑. 北京: 清华大学出版社]. Заново утвержденные «Три [книги] о ритуалах с иллюстрациями» / Сост. [сунский] Не Чун'и. Бэйцзин, 2006. С. 81.
- 78 玄 *сюань* – чёрный.
- 79 Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975. С. 39.
- 80 Ло Фэн. Ханьюй сэцайцзидэ вэньхуа шэньши [汉语色彩词的文化审视 / 骆峰著. 上海: 上海辞书出版社]. Исследование культуры слов-цветообозначений в китайском языке. Шанхай, 2003. С. 38.
- 81 Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 125.
- 82 禮大體, *ли да ти* – великое тело ритуала.
- 83 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1055.
- 84 Там же. С. 1055.
- 85 Там же. С. 1055.
- 86 Там же. С. 1055.
- 87 婦順 *фу шунь* – женское послушание.
- 88 Большой китайско-русский словарь / Под руководством и редакцией проф. И.М. Ошанина: В 4 т. М., 1983. Т. 3. С. 304.
- 89 Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1057.
- 90 Пэн Линь. Чжунго гудай ли'и вэнь мин [中国古代礼仪文明 / 彭林著. 北京: 中华书局]. Культура древнекитайских ритуалов. Бэйцзин, 2005. С. 119.



- <sup>91</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1057.
- <sup>92</sup> 盛德 *шэн дэ* – великая добродетель. Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1059.
- <sup>93</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1052.
- <sup>94</sup> Там же. С. 1057.
- <sup>95</sup> 天子 *Тянь-цзы* – сын Неба, сюзерен, правитель.
- <sup>96</sup> 后 *хоу* – супруга правителя.
- <sup>97</sup> Ли цзи и чжу / Ян Тяньюй чжуань [禮記譯註 / 楊天宇撰. 上海: 古籍出版社]. «Ли цзи» с переводом и комментариями: В 2 т. / Сост. Ян Тяньюй. Шанхай, 1997. Т. 2. С. 1059.
- <sup>98</sup> Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 9.
- <sup>99</sup> См. Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. 198 с.
- <sup>100</sup> Там же. С. 122.
- <sup>101</sup> Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. М., 1994. С. 25.
- <sup>102</sup> Там же. С. 83.
- <sup>103</sup> Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии / Пер. с англ. М., 2001. С. 74.
- <sup>104</sup> Геннеп А., ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002. С. 121.
- <sup>105</sup> Там же. С. 32.

## References

1. Keidun I.B. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2004, no. 1, pp. 99–103.
2. Keidun I.B. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. History and Philology Series]. 2015, vol. 4: *Vostokovedenie*, pp. 166–172.
3. Levinton G.A. *Etnicheskie stereotypy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic stereotypes of male and female behavior]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe otdelenie izdatel'stva "Nauka", 1991, p. 218.
4. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1052.
5. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 121.
6. Kryukov M.V., Perelomov L.S., Sofronov M.V., Cheboksarov N.N. *Drevnie kitaytsy v epokhu tsentralizovannykh imperiy* [Ancient Chinese during the Centralized Empires Period]. Moscow, Izdatel'stvo «Nauka», Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, p. 242.
7. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 488.
8. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 124.
9. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, pp. 1052–1053.
10. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 125.
11. Williams C.A.S. *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*. Dover Publ., 1977, p. 115 (Russ. ed.: Uil'yams Ch. *Kitayskaya kul'tura: mify, geroi, simvol'y*. Moscow, ZAO Izdatel'stvo Tsentrpoligraf Publ., 2011, p. 115).
12. «*Shi san jing*» s kommentariyami i poynasneniyami k kommentariyam: v 2 t. [Shi San Jing with Commentaries and Explanations: In 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, pp. 962–966.
13. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 115 (in Chin.).
14. *Shijing: Kniga pesen i gimnov* [Shijing: The Book of Songs and Hymns]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, 1987, p. 86.
15. «*Li tszi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1052.
16. Zabayako A.P. *Kategoriya svyatosti. Sravnitel'noe issledovanie lingvoreligiovedcheskikh traditsiy* [Category of Sacred. Comparative Study of Lingoreligious Traditions]. Moscow, Izdatel'skiy dom "Moskovskiy uchebnik-2000", 1998, p. 142.
17. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965. (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994, p. 22).
18. Zabayako A.P. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Ed. by A.P. Zabayako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow, Akademicheskii proekt; Gaudeamus, 2008, p. 1142.
19. Georgievsky S. *Printsipy zhizni Kitaya* [Principles of China's Life]. Saint Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1888, p. 127.
20. Mauss M. *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo* [Social Functions of Sacred]. Saint Petersburg, Evraziya, 2000, pp. 115–119.

21. Mauss M. *Sotsial'nye funktsii svyashchennogo* [Social Functions of Sacred]. Saint Petersburg, Evraziya, 2000, pp. 247–250.
22. Kryukov M.V., Perelomov L.S., Sofronov M.V., Cheboksarov N.N. *Drevnie kitaitsy v epokhu tsentralizovannykh imperii* [Ancient Chinese during the Centralized Empires Period]. Moscow, Izdatel'stvo "Nauka", Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1983, pp. 48–52.
23. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 116 (in Chin.).
24. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 329.
25. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 117 (in Chin.).
26. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 330.
27. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 491.
28. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 117 (in Chin.).
29. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 117 (in Chin.).
30. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
31. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 119 (in Chin.).
32. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 2, p. 582.
33. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, pp. 117–119 (in Chin.).
34. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
35. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
36. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
37. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 4, p. 924.
38. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
39. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
40. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 822.
41. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 13.
42. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
43. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 4, p. 331.
44. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1054.
45. Maslov A.A. *Eticheskie stereotipy muzhskogo i zhenskogo povedeniya* [Ethnic Stereotypes of Male and Female Behavior]. Saint Petersburg, Sankt-Peterburgskoe otdelenie izdatel'stva "Nauka", 1991, p. 58.
46. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
47. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 222.
48. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1056.
49. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 122 (in Chin.).
50. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1056.
51. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
52. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1056.
53. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 312.
54. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 1, p. 440.
55. *Newly Approved "Three [Books about] Rituals with Illustrations"*. Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 2006, p. 81 (in Chin.).
56. Sychev L.P., Sychev V.L. *Kitayskiy kostyum. Simvolika. Istoriya. Traktovka v literature i iskusstve* [Traditional Chinese Clothes. Symbolism. History. Interpretation in Literature and Art]. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury, 1975, p. 39.
57. Luo Feng. *A Study on the Color Terms Culture in the Chinese Language*. Shanghai, Cishu chubanshe, 2003, p. 38 (in Chin.).
58. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 125 (in Chin.).
59. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.
60. *«Li tszi» s perevodom i kommentariyami: V 2 t.* [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.

61. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.
62. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1055.
63. *Bol'shoy kitaysko-russkiy slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury, 1983, vol. 3, p. 304.
64. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
65. Peng Lin. *The Culture of Chinese Ancient Rites*. Beijing, Zhonghua shuju, 2005, p. 119 (in Chin.).
66. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
67. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1059.
68. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1052.
69. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1057.
70. «*Li tsi*» s perevodom i kommentariyami: V 2 t. [Liji with Translation and Commentaries: in 2 Volumes]. Shanghai, Guji chubanshe, 1997, vol. 2, p. 1059.
71. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 9).
72. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, 198 p.).
73. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 122).
74. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965. (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994, p. 25).
75. Eliade M. *Le sacré et le profane*. Gallimard, 1965. (Russ. ed.: Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe*. Moscow, Izdatel'stvo MGU, 1994, p. 83).
76. Leach E. *Culture and Communication: the Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge University Press, 1976 (Russ. ed.: Lich E. *Kul'tura i kommunikatsiya: Logika vzaimosvyazi simvolov. K ispol'zovaniyu strukturnogo analiza v sotsial'noy antropologii*. Moscow, Izdatel'skaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 2001, p. 74).
77. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 121).
78. Gennep A., van. *Les rites de passage*. Paris. Librairie critique. Emile Nourry, 1909. (Russ. ed.: Gennep A., van. *Obryady perekhoda: Sistematicheskoye izucheniye obryadov*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2002, p. 32).



Гулгенова А.Ц.

## Роль Кунчен Жамьян Шадпы в формировании историко-философского жанра «сиддханта» в Тибете

**Аннотация.** В данной статье проведён анализ биографических данных тибетского автора Кунчен Жамьян Шадпы на основе переводов с тибетского языка бурятских учёных. Также исследован особый жанр тибетской историко-философской литературы, касающийся истории возникновения, формирования и развития различных религиозно-философских учений, школ и сект на основе известной сиддханта Кунчен Жамьян Шадпы.



А.Ц. Гулгенова

**Ключевые слова:** буддизм Тибета, традиция гелуг, духовно-религиозное противостояние, чойнчжун, историко-философский жанр, сиддханта, дубта

Вторая половина XVII в. ознаменована масштабным переустройством политического порядка на всей территории Внутренней Азии. При этом Тибет и прилегающие к нему территории также переживали значительные изменения политико-административной структуры. Этот период отмечен развитием новой жёлтошапочной модели образования и становлением культурной истории тибетского буддизма. Укрепление политической гегемонии традиции гелуг в центральных областях Тибета сопровождалось ростом крупных монастырей. Однако школа гелуг была не единственной на политической арене. На власть претендовали ещё две силы – хошутские наследники Гушри-хана и институт далай-лам. Они боролись за политическую и духовную власть не только в Тибете, но и в Монголии. Из этой борьбы победительницей вышла гелугпа, установив своё влияние в Центральном Тибете, Монголии и Амдо.

В этой непростой обстановке протекала жизнь и деятельность Кунчен Жамьян Шадпы, в период естественного процесса раздела власти и влияния между претендентами на власть в Тибете, сопровождавшегося идеологическим противостоянием и открытыми вооружёнными конфликтами. Известный российский академик Ф.И. Щербатской сравнивал Жамьян Шадпу с одним из учёных энциклопедистов Европы Нового времени Лейбницем: «Знаменитый великий лама Джамьян-Зава (1648–1722), удивительный человек, автор целой библиотеки произведений, охватывающих почти все области буддийского учения. Интересно отметить, что Джамьян-Зава был современником Лейбница. Поразительная интеллектуальная деятельность двух этих великих людей породила представление об их «всеведении». Джамьян носил титул «всеведущего ламы», Лейбниц тоже являлся ‘Der All – und Ganzwisse’ (в пер. с нем. яз. «всезнающий»)»<sup>1</sup>.

Имя Кунчен Жамьян Шадпа Дорже, собственно говоря, не настоящее его имя, а данное тибетскими монахами. Оно переводится как «Улыбающийся Манджу-гхоша». Именно это имя позже закрепилось за линией его перерожденцев.

Согласно Гончог-Чжигмэд-Ванбо (1728–1791), автора биографического сочинения «Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже, могущественного учёного и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому делу», Агван Цзондуй родился на восьмой день первого месяца года жёлтой земляной крысы (1648) в местности Динрин, что недалеко от амдоского монастыря Браггар. Отец Кунчен Жамьян Шадпы – Валшул Хадал Бабумчжал был выходцем из знатного рода Балшул, принадлежащего к военной касте. Мать – Тарможам отличалась



трудолюбием, добродушием и благородством. Из четырёх сыновей Жамьян Шадпа был старшим<sup>2</sup>. Местный астролог посоветовал родителям отдать новорождённого на воспитание родственнику-монаху. Дядя по отцовской линии Соднам Лхундуб обучил его грамоте, которую тот освоил с феноменальной быстротой. Сообщается, что уже в раннем детстве он обучался ритуалам, чтению текстов, а в тринадцать лет принял обет гэцула у своего первого наставника Дульзин Кьючок Еше Гьяцо. В шестнадцать лет он начал изучать сочинения йогов, а с восемнадцати лет (1667–1669) начал обучаться у ламы Жалсарая Римпоче, занимаясь наряду с философией йогов, медициной, а также изучая санскритский язык.

Когда ему исполнился двадцать один год, отправился в паломничество по провинциям Уй и Цанг. Согласно Цыбикову Г.Ц., «во время его паломничества в Лхасу произошло чудесное знамение. В момент совершения поклонения образы Шакьямуни и Манджушри улыбнулись Агвану Цзондуу. Вследствие этого события за ним закрепилось прозвище Жамьян Шадпа»<sup>3</sup>. Согласно Гончог-Чжигмэд-Ванбо, «великие монашеские Уя поразили его воображение не столько величественными храмами с богатым убранством и количеством монахов, сколько сценами учёных диспутов меж учащимися. Уже через некоторое время он начинает удивлять окружающих поразительными талантами в овладении категориями учёного диспута»<sup>4</sup>.

В возрасте двадцати двух лет Жамьян Шадпа поступил послушником на факультет Гоман монастыря Брэйбун, главой которого он стал через тридцать два года. Здесь на протяжении трёх лет (1671–1674) он изучал основные философские разделы буддизма: «Праджняпарамита», «Абхидхарма», «Виная», «Хинаяна» и «Махаяна», а также «Большой Ламрим». Уже в двадцать пять лет по окончании полного курса монастырского обучения он сдал экзамены на учёную степень «габжи», после чего приступил к изучению философии «Винаи» под руководством Баранза-дана.

Далее в 1674–1678 гг. Кунчен Жамьян Шадпа совершенствовал свои познания в области философии йогов под руководством Лодой Чойдоной, изучал теорию разума по «Абхидхарме» и «Логике» Дигнаги и Дхармакирти. Так, в 27 лет он принял обеты «бхикшу» у Далай-ламы V и в 29 лет поступил на службу в тантрический монастырь, где 4 года изучал тантру. Здесь он прошёл посвящение в тантры Гухья-самаджи, Ваджрабхайравы, Чакрасамвары, а также получил наставления Ламрима. В 1679 г. посвятил себя изучению теории «Шуньи» мадхьямиков. В результате уже в 35 лет он был непревзойдённым мастером философских диспутов и авторитетным учителем тантры. Важным периодом в научной деятельности Жамьян Шадпы стали 1682–1702 гг., когда он вёл суровую отшельническую жизнь. Именно в этот период им были начаты его выдающиеся сочинения.

Учёба на тантрийском факультете и годы, проведённые в скитаниях по монастырям, – способ повышения образования, присущий средневековому Тибету, и, наконец, двадцатидвухлетнее отшельничество на горе Гэпэл. За все эти годы он дал огромное количество проповедей и посвящений в тайные практики, посвятил большую часть своих сочинений широчайшему спектру знаний, временами прерывая отшельничество и принимая участие в жизни родного факультета.

Его первые учёные труды вышли в 1686 г. и позже вошли в первый том собрания сочинений. В тридцать девять лет (1688) он закончил комментарии к «Большому Ламриму», а через три года (1691) начал писать свою знаменитую «Историю философии», которая вошла в XIV-ый том его собрания сочинений. В 1689 г. Кунчен Жамьян Шадпа Дорже получил княжеский титул, установил личный контакт с Далай-ламой VI Сангжай Чжамцо.

В 1700 г. по рекомендации Далай-ламы VI Жамьян Шадпа был назначен настоятелем Гоман-дацана, значительно усилив его общественные позиции. Из просто уважаемого учёного монаха он превратился в высокопоставленное должностное лицо с правом участия в обсуждении важных государственных вопросов. При нём монастырь достиг своего наивысшего расцвета. Некоторое время спустя цаннидская школа Гоманга получила известность как философская школа Кунчена.

В 1709 г. по просьбе кукунорского князя Эрдэни Чжинонга Жамьян Шадпа вернулся на родину. По возвращению им был основан монастырь Лавран<sup>5</sup>. «С самого начала Лавран задумывался как цитадель образцовой учёности, как точный

пример классических буддийских университетов Индии первого тысячелетия нашей эры. В результате основание монастыря Лавран стало одним из самых крупных достижений Кунчен Жамьян Шадпы, символом его трудов и усилий не только в сфере идей и концепций, но и в материальной области политической прагматики<sup>6</sup>. Ведь само основание этого монастыря диктовалось политическими потребностями того времени.

Огромный труд был вложен в организацию учебного процесса в Лавране. Изначально в основу учебной программы и организации преподавания была положена модель факультета Гоман монастыря Брейбун. Так, в сочинении Гончог-Чжигмэд-Ванбо говорится: «Учебный год был поделён на четыре основных и четыре промежуточных семестра, а также был введён семестр ригда, как и в Гомане»<sup>7</sup>. Далее Гончог-Чжигмэд-Ванбо пишет, что Жамьян Шадпа до конца своей жизни лично преподавал по основным специальностям цаннид и посвящал в различные тайные практики на основном им в 1716 г. тантрическом факультете.

Одним из крупнейших его достижений в формировании лавранской монастырской школы стало независимое присвоение некоторых учёных степеней. Так, если монахов, получивших степень геше в Лхасе, называли лхарамба, то в Лавране – дорамба – по названию каменной площади, на которой проводились регулярные и финальные диспуты. Это своего рода беспрецедентное событие в истории Восточного Тибета. Поскольку привилегия присуждения учёной степени геше ранее принадлежала только монастырям Центрального Тибета.

Просветительская деятельность Жамьян Шадпы распространялась и на монастыри Амдо, где он проводил тантрические ритуалы и молебны, а также давал проповеди и посвящения. До конца жизни (1722) Жамьян Шадпа принимал активное участие в политической и религиозной жизни Амдо, будучи одной из влиятельных фигур в этом регионе.

Возвращаясь к социально-политической обстановке того времени, отметим, что продолжительная борьба между религиозными школами красношапочников и жёлтошапочников шла также по линии богословской и философской. Противники часто выступали со взаимной критикой религиозно-философских взглядов, вступая в открытые диспуты, что отражалось и в их сочинениях. В связи с этим в средневековом Тибете возник уникальный жанр «сиддханта» (дубта). Это особый жанр историко-философской литературы, посвящённый истории возникновения и развития различных религиозно-философских учений, школ и сект. Он широко известен тибетским, монгольским и бурятским буддийским учёным под названием «дубта», а среди европейских буддологов более популярен под названием «сиддханта» в санскритском варианте.

Термин «дубта» в переводе с тибетского языка означает «разряд учения», «результат решения», «постановление», «сформировавшееся учение», «установившийся взгляд» и соответствует санскритскому термину «сиддханта» в значении «сформировавшееся учение», под которым понимается история религиозно-философских учений, школ и сект буддизма в странах Азии<sup>8</sup>.

Этот жанр историко-философской литературы возник в рамках обширного класса тибетской исторической литературы, называемого «истории религии или доктрины» – чойнчжуны. Согласно А.И. Вострикову, этот класс объединяет и сочинения по истории религии, и «общие исторические труды сводного характера, в которых изложение истории религии даётся вместе с изложением светской истории страны»<sup>9</sup>. По своему содержанию «истории религии» – чойнчжуны, достаточно разнообразны. Поскольку посвящены либо истории Тибета и буддизма в Тибете, либо истории распространения буддизма в Китае, Индии, Монголии, либо изложению светской и духовной истории всех или некоторых из народов этих стран вместе. Кроме того, в этот же класс входят произведения, посвящённые истории распространения буддизма в определённой области или местности, а также сочинения, излагающие историю того или иного буддийского течения или монастырской школы.

Несомненно, что жанр сиддханта в Тибете, как и многие другие жанры, продолжал традицию Древней Индии. В сочинениях этого жанра ставилась в первую очередь задача изложения и сравнительного исследования небуддийских

и буддийских религиозно-философских систем, сложившихся в Древней Индии, и затем с возможной тщательностью перенесённых на тибетскую почву. Очевидно, что сиддханта в Тибете, как жанр исторической литературы, использовалась преимущественно для описания индийского буддизма по всем его направлениям.

Развитие этого жанра литературы было обусловлено тем, что в Тибете, где постепенно складывались феодальные социально-экономические отношения и соответствующие им политические формы государственного устройства, в VIII–XIV вв. стали появляться различные религиозные секты и философские направления, которые в основном следовали учению древнеиндийских буддийских школ. По этой причине многие тибетские учёные средневековья скрупулёзно изучали древнеиндийские источники по истории буддийских школ и сект и стремились разобраться в различиях их религиозно-философских доктрин.

В процессе исторического развития феодализма в Тибете духовные феодалы – ламы – оказались на длительный срок победителями в своей вековой борьбе с феодалами светскими. В связи с этим государственное устройство Тибета приобрело ярко выраженные теократические черты. В руках буддийских монастырей и лам сосредоточились верховная власть, наука, философия и искусство. Вследствие этого тибетские исторические сочинения, в подавляющем большинстве написанные представителями духовенства, которое присвоило себе монопольное право на грамотность и образованность, имеют клерикальный характер.

В результате история самого Тибета того времени предстаёт перед учёными как история развития буддизма. Так, А.И. Востриков напоминает, что «история Тибета и других стран рассматривалась историографами, прежде всего как история распространения в этих странах буддизма, и поэтому она в тибетской исторической литературе обычно доминирует над изложением общей политической истории»<sup>10</sup>. При этом труды тибетских авторов о Древней Индии и начальном периоде тибетской истории зачастую тесно связаны с мифами, что затрудняет процесс разделения фактического от легендарного. «Однако всё это не может лишить тибетскую историографию научной ценности, поскольку подлинных исторических актов – надписей и архивных документов в нашем распоряжении практически не имеется»<sup>11</sup>.

А.М. Донец в своей монографии «Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике» также выделяет характерной особенностью тибетских источников то, что их написание совпало с периодом расцвета схоластической философии и становлением системы монастырского образования<sup>12</sup>. Так, основная часть произведений, написанная на тот период, была создана в рамках учебной программы, поскольку именно монастыри являлись центрами феодальной духовной культуры.

Тибетские авторы писали комментарии на наиболее основополагающие и ставшие каноническими сочинения индийских мудрецов и тибетских учителей по буддийской философии различных школ. Вместе с тем они выдвигали новые самостоятельные толкования отдельных общих и частных вопросов философии и логики в трактовке тех или иных представителей разных направлений и школ. Изложение тибетскими авторами в средневековых историко-философских трудах воззрений различных школ и учений имеет особое значение для современной буддологии. Поскольку позволяет установить определённые коррективы по возникающим вопросам, касающимся взглядов ранних буддийских и небуддийских школ. Ведь их появление, как и «многоканоничность» буддийской литературы, напрямую связано со своеобразным изложением последователей различных школ, и отсутствием единого «священного» языка буддийских сочинений. Огромную роль здесь сыграла и форма трансляции буддийской традиции – в течение пяти веков учение передавалось в устной форме на разных языках и диалектах. В результате многовековых дискуссий, вызванных соперничеством буддийских школ, в средневековую эпоху учение обрело свою окончательную формулировку в виде историко-философских текстов в жанре сиддханта.

Наиболее видными буддийскими учебными заведениями того периода в Тибете были школы монастырей Сэра и Лосолинг, в которых господствовала идеология кадампской секты. Согласно П.И. Хадалову и его коллегам, «сухой метод преподавания метафизики буддизма, формальное изучение логики не удовлетворяли

последователей традиции школы гелугпа. В связи с этим, одним из первых с критикой кадампской учебной программы, литературы и методики преподавания выступил Кунчен Жамьян Шадпа. Он высказал мнение о том, что логика и теория познания не являются самостоятельными дисциплинами, а в совокупности представляют метод, при помощи которого могут быть познаны разные философские истины<sup>13</sup>. Вследствие этого им был создан классический труд по истории философии «Дубта ченпо», написанный в жанре «сиддханта» и считавшийся в монголо-бурятских монастырях одним из основных учебников по буддийской философии.

Жамьян Шадпа создал труд, который ёмко демонстрирует возможности буддийской диалектики. Это отражается в структуре, содержании, языке и тематическом анализе школ. Принципы изложения материала, преподнесённые Жамьян Шадпой, стали впоследствии применяться во всех гелугпинских сочинениях этого жанра. Они характеризуются влиянием буддийской теории аргументации и логико-эпистемологической традиции Тибета. Стоит отметить тесную связь сиддханта с логико-эпистемологической традицией, отражающейся в монастырской системе образования. Так, сиддханта входит в подготовительный курс, на котором основными предметами являются логика и эпистемология. Его сиддханту можно рассматривать как практическое пособие по буддийскому диспуту.

Таким образом, Жамьян Шадпа интегрировал в систему образования гелугпинских монастырей жанр сиддханта, тем самым послужив источником дальнейшего его развития и распространения. В результате представители именно гелугпинской традиции внесли существенный вклад в развитие жанра сиддханта, сыграв определяющую роль в её распространении на территории всей Центральной Азии. Его сиддханта послужила причиной появления множества работ в этом жанре. Надо отметить, что именно с этого периода гелугпинская школа начала доминировать в области жанра сиддханта.

Монастырь Лавран, основанный Кунчен Жамьян Шадпой, а позже и монастырь Джамбалинг, созданный его последователем Чжанжа Ролби Дорже, стали центрами по созданию гелугпинской разновидности сиддханта. Это объясняется тем, что во времена Жамьян Шадпы провинция Амдо на востоке Тибета была под контролем джунгарских монголов. Таким образом, повлияв на развитие сиддханта в Центральной Азии. Этим и объясняется тот факт, что авторами некоторых авторитетных сиддхант являются монголы. Например, Чжанжа Ролби Дорже и Агван Балдан (р. 1797).

Трактат Кунчен Жамьян Шадпы «Дубта ченпо» – «Солнце, в совершенстве проясняющее глубинный смысл положений философских школ как буддийских, так и небуддийских. Океан писания и логики суждений, исполняющий все надежды живых существ» – состоит из двух частей. В первой части даётся общий конспект содержания всего сочинения «Истории философии», во второй части изложено учение по истории философии. В первом разделе сочинения вторая часть содержит трактовку небуддийских традиций, хинаянских школ – вайбхашиков и саутрантиков, и разбор махаянской системы йогачаров, во втором разделе – трактовка махаянской школы мадхьямиков. В этом труде автор продолжил и развил традиции «Самаявадхопарачаначакра» Васумитры и «Таркаджвалы» Бхавьи.

В первой части, анализируя философские воззрения небуддийских и буддийских школ, он выявляет три основных отличительных момента: 1) по учителю, т.е. по руководителю школы, который проповедует данное учение; 2) по религии, которой придерживаются представители указанных школ; 3) по основным мировоззрениям<sup>14</sup>. Кунчен Жамьян Шадпа упоминает о 570 небуддийских школах, однако в это число не включает школу бон-по, аргументируя это тем, что она не представляет философского учения. Особое внимание обращает школе «локаятиков» (37–50 л.). Разбирая буддийские школы вайбхашика, саутрантика и йогачара, автор описывает их основные философские воззрения, однако не затрагивает острых полемических вопросов между ними. Во второй части трактата описываются философские концепции мадхьямиков: разбирается понятие «мадхьямы», что такое мадхьямика и направления этой школы, их различия<sup>15</sup>.

В заключении, которое находится в этой части, содержится пять пунктов, из которых П.И. Хадалов и другие в «Описании сочинений» выделили два основных:



1) указывается на то, что Кунчен Жамьян Шадпой в стихотворной форме изложено различие «шаштр», использованных в «Истории философии»; 2) указание на то, что ни в Индии, ни в Тибете не вышло такое подробное изложение различия «Великих путей» и глубокого учения «шуньи», какое было сделано автором. Поэтому Кунчен Жамьян Шадпа отмечает, что «Дубта ченпо» изложено на основе санскритских буддийских и небуддийских источников, которые ранее в философских школах не использовались<sup>16</sup>.

Сиддханте Кунчен Жамьян Шадпы характерно то, что в ней подробно изложены практически все философские системы Древней Индии как буддийские, так и небуддийские. Автором раскрывается история идеологической борьбы в Древней Индии в целом, и история борьбы буддийской метафизики с индийским материализмом «локаятиков» в частности. Значение сиддханты Кунчен Жамьян Шадпы неумалимо и в том, что в ней представлен документированный материал, собранный учёным большей частью из недошедших до нашего времени древнеиндийских сочинений на санскритском языке.

Кунчен Жамьян Шадпа Дорже был видным политическим деятелем, выдающимся учителем и универсальным учёным, в этом заключается его уникальность и соответственно роль в развитии философии буддизма. Политический вес Жамьян Шадпы и его деятельность в Центральном Тибете и Амдо напрямую связаны с его авторитетом как учёного-схоласта и писателя-энциклопедиста. Ему принадлежат фундаментальные труды по логике, истории, иконографии, агиографии, сакральной географии и библиографии, языкознанию, орфографии, лексикологии, поэтике, истории философии, философии мадхьямиков, йогачаров, исследования по Абхидхарме и другие, собранные в 15 томах его сочинений. П.И. Хадалов и его коллеги в «Описании сочинений» отмечают: «Обладая огромной эрудицией, отлично зная санскритский язык, Гунчен разрабатывал самые сложные вопросы философии того времени»<sup>17</sup>. Его творческое наследие составляет 15-томное собрание, которое в совокупности включает 143 сочинения различного содержания. В общей сложности философии буддизма посвящено 27 его сочинений, религиозно-доктринальной тематике – 13, логике – 11, языкознанию – 10, истории религии – 8, поэзии – 7, по три сочинения написано в областях эстетики, этики, ещё три сочинения посвящено агиографическому жанру. Наибольшее количество, а это 39 сочинений, направлено на изложение тантрийского учения. Однако не все его сочинения вошли в 15-томное собрание.

Его труды были необходимым источником для понимания истории философии и философии буддизма в целом и удивительным образом сочетались с духом того времени. основополагающие сочинения индийских мудрецов и тибетских учителей по буддийской философии различных школ нашли своё отражение в трудах выдающегося учёного, мыслителя Кунчен Жамьян Шадпы, которые до настоящего времени являются наиболее значимыми трудами по истории религии и философии Древней Индии, Тибета, Китая и Монголии.

### Библиографический список

1. Андросов, В.П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм: современное истолкование древних текстов / В.П. Андросов. – М., 2001. – 508 с.
2. Востриков, А.И. Тибетская историческая литература / А.И. Востриков. – М., 1962. – 425 с.
3. Гончог-Чжигмэд-Ванбо Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадпий-Дордже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому делу» / Введ., пер., коммент. Н. Цырепилова. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008. – 312 с.
4. Гулгенова, А.Ц. Религиозно-философские воззрения вайбхашиков в творчестве Кунчен Жамьян Шадпа Дорже (1648–1722) / А.Ц. Гулгенова; отв. ред. Л.Е. Янгутов. – Улан-Удэ: Изд-во Бурят. госуниверситета, 2015. – 166 с.
5. Гулгенова, А.Ц. Тибетоязычные источники (сиддханты) по истории философской школы вайбхашика: Дис... канд. ист. наук: 07.00.09 / А.Ц. Гулгенова. – Улан-Удэ, 2006. – 190 с.
6. Донец, А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике / А.М. Донец. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2004. – 268 с.
7. Ермакова, Т.В. Классический буддизм / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская. – СПб., 2004. – 256 с.

8. История и культура Центральной Азии. – М., 1983. – 136 с.
9. Кукеев, А.Г. О биографии Кункен Жамьян Шадбы I / А.Г. Кукеев // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2011. – № 1. – С. 153–156.
10. Кунчен Жамьян Шадпа. Положение философских школ, пятигласное отбрасывание ложных взглядов, называемое «Драгоценный светильник, освещающий благой путь всеведения». – Drepung Gomang Library, Lama Camp No. 2, P.O. Tibetan Colony, Mundgod 581411 (N.K.) Karnataka State India, 1999. – P. 173–197.
11. Пубаев, Р.Е. Тибетская историко-философская литература / Р.Е. Пубаев // Источниковедение и историография истории буддизма: страны Центральной Азии: Сб. н. ст. – Новосибирск, 1986. – 125 с.
12. Хадалов, П.И. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже / П.И. Хадалов, Л.Ж. Ямпиллов, Б.Д. Дандарон. – Улан-Удэ: Изд-во БКНИИ СО АН, 1962. – 125 с.
13. Цыбиков, Г.Ц. Избранные труды: в 2-х тт., 2-е изд., Т. 1: Буддист-паломник у святынь Тибета / Г.Ц. Цыбиков. – Новосибирск: Наука, 1991. – 256 с.
14. Щербатской, Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф.И. Щербатской; пер. с англ. – М.: Наука, 1988. – 426 с.

<sup>1</sup> Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Пер. с англ. М., 1988. С. 107–109.

<sup>2</sup> Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадпий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Пер. с тиб. Н. Цыремпилова. Улан-Удэ, 2008. С. 67–68.

<sup>3</sup> Цыбиков Г.Ц. Избранные труды: в 2-х тт. Т. 1: Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск, 1991. С. 67.

<sup>4</sup> Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадпий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Пер. с тиб. Н. Цыремпилова. Улан-Удэ, 2008. С. 36.

<sup>5</sup> Пубаев Р.Е. Тибетская историко-философская литература // Источниковедение и историография истории буддизма: страны Центральной Азии: Сб. н. ст. Новосибирск, 1986. С. 4.

<sup>6</sup> Гончог-Чжигмэд-Ванбо. Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадпий-Дорчже, могущественного ученого и сиддха, называющееся «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Пер. с тиб. Н. Цыремпилова. Улан-Удэ, 2008. С. 8.

<sup>7</sup> Там же. С. 52.

<sup>8</sup> Хадалов П.И., Ямпиллов Л.Ж., Дандарон Б.Д. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже. Улан-Удэ, 1962. С. 40.

<sup>9</sup> Востриков А.И. Тибетская историческая литература. М., 1962. С. 89.

<sup>10</sup> Там же. С. 49.

<sup>11</sup> Там же. С. 49–50.

<sup>12</sup> Донец А.М. Доктрина зависимого возникновения в тибето-монгольской схоластике. Улан-Удэ, 2004. С. 4.

<sup>13</sup> Хадалов П.И., Ямпиллов Л.Ж., Дандарон Б.Д. Описание сочинений Гунчен-Чжамьян-Шадпа-Дорчже. Улан-Удэ, 1962. С. 4.

<sup>14</sup> Там же. С. 111–117.

<sup>15</sup> Там же. С. 115.

<sup>16</sup> Там же. С. 117.

<sup>17</sup> Там же. С. 7.

## References

1. Shherbatskoy F.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow, Nauka, 1988, pp. 107–109.
2. Gonchog-Chzhigmed-Vanbo. *Povestvovanie o zhizni vsevedushhego Chzham'jan-Shadpiy-Dorchzhe, mogushhestvennogo uchenogo i siddha, nazyvajushheesja «Brod, vedushhij k udivitel'no blagomu udelu»* [Narration about the Life of the Omniscient Chzhastian-Shadpi-Dorchzhe, the Mighty Scholar and Siddha, Known as “Ford Leading to Surprisingly Good Fate”]. Ulan-Ude, Izd-vo BNC SO RAN, 2008, pp. 67–68.
3. Tsybikov G.Ts. *Buddist-palomnik u svyatyñ Tibeta* [Buddhist Pilgrim near the Shrines of Tibet]. Novosibirsk, Nauka, 1991, p. 67.
4. Gonchog-Chzhigmed-Vanbo. *Povestvovanie o zhizni vsevedushhego Chzham'jan-Shadpiy-Dorchzhe, mogushhestvennogo uchenogo i siddha, nazyvajushheesja «Brod, vedushhij k udivitel'no blagomu udelu»* [Narration about the Life of the Omniscient Chzhastian-Shadpa-Dorchzhe, the Mighty Scholar and Siddha, Known as “Ford Leading to Surprisingly Good Fate”]. Ulan-Ude, Izd-vo BNC SO RAN, 2008, p. 36.
5. Pubaev R.E. *Istochnikovedenie i istoriografija istorii buddizma: strany Central'noj Azii* [Source Study and Historiography of the History of Buddhism: the Countries of Central Asia]. Novosibirsk, 1986, p. 4.
6. Gonchog-Chzhigmed-Vanbo. *Povestvovanie o zhizni vsevedushhego Chzham'jan-Shadpiy-Dorchzhe, mogushhestvennogo uchenogo i siddha, nazyvajushheesja «Brod, vedushhij k udivitel'no blagomu udelu»* [Narration about the Life of the Omniscient Chzhastian-Shadpi-Dorchzhe, the Mighty Scholar and Siddha, Known as “Ford Leading to Surprisingly Good Fate”]. Ulan-Ude, Izd-vo BNC SO RAN, 2008, p. 8.

7. Gonchog-Chzhigmed-Vanbo. *Povestvovanie o zhizni vsevedushhego Chzham'jan-Shadpiy-Dorchzhe, mogushhestvennogo uchenogo i siddha, nazyvajushheesja «Brod, vedushhij k udivitel'no blagomu udelu»* [Narration about the Life of the Omniscient Chzhamian-Shadpi-Dorchzhe, the Mighty Scholar and Siddha, Known as "Ford Leading to Surprisingly Good Fate"]. Ulan-Ude, Izd-vo BNC SO RAN, 2008, p. 52.
8. Khadalov P.I., Yampilov L.Zh., Dandaron B.D. *Opisanie sochineniy Gunchen-Chzham'jan-Shadpa-Dorchzhe* [Description of Works by Gunchen- Chzhamian-Shadpa-Dorchzhe]. Ulan-Ude, Izd-vo BKNII SO AN, 1962, p. 40.
9. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan Historical Literature]. Moscow, 1962, p. 89.
10. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan Historical Literature]. Moscow, 1962, p. 49.
11. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan Historical Literature]. Moscow, 1962, pp. 49–50.
12. Donets A.M. *Doktrina zavisimogo vznikeniya v tibeto-mongol'skoy skholastike* [The doctrine of dependent origination in the Tibetan-Mongolian Scholasticism]. Ulan-Ude, Izd-vo BNC SO RAN, 2004, p. 4.
13. Khadalov P.I., Yampilov L.Zh., Dandaron B.D. *Opisanie sochineniy Gunchen-Chzham'jan-Shadpa-Dorchzhe* [Description of Works by Gunchen-Chzhamian-Shadpa-Dorchzhe]. Ulan-Ude, Izd-vo BKNII SO AN, 1962, p. 4.
14. Khadalov P.I., Yampilov L.Zh., Dandaron B.D. *Opisanie sochineniy Gunchen-Chzham'jan-Shadpa-Dorchzhe* [Description of Works by Gunchen-Chzhamian-Shadpa-Dorchzhe]. Ulan-Ude, Izd-vo BKNII SO AN, 1962, pp. 111–117.
15. Khadalov P.I., Yampilov L.Zh., Dandaron B.D. *Opisanie sochineniy Gunchen-Chzham'jan-Shadpa-Dorchzhe* [Description of Works by Gunchen-Chzhamian-Shadpa-Dorchzhe]. Ulan-Ude, Izd-vo BKNII SO AN, 1962, p. 115.
16. Khadalov P.I., Yampilov L.Zh., Dandaron B.D. *Opisanie sochineniy Gunchen-Chzham'jan-Shadpa-Dorchzhe* [Description of Works by Gunchen-Chzhamian-Shadpa-Dorchzhe]. Ulan-Ude, Izd-vo BKNII SO AN, 1962, p. 117.
17. Khadalov P.I., Yampilov L.Zh., Dandaron B.D. *Opisanie sochineniy Gunchen-Chzham'jan-Shadpa-Dorchzhe* [Description of Works by Gunchen-Chzhamian-Shadpa-Dorchzhe]. Ulan-Ude, Izd-vo BKNII SO AN, 1962, p. 7.



Религии  
Востока

Аюшеева Д.В.

## Буддизм в Австралии

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда № 14-18-00444. Проект «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы»



Д.В. Аюшеева

**Аннотация.** Статья посвящена распространению буддизма в Австралии. Рассматриваются и характеризуются важные этапы в развитии буддизма, даётся анализ основных особенностей современного состояния буддизма в этой стране.

**Ключевые слова:** буддизм, буддийские организации, тхеравада, махаяна, монашеские общины, медитативные техники

Буддизм в Австралии известен со второй половины XIX в., но как социально значимое явление стал заметным в семидесятые годы прошлого столетия. Об этом свидетельствуют растущее из года в год количество адептов, появление и активная деятельность многочисленных центров буддийских школ и традиций. Сегодня, согласно переписи 2011 г., 2,46 % населения Австралии идентифицируют себя приверженцами буддизма. По распространённости среди населения буддизм занимает второе место после христианства. Для того чтобы понять феномен современного буддизма в Австралии, на наш взгляд, необходимо установить важные этапы его распространения в этой стране.

Первый период появления буддизма в Австралии характеризуется прибытием в 1848 г. большого количества китайских иммигрантов для работы на золотых рудниках. Первоначально влияние буддизма было слабым и незначительным и касалось только китайской диаспоры. Ситуация начала меняться примерно с 1870 г., когда довольно большое количество иммигрантов из Шри-Ланки, в большинстве своём буддисты, обосновались в Маккае, штат Квинсленд, известном как «сахарная столица» Австралии. В 1876 г. группа шри-ланкийцев обосновалась на острове Терсди, где добывали жемчуг, и уже к 1890-м гг. насчитывала около 500 человек. В конце 70-х гг. XIX в. в северной Австралии японские буддисты Синто также активно участвовали в жемчужном промысле, одновременно создавая буддийские анклав в Дарвине и Бруме<sup>1</sup>. С этого момента началось знакомство местного населения с буддийской культурой и её распространение в стране. Однако это движение было приостановлено в 1901 г., когда вновь сформированное федеральное правительство начало проводить целенаправленную политику «Белой Австралии», которая представляла собой комплекс законов и мер, ограничивающих так называемую «цветную» иммиграцию в страну. Эти ограничения были довольно жёсткими до 1958 г., когда иммиграционные запреты стали постепенно ослабевать. Только в 1975 г. они были полностью аннулированы.

Параллельно наблюдается другой путь проникновения буддийской традиции в Австралию. В начале 20 столетия небольшие группы коренных австралийцев приобретают знания о буддизме через публикации, брошюры, книги и путешествия. Постепенно вокруг них формируются буддийские общины. Немаловажную роль в этом сыграли лекции «Теософия и буддизм» А. Олькотта<sup>2</sup> в 1891 г. В начале 90-х гг. XIX в. появляются первые буддийские организации. В 1925 г. новообращёнными



буддистами, получившими определённые знания и опыт в монастырях Бирмы, в Мельбурне была зарегистрирована организация *Little Circle of Dharma*. В 1938 г. там же была образована вторая группа *The Buddhist Study Group*, целью которой было повышение интереса к буддизму как к психологии, которая может быть применима в решении личностных проблем<sup>3</sup> и способности человека адаптироваться к условиям модернизирующегося общества. Первых австралийских приверженцев буддизма привлекала рациональная и гуманистическая сторона учения<sup>4</sup>. К 1950-ым гг. буддийские группы были уже по всей стране.

Второй этап характеризуется появлением первых буддийских наставников. В 1952 г. Австралию посетила первая посвящённая буддийская монахиня американского происхождения сестра Дхаммадинна, которая обучалась в Шри-Ланке 30 лет. Её визит был профинансирован буддийской организацией *The World Fellowship of Buddhists*, и главным его результатом стало создание буддийского общества в Новом Южном Уэльсе в том же году. Президентом общества стал бизнесмен датчанин Лео Беркли<sup>5</sup>. Двумя годами позже, после некоторого ослабления иммиграционной политики, Австралию посетил бирманский буддийский монах У. Тхитгила. Как и сестра Дхаммадинна, он представлял школу южного буддизма тхеравада, что и обусловило первоначальный интерес новообращённых к этой традиции. Интерес к другим буддийским школам и традициям начал развиваться с появлением учителей этих направлений. Например, первая группа японской традиции Сока Гаккай сформировалась в 1964 г. после визита её руководителя Дайсаку Икэды<sup>6</sup>.

В 1958 г. создаётся организация Австралийская федерация буддистов, ставшая вскоре региональным членом Всемирной федерации буддистов<sup>7</sup>. Она координировала растущее число буддийских групп, образованных в Западной и Южной Австралии, Квинленде и Виктории.

В этот период в распространении буддизма ключевую роль играли женщины. Одной из значительных фигур была Мария Билис, которая начала популяризацию буддийской философии и учения через публикации статей и книг после Второй мировой войны. С 1955–1971 гг. «наиболее влиятельным голосом в Австралийском буддизме» была Наташа Джексон<sup>8</sup>. Она и первый президент *Buddhist Federation of Australia* Чарльз Найт акцентировали тесное взаимодействие между религиозной и социальной этикой, а в буддийской философии – в первую очередь рационалистические подходы для критики христианства. В этом строго интеллектуальном подходе было явно, что буддийские идеи полностью созвучны с современной научной мыслью<sup>9</sup>.

Таким образом, можно констатировать, что в течение этих двух периодов распространение буддизма в Австралии зависело от присутствия малочисленных азиатских буддийских диаспор, растущего интереса интеллигенции к буддийскому учению и редких посещений духовных учителей.

С 1970-х гг. начинается третий, современный, этап развития буддизма в Австралии. В первую очередь он характеризуется ростом числа новообращённых и, соответственно, ростом потребности в буддийских учителях, наставниках, монахах и монастырях. Так, в 1971 г. в страну на постоянное проживание был приглашён шриланкийский монах Сомалока – основатель первого монастыря в Катомбе в Новом Южном Уэльсе. Второй монастырь *Wat Buddharingsee* в Станморе в 1975 г. основал монах английского происхождения Кантипало Тера, обучавшийся в Таиланде. Позже монастыри были построены в 1978 г. в Новом Южном Уэльсе и в 1984 г. в Западной Австралии. Все эти монастыри принадлежат традиции тхеравада.

Значительные изменения середины 1970-ых гг. можно назвать поворотной точкой в распространении буддизма в Австралии. Аннулирование расовых дискриминационных критериев в иммиграционной политике страны вызвало значительный приток беженцев из Юго-Восточной Азии: Вьетнама, Лаоса и Камбоджи после окончания войны во Вьетнаме в 1974–1975 гг. В результате крупномасштабной иммиграции число буддистов в стране умножилось почти в 6 раз<sup>10</sup>. В процессе расселения и освоения азиатские буддисты повсеместно создавали собственные религиозные и культурные учреждения в целях сохранения религиозно-культурной идентичности и духовного наследия. Лаосцы и камбоджийцы, будучи приверженцами тхеравады, ассоциировали себя с южнобуддийской традицией, которая уже существовала

в большинстве австралийских городов. Вместе с тем они образовывали совместные буддийские организации и поддерживали связь с уже существующими группами.

В отличие от них вьетнамские буддисты, являющиеся последователями махаянской школы Чистой Земли, создавали самостоятельные общины, храмы и официально назначали монахов и монахинь для совершения ритуалов и обрядов. В начале 1980-ых гг. вьетнамские группы укрепились благодаря прибытию вьетнамского монаха<sup>11</sup>.

В это же время начали прибывать тибетские беженцы и, хотя их было немного, они имели большое влияние на распространение буддизма в стране. В 1974 г. эту страну посетили известные уже на Западе тибетские ламы: Лама Тубтен Еше и Лама Тубтен Сопа, основатели Фонда Поддержки Махаянской Традиции (ФПМТ) школы гелуг. Во время их визита был проведён первый ретрит, одномесячный медитационный курс, участниками которого стали около двухсот человек в Мулулабе, штат Квинсленд<sup>12</sup>. Вскоре там был создан первый центр *The Chenrezig Institute for Wisdom Culture*. Членами этой организации являлись в основном новообращённые австралийцы. С появлением тибетских учителей получает развитие направление ваджраяны.

Разнообразие буддийских традиций в современной Австралии дополнил дзен-буддизм. В 1976 г. был создан первый дзен-центр *The Sydney Zen Centre*. Этот центр начал тесно сотрудничать с американской Алмазной Сангхой после того, как в 1979 г. для проведения ретрита в Австралию прибыл её руководитель американец Роберт Роши. С этого времени начали создаваться японские дзенские группы.

Последний приток азиатского буддизма ассоциируется с прибытием китайских деловых иммигрантов из Тайваня и Гонконга, которые построили большие храмы, поддерживая монашеские общины. Самый яркий пример это Храм Нан Тин, построенный в 1995 г. на юге Сиднея. В этих китайских группах проповедуется учение Чистой Земли и синкретическое смешение Чистой Земли и чань-буддизма.

Таким образом, с прибытием большого количества иммигрантов, а также с появлением учителей различных направлений и традиций, буддизм стал в Австралии значимым духовным явлением. Гетерогенность австралийского буддизма аналогична американскому и европейскому, которые соединили в себе все линии преемственности буддийского учения<sup>13</sup>. Каждый центр или группа создаются и развиваются вокруг уважаемого квалифицированного наставника, фокусируются на его специфической интерпретации буддийского учения.

Такое многообразие традиций австралийского буддизма привело к появлению так называемых экуменических групп, основной целью которых является стремление к постепенному объединению различных буддийских направлений. Такие организации не отождествляют себя исключительно с какой-то одной школой, традицией или культурным проявлением. Они стараются найти то общее, что имеют все школы, общины истины, стоящие за определёнными культурными формами буддизма. Наиболее известные среди них Буддийский Совет в Брисбене, созданный в 1982 г., и Буддийский Совет в Новом Южном Уэльсе, организованный в 1985 г. В эти организации входят более десяти групп различных традиций и линий преемственности. Некоторые исследователи считают, что это направление австралийского буддизма не получило такого развития и распространения как в Европе и Америке. Например, Европейский буддийский союз (*European Buddhist Union*) насчитывает более 30 национальных экуменических организаций из 11 стран.

Австралийский исследователь Р.С. Букнел считает, что отношения, созданные внутри экуменических групп в Австралии, слабее в сравнении с теми, которые существуют внутри федераций из тех же традиций и школ. Так, например, Объединённое собрание вьетнамских буддистов Австралии и Новой Зеландии (прежде Федерация вьетнамских буддистов Австралии, основанная в 1979 г.), к которому принадлежат все вьетнамские группы и ФПМТ с главным международным офисом в Париже, насчитывает 15 групп в Австралии. Он делает вывод, что существует малая вероятность здорового и крепкого движения к подлинному единению среди различных типов буддийских групп. Среди причин этого он выделяет в первую очередь индивидуальную, частную природу буддийских практик и их различие в разных традициях. Существуют разногласия между приверженцами традиции тхеравады и махаяны, которые

## Религии Востока

в основном касаются доктринальных вопросов между новообращёнными. Разница в том, что одни делают акцент на медитативной и созерцательной практике, а другие (этнические буддисты) уделяют большое внимание ритуальной и обрядовой стороне<sup>14</sup>.

Сегодня в Австралии существуют общественные организации, поддерживающие буддизм. Так, *The Federation of Australian Buddhist Council (FABC)* представляет буддизм в этой стране на национальном уровне вместе с *Australian Sangha Association (ASA)*. *FABC* является представителем более 200 буддийских организаций по всей стране. Эта организация развивает и продвигает буддийскую культуру в Австралии, представляет её на национальных и международных форумах, активно работает в направлении официального признания буддизма как религии. *ASA* является представительством посвящённых монахов и наряду с повседневной деятельностью проводит ежегодные конференции для поддержания диалога между монахами различных буддийских традиций. *Sangha Welfare Fund* создан для поддержки нуждающихся монахов и монахинь. Перечисленные организации представляют буддизм на форумах, целью которых является консультирование правительства в вопросах гармонизации межэтнических и межрелигиозных отношений.

Характеризуя буддизм в Австралии на современном этапе нельзя не остановиться на его основных особенностях: акцент на созерцательной практике, равенство женщин, следование демократическим принципам, социальная вовлечённость, секуляризация, включающая рациональную природу буддизма и её близость с западной наукой, а также связь с психологическими аспектами.

Очевидно, что австралийский буддизм, как и европейский, и американский, акцентирован на медитативной практике, распространённой среди мирян, которые формируют собственные группы и общины, такие как *Sanbo Kyodan* и Алмазная Сангха. В настоящее время буддизм перестал быть предметом только интеллектуального спроса. Возникла потребность в практическом применении учения через интерес к медитации. Появилось значительное количество популярной литературы по буддизму, посвящённой не столько теоретическим и мировоззренческим проблемам, сколько буддийской практике.

В Австралии существуют организации, поддерживающие монашество. Например, Монастырь Бодхиняна (*Bdhinyana Monastery*) включает в себя образовательный центр для монашества тхеравады, тайской лесной традиции, Институт Ченреси культуры мудрости (ФПМТ), *The Linh Son Temple*, женский монастырь, филиал Линч Сан (*Linh Son World Buddhist Association*) и международную буддийскую ассоциацию. Исследователи считают, что для того, чтобы определять австралийский буддизм как сакцентированный на светскую или монашескую практики, необходимо установить статистику по этому вопросу, а также информацию о деятельности отдельно монашеских и светских групп. А без такой статистики и информации нельзя определить, является ли та или иная практика характеристикой австралийского буддизма<sup>15</sup>.

Подобным образом можно говорить и о равенстве женщин как отличительном признаке: в австралийских буддийских группах это не очевидно, кроме отдельных примеров. Беглый просмотр интернет-сайтов показал, что большинство буддийских учителей – мужчины, и только некоторые группы имеют учителей женщин. Например, Субана Барзагхи Роши (*Ms Subhana Barzaghi Roshi*), главный учитель *Sydney Zen Center* и *Kuan Yin Zen Center* (оба относятся к Алмазной Сангхе) и американская монахиня *Kwang Myong Sunim*, которая руководит *Dae Kwang Sa Zen Society* (корейский буддизм).

Применение демократических принципов в буддизме Австралии, как и в других западных странах, демонстрируется существованием избирательного совета в буддийских организациях. В большинстве своём управление находится в руках адептов, ответственных за поддержание и содержание общины, выполняющих административные и финансовые функции, но оставляющих духовную часть в руках учителей, которые должны быть выбраны советом. Несмотря на то, что административная власть сосредоточена в основном в руках австралийцев, буддийские центры существуют и развиваются за счёт авторитета религиозных учителей. Они имеют различные учёные степени или титулы и принимают вместе со старшими учениками те или иные решения.

Примерно с 1990 г., как определяет Р.С. Букнел, началась социальная вовлечённость буддизма в Австралии. Он отмечает, что несколько буддийских организаций фокусируют свою социальную деятельность в первую очередь на обеспечении ухода за безнадежно больными и умирающими людьми в хосписах при буддийских организациях, больницах и на дому. Например, такие услуги предлагают Каруна Хоспис (*Karuna Hospice Service*) и Амитаюс Хоспис (*Amitayus Hospice Service*). Помимо этого буддийские организации участвуют в образовании детей и подростков, реабилитации наркоманов, работе с осуждёнными в тюрьмах, с бедными и угнетёнными людьми, а также животными. Австралийский филиал Буддийского братства за мир (*Buddhist Peace Fellowship*) поддерживает буддистов, изучающих персональную и групповую реакцию на политические, социальные и экологические проблемы в мире<sup>16</sup>.

Ярким примером секуляризации может служить медитативная практика, которая является ключевым элементом современного буддизма, некогда являвшимся исключительно монашеским и тайным. На современном этапе медитация становится достоянием мирян, и при этом естественным образом формы её упрощаются. Далее она становится внеконтекстной до такой степени, что не только смешивается с другими практиками, но и полностью может оторваться от собственно буддийского корня. Меняется в значительной степени и назначение медитации: из эзотерической формы глубокого мистического опыта она становится психотерапевтическим средством, больше ориентированным на исцеление и доступность массе мирян. Так, например, Еше Кхадро, директор Института Ченрези (*Chenrezig Institute for Wisdom Culture*), отмечает, что не так много желающих изучать буддийскую философию в этом центре, чаще всего желают изучать буддийские техники, помогающие избавиться от своих повседневных проблем, депрессии и стресса. И для удовлетворения этих желаний в традиционную буддийскую программу включается изучение некоторых аспектов западной психологии и науки<sup>17</sup>.

Интерес к буддийским техникам по развитию концентрации и интуиции постоянно растёт, и люди находят их полезными в современном западном контексте. Медитативные центры распространяются по всей стране, привлекая внимание не только буддистов, но и психологов, терапевтов, психотерапевтов и обычных людей, ищущих практическую пользу в избавлении от проблем. Организация *Australian Association Buddhist Counsellors and Psychotherapists* проводит форумы для врачей по психотерапии и буддийской практике с целью интегрирования их опыта и знаний в повседневную жизнь и работу. Она организывает профессиональные обучающие курсы по буддизму и психотерапии, которые проводятся психотерапевтами, психологами и психиатрами вместе с буддийскими монахами и учителями-практиками. Проводятся конференции, посвящённые исследованиям последних научных достижений, инициированных ведущими буддийскими учителями, которые подтверждают эффективность буддийского учения и практики для здоровья и благополучия.

Таким образом, можно сказать, что австралийский буддизм по своим основным характеристикам (дифференциация между этническим и новообращённым буддизмом, разнообразие школ и традиций, изменяющийся этнический состав и в некоторой степени экуменизм) идентичен американскому и европейскому буддизму.

### Библиографический список

1. Bucknell, R.S. Engaged Buddhism in Australia / R.S. Bucknell // Engaged Buddhism in the West Queen, C. (ed.). – Boulder: Wisdom, 2000. – P. 468–481.
2. Bucknell, R.S. The Buddhist Experience in Australia / R.S. Bucknell // Religion and Multiculturalism in Australia: Essays in Honour of Victor Hayes Special Studies in Religion Series, No. 7. Adelaide: Australian Association for the Study of Religions, 1992. – P. 214–224.
3. Croucher, P. Buddhism in Australia 1848–1988 / P. Croucher. – Kensington, New South Wales: New South Wales U.P., 1989.
4. Fields, R. How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America / R. Fields. – Boston: Shambhala, 1992, 3rd rev. ed.



5. Khadro, Y. *From Catholic Rarm Girl to Buddhist Nun* / Y. Khadro // *Utopian Dreaming to Communal Reality: Co-operative Lifestyles in Australia*. – Sydney: University of New South Wales Press, 1995. – P. 115–126.
6. Khantipalo, T.F. In Croucher, P. *Buddhism in Australia 1848–1988* / T.F. Khantipalo. – Kensington, New South Wales: New South Wales U.P., 1989.
7. McKimm, I.B. The First Mahayana Meditation Centre in Queensland / I.B. McKimm // *Metta: Journal of the Buddhist Federation of Australia* 16 (5, March), 1975. – P. 9–12.
8. Nelson, D. Why is Buddhism the fastest growing religion in Australia? / D. Nelson. – URL: <http://www.buddhanet.net/whybudoz.htm> (дата обращения: 26.12.2015).
9. Spuler, M. Characteristics of Buddhism in Australia / M. Spuler // *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 15, No. 1, 2000. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (дата обращения: 26.12.2015).

---

<sup>1</sup> Nelson, D. Why is Buddhism the fastest growing religion in Australia? URL: <http://www.buddhanet.net/whybudoz.htm> (дата обращения: 26.12.2015).

<sup>2</sup> А. Олькотт (1832–1907) – американский полковник, юрист, писатель и журналист, один из создателей знаменитого Теософского общества в 1875 г. в Нью-Йорке.

<sup>3</sup> Spuler, M. Characteristics of Buddhism in Australia / *Journal of Contemporary Religion*, vol. 15, no. 1, 2000, p. 29. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (дата обращения: 26.12.2015).

<sup>4</sup> Khantipalo, Th.F. In Croucher, P. *Buddhism in Australia 1848–1988*. Kensington, New South Wales, 1989, p. vii–viii.

<sup>5</sup> Nelson, D. Why is Buddhism the fastest growing religion in Australia? URL: <http://www.buddhanet.net/whybudoz.htm> (дата обращения: 26.12.2015).

<sup>6</sup> Исследователи отмечают, что буддийские учителя этого направления приезжают исключительно с миссионерской целью, результатом чего является экспорт буддийской мысли через активное обращение в свою веру.

<sup>7</sup> Spuler, M. Characteristics of Buddhism in Australia // *Journal of Contemporary Religion*, vol. 15, no. 1, 2000, p. 35. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (дата обращения: 26.12.2015).

<sup>8</sup> Croucher, P. *Buddhism in Australia 1848–1988*. Kensington, New South Wales, 1989, p. 37.

<sup>9</sup> Там же. P. 54–55.

<sup>10</sup> Например, от 35 тыс. до 200 тыс. чел. за период с 1981 по 1996 гг.

<sup>11</sup> Spuler, M. Characteristics of Buddhism in Australia // *Journal of Contemporary Religion*, vol. 15, no. 1, 2000, p. 36. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (дата обращения: 26.12.2015).

<sup>12</sup> См.: McKimm, I.B. The First Mahayana Meditation Centre in Queensland // *Metta: Journal of the Buddhist Federation of Australia* 16 (5, March), 1975, p. 9–12.

<sup>13</sup> Fields, R. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boston, 1992, 3rd rev. ed. P. xiv.

<sup>14</sup> Bucknell, R.S. The Buddhist Experience in Australia // *Religion and Multiculturalism in Australia: Essays in Honour of Victor Hayes Special Studies in Religion Series, No. 7* Adelaide, 1992. P. 222.

<sup>15</sup> Spuler, M. Characteristics of Buddhism in Australia // *Journal of Contemporary Religion*, vol. 15, no. 1, 2000, p. 39. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (дата обращения: 26.12.2015).

<sup>16</sup> См.: Bucknell, R.S. *Engaged Buddhism in Australia* // *Engaged Buddhism in the West* Queen, C. (ed.). Boulder, 2000, p. 468–481.

<sup>17</sup> Khadro, Y. *From Catholic Rarm Girl to Buddhist Nun* // *Utopian Dreaming to Communal Reality: Co-operative Lifestyles in Australia*. Sydney, 1995, p. 124.

---

## References

1. Nelson D. Why is Buddhism the fastest growing religion in Australia? URL: <http://www.buddhanet.net/whybudoz.htm> (accessed 26.12.2015).
2. Spuler M. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 15, no. 1, 2000, p. 29. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (accessed 26.12.2015).
3. Khantipalo Th.F. *Buddhism in Australia 1848–1988*. Kensington, New South Wales: New South Wales U.P., 1989, pp. VII–VIII.
4. Nelson D. Why is Buddhism the fastest growing religion in Australia? URL: <http://www.buddhanet.net/whybudoz.htm> (accessed 26.12.2015).
5. Spuler M. *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 15, No. 1, 2000. P. 35. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (accessed 26.12.2015).
6. Croucher P. *Buddhism in Australia 1848–1988*. Kensington, New South Wales: New South Wales U.P., 1989, pp. 37.
7. Croucher P. *Buddhism in Australia 1848–1988*. Kensington, New South Wales: New South Wales U.P., 1989, pp. 54–55.

- 
8. Spuler M. *Journal of Contemporary Religion*, Vol. 15, No. 1, 2000. P. 36. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf). (accessed 26.12.2015).
  9. McKimm I.B. *Metta: Journal of the Buddhist Federation of Australia* 16 (5, March), 1975, pp. 9–12.
  10. Fields R. *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boston: Shambhala, 1992, p. XIV.
  11. Bucknell R.S. *Religion and Multiculturalism in Australia: Essays in Honour of Victor Hayes Special Studies in Religion Series, No. 7*. Adelaide: Australian Association for the Study of Religions, 1992, p. 222.
  12. Spuler M. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 15, no. 1, 2000, p. 39. URL: [http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics\\_of\\_Buddhism.pdf](http://www.thezensite.com/ZenEssays/Miscellaneous/Characteristics_of_Buddhism.pdf) (accessed 26.12.2015).
  13. Bucknell R.S. *Engaged Buddhism in the West* Queen, C. (ed.), Boulder: Wisdom, 2000, p. 468–481.
  14. Khadro Y. *Utopian Dreaming to Communal Reality: Co-operative Lifestyles in Australia*. Sydney: University of New South Wales Press, 1995, p. 124.



Философия  
религии

Бязрова Д.Б., Малиева Т.И.



Д.Б. Бязрова

## Христианский нигилизм Ф. Ницше и идея «сверхчеловека»

**Аннотация.** Христианский нигилизм Ф. Ницше представляет собой результат обоснования им проекта «сверхчеловека». «Сверхчеловек», согласно Ницше, должен стать завершающим звеном эволюции человека. Культуру Ницше оценивает как разрушение природы и самой жизни. Ведущую роль в этом процессе разрушения основ жизни отводится христианству, провоцирующему утрату человеком воли к жизни. Философия Ф. Ницше своей целью имеет не улучшение христианства и возвращение к его истокам. Ницшеанская философия принципиально разрывает с ним, обосновывая необходимость возвращения к древней религии природы.

**Ключевые слова:** христианство, религиозный нигилизм, добро и зло, культура, мораль, дионисийское и аполлоническое начало, жизнь, «сверхчеловек», «постчеловек»



Т.И. Малиева

В историю европейской культуры Ф. Ницше вошёл как неистовый ниспровергатель христианских ценностей. Одно лишь название его статьи позднего периода – «Антихрист» – говорит о его настроениях. Близкое знакомство с этой работой позволяет сделать однозначный вывод о её антирелигиозной направленности в русле поношения, проклятия, осуждения. В «Антихристе» читаем:

«Я называю христианство единым великим проклятием, единой великой внутренней порчей, единым великим инстинктом мести, для которого никакое средство не будет достаточно ядовито, коварно, низко, достаточно мало, – я называю его единым бессмертным, позорным пятном человечества»<sup>1</sup>.

Некоторые исследователи творчества Ф. Ницше его религиозную нетерпимость объясняют проблемами личного характера, полагая, что его ненависть к религии есть любовь, перешедшая в свою противоположность<sup>2</sup>. Ф. Ницше родился в семье глубоко верующих людей, а его отец и дед были пасторами. Сам он в детстве демонстрировал глубокое понимание религиозных текстов, за что получил прозвище «маленький пастор». В личности Иисуса Христа он, с одной стороны, усматривал проявление декаданса, а с другой, всё лучшее, что есть в христианстве. Свои последние работы подписывал «распятый»<sup>3</sup>. По мнению русского философа Вл. Соловьёва, критика Ф. Ницше христианства объясняется расхождением между действительным положением религии и его идеалами. «...Сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни, – как не соответствующих тому, что должно быть»<sup>5</sup>.

Возможно, религиозный нигилизм Ф. Ницше есть вторичный продукт обоснования им нового человека («сверхчеловека»). В современном ему человеку он находил некий «фундаментальный промах». Ницше в определённом смысле берёт на себя миссию продолжателя дела христианства – создание нового человека. Ведь «...идея рождения нового человека есть чисто христианская идея, её не знал античный мир»<sup>5</sup>.

Что же проповедовал Ницше? Улучшение христианства на пути возврата к его истокам? Или полный разрыв с ним в русле создания нового учения, новой морали и нового человека?

В античной философии двойственность человека обосновывалось различием общепольных (добро) и эгоистических (зло) устремлений человека. В христианской метафизике разграничение добра и зла покоилось на антитезе мира и бога в её полной непримиримости. Просветительская идеология подчёркивала разумную природу человека, рассматривая разум как основной способ выделки человеческой природы.

Поворот к пониманию человека в контексте культуры был сделан И. Кантом, провозгласившим суверенитет личности и ограничившим его нравственным законом. По мнению немецкого философа, становление моральной личности развивается в борьбе человека с самим собой, со своими природными инстинктами. Классическая интеллектуальная мысль подчёркивает единство во взглядах на культивирование человечности: культура должна играть и играет ведущую роль в человеческой истории.

В философии Ф. Ницше картина иная: натура и культура находятся в состоянии оппозиции. Противопоставление природы и культуры составляет «нерв ницшеанства»<sup>6</sup>. Действительная, а не воображаемая проблема человека, по мнению Ф. Ницше, это проблема культуры.

Становление культуры, как известно, происходило в русле обоснования запретительных практик. Это всегда оценивалось как её достоинство. Ф. Ницше, наоборот, рассматривает как её недостаток. Культуру он оценивает как разрушение природы, а более широко, самой жизни. Все моральные запреты, составляющие ядро культуры, делают человека слабым, неспособным к реальной борьбе, нечестным и злобным. Настоящую жизнь Ницше ассоциирует с дионисийским началом в человеке – творческим, безмерным, инстинктивным и т.п. «Дух Диониса» после Сократа стал вытесняться культом Аполлона. Душой человека стал руководить холодный расчёт, разумность, стремление к мере. Трагедия человеческого существования стала подменяться иллюзорными формами ухода от жизни или её подмены искусственными формами. Всё дальнейшее развитие цивилизации, по мнению Ницше, шло в русле мельчания людей и культурных идеалов.

Какую роль занимает христианство в этом разрушительном процессе в оптике Ф. Ницше? По его мнению, ведущую.

По Ницше, христианство делает три принципиальных ошибки. Во-первых, оно презирает тело и возвышает ум (дух). «Тело – это великий разум, великое множество с единым сознанием, война и мир, стадо и пастырь. Орудием телу служит и твой маленький разум, который называешь ты духом»<sup>7</sup>. Христианин ошибается и тогда, когда он осуществляет чрезмерный контроль над страстями. «...Зло ли это – войны и сражения? Однако это зло необходимо, как необходимы и зависть, и недоверие, и клевета между твоими добродетелями»<sup>8</sup>. Третья ошибка христианина – мечтание о сакральном, божественном мире. Это сторона христианства провоцирует утрату человеком воли к жизни.

Жизнь Ницше описывает в терминах «жестокость», «насилие», «рабство», «опасности, подстерегающие на улицах», «гнусное вероломство во всех видах» и т.п. Но именно этот социальный контекст служит «целям возвышения животного вида «человек»<sup>9</sup>. А если добродетель и встречается в жизни, то как побочный продукт воли к власти. Контроль над страстями, необходимость которого провозглашает христианство, Ф. Ницше приравнивает к борьбе с самой жизнью. Настоящая жизнь подменяется иллюзиями.

Формирование нового человека намечается в учении Ф. Ницше как преодоление христианства, того, что в нём есть противоестественного и асоциального. «Я учу говорить «нет» всему, что ослабляет, что истощает... Я учу говорить «да» всему, что усиливает, что накапливает силы, что оправдывает чувство силы. До сих пор никто не учил ни тому, ни другому: учили добродетели, самоотречению, состраданию, учили даже отрицанию жизни. Всё это суть ценности истощённых»<sup>10</sup>.

«Сверхчеловек» как цель развития достигается в философии Ф. Ницше на пути возвращения к телесности, в контексте реабилитации дионисийского начала в человеке. Бунтарское, стоическое, природное начало в человеке нуждается в поддержке и реабилитации. Зло должно быть эстетизировано, привлекательно. Человеческое в человеке подлежит преодолению в сверхчеловеческом.



## Философия религии

---

Разрушению жизни служит, по мнению Ницше, и мораль, нацеленная на укрощение всего инстинктивного, настоящего в человеке. В истории морали он выделяет три периода: доморальный, моральный и неморальный. Прошлое, настоящее и будущее человечества.

На первом этапе критерием деления действий человека на добрые и злые является последствия поступка. Об истоках и мотивах поступка не рассуждали. Степень ответственности за содеянное не понижалась. На втором самом длительном этапе ценность поступка стали оценивать с точки зрения мотива, намерения. По Ницше – это большая ошибка. «Решительная ценность поступка как раз во всём том, что *непреднамеренно в нём*»<sup>11</sup>, то есть спонтанно, жизненно.

Сверхчеловек Ф. Ницше есть оправдание культа власти и силы, а также руководство для выработки лучшей человеческой породы, так называемых избранных, которым всё позволено и воля которых есть закон для рабов. Критерий деления на господ и рабов здесь не социально-экономический, а биологический. Речь идёт о появлении, новой сверхчеловеческой расы. «Ницшеанская идея сверхчеловека, – пишет Н. Бердяев, – есть стремление к высоте, измена человеку и человечности. Тогда речь идёт о появлении новой породы, новой расы, божественной, демонической или звериной. Но не о новом человеке. Новый человек связан с вечным человеком, с вечным в человеке»<sup>12</sup>.

Образ «сверхчеловека» у Ницше незавершён. Сам немецкий философ приглашает каждого, кто проявил интерес к этой проблеме, дорисовать его, руководствуясь своим пониманием проблемы.

В русской религиозной философии косвенно эта проблема ставилась в контексте добра и зла<sup>13</sup>.

Насколько учение Ф. Ницше о «сверхчеловеке» сопрягается с современностью? Оправдало ли наше время звание «провидца» за Ф. Ницше? Скорее да, чем нет.

В настоящее время можно говорить о выходе науки на новый уровень изучения человека – «постчеловеческий». «Сверхчеловек» заменяется термином «постчеловек». Терминология, как видим, меняется незначительно. Объектом исследования становится тело и мозг человека. Если человек – это, по преимуществу существо биологическое, то нет никаких запретов на то, чтобы рассматривать его как объект различных экспериментов. Право частной собственности распространяется на человека и позволяет ему и обществу проводить эксперименты над телесной субстанцией. Например, в Англии уже сегодня обсуждают на уровне парламента рождение ребенка от трёх родителей. «Постчеловек» – это заранее запрограммированный генетически модифицированный человек. В рамках евгеники ставится задача улучшения генофонда человечества (позитивная евгеника) и ограничения продвижения людей непородистых, так называемых неполноценных (негативная евгеника). Идёт обработка общественного сознания для устранения препятствий, мешающих продвижению этих проектов, среди которых главным является христианская мораль. «Постчеловек», как и «сверхчеловек» Ф. Ницше находится по ту сторону добра и зла.

Вместе с тем есть и различие. «Сверхчеловек» Ф. Ницше является продуктом развития жизненной субстанции (воли к власти), «освобождённой» от оков христианской морали. Противостояние культуры и естественного отбора в философии Ницше решается в пользу естественного отбора, подкреплённого биологической моралью, с её требованием «падающего подтолкни».

«Постчеловек» есть продукт секвестированной культуры, из которой изымаются христианские ценности. Связка *наука и мораль* заменяется связкой *наука и целесообразность*. Востребованность социал-дарвинизма в наше время связана с необходимостью обоснования экспериментов для создания человека с заранее заданными свойствами. Это будет уже не естественный отбор, не выбор природы, который отстаивал Ф. Ницше, а селекция человека, как результат целенаправленного развития науки – составной части культуры и цивилизации.

На реализацию проекта «постчеловек», «свободного» духовно и телесно, работает телевидение, масс-культура, мировая киноиндустрия, СМИ. В современном российском научном дискурсе эти проблемы зачастую обсуждаются в русле ницшеанства. Так, например, известный российский психолог А. Юрьев называет поддержку

погибающих и слабых нерациональным и расточительным поведением человеческого сообщества, в корне ошибочным, считая, что нужно подняться над нашим низким наследством, воспользовавшись плодами генной терапии. Это из доклада психолога А. Юрьева «Глобализация как новая форма политической власти». Круглый стол «Глобализация: варианты для России» (Санкт-Петербург, 28 сентября 2001 г.).

Таким образом, звание «провидца» относительно Ницше оправдано. Хотел ли он улучшения христианства, возвращения к его истокам? Думается, что нет. Но его симпатия к восточным древним религиям – религиям Природы несомненна, что является принципиальным разрывом с христианством.

### Библиографический список

1. Бердяев, Н. Судьба России / Н. Бердяев. – М.: «Советский писатель», 1990. – 346 с.
2. Воронцова, И.В. «Социальное христианство» (С.Н. Булгаков) и Христианское братство борьбы в контексте религиозного движения в России начала XX века / И.В. Воронцова // Религиоведение. – 2015. – № 4.
3. Герасименко, А.П. Владимир Соловьев о религиозных корнях морали / А.П. Герасименко // Религиоведение. – 2013. – № 2.
4. Куляскина, И.Ю. Проблема сущности зла и путей его преодоления в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв. / И.Ю. Куляскина // Религиоведение. – 2015. – № 2.
5. Мареева, Е.В. Ф. Ницше и «философия жизни» / Е.В. Мареева // История философии. – М.: Академический Проект, 2004. – 870 с.
6. Ницше, Ф. Антихрист. Проклятие христианству / Ф. Ницше [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.RoyalLib.com>book/nitsshe\\_fridrih/antihrist.html/](http://www.RoyalLib.com>book/nitsshe_fridrih/antihrist.html/) (дата обращения: 28.03.2016).
7. Ницше, Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы: Сборник / Ф. Ницше; Пер. с нем. – Минск: ООО «Попурри», 1999. – 464 с.
8. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше. – М.: Интербук (Серия «Страницы мировой философии»), 1990. – 299 с.
9. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Вопросы философии. – 1989. – № 5.
10. Соловьев, В.С. Идея сверхчеловека. Сочинения в двух томах / В.С. Соловьев. – М.: Изд-во «Правда», 1989. – Т. 2. – 735 с.
11. Суворова, А.Н. Введение в современную философию / А.Н. Суворова [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.nashol.com...vvedenie-v...filosofiu-suvorova-a-n.html/> (дата обращения: 28.03.2016).
12. Ясперс, К. Ницше и христианство / К. Ясперс [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru>book/8672/ogl.shtml/> (дата обращения: 28.03.2016).

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. URL: [http://www.RoyalLib.com>book/nitsshe\\_fridrih/antihrist.html/](http://www.RoyalLib.com>book/nitsshe_fridrih/antihrist.html/) (дата обращения: 28.03.2016).

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2; Суворова А.Н. Введение в современную философию. URL: <http://www.nashol.com...vvedenie-v...filosofiu-suvorova-a-n.html/> (дата обращения: 28.03.2016).

<sup>3</sup> См.: Ясперс К. Ницше и христианство. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru>book/8672/ogl.shtml/> (дата обращения: 28.03.2016).

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 2. С. 613.

<sup>5</sup> Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 321.

<sup>6</sup> Мареева Е.В. Ф. Ницше и «философия жизни» // История философии. М., 2004. С. 590.

<sup>7</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 29.

<sup>8</sup> Там же. С. 31.

<sup>9</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 146–147.

<sup>10</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Посмертные афоризмы. Мн., 1999. С. 65.

<sup>11</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 141.

<sup>12</sup> Бердяев Н. Судьба России. М., 1990. С. 322.

<sup>13</sup> Воронцова И.В. «Социальное христианство» (С.Н. Булгаков) и Христианское братство борьбы в контексте религиозного движения в России начала XX века // Религиоведение. 2015. № 4; Герасименко А.П. Владимир Соловьев о религиозных корнях морали // Религиоведение. 2013. № 2; Куляскина И.Ю. Проблема сущности зла и путей его преодоления в русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв. // Религиоведение. 2015. № 2.

## References

1. Nietzsche F. *Antihrist. Proklyatie christianstvu* [The Antichrist]. URL: [http://www.RoyalLib.com/book/nitshe\\_fridrih/antihrist.html/](http://www.RoyalLib.com/book/nitshe_fridrih/antihrist.html/) (accessed 28.03.2016).
2. Solovyov V.S. *Sochinenie* [Writings]. Moscow, Izdatelstvo Pravda, 1989, vol. 2, 735 p.
3. Suvorova A.N. *Vvedenie v sovremennuyu filosofiyu* [Introduction to Modern Philosophy]. URL: <http://www.nashol.com/vvedenie-v-filosofiu-suvorova-a-n.html/> (accessed 28.03.2016).
4. Jaspers K. *Nizche i christianstvo* [Nietzsche and Christianity]. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/8672/ogl.shtml/> (accessed 28.03.2016).
5. Solovyov V.S. *Sochinenie* [Writings]. Moscow, Izdatelstvo Pravda, 1989, vol. 2, p. 613.
6. Berdyaev N. *Sudba Rossii* [The Destiny of Russia]. Moscow, Sovetskiy pisatel, 1990, p. 321.
7. Mareeva E.V. *Istoriya filosofii* [The History of Philosophy]. Moscow, Akademichesky proekt, 2004, p. 590.
8. Nietzsche F. *Thus Spoke Zarathustra*. 1883 (Russ. ed.: Nizshe F. *Tak govoril Zaratustra*. Moscow, Interbuk, 1990, p. 29).
9. Nietzsche F. *Thus Spoke Zarathustra*. 1883 (Russ. ed.: Nizshe F. *Tak govoril Zaratustra*. Moscow, Interbuk, 1990, p. 31).
10. Nietzsche F. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. Moscow, 1989, no. 5, pp. 146–147.
11. Nietzsche F. *Volya k vlasti. Posmertnie aforizmy* [The Will to Power]. Minsk, OOO Poppuri, 1999, p. 65.
12. Nietzsche F. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. Moscow, 1989, no 5, p. 141.
13. Berdyaev N. *Sudba Rossii* [The Destiny of Russia]. Moscow, Sovetskiy pisatel, 1990, p. 322.
14. Vorontsova I.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2015, no. 4.
15. Gerasimenko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2013, no. 2.
16. Kulyaskina I.Yu. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2015, no. 2.



Столяров А.Г.

## Критика философского догматизма и критицизма в концепциях логики-гносеологической школы Санкт-Петербургской духовной академии в середине XIX – начале XX вв. (на примере учений А.Е. Светилина и М.И. Каринского)



А.Г. Столяров

**Аннотация.** Философские исследования, проводимые в Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) в середине XIX – начале XX вв., вместе с онтологией, историософией и антропологией включали в свою предметную область вопросы познания, психологии и логики. Характерной чертой взглядов учёных-теистов, работавших в поле данной проблематики, было неприятие философского догматизма, крайностей рационализма и эмпиризма при построении и изложении гносеологических и логических концепций. Русские философы-преподаватели СПбДА создавали свои оригинальные учения, дискутировали с ведущими отечественными философами-современниками, использовали собственные наработки в учебном процессе.

**Ключевые слова:** Санкт-Петербургская духовная академия, логики-гносеологическое учение, А.Е. Светилин, М.И. Каринский, индукция, дедукция, самоочевидные истины, рационализм, эмпиризм, критицизм

Русская философская традиция представляет большой интерес для современных исследователей, занимающихся её интерпретацией, систематизацией обширного материала и определением места в российской и европейской философской науке. Долгое время работы русских философов в достаточной мере не освещались и не анализировались в научных кругах – отчасти из-за того, что большинство из них велось внутри духовных центров дореволюционной России.

В отличие от европейских философских школ, которые существовали и развивались при университетах, в России, в связи с негативным отношением правительства к философии, с середины XIX в. для развития этой науки наиболее благоприятные условия остались лишь в духовных академиях. Основная часть исследований проводилась в стенах академий и при этом изредка освещалась в периодических изданиях. После революции православные философские школы и всё накопленное ими научное знание оказались невостребованными. Оригинальные идеи русских философов-теистов, нашедшие применение уже в работах советских учёных, нередко вырывались из контекста, преподносились однобоко и в искажённом виде. Исторические исследования русской философии, проводимые в этот период, находились под идеологическим влиянием и не могут считаться до конца объективными.

В настоящее время мы имеем возможность заново открыть и осознать широту взглядов и глубину понимания философских проблем представителями духовно-академической традиции. В последние десятилетия интерес к изучению этого периода русской философии (середина XIX – начало XX вв.) сильно возрос. На начальном этапе исторических исследований этого периода, датируемых ещё началом XX в., преваляло мнение о преобладании в работах русских философов-теистов антропологической, онтологической и историософской проблематики (В.В. Зеньковский)<sup>1</sup>.



Но со временем понимание стоящих перед русскими мыслителями философских проблем изменилось – стало очевидно, что вопросам логики и гносеологии в духовных академиях уделялось не меньше внимания (В.А. Бажанов, Б.В. Бирюков, В.Ф. Пустарнаков и другие)<sup>2</sup>. В конце XX – начале XXI вв. исследования развития философской мысли в контексте духовно-академического теизма продолжили такие учёные, как И.В. Цвык<sup>3</sup>, А.В. Шевцов<sup>4</sup> и С.В. Пишун со своими учениками А.Г. Сахатским, И.В. Гунькиным, В.Ю. Пинчук, Д.В. Леонидовым и другими<sup>5</sup>.

Основные источники, которыми мы располагаем, – это сохранившиеся в оригинале и хранящиеся в фондах центральных библиотек документы и периодические издания XIX–XX вв. (рукописи, письма, конспекты, выпускные сочинения, журналы «Вопросы философии и психологии», Министерства Народного Просвещения, «Православное обозрение», «Христианское чтение», «Вера и Разум» и так далее). Также имеется подборка книг, философских трудов, учебников и сборников лекций самих преподавателей духовных академий (Ф.Ф. Сидонского, В.Н. Карпова, А.Е. Светилина, М.И. Каринского, Н.Г. Дебольского и других), занимавшихся вопросами логики и гносеологии. Помимо этого, интересны отзывы, ссылки и упоминания русских философов в работах их современников, учеников и критиков (А.И. Введенского, Д.П. Миртова, Э.Л. Радлова, В.С. Серебренникова, Н.О. Лосского и других)<sup>6</sup>, а также более поздних исследователей (В.Ф. Асмуса, В.А. Бажанова, Б.В. Бирюкова, Е.К. Войшвилло, С.И. Поварнина, П.С. Попова, Н.И. Стяжкина, П.В. Таванец и других)<sup>7</sup>.

В данной статье мы проведём реконструкцию процесса становления логико-гносеологической школы Санкт-Петербургской духовной академии, сделаем попытку интерпретации существовавших в ней концепций, проанализируем развитие идей и результаты работы профессоров Александра Емельяновича Светилина и Михаила Ивановича Каринского.

Следует отметить, что после реформирования и открытия академии в 1809 г. среди её преподавателей и выпускников было немало талантливых и оригинальных учёных. Первые философские курсы опирались на догматику православия и святоотеческую литературу с одной стороны, а с другой – на богатую философскую традицию Западной Европы. Большое влияние на преподавание философии в Санкт-Петербургской духовной академии оказала немецкая идеалистическая философия, так как одними из первых преподавателей в ней стали приглашённые профессора-немцы Игнатий Аврелий Фесслер и Иоганн фон Горн, получившие философское образование на родине и оказавшие значительное влияние на формирование научных взглядов у русских философов-теистов. По словам А. Никольского, «эти профессора дали солидную постановку философии в Петербургской академии, воспитали целый ряд деятелей для занятия профессорских кафедр философии в других академиях»<sup>8</sup>. Современный исследователь русского академического теизма С.В. Пишун также показал значительность их вклада: «В целом европейские и главным образом немецкие профессора заложили основы научной школы в Санкт-Петербургской духовной академии, что особенно характерно для философских наук»<sup>9</sup>. Указанные немецкие учёные подготовили к преподаванию философии таких заметных православных теистов как В.И. Кутневич, Т.Ф. Никольский, И.Я. Ветринский, Ф.Ф. Сидонский и др.

Таким образом, достаточно глубокое понимание учений Канта, Гегеля и их последователей позволяло русским учёным свободно ориентироваться в современном им мире развития философской мысли. Однако постановка проблем и проработка вопросов в СПбДА зачастую имели критический характер по отношению к западноевропейскому идеализму, и в немалой степени это относится к теории познания, логике и психологии. Очевидно, что краеугольным камнем в этом споре выступала сущность самого сознания человека, наличие в нём априорных, самоочевидных истин, способность к познанию вообще. Законы познания и мышления, описываемые логикой, как это ни удивительно, не были тождественны в различных философских системах.

После смерти в 1867 г. известного философа и преподавателя В.Н. Карпова, кафедру логики и психологии в Санкт-Петербургской духовной академии возглавил его приемник Александр Емельянович Светилин (1842–1887). Вклад его в развитие

науки о познании в СПбДА, помимо преподавательской деятельности, достаточно значителен. В первую очередь – это его «Учебник формальной логики», переживший четырнадцать изданий в период с 1870 по 1916 гг.

В отличие от своего предшественника, В.Н. Карпова, при разработке своего курса логики Светилин обращается к западной традиции, признавая, хоть и с замечаниями, ценность классического немецкого подхода к рассмотрению законов мышления: «Было бы, однако, слишком поспешно заключать отсюда, что логические работы, предпринимаемые в направлении субъективно-формальной логики, должны утратить всякую научную ценность...»<sup>10</sup>. Отсюда кажется понятным использование Светилиным, как основы, учебного пособия Линднера «Логика», которое «считается лучшею учебною книгою логики на немецком языке». При этом русский философ всё же «не везде счёл возможным следовать Линднеру»<sup>11</sup>.

Не следуя по тому же пути, что и В.Н. Карпов, Светилин разграничил логику и психологию, оставляя за последней право изучать «естественные законы», но не «нормальные», призванные «достигать правильного результата»<sup>12</sup>. Автор развивает эту мысль – «психологическая законность какого-либо акта мышления совершенно различна от законности логической»<sup>13</sup>, что показывает его собственную позицию в этом вопросе.

Но наиболее интересной нам кажется полемика с другим питомцем СПбДА – профессором философии, ректором Санкт-Петербургского университета Михаилом Ивановичем Владиславлевым, проходившая на страницах «Журнала Министерства Народного Просвещения» в 1874–1875 гг. Учебник Владиславлева «Логика», вышедший в 1872 г., в образовательных учреждениях России того времени считался лучшим. Тем не менее, Светилин подробно разобрал и подверг критике некоторые части этого труда. Из этой полемики можно понять взгляды на логику самого Светилина, а также увидеть проблемные вопросы, существовавшие в период становления этой науки в России второй половина XIX в.

В первую очередь, критике подверглось игнорирование Владиславлевым в историческом очерке ряда значительных, по мнению Светилина, учёных – Гегеля, Тренделенбурга, Ибервега<sup>14</sup>. Причиной является, как нам кажется, ориентированность русского философа на современных ему мыслителей-логиков, то есть на последние достижения немецкой постгегелевской философии. Учебник же оказывается «произведением поучительным и общедоступным, которое читается легко и может принести пользу читателю, даже мало привычному к умственным занятиям, требующих напряжения», и также в котором «автор занимается изложением только таких приёмов мышления, практическая годность которых в науке и в жизни есть вещь доказанная, не обращая внимания на то, в какой степени эти приёмы сложны, и из каких элементов они состоят»<sup>15</sup>.

И далее, Светилин продолжает критиковать автора за упрощение курса логики, сделанного в угоду доступности. Даже те положительные начинания, будь то – психологическое введение или понятие «состоятельности» мышления, у Владиславлева оказываются раскрыты поверхностно или неточно. Причём, на неточности Светилин указывает как фундаментальные (отношение деятельности мышления к любой деятельности рассудка), так и частные (например, неточный перевод термина «consistency», вносящий путаницу в формулировку логических законов)<sup>16</sup>. Такой же критике подвергаются двусмысленности, возникающие при попытке анализа понятий, использующихся Владиславлевым для определения и формулирования основных логических законов. Светилин показывает их размытость и противоречия, появляющиеся при анализе<sup>17</sup>.

Не обходит стороной православный философ и основную часть «Логики», посвящённую элементарным формам мышления – понятию, суждению и умозаключению. «Что такое понятие, как психологический факт, как состояние духа? Есть ли это отдельная мысль, которая сознаётся одним актом сознания, или же это целый ряд мыслей, сознаваемых преемственно и соединённых между собою только общностью, или единством предмета? На эти вопросы не ищите ответа в логике. Логика учит не о том, как мыслится понятие, но о том, *Продолжая критику, Светилин в полной мере раскрывает свои взгляды на логику, разбирает и отстаивает научные*

Продолжая критику, Светилин в полной мере раскрывает свои взгляды на логику, разбирает и отстаивает научные воззрения авторов и их наработки, служащих первоисточниками и исходным материалом для построений Владиславлева. Так, дойдя до разбора индуктивной логики, Светилин указывает на неточности, допущенные последним при переработке идей ведущих исследователей в этой области – Д.С. Милля и А. Бэна. Сравнивая указанных авторов между собой, Светилин указывает на отличие их взглядов, в том числе – на более точные формулировки, систематику, «стремление сводить концы с концами», присутствующие у английского логика А. Бэна<sup>19</sup>. Найдя ряд выдержек из трудов этого учёного в «Логике» Владиславлева, Светилин делает неутешительный вывод: «Не можем не пожалеть, что г. Владиславлев отнесся к этому писателю довольно небрежно»<sup>20</sup>.

По нашему мнению, критика Светилиным учебника Владиславлева происходит от того, что оба этих автора имели разный подход и разные цели изложения своих взглядов. Различные интерпретации одного и того же, неверная акцентуация, философские спекуляции, «недоразумения, промахи и уловки» – суть и содержание полемики между православным философом Светилиным и «почтенным профессором» Владиславлевым.

Более интересным для нас является само возникновение этого противоборства мнений, свидетельствующее о становлении в России XIX-го века логики как полноценной науки. И процесс этот происходил как в университетской научной среде, так и в стенах духовных академий. В свою очередь, полемика показывает, насколько были разные подходы в философских исследованиях, проводимых в светских и духовных учреждениях. Основание позиции Светилина ясно видится в утверждении: «Я смотрел на труд г. Владиславлева не как на педагогическое пособие, но как на учёное исследование, в котором, по моему мнению, не должно быть ничего, что не имело бы более или менее существенного отношения в его главной задаче»<sup>21</sup>. Это резюме является показательным для понимания уровня поднимаемых философских вопросов в Санкт-Петербургской духовной академии. Исследования, проводимые в ней, носили истинно философский характер. И относится это не только к области метафизики и этики, но также и к вопросам познания, психологии и логики. Обладая высоким уровнем компетентности и широтой научного кругозора, православные философы могли вести диалог с представителями философских дисциплин, а также создавать свои оригинальные учения.

Одним из самых ярких философов, преподававших в СПбДА и проводивших в её стенах свои исследования, без сомнения можно считать профессора, доктора философии Михаила Ивановича Каринского (1840–1917). Этот учёный сделал значительный вклад в развитие теории познания и её основного методологического инструмента – логики. Следует отметить, что влияние его идей распространилось не только внутри академии, но также в российской и советской философской науке.

Каринский обучался в Московской духовной академии у одного из выдающихся русских православных философов – профессора В.Д. Кудрявцева-Платонова. Образование включало в себя, в числе остального, глубокое изучение античной философской традиции на языке оригинала. Поэтому фундаментом дальнейших исследований Каринского можно считать именно построения античных философов: «Самым древним направлением в философии было ионийское. Оно подняло самые элементарные философские вопросы, с его историей связано возникновение других направлений, с ионийского направления и должно начать изложение истории философии»<sup>22</sup>.

Обладая выдающейся эрудицией и философской интуицией, Каринский становится глубоким и оригинальным историком философии. Так же, как и его предшественник В.Н. Карпов, Каринский свободно ориентируется в концепциях первых философов, тщательно их разбирает и интерпретирует. Не случайно в числе первых его произведений выходят: «Египетские иудеи» (1870), статьи об Аристовуле (1876); «Апполоний Тианский» (1876); «Тёмное свидетельство Ипполита о философе Анаксимене» (1881); «Связь философских взглядов с физико-астрономическими в древнейший период греческой философии» (1883); «Лекции по истории древней философии» (1885); «Бесконечное Анаксимандра» (1890) и др.

С самого начала научной деятельности русского философа волновали вопросы познания, обоснованности этого познания, логической достоверности

получаемого нового знания. В одном из самых значительных из своих трудов, «Бесконечном Анаксимандра», Каринский пытается по-новому осмыслить понятие бесконечного, причём именно в гносеологическом смысле. В анализе произведения выделяется проблема отношения психики и бесконечного многообразия явлений мира. Оригинальной интерпретацией взглядов античного философа Анаксимандра можно считать идею о «выделении», или о «происхождении» конкретного из бесконечного<sup>23</sup>. «Выделение» оказывается тесно связанным с условиями процесса мышления и происходит по определённым правилам логического вывода. В своей работе Каринский постоянно ссылается на Аристотеля, который также занимался изучением и осмыслением учения Анаксимандра, но при этом русский философ находит многие неточности и старается найти выход из возникающих противоречий.

Помимо глубокого знания и понимания учений древности, Каринский исследует работы современных ему авторов, акцентируя внимание на гносеологической проблематике. Эти исследования привели русского учёного к пониманию наличия «белых пятен» и множества противоречий в современных ему философских течениях. Пройдя стажировку в 1871–1872 гг. в Германии, где он стажировался в университетах Йены и Гёттингена, слушал лекции знаменитых профессоров К. Фишера, Р.Г. Лотце и других, Каринский готовит отчётную работу «Критический обзор последнего периода германской философии», с которой начинается в его творчестве последовательная критика существующих концепций и разработка собственного учения.

В первую очередь, критике Каринского подверглись философские учения, имеющие в основании абстрактное, идеалистическое начало и выстроенные с помощью спекулятивного, рационалистического метода. К таким он отнёс учения Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля, Тренделенбурга, Гербарта и других. Им Каринский противопоставляет скептицизм, который основным источником получения знания считает опыт. К последнему русский философ относил также и эмпиризм Нового времени, то есть учения Бэкона и Локка, агностицизм Юма, а также современный ему позитивизм всех видов – системы Милля, Конта, Спенсера и так далее.

Основная критика рационализма в целом приходится на его догматизм, априоризм, «искусственную допустимость». Так, Декарта и Спинозу Каринский критикует за стремление решить основные гносеологические проблемы путём постулирования божества и стремления вывести логическим путём из данного понятия всё разнообразие форм действительности. Подобный путь Каринский считает порочным: «Но кто заключил бы отсюда, что всякое познание действительности должно для человеческой мысли быть выводом из наших идей о первоосновании, тот допустил бы не менее великую ошибку. Против него свидетельствовала бы столько же история его собственной мысли, сколько и история научного развития человечества»<sup>24</sup>. Для решения вопроса о реальной действительности, о её познаваемости нельзя идти от спекулятивного метода мышления.

Учение Канта, которое в последствие привело к появлению критического рационализма и иррационализма, в своей работе «Об истинах самоочевидных» Каринский последовательно критикует за догматизм и «искусственную допустимость» – из-за невозможности проверки его разумом до самых оснований<sup>25</sup>.

Высоко оценив принцип развития у Гегеля, Каринский, тем не менее, справедливо указывает на гносеологическую несостоятельность понятия идеи Абсолютного разума: «То, чему Кант давал значение лишь форм мысли, Гегель превратил в содержание, в реальную основу всякого бытия; ряд отвлечённых логических понятий должен был в этой философии, говоря словами Гегеля, представлять истину, как она есть сама в себе без покрова. Гегель именно вопрос о бытии поставил на то место, которое должно было принадлежать ответу на него»<sup>26</sup>.

Также не устраивали Каринского и методы эмпирические, так как в исследованиях того времени логические законы часто смешивали с психологическими феноменами, что приводило к понятийной путанице. По мнению русского учёного, необходимо разграничить предметы исследования логики и психологии, чтобы избежать ошибочных умозаключений. Правильный подход «может объяснить, почему человек верит определённым положениям, почему он в действительных заключениях



своей мысли действует так, а не иначе, но логически они не оправдают положений, которым верит мысль. Психологические объяснения веры нужно остерегаться смешивать с логическими объяснениями её оснований»<sup>27</sup>.

В своих работах «Об истинах самоочевидных» и «Явление и действительность» Каринский показывает, что основанием построения любого знания, чтобы считать его состоятельным, должен быть ряд так называемых «самоочевидных истин», то есть исходных посылок, аксиом. Проанализировав рационализм и скептицизм, Каринский пришёл к выводу, что достоверность самоочевидных истин в них не доказана, и что оба эти направления являются идеализмом, так как «проводят порубежную черту между тем, что может быть доказываемо и между тем, что нет – между тем, что может открыть наука и между тем, что нет»<sup>28</sup>. Самоочевидные истины должны иметь отношение к реально существующему, материальному и познаваемому миру. На них, с помощью правильно построенной теории, и должно базироваться это познание. Поэтому необходима последовательная критика всех существовавших до этого времени учений, так как «... над метафизическими системами история произнесла свой строгий приговор. Приговор высказался в простом, но убедительном факте: тысячелетние усилия философского гения оказались недостаточны даже для того, чтобы установить философскую науку на прочном основании и лишить скептицизм права сомневаться в возможности самого её существования»<sup>29</sup>. Каринский, характеризуя положение дел в современной ему философии и путь, по которому она развивалась, заключает: «Одним словом философия очевидно взялась за постройку дома, для которого не доставало фундамента, начала дело не с начала, а с конца»<sup>30</sup>.

Ещё одним открытым гносеологическим вопросом Каринский считал проблему вывода, то есть получения нового знания из уже имеющегося. В своей докторской диссертации «Классификация выводов» он пишет: «Суждений, которые не нуждаются ни в каком доказательстве, или так называемых аксиом, очень немного. Суждений, которые служат простым, точным выражением наблюдаемых фактов, правда, бесчисленное множество; но они редко входят непосредственно в системы наук в качестве научных положений; по большей части они служат только посылками для вывода научных истин. Почти всё содержание знания составляют суждения выводные, так что вывод по всей справедливости можно назвать той формой нашего убеждения в истине, которая всего чаще применяется в науке»<sup>31</sup>.

Интересно мнение Э.Л. Радлова, оценившего главный труд русского логика на момент выхода из печати: «Едва ли можно сомневаться в том, что „Классификация выводов“ г. Каринского есть единственное вполне оригинальное сочинение по логике на русском языке»<sup>32</sup>. Оригинальность работы в том, что она возвысилась над исследованиями всех предыдущих учёных-логиков, обобщила и обогатила научное знание, явилась фундаментом для построения будущих типов логики.

Каринский подтверждает последовательной критике существовавшие правила вывода умозаключений в различных видах логики: «Все системы логики можно разделить на две большие группы, смотря по отношению их к учению о силлогизме. Одни из них считают силлогизм за вывод и принимают, говоря вообще, Аристотелеву классификацию его, другие отрицают значение силлогизма как вывода. Мы должны особо рассмотреть каждую из этих групп и сверх того отметить недостатки, общие им обеим»<sup>33</sup>.

Учёный проводит последовательный и тщательный анализ и сравнение индуктивных и дедуктивных методов. Он признаёт справедливой данную классификацию, так как она относится к самому возникновению логики. Любое умозаключение выводится или через силлогизм, или через индукцию, таким образом существуют два основных класса выводов – это основы учения Аристотеля. Он же установил и основание этого различия: индукция противоположна силлогизму, так как силлогизм чрез посредство среднего понятия показывает принадлежность высшего понятия третьему (то есть низшему), а индукция чрез посредство третьего понятия показывает принадлежность высшего среднему. «Проходя чрез всю историю логики, этот взгляд находит замечательных представителей и в литературе нового времени. Только противоположность индукции силлогизму характеризуется теперь определеннее как противоположность выводов от частного к общему выводам от общего к частному»<sup>34</sup>.

Проводя исследование индуктивной логики, Каринский главным образом рассматривает учение Д.С. Милля. При тщательном сравнении, казалось бы, различных подходов к выводу и доказательству, становится понятным, что во многих местах они совпадают. Так, например, различие между полной индукцией и силлогизмом по третьей фигуре полностью пропадает, что даёт повод усомниться в общезначимости силлогизма. Недостаточную убедительность силлогизма Каринский усматривает также в том, что Аристотель под средним понятием имел в виду среднее в порядке логического подчинения, но не посредствующее. Также это среднее понятие относилось и к первому положению, и к третьему. Если же «мы уничтожим такую двусмысленность термина “среднее”, то противоположность индукции силлогизму тотчас же исчезнет»<sup>35</sup>.

Он заключил, что всякий раз ошибочно вводятся допущения по подобию: событию А предшествует В, но при этом мысленно подразумевается «допустим», «считаем» и т.д. Но раз имеет место такое нестрогое положение дел, то можно заключить, что иногда силлогизм вполне может сближаться с индуктивными рассуждениями. Каринский утверждал, что в вышеназванных случаях, благодаря оговоркам и допущениям, можно говорить о гипотетических выводах. Поэтому на базе логики сличения предикатов, которая образует отрицательные выводы, Каринский выстраивает оригинальную научную теорию. Как справедливо замечает русский учёный, Аристотель только выводы по первой фигуре силлогизма признавал совершенными, а по остальным двум – несовершенными, которые при этом находят своё завершение лишь по первой фигуре. К возможности изменения модуса суждений (от силлогизма к индукции) Каринский добавил требование называть положительным факт сличения, когда такое сличение на основе тождества есть сличение на основе тождества субъектов. И назвать отрицательным решением, вообще говоря, характерным для тех случаев, при которых сличение происходит на основе предикатов. Это является одной из центральных идей логики Каринского.

Большое внимание Каринский уделяет теме причинности: «Милль в своей логике доказывает, что для достижения точного заключения по этой формуле недостаточно наблюдать одновременное изменение в двух явлениях; для этого, кроме того, требуется знать, что другие, современные этим явлениям, факты остаются неизменными за то время, когда два изучаемых явления испытывают ряд параллельных изменений»<sup>36</sup>. Оригинальной разработкой русского учёного является также определение и исследование агрегата, то есть составного понятия.

Подводя итоги, Каринский писал: «озирая все пересмотренные нами модификации умозаключающей деятельности, мы можем, по-видимому, прийти к тому выводу, что процесс умозаключения есть решение вопроса о праве перенести один из элементов одного суждения на соответствующее ему место в другом суждении, – решение, которое мотивируется или тожеством, или противоречием между остальными элементами тех же суждений»<sup>37</sup>. Здесь Каринский развивает фундаментальную тему своей теории познания: он строит наброски к теории сознания, для этого выделяет такие центральные понятия, как «перенос», «сличение», логика «субъекта» и «предикатов». Некоторые исследователи его творчества, например, И.М. Чубаров, обнаруживают зачатки феноменологии, в полной мере развитой Э. Гуссерлем только через несколько лет<sup>38</sup>.

Вообще, учение Каринского стремится установить гармонию, устранить противоречия между различными взглядами на логику и на познание. Конечной целью он видит описание реального мышления и законов реального мира. Логика – это наука о познании, «которое имеет своим предметом всё существующее и своей задачей – познание этого существующего так, как оно существует»<sup>39</sup>.

В своей статье «Логика» Каринский разделяет суждения по различному характеру того, что познаётся в предмете, на три рубрики: «1) мы можем в суждении выразить убеждение в действительном существовании предмета; 2) мы можем рассматривать предмет так, как он есть сам по себе без отношения к другим предметам, и 3) в отношении к другим предметам»<sup>40</sup>. В этом сама суть воззрений русского философа, стремящегося применить философские спекуляции к материальному миру. Однако здесь он делает оговорку: «Всё существующее может быть дано в нашем

## Религиозная философия

представлении тоже как образ (открытый произвольному истолкованию, например, в контексте психического), а не как само бытие», но при этом «подлинно существующее не зависит от нашего образа о нём, оно только отражается в этом представлении»<sup>41</sup>.

Эти положения дали повод последующим поколениям логиков считать взгляды Каринского материалистическими. Особенно заметно это в частых упоминаниях и ссылках на русского учёного в трудах советских логиков. Так, в учебнике «Логика» под редакцией П.В. Таванец мы встречаем: «Большая заслуга в развитии науки логики принадлежит великим русским материалистам Ломоносову, Радищеву, а также идеологам революционной демократии XIX в. (Герцену, Белинскому, Чернышевскому, Добролюбову, Писареву, Шелгунову и другим), великим русским материалистам-естествоиспытателям (таким, как Сеченов, Тимирязев) и учёным-логикам (Каринскому и другим), боровавшимся против идеалистического понимания законов и форм мышления, отстаивавшим материализм в логике»<sup>42</sup>. Подобная оценка, хоть и отмечает заслуги учёного перед наукой, но всё же имеет идеологическую окраску. Взгляды Каринского основывались на теистическом восприятии мира, которое также признаёт реально существующим материальный мир, но при этом всегда помнит о бытии трансцендентном. Логика у него выступает как метод и критерий достоверного познания, оставаясь частью теистической гносеологии.

Работы М.И. Каринского содержат много передовых для своего периода мыслей и разработок, которые ещё нуждаются в тщательном изучении и в наше время. Эрудированность и проницательность ставят этого учёного в один ряд с самыми яркими мыслителями-современниками, а его оригинальные идеи оставили след в отечественной логической и философской науке.

Проведя обзор исследований, проводимых русскими философами в стенах духовных заведений, в частности – в Санкт-Петербургской духовной академии, можно с уверенностью сказать, что при своей самобытности они заслуживают место среди передовых философских работ своего времени. Ключевой особенностью этих исследований было стремление следовать строгому научному методу, применяя последовательную критику и отвергая принятие каких-либо допущений и гипотез за аксиомы. К положениям теизма русские мыслители обращались только в вопросах, которые в других философских системах считались принципиально неразрешимыми в рамках возможного человеческого познания. На примере таких представителей академического теизма, как А.Е. Светилин и М.И. Каринский, мы показали степень развитости гносеологии, являющейся частью отечественного «любомудрия», и соответствие её уровня передовым концепциям западной философской мысли. Русские учёные обладали глубокими знаниями и пониманием истории философии, проводили сравнение и критический анализ современных им учений. При этом они всегда старались избегать крайностей – как рационализма, так и эмпиризма. Достижения одного ни в коем случае не должно противоречить другому, а особенно – фактам реально существующего окружающего мира. Удивительным также кажется то, как сочеталась религиозная догматика со строгими научными построениями и критическим анализом. В работах православных философов оба эти знания не противоречат, но скорее дополняют друг друга. При этом, как показано С.В. Пищуном на примере критики начинающего оформляться в то время эмпириокритицизма: «Попытка Авенариусом занять “примирительную” позицию между материализмом (“физиологизмом”) и идеализмом, его желание соединить разнородные, если не противоположные учения и взгляды, вызвала стойкое неприятие российских православных теистов»<sup>43</sup>.

Успехи в развитии логики также достойны упоминания в историко-философском контексте. Проводились критические исследования, создавались оригинальные концепции, которые преподавались в рамках образовательных академических философских курсов. Всё это позволяет с полной уверенностью говорить о существовании самобытной школы, в данном случае – логико-гносеологической, в Санкт-Петербургской духовной академии. Многие факты остаются открытыми для исследования и осмысления ещё сегодня, но основные тенденции нам уже понятны. Необходимы дальнейшие исследования русской академической философии для более полного понимания её исторического и научного значения.

**Библиографический список**

1. Асмус, В.Ф. Логика / В.Ф. Асмус. – М.: Госполитиздат (ОГИЗ), 1947. – 387 с.
2. Бажанов, В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии / В.А. Бажанов. – М.: Канон+, 2007. – 336 с.
3. Зеньковский, В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 1 / В.В. Зеньковский. – Л.: Эго, 1991. – 279 с.
4. Каринский, М.И. Классификация выводов / М.И. Каринский // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец. – М.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 3–177.
5. Каринский, М.И. Об истинах самоочевидных / М.И. Каринский // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1893. – № 285. – С. 295–354; № 286. – С. 450–498; № 288. – С. 431–516.
6. Каринский, М.И. Явление и действительность / М.И. Каринский // Православное обозрение. – 1878. – Апрель. – С. 659–704.
7. Миртов, Д.П. М.И. Каринский и его философские воззрения / Д.П. Миртов // Мысль и слово (Филос. ежег. под ред. Г.Г. Шпета 1918–1921 гг.). Т. 2. – М., 1918. – 75 с.
8. Пишун, С.В. Православный философский теизм (XIX – начала XX веков) / С.В. Пишун, И.В. Гунькин, В.Ю. Пинчук, А.Г. Сахатский. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. – 196 с.
9. Радлов, Э.Л. Каринский. Творец русской критической философии / Э.Л. Радлов. – Пг., 1917. – 19 с.
10. Светилин, А.Е. Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приёмов мышления и исторические очерки: Логика Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. М. Владиславлева. Сиб. 1872 г. / А.Е. Светилин // Журнал Министерства Народного Просвещения. – 1874. – Август. – С. 284–298.
11. Светилин, А.Е. Учебник формальной логики / А.Е. Светилин. – СПб.: Типография А. Траншеля, 1871. – 219 с.
12. Чубаров, И.М. Антология феноменологической философии в России. Т. I / И.М. Чубаров. – М.: Издательство Логос, 1998. – 512 с.

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Ч. 1. Л., 1991. С. 15–16.

<sup>2</sup> Бажанов В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М., 2007. С. 33–68; Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. СПб., 2003. 916 с.

<sup>3</sup> Цвык И.В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002. 333 с.

<sup>4</sup> Шевцов А.В. Философские воззрения М.И. Каринского: дис. канд. филос. наук: 09.00.03; МАИ. М., 2014. 189 с.

<sup>5</sup> Пишун С.В. Природа философского знания в интерпретации Санкт-Петербургской школы духовно-академического теизма. Взгляд Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова // Религиоведение. 2013. № 3. С. 131–137; Пишун С.В. Психогносеологическая концепция эмпириокритицизма и ее критика в православном духовно-академическом теизме начала XX в. // Религиоведение. 2009. № 1. С. 121–129; Пишун С.В. Немецкие профессора у истоков преподавания философии в Санкт-Петербургской духовной академии в начале XIX в. // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2004. № 1. С. 22–26; Пишун С.В. Антропология русского духовно-академического теизма XIX века // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2009. № 3. С. 86–91; Пишун С.В., Гунькин И.В., Пинчук В.Ю., Сахатский А.Г. Православный философский теизм (XIX – начала XX веков). Владивосток, 2006. 196 с.; Гунькин И.В. Онтология в русском духовно-академическом теизме XIX века: дис. канд. филос. наук: 09.00.03; УГПИ. Усурийск, 2006. 188 с.; Леонидов Д.В. Гносеология в духовно-академическом теизме XIX века: дис. канд. филос. наук: 09.00.03; УГПИ. Усурийск, 2003. 151 с.

<sup>6</sup> Введенский А.И. О Канте действительном и воображаемом. Комментарии к «Критике чистого разума» (По поводу книги г. Каринского «Об истинах самоочевидных»). М., 1895. 40 с.; Миртов Д.П. М.И. Каринский и его философские воззрения // Мысль и слово (Филос. ежег. под ред. Г.Г. Шпета 1918–1921 гг.). Т. 2. М., 1918. 75 с.; Радлов Э.Л. Каринский. Творец русской критической философии. Пг., 1917. 19 с.; Серебренников В.С. Новая книга о философии Канта // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 23. С. 409–423; Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. 480 с.

<sup>7</sup> Асмус В.Ф. Логика. М., 1947. 387 с.; Бажанов В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М., 2007. 336 с.; Бирюков Б.В., Бирюкова Л.Г. Александр Ив. Введенский как логик // Логические исследования. Вып. 17. М.; СПб., 2011. С. 33–68. С. 33–68; Войшвилло Е.К. О книге «Логика» проф. В.Ф. Асмуса // Вопросы философии. 1947. № 2. С. 326–334; Поварнин С.И. Логика отношений. Ее сущность и значение. Пг., 1917. 144 с.; Попов П.С. О курсе логики М.И. Каринского // Вопросы философии. 1947. № 2. С. 386–387; Стяжкин Н.И., Силаков В.Д. Теория логики М.И. Каринского // Краткий очерк истории общей и математической логики в России. М., 1962. С. 26–31; Таванец П.В. Классификация суждений М.И. Каринского, Гл. V. 4 // Суждение и его виды. М., 1953. С. 166–174.



- <sup>8</sup> Никольский А. Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. 1907. № 4. С. 489.
- <sup>9</sup> Пишун С.В. Немецкие профессора у истоков преподавания философии в Санкт-Петербургской духовной академии в начале XIX в. // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2004. № 1. С. 26.
- <sup>10</sup> Светилин А.Е. Учебник формальной логики. СПб., 1871. С. III.
- <sup>11</sup> Там же. С. VI.
- <sup>12</sup> Там же. С. 1.
- <sup>13</sup> Там же. С. 2.
- <sup>14</sup> Светилин А.Е. Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приёмов мышления и исторические очерки: Логика Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. М. Владиславлева. Сиб. 1872 г. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1874. Август. С. 284.
- <sup>15</sup> Там же. С. 285.
- <sup>16</sup> Там же. С. 289.
- <sup>17</sup> Там же. С. 290.
- <sup>18</sup> Светилин А.Е. Логика. Обзорение индуктивных и дедуктивных приёмов мышления и исторические очерки: Логика Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивной. М. Владиславлева. Сиб. 1872 г. // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1874. Октябрь. С. 211.
- <sup>19</sup> Там же. С. 217.
- <sup>20</sup> Там же. С. 218.
- <sup>21</sup> Светилин А.Е. По поводу «Ответа» г. Владиславлева // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1875. Май. С. 175.
- <sup>22</sup> Миртов Д.П. Студенческие записки лекций профессора Каринского по истории философии. СПб., 1896–1897. С. 52.
- <sup>23</sup> Каринский М.И. Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец. М., 1956. С. 14.
- <sup>24</sup> Каринский М.И. Явление и действительность // Православное обозрение. 1878. Март. С. 677–680.
- <sup>25</sup> Каринский М.И. Об истинах самоочевидных // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1893. № 285. С. 295–354; № 286. С. 450–498; № 288. С. 431–516.
- <sup>26</sup> Каринский М.И. Критический обзор последнего периода германской философии. СПб., 1873. Ч. 1. С. 99.
- <sup>27</sup> Каринский М.И. К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. 1875. № 10 (октябрь). С. 29.
- <sup>28</sup> Каринский М.И. Явление и действительность // Православное обозрение. 1878. Апрель. С. 660.
- <sup>29</sup> Там же. С. 659.
- <sup>30</sup> Там же. С. 659.
- <sup>31</sup> Каринский М.И. Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец. М., 1956. С. 5.
- <sup>32</sup> Радлов Э.Л. Ученая деятельность профессора М.И. Каринского // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1895. Февраль. С. 423; Декабрь. С. 281–308.
- <sup>33</sup> Каринский М.И. Классификация выводов // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец. М., 1956. С. 5.
- <sup>34</sup> Там же. С. 5.
- <sup>35</sup> Там же. С. 7.
- <sup>36</sup> Там же. С. 8.
- <sup>37</sup> Там же. С. 176.
- <sup>38</sup> Чубаров И.М. Антология феноменологической философии в России. Т. I. М., 1998. С. 18–52.
- <sup>39</sup> Каринский М.И. Отрывок из литографированного издания «Логика» // Избранные труды русских логиков XIX века / Под ред. П.В. Таванец. М., 1956. С. 181.
- <sup>40</sup> Там же. С. 184.
- <sup>41</sup> Там же. С. 181.
- <sup>42</sup> Таванец П.В., Горский Д.П. Логика. М., 1956. С. 27.
- <sup>43</sup> Пишун С.В. Психогносеологическая концепция эмпириокритицизма и ее критика в православном духовно-академическом теизме начала XX в. // Религиоведение. 2009. № 1. С. 128.

---

## References

1. Zen'kovsky V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of the Russian Philosophy]. Leningrad, izdatel'stvo Jeko, 1991, vol. I., part 1, 279 p.
2. Bazhanov V.A. *Istoriya logiki v Rossii i SSSR. Kontseptual'ny kontekst universitetskoy filosofii* [History of Logic in Russia and in USSR. The Conceptual Context of University Philosophy]. Moscow, Kanon+, 2007, 336 p.
3. Biryukov B.V., Biryukova L.G. *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations]. Moscow, Saint Petersburg, CGI, 2011, no. 17, pp. 33–68.
4. Pustarnakov V.F. *Universitetskaya filosofiya v Rossii* [University Philosophy in Russia]. Saint Petersburg, RHGI, 2003, 916 p.

5. Tsvyk I.V. *Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossii XIX v.* [Spiritual and Academic Philosophy of the 19th Century in Russia]. Moscow, RUDN, 2002, 333 p.
6. Shevtsov A.V. *Filosofskie vozzreniya M.I. Karinskogo. Diss. kand. filos. nauk* [Philosophy of M.I. Karinsky. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Moscow, MAI, 2014, 189 p.
7. Pishun S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2013, no. 3, pp. 131–137.
8. Pishun S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2009, no. 1, pp. 121–129.
9. Pishun S.V. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Humanities And Social Studies in the Far East]. Khabarovsk, DGUPS, 2004, no. 1, pp. 22–26.
10. Pishun S.V. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Humanities And Social Studies in the Far East]. Khabarovsk, DGUPS, 2004, no. 1, pp. 86–91.
11. Pishun S.V., Gun'kin I.V., Pinchuk V.Yu., Sahatsky A.G. *Pravoslavny filosofskiy teizm (XIX – nachala XX vekov)* [Orthodox Philosophical Theism (19th – 20th Centuries)]. Vladivostok, Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2006, 196 p.
12. Gun'kin I.V. *Ontologiya v russkom dukhovno-akademicheskom teizme XIX veka. Diss. kand. filos. nauk* [Ontology in Russian spiritually-academic theism of XIX century. Ph.D. thesis in Philosophy]. Ussuriysk, UGPI, 2006, 188 p.
13. Leonidov D.V. *Gnoseologiya v dukhovno-akademicheskom teizme XIX veka, Diss. kand. filos. nauk* [Epistemology in Spiritual and Academic Theism of the 19th century. Ph.D. Thesis in Philosophy]. Ussuriysk, UGPI, 2003, 151 p.
14. Vvedensky A.I. *O Kante deistvitel'nom i voobrazhaemom. Kommentarii k «Kritike chistogo razuma» (Po povodu knigi g. Karinskogo «Ob istinakh samoochevidnyh»)* [Kant Real and Imaginary. The Comments to the «Critique of Pure Reason» (about the Book by Karinsky «On the Self-Evident Truths»)]. Moscow, Tipolitograficheskoe tovarishhestvo I.N. Kushnerev i Ko, 1895, 40 p.
15. Mirtov D.P. *Mysl' i slovo (Filos. ezheg. pod red. G.G. Shpeta 1918–1921 gg., T. 2)* [Thought and word (Philosophical Yearbook Edited by G. Shpet, 1918–1921, vol. 2)]. Moscow, 1918, 75 p.
16. Radlov E.L. *Karinsky. Tvorets russkoy kriticheskoy filosofii* [Karinsky. Creator of the Russian Critical Philosophy]. Petrograd, 1917, 19 p.
17. Serebrennikov V.S. *Voprosy filosofii i psikhologii* [The Issues of Philosophy and Psychology]. Moscow, 1894, vol. 23, pp. 409–423.
18. Lossky N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow, Sovetskiy pisatel', 1994, 480 p.
19. Asmus V.F. *Logika* [Logic]. Moscow, Gospolitizdat (OGIZ), 1947, 387 p.
20. Bazhanov V.A. *Istoriya logiki v Rossii i SSSR. Kontseptual'ny kontekst universitetskoy filosofii* [History of Logic in Russia and in USSR. The Conceptual Context of University Philosophy]. Moscow, Kanon+, 2007, 336 p.
21. Biryukov B.V., Biryukova L.G. *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations]. Moscow, Saint Petersburg, CGI, 2011, no. 17, pp. 33–68.
22. Voishvillo E.K. *Voprosy filosofii* [The Questions of Philosophy]. Moscow, 1947, no. 2, pp. 326–334.
23. Povarnin S.I. *Logika otnosheniy. Ee sushchnost' i znachenie* [Logic of Relations. Essence and Meaning]. Petrograd, Izd-vo O.V. Bogdanovoy, 1917, 144 p.
24. Popov P.S. *Voprosy filosofii* [The Questions of Philosophy]. Moscow, 1947, no. 2, pp. 386–387.
25. Styazhkin N.I., Silakov V.D. *Kratky ocherk istorii obshhey i matematicheskoy logiki v Rossii* [A Brief History of General and Mathematical Logic in Russia]. Moscow, Izd-vo Vysshaya shkola, 1962, pp. 26–31.
26. Tavanets P.V. *Suzhdenie i ego vidy* [Judgment and Its Kinds]. Moscow, 1953, chapter V. 4, pp. 166–174.
27. Nikol'sky A. *Vera i razum* [Faith and Reason]. Kharkov, 1907, no. 4, pp. 487–508.
28. Pishun S.V. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Humanities And Social Studies in the Far East]. Khabarovsk, DGUPS, 2004, no. 1, pp. 22–26.
29. Svetilin A.E. *Uchebnik formal'noy logiki* [Formal Logic Textbook]. St. Petersburg, Tipografiya A. Transhelya, 1871, 219 p.
30. Svetilin A.E. *Uchebnik formal'noy logiki* [Formal Logic Textbook]. St. Petersburg, Tipografiya A. Transhelya, 1871, 219 p.
31. Svetilin A.E. *Uchebnik formal'noy logiki* [Formal Logic Textbook]. St. Petersburg, Tipografiya A. Transhelya, 1871, 219 p.
32. Svetilin A.E. *Uchebnik formal'noy logiki* [Formal Logic Textbook]. St. Petersburg, Tipografiya A. Transhelya, 1871, 219 p.
33. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, August 1874, pp. 284–298.
34. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, August 1874, pp. 284–298.
35. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, August 1874, pp. 284–298.
36. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, August 1874, pp. 284–298.
37. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, October 1874, pp. 211–252.
38. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, October 1874, pp. 211–252.
39. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, October 1874, pp. 211–252.

40. Svetilin A.E. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, May 1875, pp. 175–239.
41. Mirtov D.P. *Studencheskie zapiski lektsiy prof. Karinskogo po istorii filosofii* [The Student Lecture Notes of Professor Karinsky on the History of Philosophy.]. Saint Petersburg, 1896–1897.
42. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 3–177.
43. Karinsky M.I. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. Moscow, March 1878, pp. 677–680.
44. Karinsky M.I. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. Saint Petersburg, 1893, no. 285, pp. 295–354.
45. Karinsky M.I. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. Saint Petersburg, 1893, no. 286, pp. 450–498.
46. Karinsky M.I. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. Saint Petersburg, no. 288, pp. 431–516.
47. Karinsky M.I. *Kriticheskiy obzor poslednego perioda germanskoy filosofii* [A Critical Review of the Last Period of German Philosophy]. Saint Petersburg, 1873, 333 p.
48. Karinsky M.I. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. Moscow, October 1875, no. 10, pp. 345–375.
49. Karinsky M.I. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. Moscow, April 1878, pp. 659–704.
50. Karinsky M.I. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. Moscow, April 1878, pp. 659–704.
51. Karinsky M.I. *Pravoslavnoe obozrenie* [Orthodox Review]. Moscow, April 1878, pp. 659–704.
52. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 3–177.
53. Radlov E.L. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. St. Petersburg, February 1895, pp. 406–429.
54. Radlov E.L. *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshheniya* [Journal of the Ministry of National Education]. Saint Petersburg, December 1895, pp. 281–308.
55. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 3–177.
56. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 3–177.
57. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 3–177.
58. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 3–177.
59. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 3–177.
60. Chubarov I.M. *Antologiya fenomenologicheskoy filosofii v Rossii* [Anthology of Phenomenological Philosophy in Russia], Moscow, Izdatel'stvo Logos, 1998, vol. 1, 512 p.
61. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 179–192.
62. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 179–192.
63. Karinsky M.I. *Izbrannye trudy russkikh logikov XIX veka* [The Selected Works of Russian Logicians of the 19th Century]. Moscow, AN SSSR, 1956, pp. 179–192.
64. Tavanets P.V., Gorsky D.P. *Logika* [Logic]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, 1956, 280 p.
65. Pishun S.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2009, no. 1, pp. 121–129.



Яблоков И.Н.

## Стабильность и изменения общества: социолого-религиоведческое видение

**Аннотация.** В статье предлагается социолого-религиоведческое рассмотрение проблемы стабильности и изменения общества с учётом отнесения проблемы к реалиям России. Понимание М. Вебером легитимного порядка и типов господства, концепция социальной интеграции Т. Парсонса содержат важные «посылы» к осмыслению проблемы. Функции религии – регулятивная, интегрирующе-деинтегрирующая, легитимирующе-разлегитимирующая, солидаризирующая или конфликтный характер религиозных и этнических отношений способствуют утверждению социальной стабильности, либо расшатывают её.



И.Н. Яблоков

**Ключевые слова:** стабильность, изменения, религия, этнос, интеграция, дезинтеграция, развитие толерантной культуры

Проблема «Стабильность и изменения общества» может быть предметом исследования в ряде научных дисциплин: в философии политики и права, социологии, политологии, правоведении, истории и других, разумеется, и в религиоведении. В данной статье предлагается социолого-религиоведческое рассмотрение темы и, с учётом отнесения проблемы к реалиям России, в центре внимания находятся концепты: социальная стабильность, стабильность общества (в данном изложении будем считать эти два словосочетания синонимами), его изменения, влияние религиозных отношений разного характера, отношений «религия – этнос» на стабильность и изменения общества в условиях полирелигиозности и полиэтничности, действительность социальных функций религии на стабильность и изменения общества.

Исследование рассматриваемой проблемы имеет солидную традицию в общей социологии и социологии религии. В данном контексте вспомним понимание Максом Вебером (1864–1920) легитимного порядка<sup>1</sup> и типов господства<sup>2</sup> и основные идеи теории социальных систем Толкотта Парсонса (1902–1973).

По мнению М. Вебера, легитимность порядка обеспечивается «внутренне» и «внешне». Внутренне она может быть гарантирована: 1) чисто аффективно: эмоциональной преданностью; 2) ценностно-рационально: верой в абсолютную значимость порядка в качестве выражения высочайших непреложных ценностей (нравственных, эстетических или каких-либо других); 3) религиозно: верой в зависимость блага и спасения от сохранения данного порядка. Внешне порядок гарантируется возможностью морального или юридического принуждения, морального – посредством вынесения порицания или бойкота при нарушении норм, или юридического – осуществляемого группами охраны правопорядка (посредством санкций уголовного или гражданского права или вмешательства полиции). Часто соблюдение норм гарантируется религией.

Легитимный порядок связан с типами господства; М. Вебер различает типы господства на основе возможных «мотивов повиновения». В соответствии с тремя возможными мотивами выделены три типа господства.

Первый тип господства – легально-рациональный – в качестве мотива имеет подчинение не личности, а законам. К этому типу относятся современные европейские государства. Осуществляют реализацию этого типа господства чиновники,



иерархически построенная бюрократия. Но на вершине лестницы стоят или наследственные монархи, или избранные народом президенты, или либералы, избранные парламентской аристократией; им присущ легально-рациональный авторитет.

Второй тип легитимного господства – традиционный – осуществляется в соответствии с нравами, привычкой к определённом поведению. Традиционное господство основано не только на вере в законность, но даже и на вере в священность издревле существующих властей. Наиболее частый тип такого господства – патриархальное господство. В нём образуется отношение «начальник» – «господин»», управлением занимаются «слуги», подчинённые – это «подданные», которые с пиететом послушны господину. Тем, кто управляет, свойствен традиционный авторитет. При патриархальном типе господства основанием назначения на должность служит не столько служебная дисциплина или деловая компетентность, сколько личная преданность.

Третьим типом является «харизматическое господство» (греч. – *χάρις* – оказанная милость, дар). Харизмой обладают герои, великие полководцы, выдающиеся политики, гениальные художники и другие; они имеют харизматический авторитет. Источником личной преданности харизматическому лицу является не признание его формального права и не привычка, а эмоциональная преданность ему и вера в его харизму.

Религии подключались к обеспечению всех трёх типов господства (в разной мере и в разных формах); особенно активно было их влияние во втором и третьем типах – в традиционном (патриархальном) и харизматическом.

Выдающийся американский социолог Толкотт Парсонс в теории социальных систем проанализировал процессы интеграции обществ, явления стабильности и изменений социальных систем. Интегративное состояние социальной системы является важной функцией состояний, структур и процессов подсистем совокупной социальной системы. Структуры и процессы либо упорядочивают отношения между частями социальной системы, обеспечивают их гармоничное функционирование в системе с помощью соответственных связей друг с другом, либо, наоборот, не упорядочивают. Интеграция имеет как негативный, так и позитивный аспекты. В процессе интеграции выявляются действующие в социальных системах нормативные экспектации, определяющие, что именно надлежит людям делать при тех или иных обстоятельствах.

Понятие интеграции Т. Парсонс связывал с понятиями стабильности и изменения. Термин «стабильность» употребляется как эквивалентный более специфическому – «стабильное равновесие». Система стабильна или находится в относительном равновесии, если отношения между её структурой и процессами, протекающими внутри неё, а также между ней и окружением оказываются неизменными. Стабильность системы зависит от результатов деятельности подсистем, а каждая подсистема испытывает на себе последствия функционирования всех остальных. Процессами, противоположными стабильным и равновесным, являются те, которые вызывают структурные изменения. Т. Парсонс подчёркивал, что религия может как служить укреплению стабильности социальной системы, так и способствовать её изменению.

По мнению Т. Парсонса, при обеспечении интеграции особую роль играет «система поддержания образцов», в которой решающее значение имеет религия с её акцентом на ценности. «Сочленение системы норм и экспектаций, – писал Т. Парсонс, – с «регулирующими» их ценностями может быть названо легитимизацией нормативной системы. Здесь находится важнейшая точка сочленения социальной системы с системой культурной. В конечном счёте легитимизация восходит к религиозным обоснованиям, но в сложных обществах, кроме религиозного, имеются и многие другие нижележащие уровни узаконения»<sup>3</sup>.

Нормативная система никогда не бывает вполне совершенной: в ней всегда имеются элементы противоречивости, двусмысленности, чрезмерной или недостаточной определённости или обобщённости. С одной стороны, люди оказываются мотивированными на неконформное, или отклоняющееся, поведение, а, с другой, – они зачастую при всём желании не способны полностью отвечать социальным экспектациям, так как не знают, что именно им надлежит делать.

Т. Парсонс выделял различные способы санкционирования нормативных ожиданий.

1. Во всех высокоразвитых обществах основная часть нормативной системы обладает правовым статусом: права и обязанности имеют обязательные для всех определения; предусматриваются конкретные наказания за несоблюдение подобных определений; специальным государственным органам поручается их истолкование и принудительное осуществление.

2. Фактическая эффективность правовых норм зависит от так называемого морального обоснования, то есть получаемой ими моральной поддержки как систем, обладающих (с точки зрения большинства людей, на которых распространяется их действие) внутренне присущей им справедливостью.

3. Существует не только заинтересованность в практической эффективности и умелости, но и обязательство действовать рационально в экономических и политических контекстах; иногда это обязательство подлежит принудительному санкционированию, чаще же – нет.

4. Обязательная лояльность, которая требуется от индивида как члена коллектива в обмен на солидарность, проявляемую последним по отношению к данному индивиду; обязательство поддерживать коллектив и его членов относительно независимо от юридических норм и чисто моральных соображений<sup>4</sup>.

С учётом изложенных идей М. Вебера и Т. Парсонса можно дать следующие характеристики социальной стабильности, стабильности общества и социального изменения. Социальная стабильность (лат. *sociālis* – общежительный, союзный, союзнический и лат. *stabilitas* – устойчивость, твёрдое стояние, а также – твёрдость, постоянство, неизменность), стабильность общества представляет собой такое состояние, которому присущи постоянство, устойчивость, темпоральное сохранение идентичности структуры и функций, адаптивная способность к меняющимся условиям среды. Это состояние фундируется интеграционными процессами. Стабильность общества нельзя считать абсолютной, она всегда относительна, находится в единстве с его изменением; это единство лежит в основе неразрывной связи традиции и новаций. Социальное изменение – это переход общества, его подсистем, социальных структур, социальных групп и индивидов из одного состояния в другое. В определённых условиях места и времени могут находить выражение дезинтеграционные процессы (порой принимающие конфликтогенный характер), обуславливающие нестабильность общества.

Стабильность общества обеспечивается различными социальными субъектами – государством, политическими партиями, профсоюзами, национальными, молодёжными, профессиональными организациями, благотворительными фондами, творческими союзами, различными сообществами, ассоциациями, средствами массовой информации. Важную роль в обеспечении социальной стабильности призваны сыграть и религиозные объединения.

Акторами сохранения стабильности общества, наряду с главным сохраняющим субъектом – государством, являются политические партии, профсоюзы, национальные, молодёжные организации, профессиональные объединения, благотворительные фонды, творческие союзы, различные сообщества, ассоциации, средства массовой информации. В то же время те или иные из названных акторов в определённых условиях места и времени могут «расшатывать» стабильность общества и тем самым способствовать возникновению и развитию дезинтеграционных процессов.

Религия – её разные типы, разные направления, конфессии, религиозные организации, религиозные объединения, группы и отдельные религиозные индивиды, как показывают факты, также содействуют стабильности или изменению общества, его интеграции или дезинтеграции. Особенности такого содействия связаны с особенностями религии как способа духовно-практического освоения мира. Моё понимание религии, её структуры и функций изложено в ряде публикаций: в строении религии выделены религиозное сознание, деятельность, отношения, организации, а среди функций рассмотрены мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующе-деинтегрирующая, культуротранслирующая, легитимирующе-разлегитимирующая<sup>5</sup>. В данном

контексте обращу внимание на различное влияние на общество, на его стабильность и изменение выполнения религией регулятивной, интегрирующе-дизинтегрирующей и легитимирующе-разлегитимирующей социальных функций, на влияние религиозных и этнических отношений разного характера на социальную стабильность.

Социальные функции религии существенно влияют на социальную стабильность общества и его изменения. Регулятивная (лат. *regulatio* – приведение в порядок) функция состоит в том, что с помощью определённых идей, ценностей, норм, установок стереотипов, мнений, традиций, обычаев, институтов осуществляется управление деятельностью и отношениями, сознанием и поведением индивидов, групп, общин, организаций. Особенно большое значение имеет система норм (религиозного права, морали и прочее), образцов (многочисленных примеров для подражания), контроля (слежения за реализацией предписаний), поощрений и наказаний («воздаяний» в текущей жизни и обещаемых в посмертном существовании). Легитимирующе-разлегитимирующая (лат. *legitimus* – законный, узаконенный) функция означает признание некоторых общественных порядков, институтов (государственных, политических, правовых и других), отношений, норм, образцов соответствующими религиозным максима́м (лат. *maxima* – высший принцип) или, наоборот, отторжение их как несоответствующих этим максима́м. Максима́м придаётся обязательный и непреложный характер.

Интегрирующе-дизинтегрирующая (лат. *integration* – восстановление, соединение) функция в одном отношении объединяет, а в другом, – разъединяет индивидов, группы, организации. Интеграция способствует сохранению, дезинтеграция – ослаблению стабильности, устойчивости личности, отдельных социальных групп, учреждений и общества в целом.

Религиозные отношения представляют собой вид отношений в духовной сфере общества. Они складываются в соответствии с религиозным сознанием, реализуются и существуют посредством религиозной деятельности, их носителями могут быть индивиды, группы, организации. Носителями религиозных отношений в зависимости от степени влияния религии могли быть этнос, семья, сословие, класс, профессиональная группа, государство со своими подданными или части указанных групп, то есть такие социальные и политические объединения, представители которых относят себя также к одному, общему вероисповеданию.

Религиозные отношения могут иметь разный характер – солидаризированности, нейтральности, конкурентности, конфликтности. Солидаризированный характер религиозных отношений содействует стабильности общества, нейтральность имманентно не содержит детерминант, как-либо влияющих на социальную стабильность и изменения общества, конкуренция и конфликты рискогенны для социальной стабильности, «расшатывают» стабильность общества и побуждают к каким-то его изменениям.

Религиозные конфликты можно разделить на внутрирелигиозные и межрелигиозные. Внутрирелигиозные возникают на основе различного понимания тех или иных положений вероучения, культа, организации или в связи с неравенством статусов индивидов и отдельных групп в организационных структурах. В межрелигиозных конфликтах проявляется различие вероучений, культовой практики, организационных структур. И внутрирелигиозные, и межрелигиозные конфликты могут быть связаны и с различными позициями, которые занимают индивиды и группы внутри религии – представители определённой религии – по отношению к тем или иным событиям, процессам в обществе – экономическим, политическим, правовым, государственным, к различным явлениям в области культуры и иным.

Религиозные отношения включены в контекст различных социальных отношений, в том числе этнических, и оказывают на последние различные влияния в соответствии со своим характером.

Этнические отношения – внутриэтнические и межэтнические – также имеют разный характер – сплочённости, согласия, напряжённости, отчуждения, конфликта и прочее – оказывают влияние на различные социальные отношения, в том числе религиозные. Этнические отношения сплочённости, согласия поддерживают солидаризированность религиозных отношений и, соответственно, способствуют

развитию социальной стабильности общества. Этнические отношения напряжённости, отчуждения, конфликта противодействуют утверждению солидаризованности религиозных отношений, усиливают конкурентность и конфликтность религиозных отношений, «раскачивают» стабильность общества.

Особенно деструктивными оказываются этнорелигиозные конфликты; они носят синкретический характер, в них соединяются в сложном взаимодействии религиозные конфликты и этноконфликты. Этноконфликты – это конфликты внутри и между этносами: рода, племени, народности, нации и между родами, племенами, народностями, нациями, в том числе между этносами названных историко-стадиальных типов; между группами/индивидами внутри данного этноса, между группами/индивидами разных этносов. Этноконфликты могут развёртываться в экономической, политической, культурной и других областях, в малых и больших социальных группах и между ними, внутри государств и между ними, оказаться узколокальными и широко территориальными, протекать без применения насилия или с применением средств насилия (в том числе – военных).

Взаимовлияние религиозных и этнических отношений представляет собой один из аспектов взаимосвязи религии и этноса. Этнос (греч. *ἔθνος* – народ, племя) определяется в разных дисциплинах – в этнографии, этнологии, антропологии, социологии, этнолингвистике и др., а также разными представителями этих дисциплин – по-разному. Более или менее согласованного понятия «этнос» пока не сложилось, однако в некоторых трактовках этого понятия указываются действительно присущие этносу признаки. Выскажу своё понимание данного феномена: этнос – это устойчивая, многопоколенная, возникшая на определённой территории на базе производственной (и иной) деятельности, сохраняющая черты общего антропологического типа социальная общность, которой присущи: специфическая этническая культура, прежде всего язык, этническое самосознание и самоидентификация, психологическая оппозиция «мы» – «они». В ряде этносов маркером выступает также та или иная религия или конфессия.

В соответствии с этапами исторического развития этнос предстал в разных историко-стадиальных типах: род, племя, народность, нация. Хотя в ходе истории части этников «эмигрировали» с территории возникновения этносов, совершались «переселения народов», основной массив многих таких этносов был укоренён на исконных территориях, а оказывавшиеся на других территориях части этих этносов сохраняли историческую память о «земле предков».

Род, племя, народность, нация находились и находятся в сложных взаимосвязях с религией. С одной стороны, направление эволюции верований, культура, религиозных институтов во многом зависело от этнических процессов, которые обусловили, например, формирование типов религий – родоплеменных, народностно-национальных. С другой стороны, религиозный фактор оказывал влияние на развитие рода, племени, народности, нации.

Родоплеменные религии в современных традиционных обществах существенно отличаются от возникавших и существовавших в условиях первобытного строя. Современные родоплеменные религии испытали влияние исторически сложившихся народностно-национальных и мировых религий. В ряде случаев образовывались синкретические системы, в которых причудливо переплетаются верования и культы религий разных исторических типов.

Родоплеменные религии инкорпорированы в родоплеменные комплексы и выступают в качестве интегрирующего фактора этих комплексов, обеспечивают религиозную и этническую идентичность и в то же время отделение от других родов и племён, а также – от исповедующих народностно-национальные и мировые религии.

Народностно-национальные религии ассимилировали известные историко-культурные пласты родоплеменных, но, главное, они отражали условия жизни (экономические, политические, историко-культурные и прочие) народности, а затем и нации и сакрализовывали данные историко-стадиальные типы этносов, их государства, глав этих государств (система «caesardivus» – «царь божественный»). Носителями народностно-национальных религий являются в основном представители данного этноса, хотя и лица другой этнической принадлежности могут при соблюдении



определённых условий стать последователями и получить санкцию этих религий. Этим религиям свойственна детальная ритуализация обыденного поведения людей в его традиционно сложившихся формах (вплоть до организации приёма пищи, соблюдения гигиенических правил, бытовых традиций и т.д.), специфическая обрядность, которая затрудняла или даже делала невозможным общение с иноверцами, строгая система религиозных предписаний и запретов, отделяющих представителей данных религий и этносов от последователей других религий и этносов.

Народно-национальные религии интегрируют соответствующие народности и нации, сакрализуют их государства, глав этих государств, способствуют стабильности соответствующих обществ и государств и в то же время отделяют «своих» религиозных от исповедующих родоплеменные и мировые религии. Данные религии могут способствовать росту национального самосознания, национальной идентичности и одновременно быть фактором формирования этноцентризма, этнической исключительности.

Мировые религии генетически связаны с родоплеменными и народно-национальными, заимствовали многие элементы верований и культов этих религий, но в то же время существенно отличны от них. Мировые религии появились в эпохи великих исторических поворотов, перехода от одного типа общественных отношений к другим. В их становлении большую роль играли основатель или группа основателей, которые чувствовали потребность в новой религии и понимали религиозные потребности масс. Эти религии формировались в условиях складывания «мировых империй», когда обнаруживалась необходимость «дополнить» эти империи соответствующими им религиями. Возникавшие государства охватывали большие территории, включали различные экономические уклады, этносы, культуры. Мировые религии отбросили обрядность родоплеменных и народно-национальных религий, которая вносила разделение, затрудняла или даже исключала общение сторонников разных религий.

В разрабатывавшихся вероучениях, в складывании культов, в структурировании организаций находил отражение образ жизни многих регионов, разных страт, классов, сословий, каст, племён, народностей и потому эти разнородные общности становились носителями новых религий. Мировые религии проповедуют идею равенства людей, им свойствен сильно выраженный прозелитизм, проповедническая активность, их проповедь носит межэтнический и космополитический характер, обращена к представителям различных социально-демографических групп. Тем самым они сближают эти общности, их представителей. Но история показывает, что мировые религии, их направления и конфессии, укореняясь в тех или иных этнокультурных комплексах, принимали этнические формы, становились государственными. Мировые религии способствовали развитию национального самосознания, сплочению граждан данного государства. Они содействовали социальной интеграции при солидаризированном, толерантном характере межэтнических, межгосударственных отношений или же оказывались фактором дезинтеграции, если эти отношения принимали характер конкуренции, конфликта, борьбы.

Российский этнолог П.И. Пучков (1930–2008) провёл разделение этносов на группы по степени сопряжённости с конфессиями: 1) этносы, полностью сопряжённые с конфессиональной общностью; 2) этносы в основном моноконфессиональные, однако придерживающиеся конфессий, распространённых за их пределами; 3) этносы, среди которых преобладает какая-нибудь одна конфессия, но имеются существенные группы представителей других направлений или течений той же религии; 4) этносы, у которых ни одна конфессия резко не преобладает, но все исповедания относятся к одной религии; 5) этносы, в составе которых имеются представители разных религий, но одна из них резко преобладает; 6) этносы, в которых ни одна из религий её обладает резким перевесом над другими религиями, однако все религии достаточно чётко размежёваны; 7) этносы, для которых характерен конфессионализм<sup>6</sup>.

Ныне большинство стран являются полиэтническими и полирелигиозными, а потому в системе социальных отношений таких стран весьма действенными являются влияния межэтнических отношений на межрелигиозные и наоборот – влияние межрелигиозных отношений на межэтнические. Взаимосвязь тех и других

отношений находит отражение в способах этнической самоидентификации и религиозной самоидентификации, в частности, в повседневности явно или латентно религионим и этноним оказываются функционально идентичными. Этническая самоидентификация выражается не этнонимом, а религионимом и наоборот.

Рассмотренные в теоретико-социологическом ключе концепты применимы к анализу соответствующих отношений в России. Как уже отмечено, при обеспечении интеграции основную роль играет система поддержания образцов, в которой решающее значение имеет религия с её акцентами на ценности, представленные в той или иной культуре (Т. Парсонс). Россия – страна полиэтническая и полирелигиозная и на её территории развивались и развиваются различные этносы и различные типы культур.

Суперэтнос России образуют славянские, финно-угорские, тюркские, монгольские этносы и субэтносы. Ныне нашу страну населяют около 180 этносов и этнических групп. На территории России в разных регионах существуют различные типы культур: культуры народов равнин и гор, холодных и тёплых географических поясов, разных этносов, субэтносов, суперэтносов с различной этнической доминантой, традиционных, индустриальных и постиндустриальных обществ, менее развитых и более развитых регионов. В культурах разных народов России представлены религии разных типов: получившие историческую трансформацию родоплеменные религии (язычество, шаманизм и пр.), народностно-национальные религии с их различными направлениями, мировые религии – буддизм, христианство, ислам с их различными направлениями, так называемые новые религиозные движения – Сознание Кришны (вайшнавы), Вера Бахаи и др. В нашей стране имеются и этно-религиозные группы – караимы в Республике Крым, кряшены в Татарстане, хемшилы и езиды в разных областях.

Стабильность российского общества в значительной степени зависит от характера взаимоотношений этносов и взаимодействия различных культур. Во взаимоотношениях народов России – этносов, субэтносов, суперэтносов прослеживаются три тенденции: 1) «нейтральное касание»; 2) кросс-культурное взаимовлияние; кросс-культурное сотрудничество объективно включает взаимное освоение опыта культур; 3) соперничество и даже отталкивание. История – в том числе в конце XX и начале XXI вв. – показывает, что складывались солидаризированные связи, но появлялись и конфликтные ситуации; первые способствовали утверждению стабильности общества, вторые оказывались основой возникновения рисков дестабилизации.

Одним из признаков российского суперэтноса, включающего разные народы, многие этносы и субэтносы, является общность исторически длительного совместного проживания. Это обусловило использование единого языка, формирование сходных ценностных установок и норм социального действия. Этнокультуры России не только соприкасались, но и взаимодействовали.

Наиболее крупный этнос в России составляют русские, а в духовно-религиозной сфере наибольшее место занимает православие. При этом необходимо иметь в виду, что православие исповедуют немалое число представителей других этносов. Исторически культуры православия, ислама, иудаизма, буддизма, других религий находились во взаимодействии, проявляли толерантность, а порой и отталкивание. Но опыт сосуществования, взаимовлияния обуславливал тенденцию к толерантности. Православие влияло на различные области духовной культуры – мораль, искусство, музыку, архитектуру, философию, формировались соответствующие секторы православной культуры. На определённом этапе истории, вплоть до XVIII в., православие объединяло разные области духовной культуры в некотором синтезе.

Этнические контакты осуществляются в экономической, социальной, политической, духовной, брачно-семейной и других областях. Эти контакты бывают разных видов: пограничные, проникающие, миграционные. Пограничные реализуются между соседскими этносами или в какой-то пограничной смешанной зоне. Проникающие этнические контакты осуществляются в ходе вторжения одного этноса на слабозаселённую территорию другого. Миграционные этнические контакты возникают при перемещении представителей разных этносов.

## Социология религии

---

Одним из признаков российского суперэтноса, включающего разные народы, многие этносы и субэтносы, является общность исторически длительного совместного проживания. Это обусловило использование единого языка, формирование сходных ценностных установок и норм социального действия. Этнокультуры России не только соприкасались, но и взаимопроникали.

В духовно-религиозной сфере России наибольшее место занимает православие. При этом необходимо иметь в виду, что православие исповедуют немалое число представителей неславянских этносов. Исторически культуры православия, ислама, иудаизма, буддизма, других религий находились во взаимодействии, проявляли толерантность, а порой и отталкивание. Но опыт сосуществования, взаимовлияния обуславливал тенденцию к толерантности. Православие влияло на различные области духовной культуры – мораль, искусство, музыку, архитектуру, философию, формировались соответствующие секторы православной культуры. С появлением светских областей культуры православие формировало духовный опыт людей – не только православных, но и светски ориентированных. Оно также влияло на формирование духовного опыта представителей других религий и конфессий, и в то же время учитывало культурный опыт последних. Представленность в российском суперэтносе различных этносов и субэтносов, сосуществование и взаимовлияние в России разных религий создали благоприятные возможности формирования в духовных традициях народов культуры толерантности (толерантной культуры).

Толерантная культура представляет собой сторону культуры общества, гражданина, индивида, личности, различных страт, этнических, гендерных, возрастных и др. социальных групп. Основные требования толерантной культуры: обеспечение прав и свобод человека; уважение к «другим» и «другому» независимо от их происхождения, пола, возраста, расовой, этнической, религиозной, конфессиональной, государственной, профессиональной принадлежности; свободное принятие и утверждение свободно избранных нравственных, социально-политических, художественных, религиозных, мировоззренческих и иных установок; лояльное отношение к аналогичным выборам «других» и «другого»; взаимопонимание смыслов, мотивации, целей; выявление общности или близости позиций при решении определённых вопросов; стремление к согласию; исключение терпимости к нарушениям правовых и нравственных норм; интолерантность по отношению к злу, разрушительным, деструктивным устремлениям и действиям, к преступности.

Толерантность включает готовность к диалогу. В числе принципов диалога можно назвать: признание своеобразия, самоценности, несводимости друг к другу различных универсумов культуры, культур Запада и Востока, Севера и Юга, уникальности их вклада в цивилизацию и в то же время их взаимопроницаемости; непринятие концепций европоцентризма, азиоцентризма, африкоцентризма, америкоцентризма, этноцентризма, религиозноцентризма, «центризма» определённого светского мировоззрения, автаркии; солидарное противостояние ксенофобии, этнофобии, религио/конфессиофобии; понимание общегуманистического пласта духовной культуры при различиях и своеобразии культурно-религиозных опытов; отказ от монополистских установок и признание равнодостоинства позиций в ходе общения; готовность к компромиссам с разумной достаточностью при выявлении инаковости позиций и корректности при выражении несогласия; исключение физического и психического принуждения к принятию каких-то взглядов и др.

Для распространения в российском обществе духа толерантности и диалогического общения важное значение имеет последовательная реализация принципа свободы мысли, совести, религии и убеждений, отношения к представителям разных этносов, к последователям любых религиозных или светских мировоззренческих систем без их дискриминации, без ущемления прав по этническому, вероисповедному, мировоззренческому признаку. Утверждение в духовной культуре народов России культуры толерантности способствует обеспечению социальной стабильности.

**Библиографический список**

1. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер; пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко; коммент. А.Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1990.
2. Вебер, М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Западно-европейская социология XIX – начала XX веков. – М., 1996. – С. 455–491.
3. Вебер, М. Работы М. Вебера по социологии, религии и культуре. Вып. 2 / М. Вебер. – М.: ИНИОН, 1991. – 301 с.
4. Горохов, С.А. Религии народов мира / С.А. Горохов, Т.Т. Христов. – М.: КНОРУС, 2013. – 424 с.
5. Мертон, Р.К. Социальная теория и социальная структура / Р.К. Мертон. – М.: АСТ, Хранитель, 2006. – 880 с.
6. Мертон, Р. Явные и латентные функции / Р. Мертон // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренкова; сост. Е.И. Кравченко. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 379–448.
7. Общетеоретические проблемы социологии // Социология сегодня: Проблемы и перспективы / Р.К. Мертон, Л. Брум., Л.С. Коттрелл (ред.). – М.: Прогресс, 1965. – С. 25–67.
8. Парсонс, Т. Общий обзор / Т. Парсонс // Американская социология. – М., 1972. С. 360–379.
9. Пучков, П.И. Этноконфессиональные общности / П.И. Пучков // Вера. Этнос. Религия. Религиозный компонент этнического сознания / Ред. кол. М.П. Мчедлов (Отв. ред.), Ю.А. Гаврилов, В.В. Горбунов и др. – М.: Культурная революция, 2007. – С. 65–81.
10. Система современных обществ / Пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева; Под ред. М.С. Ковалевой. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.
11. Сорокин, П.А. Социальная и культурная динамика / П.А. Сорокин. – М.: Астрель, 2006. – 1176 с.
12. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Пер. с фр., сост., послесл. и прим. А.Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
13. Толерантность / Мчедлов М.П. (ред.). – М.: Республика, 2004. – 416 с.
14. Дюркгейм, Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемистическая система в Австралии (Введение, Глава 1) / Э. Дюркгейм // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998. – С. 174–230.
15. Яблоков, И.Н. Социология религии / И.Н. Яблоков. – М.: МАКС Пресс, 2014. – 260 с.
16. Яблоков, И.Н. Философия религии / И.Н. Яблоков. – М.: Изд-во РАГС, 2007. – 446 с.
17. Weber, M. Staatssoziologie / M. Weber. – Berlin, 1966.

<sup>1</sup> См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 639–643.

<sup>2</sup> См.: Weber M. Staatssoziologie. Berlin, 1966. S. 99–102.

<sup>3</sup> Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология. М., 1972. С. 368.

<sup>4</sup> См.: Парсонс Т. Общий обзор // Американская социология. М., 1972. С. 367–368.

<sup>5</sup> См., например: Яблоков И.Н. Философия религии. М., 2007. С. 244–245.

<sup>6</sup> См.: Пучков П.И. Этноконфессиональные общности // Вера. Этнос. Религия. Религиозный компонент этнического сознания / Ред. кол. М.П. Мчедлов (Отв. ред.), Ю.А. Гаврилов, В.В. Горбунов и др. М., 2007. С. 65–81; Горохов С.А., Христов Т.Т. Религии народов мира. М., 2013. С. 39, 40.

**References**

1. Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Collected Works]. Moscow, 1990, pp. 639–643.
2. Weber M. *Urban Sociology* [Staatssoziologie]. Berlin, 1966. S. 99–102.
3. Parsons T. *Amerikanskaya sotsiologiya* [American Sociology]. Moscow, 1972, p. 368.
4. Parsons T. *Amerikanskaya sotsiologiya* [American Sociology]. Moscow, 1972, pp. 367–368.
5. Yablokov I.N. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion]. Moscow, Izdatelstvo RAGS, 2007, pp. 244–245.
6. Puchkov V.I. *Vera. Etnos. Religiya. Religioznyy component etnicheskogo soznaniya* [Faith. Ethnos. Religion. Religious Component of Ethnic Consciousness]. Moscow, Kulturnaya revolyutsiya, 2007, pp. 65–81.
7. Gorokhov S.A., Khristov T.T. *Religii narodov mira* [Religions of the Peoples of the World]. Moscow, KNORUS, 2013, pp. 39, 40.





Сюй Сяобо

## Нормативно-правовые основы деятельности религиозных организаций в светском государстве. Опыт КНР



Сюй Сяобо

**Аннотация.** Статья посвящена изучению нормативно-правовой базы деятельности религиозных систем в современном Китае. Автор рассматривает содержание основных законодательных актов, включая Конституцию КНР 1982 г., регулирующих государственно-церковные отношения в этой стране. Отмечается некоторая узость и противоречивость отдельных документов, отражающих непростые отношения основных конфессий Китая с властями. В статье рассмотрены новые формы и методы работы КПК и правительства с верующими, их участие в общественной жизни страны.

**Ключевые слова:** Китайская Народная Республика, Конституция, государственно-церковные отношения, религиозная политика КПК

В КНР, как и в большинстве стран мира, церковно-государственные отношения регулируются правовыми нормами и прежде всего основным законом государства – Конституцией. Однако в Китае в отличие от государств с развитой демократией наблюдается своеобразие политики в отношении религии. Оно проявляется в том, что её проведение определяется не только собственно законодательными и правовыми актами, но и решениями и постановлениями органов исполнительной власти, а также директивными указаниями высших партийных инстанций, как то: установок и указов лидеров КПК, председателя Госсовета КНР и других. Главным документом, которым регулируются церковно-государственные отношения в КНР, является Конституция. В Конституции КНР 1982 г. зафиксировано, что «свобода вероисповедания» – постоянная долгосрочная политика китайского руководства<sup>1</sup>. Конституция гарантирует эту свободу каждому гражданину Китая.

Основное содержание Конституции, касающееся религиозной политики, сводится к следующему:

– Уважение и охрана свободы вероисповедания. В Китае граждане наделены свободой исповедовать, а также не исповедовать религию. Приверженцам одной и той же религии предоставляется свобода придерживаться того или иного религиозного направления. Граждане имеют свободу переходить от атеистических убеждений к религиозным воззрениям и, наоборот. Это значит, что выбор вероисповедания – частное дело гражданина и не допускается принуждение со стороны каких-либо государственных учреждений, общественных организаций и частных лиц. Верующие и неверующие полностью равны, все они пользуются одинаковыми правами и несут одинаковые обязанности, предусмотренные законами;

– Охрана нормальной религиозной деятельности. Нормальной религиозной деятельностью, проведённой в местах отправления религиозных обрядов и традиционно в домах тех или иных верующих, управляют религиозные организации и верующие сами и на свои средства. «Положения по управлению местами религиозной деятельности», опубликованные китайским правительством, гласят: право управления

местами религиозной деятельности принадлежит тем организациям, в собственности которых находятся эти места; законные права мест религиозной деятельности и нормальная религиозная деятельность охраняются законом; посягательство на законные права мест религиозной деятельности карается привлечением к ответственности на основе закона;

– Равноправие различных религиозных организаций. Китайское правительство относится ко всем религиям одинаково, не признает привилегии какой-либо религии в стране, ратует за взаимное уважение и мирное сосуществование разных религий. Китай придерживается принципа отделения религии от власти и отделения религии от школы. Государственные власти не вмешиваются в дела религиозных организаций, церковь со своей стороны не вмешивается в государственные, административные, судебные и просветительские дела;

– Курс на независимость и самоуправление в религиозных делах. В Китае религиозные дела ведутся соответствующими религиозными общинами, священнослужителями и прихожанами. Дела религии и религиозные организации не должны быть подконтрольны зарубежным силам. Китайские религиозные организации с удовлетворением поддерживают дружественные контакты с религиозными организациями других стран, с тем, чтобы добиться взаимопонимания и установления дружественных отношений с братьями по вере, такие контакты должны строиться на основе полного равенства и взаимопонимания.

Кроме Конституции КНР права и обязанности верующих закреплены и в других нормативных документах. Среди них Закон КНР о национальной районной автономии; Общие положения Гражданского кодекса; Закон об образовании; Трудовой кодекс; Закон об обязательном 9-летнем обучении; Закон о выборах в собрания народных представителей; Закон об организации комитетов сельских жителей; Закон о рекламе и пр. Они предусматривают, что все граждане, независимо от их вероисповедания, имеют право избирать и имеют право быть избранными. Законное имущество религиозных организаций находится под охраной законов; религия отделена от народного образования, при этом граждане, независимо от вероисповедания, пользуются равным правом на образование. Каждая национальность должна уважать язык, письменность, обычаи и религиозные убеждения других национальностей; в трудоустройстве недопустима дискриминация по религиозному признаку; запрещаются реклама и товарные знаки, содержащие элементы, травмирующие национальные и религиозные чувства людей<sup>2</sup>.

Как известно, возрождение религии в КНР началось на рубеже 70–80 гг. после тяжёлых и трагических событий «Культурной революции», когда религии в Китае вообще было отказано в праве на существование, когда был объявлен поход против «четырёх старых привычек» (старой культуры, старых обычаев, старых привычек, старого мышления).

Новое партийно-государственное руководство КНР во главе с Дэн Сяопином осудило деяния «Культурной революции» и извлекло уроки от случившегося. В Уголовном кодексе КНР, принятом в июле 1979 г., закреплялось уголовное наказание тем лицам, кто «незаконно лишает граждан представленной им свободы вероисповедания» или «покушающимся на обычаи и жизненный уклад национальных меньшинств», в случае серьёзных правонарушений такого рода лишения свободы на срок до двух лет или исправительно-трудовыми работами<sup>3</sup>.

В новой редакции Уголовного кодекса 1997 г. в главе IV «Преступления против прав личности и демократических прав граждан ст. 231» усиливается уголовная ответственность за «посягательства на свободу вероисповедания»<sup>4</sup>.

Осуществляя практические шаги по нейтрализации тяжёлых последствий «Культурной революции» в сфере религии, руководство КНР легализовало деятельность основных конфессий (ассоциаций), им была оказана материальная помощь для восстановления разрушенных храмов и других культовых зданий и сооружений.

Решением Госсовета КНР от 1980 г. были реабилитированы многие религиозные деятели, ранее обвинённые в антигосударственной деятельности. Все религиозные ассоциации Китая по предложению Мао Цзэдуна с 1980 г. стали работать под руководством Подведомственного отдела Единого фронта ЦК КПК.

## Религия и право

Важным документом, регулирующим церковно-государственные отношения в КНР, стало постановление ЦК КПК «Основная точка зрения и основы политики по вопросам религии на период социализма в нашей стране». Это постановление, принятое в марте 1982 г., по оценке китайских аналитиков стало историческим и вошло в историю под названием «Документ № 19». Он стал руководством к действию местным партийным и государственным органам, призванных осуществлять религиозную политику в провинциях и автономных районах с учётом местных условий<sup>5</sup>.

В своём постановлении ЦК КПК подробно разъясняет принципы подхода к проблемам религии. В нём говорится:

1) Религия изживёт себя только после длительного развития социализма и коммунизма;

2) В Китае много верующих, некоторые религии исповедуются целыми национальными меньшинствами. Религия в определённом смысле имеет массовый характер, во многих местах религиозные проблемы связаны с национальным вопросом. В прошлом в отношении религии прибегали к жестокому давлению, в результате чего был нанесён серьёзный ущерб безопасности государства и национальному единству.

3) В прошлом религиозных деятелей и всех верующих рассматривали как «объект диктатуры», а обычаи и уклад жизни национальных меньшинств – как религиозные суеверия, проводилась политика принуждения и запретов. Это привело к обратному эффекту: «Религиозная активность в обстановке скрытности и разброда получила некоторое развитие... антикоммунистические элементы смогли, используя такого рода условия, развернуть контрреволюционную деятельность».

4) Основная задача нынешнего этапа состоит в том, чтобы сплотить народ для осуществления «четырёх модернизаций». Следует избегать ошибок прошлого, когда в политике делали упор на идеологические различия между верующими и неверующими, допускали нападки на верующие массы, в результате чего «усилилось отчуждение между верующими и неверующими», «усилилось и обострилось религиозное рвение», а «делу социализма был нанесён серьёзный вред»<sup>6</sup>.

Анализируя данное постановление ЦК КПК, заметим его противоречивый характер. С одной стороны, Коммунистическая партия признаёт право верующих на религиозную деятельность, с другой стороны, процесс секуляризации общества, связанный с политическими модернизационными стратегиями ставил своей целью «освободить» социокультурное пространство от религии и религиозных институтов. Религии было отказано в монополии на обладание истиной, а структурированный взгляд религиозных организаций на политическую и социокультурную реальность и стратегии по её изменению признаны архаичными и препятствующими дальнейшей модернизации общества.

В «Документе № 19» подчёркивается также, что работа в сфере религии – важное направление организационной деятельности партии по созданию «Единого фронта» и проведению массовой работы, а «усиление партийного руководства – это основная гарантия решения религиозного вопроса». «Одновременно с акцентом на то, что людям гарантируется свобода вероисповедания, нужно сделать и акцент на то, что им гарантируется свобода не исповедовать никакой религии. Это две стороны одного вопроса»<sup>7</sup>.

В документе указывается, что никоим образом не разрешается вмешательство религии в государственное администрирование, сферы юстиции и просвещения, запрещается религиозное обучение детей до 18 лет, оставление ими семей для изучения религиозных каноников в храмах и монастырях. Воспрещается использовать религиозные учения для выступлений против руководства партии, социалистического уклада, разрушения государственного единства и национальной сплочённости<sup>8</sup>.

Постановление определило восемь руководящих религиозных организаций (ассоциаций) КНР, имеющих своей задачей содействие осуществлению политики в отношении религии, повышение «патриотической и социалистической сознательности», осуществление «совершенно нормальной» религиозной деятельности. К ним относятся: Китайское буддийское общество; Китайское даосское общество; Китайское общество исповедующих ислам; Патриотическая ассоциация католиков

Китай; Китайский католический епископский колледж; Китайский комитет патриотического движения христиан за «Тройную независимость»; Китайское христианское общество.

Отметим, что, несмотря на противоречивость и непоследовательность, мероприятия КПК и китайского правительства в области совершенствования религиозной политики в первой половине 80-х гг. способствовали возрождению религиозных объединений. Войдя в Единый фронт ЦК КПК под охраной государства, они встраивались в духовно-культурную и общественную деятельность страны, становясь значимым фактором в общественно-политической жизни Китая. Возросло влияние религии на общественное сознание китайцев. К середине 80-х гг. общественная активность религиозных течений в КНР возросла настолько, что по оценке аналитиков вызвало некоторую тревогу партийно-политического руководства. В новых условиях раскрепощённые религии стали брать как бы реванш за прежние преследования. «Это обстоятельство, – пишет профессор В. Кузнецов, – не осталось незамеченным партийно-государственным руководством»<sup>9</sup>. «За последние годы, – указывал секретарь ЦК КПК Си Чжунсюнь, выступая на Всекитайском совещании начальников управлений по делам религий 6 января 1986 г., – число верующих в сравнении с прошлым увеличилось, среди них больше стало молодёжи»<sup>10</sup>.

Рост религиозности свидетельствовал об утрате значительной частью граждан доверия к духовному авторитету КПК. Такого рода явления были чреваты ослаблением политической стабильности, особенно в районах проживания некитайского населения, для которого приверженность вере отцов нередко становится формой неприятия инациональной и иноверной власти. Это стало вызовом государству, и оно не могло оставить его без внимания<sup>11</sup>.

Естественно, что китайское государство отреагировало на эту тенденцию, но не жёстким давлением против религии, как в прежние годы, а «мягкой силой», «взвешенной политикой». Особенно это касалось религиозности национальных меньшинств Тибета, Синьцзян-Уйгурского автономного района и других национальных окраин. Местным органам власти была дана установка на смягчение воинствующего атеизма, на нежелательность упоминаний в публичных выступлениях высказываний К. Маркса и В.И. Ленина «религия – опиум народа». Одновременно, считая идеологию сферой своей исключительной компетенцией, государственные и партийные органы разоблачали политизированный ислам, который, по мнению правительства, угрожал стабильности китайского общества. Борясь с проявлением религиозного экстремизма и укрепляя межнациональные отношения, Отдел пропаганды и агитации ЦК КПК, партийные органы на местах усиливают пропаганду марксистско-ленинского атеизма<sup>12</sup>. Статьи на эту тему появляются в журнале «Хунци», газете «Жэньминь Жибао», в местных органах печати. Особенно активно в этом направлении работает редакция журнала «Миьцзу Туаньцзе», специализирующегося на межнациональных отношениях.

Вопросом работы с верующими в национальных районах Китая с преобладанием там мусульманского населения были посвящены совещания партийных и государственных работников, ответственных за религиозную политику в сентябре и октябре 1989 г., в феврале и марте 1990 г. и в последующие годы<sup>13</sup>.

Начало 90-х гг. в КНР отмечено активизацией диалога между светским и религиозным мировоззрением, между религиозными и государственными институтами, а также между самими религиями. Это нашло отражение в нормативно-правовой основе церковно-государственных отношений, а также в оценках партийных и государственных руководителей КНР. Выступая в 1992 г. на встрече с ведущими религиозными деятелями Китая, член Постоянного Комитета Политбюро ЦК КПК Ли Жуйхуань отметил, что в 1992 г. религиозные организации сотрудничали с КПК и государственными структурами на различных уровнях и внесли ощутимый вклад в укрепление общественной стабильности<sup>14</sup>. Общая положительная оценка роли религии, неоднократно отмечалась на страницах «Жэньминь жибао», в частности, отмечалась исторически приобретённая крупнейшими мировыми религиями способность адаптироваться к условиям различных общественных формаций, указывалось на усвоение религиозными системами «огромных духовных богатств», созданных



человечеством, на роль религии как «организуемой части традиционной культуры и форм быта широких масс верующих», как системы, «уравновешивающей» и «гармонизирующей» общественные связи<sup>15</sup>.

Установка на «взаимосоответствие религии и социалистического общества» (Цзунцзяо юй шэхуэй чжун шэхуэй сян шиин) была дана руководителем КНР Цзян Цзэминь в выступлениях. 7 ноября 1993 г. на Всекитайском совещании по работе Единого фронта. Лидер Китая указал на допущенные в прошлые годы юридические нарушения, отразившие проблемы в области правового регулирования межнациональных отношений и религиозной деятельности. В своём выступлении Цзян Цзэминь выделил негативные моменты, мешающие нормальному взаимоотношению религиозных конфессий с социалистическим обществом и государством. С одной стороны, подчеркнул он, ошибки, допущенные самими верующими (произвольную реставрацию и строительство новых храмов, «несанкционированные проведения» масштабных религиозных мероприятий, случаи религиозного невмешательства в дело органов власти, юстиции, просвещения, в сферу бракосочетания и т.п. С другой стороны, ошибки и перегибы допускали местные власти (факты нарушения свободы вероисповедания граждан, посягательства на законные права и интересы религиозных конфессий, проявления некоторыми руководящими кадрами «тупого равнодушия» к нуждам верующих, «серьёзный бюрократизм», попустительское злоупотребление религиозной обрядностью<sup>16</sup>. В церковно-государственных отношениях, – отметил лидер КНР, – доминирующее положение отведено государственным интересам и ответственности верующих перед обществом. «В религиозных вопросах нет малых дел»<sup>17</sup>, – подчеркнул он. «Нельзя административной силой ни ликвидировать религию, ни развивать религию». Цзян Цзэминь ещё раз напомнил о приоритете Конституции и других законов в регулировании жизни религиозных конфессий. Защита нормальной религиозной деятельности и пресечение подавления, противозаконной, преступной деятельности, использующей религиозную атрибутику, – это «две стороны одного вопроса, которому нельзя противостоять»<sup>18</sup>.

90-е гг. XX в. в КНР отмечены активной законотворческой работой местных представительных органов власти, пытавшихся уточнить и более предметно определить правовое поле религиозной деятельности. Эта законодательная деятельность в предыдущий период практически не велась. Собрания народных представителей в провинциях и автономных округах и особенно уездов и волостей на своих заседаниях редко обсуждали религиозные проблемы, считая их прерогативой центральной власти. Как исключение власти на местах, исходя из потребностей административной практики, иногда издавали временные нормативные документы, в виде подзаконных актов и постановлений. Эти документы, подчёркивают китайские аналитики, зачастую не имели действенной юридической силы, а многие из них противоречили общему законодательству КНР. Такие документы, как «Временный регламент по контролю за местами, отведёнными для религиозной деятельности», «Временный регламент по контролю за священнослужителями», «Правила по контролю за делами религии» и др., предвосхищали начинания центра в религиозной политике. Но главная проблема была в том, что возникали несоответствия между декларируемым в Конституции и других законах правом свободы вероисповедания и положения религии в повседневной жизни китайского общества. «Мало заявить, что правительство уважает и защищает свободу вероисповедания», – главное реализовать эти заявления, – писал журнал, «Чжунго Яньцзю»<sup>19</sup>.

Госсовет КНР, ВСНП пытаются сформировать единое правовое поле религиозной деятельности, не допускать противоречий между центральным и региональным законодательством в области религии. «Правительство Китая придаёт огромное значение «уважению прав граждан на свободу вероисповедания и их защиту посредством законодательства»<sup>20</sup>, – заявил начальник юридического отдела Управления по делам религии при Госсовете КНР Хэ Кэмин.

Проблемы совершенствования религиозного законодательства поднимались и в принятом в 1994 г. Госсоветом КНР «Положении о ведении местами, отведёнными для религиозной деятельности». В нём подчёркивается: «Все места, отведённые для религиозной деятельности должны находиться в независимом ведении

ответственных за соответствующие места организаций, законные права и интересы которых, а также нормальная религиозная деятельность, осуществляемая в данных местах, защищается законом и не подлежит посягательству или вмешательству со стороны какой-либо организации или лица»<sup>21</sup>.

Позиция китайского государства в отношении религиозных конфессий была обозначена и в Белой книге «Религия и свобода совести в Китае», изданной пресс-канцелярией Госсовета КНР в 1997 г., где акцент делается на отношении китайского государства к христианству и в первую очередь к католической и протестантской церкви, с которыми исторически сложились непростые отношения<sup>22</sup>. Правительство КНР было обеспокоено тенденцией увеличения количества протестантов и католиков в стране, что объяснялось возросшим влиянием западной духовной культуры на китайское общество.

В условиях глобализации, расширения связей и контактов КНР с другими странами религиозная политика китайского государства становится ещё более либеральной. В 2001 г. ЦК КПК созвал Первое Верховное собрание, посвящённое изучению религиозных проблем в КНР. На нём были обобщены результаты исследований по проблемам религии за 90-е гг. XX в. и сделан вывод, что религиозная проблема в социалистическом обществе имеет три особенности: длительность, массовость и особенную сложность.

XVI съезд КПК в 2002 г. призвал глубже и всесторонне исследовать религиозные вопросы и на этой основе грамотно претворять политику свободы вероисповедания в жизнь, управлять религиозными делами по закону<sup>23</sup>.

Учитывая это, XVII и XVIII съезды КПК в 2007 и 2012 гг. в своих решениях подтвердили и продолжили эту политику партии. На съездах подчёркивалось, что китайские религиозные мероприятия проводятся соответствующим образом в заведённом порядке. Развитие религии вошло в ровный и здоровый золотой период<sup>24</sup>.

Начальник Государственного управления по национальным делам и религии Китая Е Сяовэнь, характеризуя современную религиозную ситуацию в КНР, подчеркнул: «Секрет решения Компартией религиозной проблемы заключается в её принципах и политике. После установления Основного курса религиозной работы Компартии китайские коммунисты нашли ключ к правильному решению социалистической религиозной проблемы, отыскивали выход в отношениях между “социализмом и религией”»<sup>25</sup>.

Вместе с тем, рассматривая современную нормативно-правовую базу деятельности религиозных конфессий в КНР, нельзя не заметить её некоторых недостатков и противоречий:

- Остаются некоторые несоответствия между центральным и местным религиозным законодательством, между декларированным в Конституции правом свободы вероисповедания и положением религии на практике;

- Ряд положений в законодательных актах, касающихся религиозной деятельности требуют уточнения и конкретизации;

- Проблема правового положения религии в КНР представляет собой также одну их форм проблемы взаимоотношений государства и личности. Причины некоторой нестабильности этих взаимоотношений кроются в различии интересов государства и верующих. Последнее понятие в условиях Китая приобретает ещё и специфический правовой смысл. Признание статуса «религии» только за верующими восьми основных конфессий, имеющих официально утверждённые руководящие организации, оставляет лишь за их адептами право на свободу отправления религиозных предписаний. Представители других религиозных общин (евреи, манихеи представители народных верований и т.д.) к числу «верующих» причислены быть не могут. Их необходимо узаконить.

Перечисленные выше обстоятельства, а также потребности повседневной административной практики со всей остротой поставили на повестку дня китайского общества вопрос о необходимости принятия особого закона о религии. Его необходимость мотивируется отсутствием в КНР юридических норм, определяющих права и взаимные обязанности верующих и властей.

В этом законе о религии должны быть чётко зафиксированы положения, определяющие рамки легитимной религиозной деятельности, а также различия

между «религиями» и «суевериями». Важно, что законодательная инициатива в данном случае должна исходить снизу, а не сверху – от высших партийных органов. Однако в современном Китае это пока остаётся маловероятным.

Необходимо заключить, что религия в КНР отделена от государства, и Китай – светская страна. В КНР нет ни одного господствующего религиозного течения. Китай объединяет в себе множество уживающихся вместе религиозных конфессий. В КНР нет ярко выраженной клерикальной окраски, и национальная религия законодательно не утверждена. Но каждый житель этой страны имеет гарантированную Конституцией свободу вероисповедания. И чем дальше Китай будет идти по пути демократических реформ, открытости и гласности, тем прочнее и надёжнее будет формироваться нормативно-правовая база религиозной деятельности.

### Библиографический список

1. Атеисты лицом к религии // Как функционирует КПК. – 2012. – С. 179–181.
2. Великие достижения в духовной жизни за 50 лет славной истории со времени образования КНР // Фа Инь. – 1999. – № 10.
3. Жибао. – 1999. – 2 декабря.
4. Жэньминь Жибао. – 1993. – 20 января.
5. Жэньминь Жибао. – 1996. – 18 февраля.
6. Китай: религия и вероисповедание // Ruchina.org [Электронный ресурс]. – URL: <http://ruchina.org/190.html?print=1> (дата обращения: 09.02.2016).
7. Конституция КНР 1982 / Пер. с кит. – Пекин, 1982.
8. Кузнецов, В.С. Политика в отношении религии в КНР / В.С. Кузнецов // Проблемы Дальнего Востока. – 2001. – № 1. – С. 166–169.
9. Материалы XVI съезда Коммунистической партии Китая. – Пекин, 2002.
10. Миньцзу Туаньцзе. – 1986. – № 3. – С. 6.
11. Современный Синьцзян и его власть в казахско-китайских отношениях. – Алма-Аты, 1997.
12. Уголовный Кодекс КНР 1979 года. Гл. 4 / Пер. с кит. – Пекин, 1979.
13. Уголовный Кодекс КНР 1997 года. Гл. 4 / Пер. с кит. – Пекин, 1997.
14. Цзян Цзэминь. Реформа, развитие, стабильность: статьи, выступления / Цзэминь Цзян. – М.: Изд-во «Общество дружбы и сотрудничества с зарубежными странами», 2002. – 687 с., ил. – (Сер.: Вожди народов, XX в.: Китай).
15. Чжунго Сицзян. – 1989. – № 7. – С. 5.
16. Чжунго Яньцзю. – 1999. – № 11. – С. 53.
17. Religions affairs in China // Beijing review. Sept. 1–7, 1997, P. 11.

---

<sup>1</sup> Конституция КНР 1982. Статья 36 / Пер. с кит. Пекин, 1982.

<sup>2</sup> Китай: религия и вероисповедание // Ruchina.org [Электронный ресурс]. URL: <http://ruchina.org/190.html?print=1> (дата обращения: 09.02.2016).

<sup>3</sup> Уголовный Кодекс КНР 1979 года. Гл. 4 / Пер. с кит. Пекин, 1979. С. 147.

<sup>4</sup> Уголовный Кодекс КНР 1997 года. Гл. 4 / Пер. с кит. Пекин, 1997. С. 251.

<sup>5</sup> Великие достижения в духовной жизни за 50 лет славной истории со времени образования КНР // Фа Инь. 1999. № 10. С. 4.

<sup>6</sup> Цит. по: Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 1. С. 166–167.

<sup>7</sup> Там же. С. 168.

<sup>8</sup> Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 1. С. 168.

<sup>9</sup> Там же. С. 168–169.

<sup>10</sup> Миньцзу Туаньцзе. 1986. № 3. С. 6.

<sup>11</sup> Кузнецов В. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 1. С. 169

<sup>12</sup> Чжунго Сицзян. 1989. № 7. С. 5.

<sup>13</sup> Современный Синьцзян и его место в казахстанско-китайских отношениях / Под общ. ред. К.Л. Сыроежкина. Алматы, 1997. С. 174.

<sup>14</sup> Жэньминь Жибао. 1993. 20 января.

<sup>15</sup> Жэньминь Жибао. 1996. 18 февраля; Жибао. 1999. 2 декабря.

<sup>16</sup> Цзян Цзэминь. Реформа, развитие, стабильность: статьи, выступления / Цзэминь Цзян. М., 2002. С. 134.

<sup>17</sup> Там же. С. 135.

- <sup>18</sup> Цит. по: Горбунова С.А. Цзян Цзэминь. Реформа, развитие, стабильность: статьи, выступления. М., 2002. С. 145.
- <sup>19</sup> Чжунго Яньцзю. 1999. № 11. С. 53.
- <sup>20</sup> Цит. по: Кузнецов В.С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 1. С. 173.
- <sup>21</sup> Religions affairs in China // Beijing review. Sept. 1–7, 1997, p. 11.
- <sup>22</sup> Подробно об этом см. в следующем параграфе о китайском христианстве.
- <sup>23</sup> Материалы XVI съезда Коммунистической партии Китая. Пекин, 2002.
- <sup>24</sup> Агенсты лицом к религии // Как функционирует КПК. 2012. С. 179.
- <sup>25</sup> Там же. С. 181.

---

## References

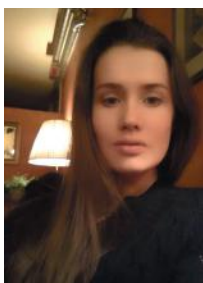
1. *The Constitution of China in 1982*. Beijing, 1982 (in Chin.).
2. *Kitai: religiya i veroispovedanie* [China: Religion and Confession]. Available at: <http://ruchina.org/190.html?print=1> (accessed 09.02.2016)
3. *The Criminal Code of China in 1979*. Beijing, 1979, chapter 4, p. 147 (in Chin.).
4. *The Criminal Code of China in 1979*. Beijing, 1979, chapter 4, p. 251 (in Chin.).
5. *Fa In* [Fa Yin]. 1999, no. 10, p. 4.
6. Kuznetsov V.S. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 2001, no. 1, pp. 166–167.
7. Kuznetsov V.S. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 2001, no. 1, p. 168.
8. Kuznetsov V.S. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 2001, no. 1, p. 168.
9. Kuznetsov V.S. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 2001, no. 1, pp. 168–169.
10. *Ethnic Integration*. 1986, no. 3, p. 6 (in Chin.).
11. Kuznetsov V.S. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 2001, no. 1, p. 169.
12. *China's Xinjiang*. 1989, no. 7, p. 5 (in Chin.).
13. *Sovremenny Sin'izyan i ego mesto v kazakhstansko-kitaiskikh otnosheniyakh* [Contemporary Xinjiang and Its Place in the Relationships between Kazakhstan and China]. Ed. by Syroezhkin K.L. Almaty, 1997, 239 p.
14. *Renmin Ribao*. January 20, 1993 (in Chin.).
15. *Renmin Ribao*. February 18, 1996 (in Chin.).
16. Gorbunova S.A. *Jiang Zeming. Reforma, razvitie, stabil'nost': stat'yi, vystupleniya* [Reform, Development, Stability: Papers and Statements]. Moscow, 2002, p. 134.
17. Gorbunova S.A. *Jiang Zeming. Reforma, razvitie, stabil'nost': stat'yi, vystupleniya* [Reform, Development, Stability: Papers and Statements]. Moscow, 2002, p. 135.
18. Gorbunova S.A. *Jiang Zeming. Reforma, razvitie, stabil'nost': stat'yi, vystupleniya* [Reform, Development, Stability: Papers and Statements]. Moscow, 2002, p. 145.
19. *China's Research*. 1999, no. 11, pp. 53 (in Chin.).
20. Kuznetsov V.S. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 2001, no. 1, p. 173.
21. Religions Affairs in China. Beijing Review. September 1–7, 1997, p. 11.
22. *Materialy XVI syezda Kommunisticheskoy partii Kitaya* [Proc. of the 16th Congress of the Communist Party of China]. Beijing, 2002.
23. *Kak funktsioniruet KPK* [The Way the CPC Acts]. 2012, p. 179.
24. *Kak funktsioniruet KPK* [The Way the CPC Acts]. 2012, p. 181.





Трещенок Ю.М.

## Ритуальные функции одежды в традиционной культуре



Ю.М. Трещенок

**Аннотация.** Данная статья посвящена символической функции одежды в традиционной культуре. Выполняя свою утилитарную функцию защиты тела от внешней среды, одежда логически приобретает символическую функцию визуализированной преграды между сферами ритуального пространства. Автор рассматривает ритуальную функцию одежды как: функцию объективированной границы; функцию маркера сфер мифоритуального пространства; функцию репрезентации вектора ритуального действия, направленного вовнутрь или вовне; медиативную функцию, реализующую отношение связи между двумя разноприродными зонами мифологического пространства; дистанцирующую функцию, нейтрализующую пагубное влияние потустороннего мира.

**Ключевые слова:** традиционная культура, ритуал, предметные символы, традиционный костюм, семиотика вещей, символика границы

Вещь как знаковое средство культуры была предметом научного интереса многих исследователей, занимавшихся изучением культур, в которых ритуал является основным средством регуляции общественных отношений, преодоления кризисных ситуаций, трансляции опыта.

Исследование функционирования одежды в пространстве ритуала предпринималось такими отечественными исследователями как Д.К. Зеленин, Е.Г. Кагаров, Г.С. Маслова, Н.И. Гаген-Торн и другими. Знаковая сторона функционирования одежды в традиционной культуре являлась предметом изучения основателя отечественной этносемиотики П.Г. Богатырева<sup>1</sup>. Основываясь на этнографических материалах, собранных на территории Моравской Словакии, Богатырев выделил практическую и знаковую функции одежды. Помимо утилитарных целей, костюм выполняет ряд функций, таких как сословная функция; профессиональная функция; функция дифференциации в соответствии с полом и возрастом; функция региональной принадлежности; празднично-торжественная функция; магико-религиозная функция; ритуальная функция. Для выражения отношений между различными функциями одежды им было введено понятие структуры функций. В зависимости от конкретной ситуации доминирующая функция может изменяться, либо определённая функция может константно доминировать, ослабляя значимость других функций, либо с течением времени некоторые функции могут утрачиваться, уступая место другим функциям, или ослабление одной функции может привести к ослаблению остальных функций.

Дальнейшая разработка средств семиотического анализа и теоретико-методологической базы для исследования знаковой стороны функционирования вещей в традиционной культуре принадлежит таким исследователям как В.В. Иванов, В.Н. Топоров, А.Л. Топорков, Т.В. Цивьян, О.А. Седакова, А.К. Байбурун.

Применительно к вопросу о ритуальном функционировании вещей А.Л. Топорков в статье «Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры» говорит о семантической двунаправленности ритуального символа, обращённого

одновременно и к «своему и к «чужому» миру и выполняющего функции медиатора<sup>2</sup>. Кроме того, с медиативной функцией предметных символов Топорков связывает свойство, которое он называет двунаправленностью функций<sup>3</sup>. Данное свойство проявляется в том, что воздействуя, оказываемое предметом, может быть оценено как положительное либо отрицательное в зависимости от того в какую сторону направлено его действие – вовнутрь или вовне, например, один и тот же предмет может быть использован в качестве оберега или во вредоносной магии.

А.К. Байбурин в своих исследованиях сформулировал понятие семиотического статуса вещей<sup>4</sup>, им было подвергнуто критике жёсткое деление культуры на материальную и духовную. Байбурин обозначил оппозицию «своё–чужое» как основополагающую в ритуале<sup>5</sup>, основная задача ритуала при этом заключается в снятии напряжённости между сферами «своего» и «чужого». Вещь в пространстве ритуала, во-первых, символизирует обе сферы, во-вторых, служит инструментом соединения сфер «своего» и «чужого», в-третьих, блокирует связь между сферами<sup>6</sup>. Кроме того, Байбуриным были детально изучены функции пояса в народной культуре.

Ритуальное действие предполагает некоторую форму обмена между потусторонним и посюсторонним, будь то обмен благами – человеческими, продовольственными ресурсами – или обмен неким сообщением, направленным как собеседнику, находящемуся за пределами границы, разделяющей две сферы ритуально-мифологического пространства, так и получение сообщения извне. Необходимость контакта с потусторонним в рамках ритуального сценария обосновывает потребность в действиях, направленных на осуществление функции связи в отношении потустороннего мира. Одновременно с этим, опасность, которую представляет иноприродная сфера, побуждает к принятию мер по нейтрализации вероятного деструктивного, вредоносного, злоторного влияния иного мира, таким образом, эти действия оказывают дистанцирующее воздействие на область потустороннего. Одежда, как и иные символические средства, репрезентирует отношения связи/дистанцирования между мифоритуальными зонами, реализующиеся на трёх уровнях: на уровне каждого отдельного человека, на уровне рода, на уровне коллектива в целом. Область потустороннего, иноприродного мира обретает свою локализацию в зависимости от назначения каждого конкретного ритуала, операциональные границы этой области определены ритуальным сценарием и не зависят от того, где данная конкретная культура располагает потусторонний мир в соответствии со своей картиной мира. Подвижность границы между «своим» и «чужим» описывает А.К. Байбурин: «Чужое начинается там, где кончается своё, и эта граница путешествует вместе с человеком»<sup>7</sup>.

Одежда в целом представляет собой объективированную границу между внутренним и внешним. Одежда выступает маркером посюстороннего и потустороннего пространства на уровне отдельного человека, определяя вектор отношений между сферами мифологического пространства. Одежда может служить способом освоения части внешнего пространства, экстраполяции части свойств хозяина вовне, либо, напротив, служить орудием экспансии потустороннего, как спровоцированной, легитимированной ритуалом, так и нежеланной и враждебной. Е.Ф. Фурсова приводит поверье, распространённое в среде русского крестьянства, согласно которому, можно навредить человеку, выдёргивая нити из его рубахи<sup>8</sup>. Эти же представления породили обычай, приведённый Л.С. Лаврентьевой, не подавать нищим ничего из одежды<sup>9</sup>. Г.С. Маслова также приводит данное поверье: «по рубашке можно «испортить» её владелицу или владельца»<sup>10</sup>. Помимо использования одежды во вредоносной магии, свойства одежды как продолжения тела проявляются в функции одежды как способа захвата, «освоения» части внешнего пространства. При покупке скотины жительницы Моравской Словакии, одетые в одну рубашку, обходили скотину вокруг, затем вешали рубашку на рога<sup>11</sup>. Сходное поверье существовало у русских: в случае если корова бодалась, следовало набросить рубаху корове на рога<sup>12</sup>. Через пояс хозяина или хозяйки, лежащий в воротах, проводили скотину при покупке. В восточнославянской традиции, в доме мужа молодая бросала свой пояс на печь<sup>13</sup>. На Украине снятие ритуального покрывала в доме мужа имеет смысл приобщения к очагу мужа, покрывало бросалось на печь<sup>14</sup>. Подобный механизм

действовал в обратном случае, при необходимости отдать часть свойств вонне – другому человеку. Верования бурят наделяли личные вещи свекрови способностью сообщать плодovitость невестке. Во время обряда, проводимого над бездетными супругами, жена надевала шубу с безрукавкой, принадлежащей свекрови<sup>15</sup>. У чувашей женщины испрашивали лапти у своих легко родивших подруг с тем, чтобы надеть их во время родов<sup>16</sup>, кроме того, роженица надевала платье женщины, которая родила легко<sup>17</sup>. У туркмен, если у женщины часто умирали дети, она заимствовала рубаху у многодетной матери, в которую заворачивала новорождённого ребёнка<sup>18</sup>. Таким же способом можно было избавиться от болезни, передав её другому. Казахские женщины, желая излечиться от болезни, носили определённое украшение, пока кто-нибудь не попросит его подарить, таким образом, получив болезнь вместе с украшением<sup>19</sup>. У украинок считалось, что, если женщина страдала «падучей», то она должна была носить наместо красного цвета, затем уронить его, болезнь перейдёт на поднявшего наместо<sup>20</sup>.

Края одежды также представляли собой приграничную зону, обращённую к иному миру. Край одежды имеет то же значение, что и порог дома, перекрёсток дороги, ведущей в деревню, – это места одной стороной обращённые к человеку, другой стороной они обращены к потустороннему миру. По этой причине по краям одежды располагалась вышивка, с этим же связан обычай – не подшивать края одежды покойника и свадебной рубахи невесты.

На уровне рода, ритуально формулируемыми оказываются отношения между двумя сферами мифоритуального пространства в рамках ритуалов жизненного цикла, когда происходит отторжение части пространства, которое А.К. Байбури́н обозначил как «своё» или присвоение части враждебного, иноприродного пространства. Множество примеров употребления одежды в значении границы в ритуале даёт свадебная обрядность. Род невесты и род жениха представляют собой две зоны ритуально-мифологического пространства, взаимно враждебные друг другу, каждая из которых в пространстве ритуала образует для другой область потустороннего, противостоящую пространству собственного рода. В обществах с патрилокальной формой брака свадебный обряд направлен на отделение невесты от рода своих родителей и включение в род жениха. Русская традиция мыть пол после отъезда невесты в дом жениха символизирует отделение невесты от рода её родителей. То же действие совершалось после погребения покойника. Обмен между двумя зонами ритуально-мифологического пространства требует принятия соответствующих мер, обеспечивающих защиту рода жениха от угрозы со стороны чужеродной сферы. В русском свадебном обряде, молодые не могут касаться друг друга. Являясь чужеродкой, невеста приносит с собой инородные, враждебные силы, способные навредить роду, в который она включается.

До рождения первого ребёнка женщина не является окончательно принятой чужим родом. Во многих культурах до рождения первенца молодая женщина не может показываться родственникам мужа без каких-либо деталей одежды, призванных защитить представителей рода мужа. Например, в Средней Азии после свадьбы женщина не могла показываться родственникам мужа с открытым лицом. Первые годы замужества, как правило, до рождения второго или третьего ребёнка, молодуха в присутствии старших мужчин из семьи мужа носила накидку, использовавшуюся во время свадебной церемонии, закрывающую лицо. Эта традиция имела место и у тех народов среднеазиатского региона, которые не практиковали закрывание лица женщинами в повседневной жизни – казахов и киргизов<sup>21</sup>. В данном случае исключается также возможное влияние ислама, так как мусульманская религиозная традиция разрешает женщине открывать лицо в присутствии свёкра (сура ан-Нур, аят 31). У марийцев женщине запрещалось показываться родственникам мужа без головного убора и без обуви<sup>22</sup>. Закрывали лицо от старших родственников мужа женщины у хантов и манси. Замужние женщины саха надевали «тангалай», имевший значение церемониальной одежды, без него женщина не могла появиться перед свёкром и старшим братом мужа<sup>23</sup>. Тот же смысл имеет традиция закрывать невесту покрывалом, чтобы родственники жениха не увидели лица невесты. Традиция покрывания волос замужними женщинами, распространённый у восточных славян, болгар,

чуваш, татар, башкир, удмуртов, пермяков, коми, ижор, мордвы, марийцев и прочих народов, трактуется Н.И. Гаген-Торн как способ предохранить род мужа от магии чужого рода, заключающейся в женских волосах. «Снятие головного убора раскрепощает женщину, восстанавливая её магическую силу, освобождает её от рода мужа»<sup>24</sup>. Согласно представлениям разных народов, волосы обладают магической силой, а непокрытые волосы замужней женщины способны навлечь несчастья, неурожай, падёж скота и прочее. Д.К. Зеленин полагал, что закрывание волос замужними женщинами есть рудимент закрывания лица<sup>25</sup>. Перенесение невесты через порог в доме жениха имеет охранительное значение, так как порог – место обитания духов предков<sup>26</sup>. В целом, функцию защиты рода мужа от влияния чужеродных сил имеют все традиции, предписывающие женщинам носить те или иные элементы одежды в присутствии представителей рода мужа.

Включение невесты в род жениха предполагает ритуальные действия, направленные на соединение двух разноприродных зон мифологического пространства. К подобным действиям относятся все манипуляции, направленные на то, чтобы молодые «дружно жили», часто это связывание молодых поясом или полотенцем. «На Сокальщине (Украина) был обычай крепко связывать молодых под мышками рантухом (головным покрывалом), так они сидели весь вечер. Иногда молодых связывали в постели, когда они ложились спать, чтобы дружно жили (Касимовский уезд Рязанской губернии), или на возу, когда везли постель к жениху (Могилевская губерния). Сохранялся обычай связывания рук жениха и невесты полотенцем даже при церковном венчании»<sup>27</sup>. Обрядом соединения двух родов является обряд перемены причёски, когда волосы переплетаются в две косы. К примеру, в хакасской традиции ритуал переплетения волос в две косы назывался «свадьбой волос»<sup>28</sup>.

К способам освоения чужеродного пространства можно отнести одаривание невестой представителей рода жениха. В карельской свадьбе полотенца являлись частой жертвой духам-покровителям рода жениха<sup>29</sup>.

В ряде случаев, когда дарится одежда жениху, свёкру, свекрови, невеста предварительно надевает вещи, приготовленные в качестве подарков, например, в Кокшеньге имел место обычай, согласно которому, невеста после ритуальной бани, надевала рубаху и штаны свёкра и рубаху свекрови, приготовленные в качестве подарков, «чтобы её больше любили и жалели»<sup>30</sup>.

Отделяя тело от внешней среды, одежда являет собой визуализированную границу. Обладая свойствами границы, одежда объективирует отношения связи/дистанцирования между посюсторонним и потусторонним. Помимо функции маркирования разноприродных сфер мифологического пространства, одежда демонстрирует характеристики медиатора. Медиативные функции одежды представляют собой оборотную сторону функции разграничения пространства. А.Л. Топорков в своей статье «Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры», говорит что, «глубинная семантика самых разных предметных символов определяется тем, что они выполняют медиативную функцию»<sup>31</sup>.

Наиболее отчётливо медиативные функции одежды можно продемонстрировать на примере полотна в различных его вариациях (полотенце, платок, покрывало) и пояса. Полотно, наделённое свойствами границы, объективирует отношение дистанцирования в тех случаях, когда в ритуале полотно используется для покрытия или скрывания чего-либо. Платок играет заметную роль в свадебной обрядности в значении границы или сокрытия чего-либо. Повсеместно распространённый обычай закрывать невесту покрывалом используется в обоюдонаправленном отношении, во-первых, защищает невесту от пагубного влияния извне, во-вторых, защищает окружающих от вредоносного влияния смерти, проводником которого является невеста. Соответствие ритуального сценария для невесты в русской свадебной обрядности с похоронным ритуалом подтверждает соотнесение невесты с покойником и утверждает пребывание невесты в разряде существ, принадлежащих сфере потустороннего. В качестве ритуального покрывала невесты в Архангельской губернии использовали куколь<sup>32</sup> – ритуальную одежду покойника. В.И. Еремина указывает на русский обычай, утраченный в обряде, но сохранившийся в фольклоре, а именно, в текстах свадебных причитаний, присылать перед свадьбой девушке саван,



«умиральную рубашку», «рубашку на смерть» в качестве подарка<sup>33</sup>. Однонаправленность, необратимость пути новорождённого, невесты и покойника, типологическое сходство свадебного и похоронного ритуалов подробно описывается А.К. Байбуриным<sup>34</sup> и Г.А. Левинтоном<sup>35</sup>.

Полотно, обладая характеристиками границы, наделено способностью связывать разноприродные сферы в ритуальном пространстве. Полотном связывали молодых в восточнославянской свадебной обрядности. Распространён обычай, предписывающий молодым держаться через платок<sup>36</sup>. Полотенце вывешивалось за окно во время обряда поминовения умерших родственников, оно служило связью мира мёртвых и мира живых<sup>37</sup>. Как уже упоминалось выше, в карельской свадьбе полотенца являлись частой жертвой духам – покровителям рода жениха. Типологически сходной семантикой обладают полотенце и пояс, что побудило их взаимозаменяемость и частичное слияние их функций в обрядах. И пояс, и платок/полотенце используются в гаданиях. Поясом или полотенцем связываются молодые. Пояс или полотенце растягивается в воротах при первом выгоне скота.

Поле функционирования пояса в ритуале родственно одежде в целом, пояс представляет собой барьер между телом и внешней средой. Пояс включает в себе семантику окружения, разграничивая внутреннее и внешнее, символический верх и низ. Ещё один обряд, эксплуатирующий символику магического круга, – это обряд изготовления обыденной рубахи в том его варианте, когда рубаху обносят вокруг селения с целью защиты от бедствий, угрожающих всему коллективу в случае экспансии потустороннего мира. Таким образом, можно заключить, что функция одежды как границы между противопоставленными сферами мифоритуального пространства является основой для функционирования последней в ритуале. Одежда обладает способностью связывать разноприродные сферы в гетерогенном пространстве ритуала, одна её сторона направлена вовнутрь, другая – вовне. С этим свойством одежды связана ещё одна её функция в ритуале – передавать некоторую информацию невидимому зрителю, находящемуся по ту сторону границы между зонами ритуального пространства.

### Библиографический список

1. Байбурин, А.К. Похороны и свадьба / А.К. Байбурин, Г.А. Левинтон // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). – М.: Наука, 1990. – С. 64–99.
2. Байбурин, А.К. Пояс (к семиотике вещей) / А.К. Байбурин // Сборник музея антропологии и этнографии. Из культурного наследия народов Восточной Европы. – СПб.: Наука, 1992.
3. Байбурин, А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей / А.К. Байбурин // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. А.С. Мыльников. – Л.: Наука, 1989.
4. Байбурин, А.К. Семиотический статус вещей и мифология / А.К. Байбурин // Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae\\_xxxvii/mae\\_xxxvii\\_16.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae_xxxvii/mae_xxxvii_16.pdf) (дата обращения: 12.10.2015).
5. Богатырев, П.Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии / П.Г. Богатырев // Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин. – М.: ОГИ, 2007.
6. Васильева, Г.П. Магическая роль украшений и некоторых видов одежды в представлениях туркмен / Г.П. Васильева // Среднеазиатский этнографический сборник. – М.: Наука, 2006. – Вып. 5.
7. Гаген-Торн, Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы / Н.И. Гаген-Торн // Советская Этнография. – 1933. – № 5/6.
8. Еремина, В.И. Ритуал и фольклор / В.И. Еремина. – Л.: Наука, 1991.
9. Карпова, О.В. Украинские женские украшения в ритуальном контексте / О.В. Карпова // Живая старина. – 1999. – № 3.
10. Левинтон, Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) / Г.А. Левинтон // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. – СПб.: Наука, 1991. – С. 210–234.
11. Маслова, Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. / Г.С. Маслова. – М.: Наука, 1984.

12. Николаева, Д.А. Мифологические представления о материнстве в традиционной культуре бурят / Д.А. Николаева // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 3–14.
13. Топорков, А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры / А.Л. Топорков // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. А.С. Мыльников. – Л.: Наука, 1989.
14. Тохтабаева, Ш.Ж. Семантика казахских украшений / Ш.Ж. Тохтабаева // Советская этнография. – 1991. – № 1.
15. Фурсова, Е.Ф. «Целительные» свойства рубах русских крестьян / Е.Ф. Фурсова // Изв. СО АН СССР. Сер. История, филология и философия. – 1992. – № 1.

---

<sup>1</sup> Богатырев П.Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин. М., 2007. С. 215–279.

<sup>2</sup> Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. А.С. Мыльников. Л., 1989. С. 95.

<sup>3</sup> Там же. С. 97.

<sup>4</sup> Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae\\_xxxvii/mae\\_xxxvii\\_16.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae_xxxvii/mae_xxxvii_16.pdf) (дата обращения: 12.10.2015).

<sup>5</sup> Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 3–17.

<sup>6</sup> Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. А.С. Мыльников. Л., 1989. С. 85–86.

<sup>7</sup> Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 8–9.

<sup>8</sup> Фурсова Е.Ф. «Целительные» свойства рубах русских крестьян // Изв. СО АН СССР. Сер. История, филология и философия. 1992. № 1. С. 49.

<sup>9</sup> Лаврентьева Л.С. «По одежке встречают»: Символические функции одежды // Живая старина. 1996. № 3 (11). С. 4.

<sup>10</sup> Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 41.

<sup>11</sup> Богатырев П.Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии // Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин. М., 2007. С. 230.

<sup>12</sup> Фурсова Е.Ф. «Целительные» свойства рубах русских крестьян // Изв. СО АН СССР. Сер. История, филология и философия. 1992. № 1. С. 54.

<sup>13</sup> Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Сборник музея антропологии и этнографии. Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб., 1992. С. 8.

<sup>14</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 55.

<sup>15</sup> Николаева Д.А. Мифологические представления о материнстве в традиционной культуре бурят // Религиоведение. 2010. № 2. С. 6.

<sup>16</sup> Салмин А.К. Традиционные обряды и верования чувашей. С. 108 // Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. URL: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikat\\_or/03/03\\_05/978-5-02-025605-7/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikat_or/03/03_05/978-5-02-025605-7/) (дата обращения: 12.10.2015).

<sup>17</sup> Там же. С. 124.

<sup>18</sup> Васильева Г.П. Магическая роль украшений и некоторых видов одежды в представлениях туркмен // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 2006. Вып. 5. С. 22.

<sup>19</sup> Тохтабаева Ш.Ж. Семантика казахских украшений // Советская этнография. 1991. № 1. С. 90.

<sup>20</sup> Карпова О.В. Украинские женские украшения в ритуальном контексте // Живая старина. 1999. № 3. С. 14.

<sup>21</sup> Лобачева Н.П. К истории паранджи // Этнографическое обозрение. 1996. № 6. С. 89.

<sup>22</sup> Молотова Т.Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. С. 78.

<sup>23</sup> Миллер Г.Ф. Описание сибирских народов / Пер. с нем. А.Х. Элерт. М., 2009. С. 131.

<sup>24</sup> Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // Советская этнография. 1933. № 5/6. С. 80.

<sup>25</sup> Зеленин Д.К. Женские головные уборы восточных славян // Библиотека Гумер. URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/zelen/1.php#g3](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/zelen/1.php#g3) (дата обращения: 12.10.2015).

<sup>26</sup> Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии / Под ред. Я.П. Алькор. Л., 1936. С. 336.

<sup>27</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 79.

<sup>28</sup> Кидиекова И.К. Прически и украшения волос в комплексе обрядов перехода у хакасских женщин // Материалы шестых Сибирских чтений. СПб., 2005. С. 257.

<sup>29</sup> Маслова Г.С. Народный орнамент верхневолжских карел // Труды Института Этнографии. Новая серия. 1951. С. 33; Сурхасю Ю.Ю. Религиозно-магические элементы карельской свадьбы // Этнография Карелии / Науч. ред. Р.Ф. Никольская (Тароева), Е.И. Клементьев. Петрозаводск, 1976. С. 148.

<sup>30</sup> Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 42.

- <sup>31</sup> Топорков А.Л. Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. А.С.Мильников. Л., 1989. С. 95.
- <sup>32</sup> Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М., 1984. С. 55.
- <sup>33</sup> Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 92.
- <sup>34</sup> Байбурин А.К., Г.А. Левинтон. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М., 1990. С. 64–99.
- <sup>35</sup> Левинтон Г.А. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог) // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 210–234.
- <sup>36</sup> Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С. 86.
- <sup>37</sup> Черных А.В. Поминальные обряды в народном календаре русских // Очерки русской народной культуры / Отв. ред. и сост. И.В. Власова. М., 2009. С. 487.

## References

1. Bogatyrev P.G. *Narodnaya kul'tura slavyan* [The Folk culture of the Slavs]. Moscow, OGI, 2007, pp. 215–279.
2. Toporkov A.L. *Etnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury* [The Ethnographical Study of the Sign Means of Culture]. Leningrad, Nauka, 1989, p. 95.
3. Toporkov A.L. *Etnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury* [The Ethnographical Study of the Sign Means of Culture]. Leningrad, Nauka, 1989, p. 97.
4. *Muзей antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN* [The Museum of Anthropology and Ethnography of Peter the Great (Kunstkamera)]. Available at: [http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae\\_xxxvii/mae\\_xxxvii\\_16.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/mae_xxxvii/mae_xxxvii_16.pdf) (accessed 12.10.2015).
5. Bayburin A.K. *Fol'klor i etnografiya: Problemy rekonstruktsii faktov traditsionnoy kul'tury* [Folklore and Ethnography: The Problems of Reconstruction of the Facts of Traditional Culture]. Leningrad, 1990, pp. 3–17.
6. Bayburin A.K. *Etnograficheskoe izuchenie znakovykh sredstv kul'tury* [The Ethnographical Study of the Sign Means of Culture]. Leningrad, Nauka, 1989, pp. 85–86.
7. Bayburin A.K. *Fol'klor i etnografiya: Problemy rekonstruktsii faktov traditsionnoy kul'tury* [Folklore and Ethnography: The Problems of Reconstruction of the Facts of Traditional Culture]. Leningrad, 1990, pp. 8–9.
8. Fursova E.F. *Izvestiya Sibirskogo otdeleniya Akademii Nauk SSSR. Seriya istorii, filologii i filosofii* [Proceedings of the Siberian Department of the Academy of Science of USSR. The series of History, Philology and Philosophy]. 1992, p. 49.
9. Lavrentyeva L.S. *Zhivaya starina* [The Living Antiquity]. 1996, no. 3 (11), p. 4.
10. Maslova G.S. *Narodnaya odezhdа v vostochnoslavianskikh traditsionnykh obyayakh i obryadakh XIX – nachala XX v.* [The Folk Clothing in Customs and Rites of the Eastern Slavs in the 19th – early 20th Century]. Moscow, Nauka, 1984, p. 41.
11. Bogatyrev P.G. *Narodnaya Kul'tura Slavyan* [The Folk Culture of the Slavs]. Moscow, OGI, 2007, p. 230.
12. Fursova E.F. *Izvestiya Sibirskogo otdeleniya Akademii Nauk SSSR. Seriya istorii, filologii i filosofii* [Proceedings of the Siberian Department of the Academy of Science of USSR. The series of History, Philology and Philosophy]. 1992, p. 54.
13. Bayburin A.K. *Sbornik muzeyа antropologii i etnografii. Iz kul'turnogo naslediya narodov Vostochnoy Evropy* [The Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. From the Cultural Inheritance of Peoples of Eastern Europe]. Saint Petersburg, Nauka, 1992, p. 8.
14. Maslova G.S. *Narodnaya odezhdа v vostochnoslavianskikh traditsionnykh obyayakh i obryadakh XIX – nachala XX v.* [The Folk Clothing in Customs and Rites of the Eastern Slavs in the 19th – early 20th Century]. Moscow, Nauka, 1984, p. 55.
15. Nikolaeva D.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2010, no. 2, p. 6.
16. *Muзей antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN* [The Museum of Anthropology and Ethnography of Peter the Great (Kunstkamera)]. Available at: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrika\\_tor/03/03\\_05/978-5-02-025605-7/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrika_tor/03/03_05/978-5-02-025605-7/) (accessed 12.10.2015).
17. *Muзей antropologii i etnografii im. Petra Velikogo (Kunstkamera) RAN* [The Museum of Anthropology and Ethnography of Peter the Great (Kunstkamera)]. Available at: [http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrika\\_tor/03/03\\_05/978-5-02-025605-7/](http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrika_tor/03/03_05/978-5-02-025605-7/) (accessed 12.10.2015).
18. Vasilyeva G.P. *Sredneaziatskiy etnograficheskiy sbornik* [The Central Asian Ethnographical Collection]. Moscow, Nauka, 2006, vol. 5, p. 22.
19. Tokhtabaeva Sh.Zh. *Sovetskaya etnografiya* [The Soviet Ethnography]. 1991, no. 1, p. 90.
20. Karpova O.V. *Zhivaya starina* [The Living Antiquity]. 1999, no. 3, p. 14.
21. Lobacheva N.P. *Etnograficheskoe obozrenie* [The Ethnographical Observation]. 1996, no. 6, p. 89.
22. Molotova T.L. *Mariyskiy narodnyy kostyum* [The Mari Folk Costume]. Yoshkar-Ola, Mariyskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1992, p. 78.
23. Miller G.F. *Opisanie sibirskikh narodov* [The Description of Siberian Peoples]. Moscow, Pamyatniki istoricheskoy mysli, 2009, p. 131.
24. Gagen-Torn N.I. *Sovetskaya Etnografiya* [The Soviet Ethnography]. 1933, no. 5/6, p. 80.

25. *Biblioteka Gumer* [The Gumer Library]. Available at: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/zelen/1.php#g3](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/zelen/1.php#g3) (accessed 12.10.2015).
26. Sternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii* [The Primordial Religion in the Light of Ethnography]. Leningrad, Izdatel'stvo Instituta narodov Severa, 1936, p. 336.
27. Maslova G.S. *Narodnaya odezhda v vostochnoslavjanskikh traditsionnykh obyčajakh i obryadakh XIX – nachala XX v.* [The Folk Clothing in Customs and Rites of the Eastern Slavs in the 19th – early 20th Century]. Moscow, Nauka, 1984, p. 79.
28. Kidieikova I.K. *Materialy shestykh Sibirskikh chteniy* [The Materials of the Sixth Siberian Readings]. Saint Petersburg, GIAE RAN, 2005, p. 257.
29. Maslova G.S. *Narodnyy ornament verkhnevolzhskikh karel* [The Folk Ornament of the Karelians of the Upper Volga]. 1951, p. 33.
30. Surkhasko Yu.Yu. *Religiozno-magicheskie elementy karel'skoy svad'by* [Religious and Magical Elements of the Karelian Wedding]. Petrozavodsk, Karel'skiy filial AN SSSR, 1976, p. 148.
31. Maslova G.S. *Narodnaya odezhda v vostochnoslavjanskikh traditsionnykh obyčajakh i obryadakh XIX – nachala XX v.* [The Folk Clothing in Customs and Rites of the Eastern Slavs in the 19th – early 20th Century]. Moscow, Nauka, 1984, p. 42.
32. Toporkov A.L. *Etnograficheskoe izučenie znakovykh sredstv kul'tury* [The Ethnographical Study of the Sign Means of Culture]. Leningrad, Nauka, 1989, p. 95.
33. Maslova G.S. *Narodnaya odezhda v vostochnoslavjanskikh traditsionnykh obyčajakh i obryadakh XIX – nachala XX v.* [The Folk Clothing in Customs and Rites of the Eastern Slavs in the 19th – early 20th Century]. Moscow, Nauka, 1984, p. 55.
34. Eremina V.I. *Ritual i fol'klor* [Ritual and Folklore]. Leningrad, Nauka, 1991, p. 92.
35. Bayburin A.K., Levinton G.A. *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoy dukhovnoy kul'tury: (Pogrebal'nyy obryad)* [Researches in the Field of the Baltic-Slovenian Spiritual Culture]. Moscow, Nauka, 1990, pp. 64–99.
36. Levinton G.A. *Etnicheskie stereotipy mužskogo i ženskogo povedeniya* [Ethnic Stereotypes of Male and Female Behavior]. Saint Petersburg, Nauka, 1991, pp. 210–234.
37. Eremina V.I. *Ritual i fol'klor* [Ritual and Folklore]. Leningrad Nauka, 1991, p. 86.
38. Chernykh A.V. *Očerki russkoy narodnoy kul'tury* [Reviews of the Russian Folk Culture]. Moscow, Nauka, 2009, p. 487.





Кузнецова А.И.

### Концепция «силы камня» У. Голдинга в контексте антропологической дискуссии о минимуме религии



А.И. Кузнецова

**Аннотация.** Статья посвящена произведению английского писателя Уильяма Голдинга «Любовь к соборам» (1965), в котором он излагает свою теорию «необъяснимой силы камня» на примере Солсберийского собора, которому ранее он посвятил свой роман «Шпиль» (1964). Ориентируясь на антропологические диспуты XIX–XX вв. о первоначалах религии (Р. Кодрингтон, Р.Т. Маретт, Э.Б. Тайлор), У. Голдинг интерпретирует образ Храма через концепцию «мана», которую он связывает с английской ментальностью и в которой видит стержень национальной культуры.

**Ключевые слова:** У. Голдинг, Р. Кодрингтон, Р.Т. Маретт, современная английская литература, образ Храма, минимум религии, мана

В 1982 г. английский издательский дом «Faber and Faber» публикует сборник эссеистики «Движущаяся мишень» («A Moving Target») английского писателя Уильяма Голдинга (William Golding, 1911–1993). Это был уже второй сборник эссе, заметок, лекций, воспоминаний, литературоведческих статей – того, что сам Голдинг, видимо, осознавая определённую жанровую эклектичность предложенных текстов, определял как «occasional pieces» («произведения на случай»), отсюда название его первого сборника эссе – «The Hot Gates, and other occasional pieces» («Горячие врата, и другие произведения на случай», 1965). Если при анализе романов Голдинга сборник «The Hot Gates» привлекался с завидной регулярностью как зарубежной, так и отечественной критикой, то «A Moving Target» упоминался лишь изредка, а отечественному литературоведу и читателю был фактически недоступен. Из редких цитируемых фрагментов сборника наиболее популярным и в то же время общим местом стали размышления писателя о притягательной силе собора в Солсбери. Практически любое исследование, посвящённое ключевому для творческой эволюции У. Голдинга роману «Шпиль» («The Spire», 1964), ссылалось на непосредственно связанное с этим текстом эссе писателя «Любовь к соборам» («An Affection for Cathedrals», 1965), где автор восхищается мощью и красотой Солсберийского собора, история строительства которого легла в основу романа. Однако до сих пор попытка подробного рассмотрения того, в чём же заключается концепция «необъяснимой силы камня» У. Голдинга не предпринималась. Хотя уже тот факт, что в тексте, изначально ориентированном на массового читателя, автор при описании этой «силы» активно использует знакомый лишь узким кругам антропологов и этнографов термин *mana*, ориентирует на пристальное внимание к причинам генезиса и контексту «манатеории» в творчестве писателя.

Концептуальный «шлейф» текста, первоначально адресованного читателям развлекательного журнала «Holiday», чей жанр предполагал небольшие заметки для любителей путешествий, тянется вплоть до самых истоков возникновения и формирования религиоведения, науки о мифе и антропологии, то есть практически до середины XIX столетия. Фактически, «философ из Солсбери» осознанно, хотя и несколько завуалировано, вступает в онтологического порядка диспут, ставший

краеугольным для классического религиоведения и антропологии, и предлагает свою оригинальную концепцию происхождения и сути религии, что, в свою очередь, во многом объясняет своеобразие категории эстетического, а также образа Храма в художественном мире писателя.

Показательно, что религиоведение, оформившееся во второй половине XIX в. как самостоятельная наука, с первых же шагов в качестве основного поставило вопрос о генезисе религии, что было обосновано, в частности, в трудах английского филолога, немца по происхождению Макса Мюллера (Max Müller, 1823–1900). Неслучайным представляется тот факт, что Мюллер был сыном немецкого романтика Вильгельма Мюллера, ибо именно стремления романтиков, прежде всего немецкой школы, представить религию как учение об Универсуме, о Бесконечном, исключительное внимание романтиков к фольклору и мифу, их видение мифа как первоосновы мира, во многом предвосхитило и предопределило возникновение науки о религии, как, впрочем, и критика христианства со стороны Просвещения, романтическая теория мифа, теория эволюции Ч. Дарвина, позитивистские концепции О. Конта, материалы фольклористики и этнографии XIX в., многочисленные публикации миссионеро-путешественников.

В 1867 г. в первом томе своего фундаментального труда с неакадемическим названием «Стружки из немецкой мастерской» («Chips from a German Workshop») профессор Оксфорда М. Мюллер пишет о необходимости формирования науки о религии по образцу науки о языке: «Одно время предполагалось, что сравнительный анализ языков человечества должен превзойти силы человека: и всё же благодаря объединённым и правильно направленным усилиям многих учёных были достигнуты великие результаты, и принципы, которым обязан следовать изучающий науку о языке («the Science of Language»), сегодня надёжно упрочнились. То же самое будет с наукой о религии («the Science of Religion»). Благодаря должному разделению труда материалы, которые всё ещё ждут, будут собраны, опубликованы и переведены, и когда это будет сделано, безусловно, человек никогда не оставит их, пока он не откроет цель, что пронизывает религии человечества и пока он не реконструирует настоящий *Град Божий* на фундаменте, столь же обширном, как и конец света. Наука о религии может быть последней из всех наук, которые человек обречён развивать; но когда она будет сформирована, это изменит вид мира и даст новую жизнь *Христианству* как таковому»<sup>1</sup>. В «Эссе о религиоведении» не просто постулировалась значимость существования и своевременность окончательного оформления религиоведения, но и задавалось направление развития смежных с ней этнографии и антропологии, прежде всего, *проблема истоков*. Как отметит впоследствии американский антрополог второй половины XX в. Чарлз Лонг, «...изучение религии каждого человека и современных диалектов считалось важным, так как природа религии понималась как идентичная её происхождению»<sup>2</sup>.

В предисловии к своей книге «Меланизийцы» (1891) английский миссионер и антрополог Роберт Кодрингтон писал: «Одна из первых задач миссионера – попытаться понять людей, среди которых он работает»<sup>3</sup>. Кстати, принцип подхода У. Голдинга к историческому хронотопу зиждется именно на попытке *познать*, а не *описать*, быть может, поэтому читатель не встретит подробного описания Дельфийского храма в романе «Двойной язык», а Солсберийский храм в романе «Шпиль» будет описан скорее в жанре портрета, нежели традиционного экфрасиса. В современной антропологии и этнографии вышеупомянутый тезис Кодрингтона представляется всем известным и безусловным. Но в конце XIX в. эта идея знаменовала собой качественный переход науки от собирания материала к его анализу и объяснению. О том, что этот рубеж неизбежно и обязательно должен быть преодолен, писал двумя десятилетиями раньше ещё Макс Мюллер: «В соответствии с двумя значениями слова «религия» наука о религии делится на две части; первая, которая рассматривает исторические формы религии, называется сравнительной теологией; вторая, объясняющая условия, при которых возможна религия, либо в её высшей, либо в её низшей форме, называется теоретической теологией»<sup>4</sup>.

Последующее развитие ранней антропологической школы, связанной, прежде всего, с Оксфордским университетом, как раз и заключалось в достаточно быстром

прыжке от описательных этнографических работ о культуре и обрядах как «дикарей», так и европейцев, к «теоретической теологии», то есть трудам, сочетавшим в себе одновременно и фактический материал, и исследования исторического характера, и различные концепции происхождения мифа–религии–культуры. В целокупности предложенной триады сомнений практически не возникало. Фиксируя это общее мнение современных ему учёных, Э.Б. Тайлор в монографии «Первобытная культура» (1871) замечает, что, вероятно, именно в силу неразработанности «науки о религии» и антропологии как таковой все предшествующие свидетельства о существовании племён, незнакомых с Богом или о религии, не имеют под собой серьёзных оснований: «Писатели, которым этнография обязана многими ценными сведениями о виденных ими племенах [...], по-видимому, не признавали религией того, что не походило на выработанную и определённую теологию цивилизованных народов. Они приписывали отсутствие религии племенам, верования которых не были сходны с их собственными...»<sup>5</sup>. Религиозные воззрения, таким образом, полагались первичными по отношению к генезису мифа, культуры, цивилизации и собственно религии, поэтому *вопрос о происхождении религии* стал одним из основных направлений европейской гуманитарной науки и культуры второй половины XIX в. В решении проблемы о сути изначальной, базовой стадии религии выделялся ключ к пониманию *природы человека*. Поэтому, быть может, неудивительно, что именно представитель английского философского романа, Уильям Голдинг, неоднократно определявший целью своих философско-эстетических исканий выявление сути природы человека, природы, с его точки зрения, во многом дикарской или, по крайней мере, не совпадавшей с классической гуманистической концепцией, вмешивается и оживляет затихшую битву.

Парадоксально, но провозглашая догму исключительно научного, а зачастую и рационалистического подхода к религии, этнографы и антропологи в конце XIX – первой половине XX вв. в поисках ключа к первоосновам решали вопрос фактически метафизического характера. В 2-й пол. прошлого столетия в дискуссию открыто вступает художественная литература в лице Голдинга, для которого позаимствованная из антропологического спора о первоначалах «мана-концепция» становится одним из генеральных законов собственного художественного мира, и шире – личного мироздания.

Несмотря на то, что эссе «Любовь к соборам» было опубликовано в «Holiday» (XXXVI, December 1965), глянцевого журнале, представляющем из себя ежемесячный гид-путеводитель по туристическим достопримечательностям, оно есть нечто большее, чем просто путевой очерк. Следуя своей склонности к универсалиям и обобщениям, Голдинг предлагает читателю своё видение английской ментальности, специфики национального пространственного восприятия и чувства эстетического. Эссе начинается с указания на одну весьма существенную для Голдинга черту национального характера: «*Среди достоинств и пороков, составляющих британский характер, у нас есть, по крайней мере, один недостаток, на который американцам следовало бы взирать с симпатией. Ибо они являются единственным народом, разделяющим его с нами. Я имею в виду преклонение перед Старинной*»<sup>6</sup>. Чуть ниже это свойство, иронично представляемое как недостаток, будет признано специфически английским ценностным критерием, «*определяющим [...] чувство эстетического*»<sup>7</sup>. В своих многочисленных статьях и интервью Голдинг всегда весьма охотно размышлял об идейно-философской составляющей своего творчества, но, пожалуй, ни разу не приоткрыл завесу собственной доктрины эстетического. Итак, по Голдингу, для британца олицетворением Эстетического является Старинное. Но далее писатель совмещает свою сугубо субъективную авторскую концепцию с классической западноевропейской эстетикой, ибо иллюстрацией Старинного в статье служит подробнейшее описание двух английских соборов, Винчестерского и Солсберийского, отношение к которым определяется Голдингом как отражение специфически английского «*worship of the antique*» («преклонения перед старинной») <sup>8</sup>. Фактически, Голдинг основывает своё видение Прекрасного на традиционной религиозно ориентированной эстетике, которая настаивает на духовной природе эстетического, то есть соотносит прекрасное с Божественным (Августин, Фома Аквинский, Ульрих Страсбургский и др.).

Своеобразным звеном в цепочке Эстетическое (оно же Божественное) – Старинное – Храм становится образ Камня, который принципиально предшествует Храму, то есть культурно-теологическая логика Голдинга в поисках образчика старины в первую очередь находит Камень, который уже потом соотносится с сакральным зданием: «Камень, чьи формы рассыпаются, оставляется таким же. Мы не верим, что реконструкция, наполняющая старую форму новыми материалами, претвориться во что-нибудь гениальное»<sup>9</sup>. Ответ на вопрос, почему именно камень, заставляет вспомнить ставшее уже общеупотребительным уподобление собора каменной библии. Собор в культурной памяти не может не быть каменным, хотя как остроумно замечает историк и философ церковной архитектуры Ричард Кикхефер: «...это условное обозначение для всех материалов, использованных при строительстве церкви, включая кирпич и дерево, бетон и стекло. Ещё не так давно люди поклонялись строениям из картона. Среди всех этих материалов камень может показаться не самым нейтральным и невинным выбором [...]. Следует ли нам реально считать камень нормативным строительным материалом, в то время как столь мало церквей действительно построено из камня?»<sup>10</sup>. Сами названия двух недавних монографий по церковной европейской архитектуре свидетельствуют о том, сколь непрерывной видится связь между Храмом и Камнем: «Универсум камня» Филипа Бэлла<sup>11</sup> и «Теология в камне» уже упомянутого Р. Кикхефера. Обоснование возможно как психологическое, так и антропологическое. С одной стороны, «образы божественных сил создаются из прочных материалов, и тяжёлые каменные стены замков, крепостей, всегда служили удобной метафорой светской и церковной силы»<sup>12</sup> и символизировали собой прочность и стабильность. С другой стороны, прочность и неизбывность есть категория вечности и значит Божественного, быть может, именно поэтому в многочисленных антропологических исследованиях XIX – начала XX вв. (на которые, кстати, и ориентировался Голдинг) в качестве наиболее убедительного сакрального предмета фиксируется именно камень (Кодрингтон, Тайлор, Маретт, Кинг и др.). Так, описывая специфику сакральных мест у туземцев тихоокеанского бассейна, Кодрингтон замечает: «В святых местах почти всегда есть камни, невозможно по отдельности иметь дело со святыми местами и священными камнями»<sup>13</sup>. Христианство сохраняет особую привилегированную сакральность камня, соотнося его с Христом – «живым камнем»: «Приступая к Нему, камню живому, человеками отверженному, но Богом избранному, драгоценному, и сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный» (1 Петр. 2:4–5). И наконец, помимо психологического и антропологического факторов следует помнить о том, что классическая европейская церковная архитектура, то есть готика, – это исторически архитектура каменная. Сама философия готического храма во многом проистекает из специфики каменного материала.

В одном из своих интервью писатель как-то заметил, что образцом «истинной» архитектуры для него являются «старые церкви»<sup>14</sup>. В метафизике Голдинга, таким образом, всё устремляется к зданию Храма, которое для него, бесспорно, есть образец истинного британского, истинного эстетического и истинного архитектурного, то есть своеобразным первоначалом. С учётом приверженности Голдинга к универсалиям и обобщениям речь здесь идёт, как представляется, не только о первоначалах британских, но и общечеловеческих, о своеобразной точке отсчёта понятий «вера» и «искусство». Голдинг задаётся вопросом, что именно в Универсуме притягивает человека как эстетически, так и сакрально, то есть что лежит в основе взаимодействия человека и Вселенной, Конечного и Бесконечного, ибо именно в точке их соприкосновения и возникает вера, религия, искусство. Логично ожидать, что при решении этого вопроса Голдинг должен был бы прибегнуть к классической философии и теологии, но неожиданно он обращается к современной ему антропологии и религиоведению, эффективно и оригинально используя их методику и научный аппарат.

Важно отметить, что Храм рассматривается Голдингом не исключительно в традиционном теологическом дискурсе. Эстетическое суть притягательное, хотя для Голдинга и важна притягательность сакрального типа. Ключевым моментом является то, что притягательность Храма не задаётся ему самим фактом собственного



существования, ибо сопоставляя Винчестерский и Солсберийский соборы, Голдинг отдаёт предпочтение последнему, как обладающему необъяснимой притягательной силой, маной: «Мы предпочитаем страсть к первоначальному камню («original stone»), к которому склоняемся со словами “произведение искусства, подобное этому, незаменимо”, ибо достоинство, могущество и сила – то, что антропологи называют мана – есть только в первоначальном камне и более нигде [...] Наши старые церкви полны этой силы. Я говорю не об их специфически религиозной функции или влиянии. Существует огромное количество других чувств, которые, так сказать, сгустились вокруг них. Эти чувства стоит проанализировать, и анализ может помочь нам понять самих себя. Особо я думаю о двух английских соборах, которые я хорошо знаю, Винчестерском и Солсберийском»<sup>15</sup>.

Сперва преимущественное внимание Голдинга не без оснований привлекает Винчестерский собор: «В Винчестере на одном и том же месте было три церкви и, возможно, до них языческий храм, поскольку там, в подземелье, был священный, дохристианский родник. Даже современное здание, чьё начало восходит к одиннадцатому веку, есть продолжение, по крайней мере, четырёхсотлетнего строительства и четырёх стилей архитектуры»<sup>16</sup>. В поисках источника возможной маны повествование начинает кружиться вокруг могил и погребений собора: «Может, для жителя Винчестера мана заключается в статуе?»<sup>17</sup>. Многочисленные надгробия заполнили древнее здание, ибо город был однажды столицей Англии. Краски повествования постепенно сгущаются: от ироничного описания стёршихся или же забавных, даже абсурдных надписей, от «весёлой конспирации... аристократических носов»<sup>18</sup> текст перетекает к самодовольным лицам грешников, пытавшихся величием склепа обеспечить себе вечное прощение. Во тьме и зловонии сгущается атмосфера, подобная египетскому городу мертвых: «для думающего взгляда это вовсе не христианское погребение [...] мнимая прочность фигуры – не более чем отчаянная попытка ускользнуть из лап смерти, последний бросок человека, который завёл определённое значительное знакомство с грехом»<sup>19</sup>. Роскошь, величие Винчестера и даже древность его старинных стен ещё не обеспечивают ему сверхъестественную силу, ману: «Если это тапа – я думаю, что это не она – я могу жить и без неё. Ни могила Уильяма Руфуса, [...] ни эти голубые золочёные сундуки с их грузом пасторских и королевских костей, [...] ни даже сам город Винчестер с его Круглым столом, его древними школами и святыми стенами не могут дать мне того, что я получаю от более близких мне камней в Солсбери»<sup>20</sup>.

«Маной» Голдинг называет древнюю притаившуюся обезличенную энергию, силу, которая как магнит притягивает человека, но не угрожает ему, скорее остаётся равнодушной. Так архитектурный образ Храма трансформируется в художественном мире Голдинга в Камень, обладающий первоначальной сакральной силой, маной (схожая концепция Imago Templi встречается не только в «Шпиле», но и в «Египетском дневнике», «Двойном языке» и др. произведениях автора). Фактически, это ключ к объяснению того, почему в романе «Шпиль» исторически точно воссозданная история строительства храма Св. Марии в Солсбери превращается в роман о Храме, почему архитектурный образ перерастает в Imago Mundi и, как обозначает это Ш. Шукуров, становится «феноменологической реальностью истинного Бытия»<sup>21</sup>. Весьма важным кажется тот факт, что маной в художественном мире писателя обладает именно архитектура (дословно «перво-творение»). Именно это становится точкой расхождения Голдинга с английскими антропологами, которые, обосновав необходимость использования маны при разговоре о понимании сверхъестественного, фиксировали её более широко: в любом предмете и даже человеке.

В научный обиход термин «мана» был введён ещё в раннем этапе развития антропологии и смежных с ней религиоведения и этнографии. Позаимствованная у классика английской этнографии Роберта Генри Кодрингтона мана стала одним из возможных ответов в развернувшейся во 2-й пол. XIX в. дискуссии о первоначалах религии.

Поднятый одним из «отцов» английской антропологии, Эдуардом Тайлопом (Edward Tylor, 1832–1917) вопрос о том, что он называл «*minimum definition of religion*» («минимальным определением религии») стал отправной точкой для

развития значительного числа антропологических теорий своего времени. Будучи зачинателем спора, Тайлор в труде «Первобытная культура» (“Primitive Culture”, 1871) утверждает, что «первая и главная причина превращения фактов ежедневно-го опыта в миф есть верование в одушевление всей природы – верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении её»<sup>23</sup>. Сформулированная учёным теория анимизма базировалась на «идее о преобладающей воле и жизни в природе [...] веровании в личные души, одушевляющие даже то, что мы называем неодушевлёнными предметами»<sup>24</sup>. В свете анимистической теории простейшей формой религии Э. Тайлор считал «верование в духовные существа»<sup>25</sup>, при этом олицетворяемые предметы воспринимались как субъекты, а олицетворение подразумевало персонализацию.

Вслед за Тайлором, споря с ним и соглашаясь, практически все современные ему религиоведы и антропологи начинают выдвигать свои оригинальные теории «минимума религии», хотя справедливости ради следует вспомнить английского археолога **Джона Лёббока** (John Lubbock, 1834–1913), который в заочном<sup>26</sup> споре с Тайлором полагал, что религия не была начальным звеном, а развитие человечества начинал со стадии атеизма.

В 1887 г. выходит в свет, быть может, наиболее известная публике антропологическая монография «Золотая ветвь» (“The Golden Bough”) Джеймса Фрейзера (James Frazer, 1841–1954). Соглашаясь с Тайлором в том, что религия есть вера в существование высших сил Фрейзер добавляет, что такой вере обязательно должно сопутствовать «стремление умиловить их и угодить им («высшим силам – А.К.»)<sup>27</sup>. Религии по Фрейзеру предшествовала магия: «Магия – там, где она встречается в чистом виде, – предполагает, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного агента»<sup>28</sup>. Последнее добавление было бы не столь принципиальным, если бы Фрейзер (как и Лёббок) не обвергал религию как начальную стадию «интеллектуального» развития человечества.

Атеизм (Лёббок), магия (Фрейзер), вера в высшие существа (Шмидт и Ланг) и др., – все эти теории, несмотря на видимый спор с Тайлором, не демонстрировали собой явного соперничества с почти уже классической теорией анимизма Тайлора. В открытый спор вступает лишь бывший оксфордский ученик и будущий биограф своего учителя<sup>29</sup> Роберт Маретт (Robert Marett, 1866–1943), который в оппозицию анимизму Тайлора формулирует концепцию преанимизма, т.е. иного предшествующего анимизму этапу формирования религиозного мышления. В своём докладе 1908 г. и написанной по его следам программной статье «Формула табу-мана как минимум определения религии» (“The Tabu-Mana Formula as Minimum definition of Religion”) Маретт выделяет стадию «рудиментарной», т.е. первоначальной религии, состоящей из двух модусов (отрицательного и положительного) – табу и т.н. *мань*. Категорически выступая против теорий Э. Тайлора и Дж. Фрейзера, Маретт в качестве истока, подпитывающего религиозную идею и по сей день, выдвигает *ману*, под которой он понимает безликую сверхъестественную энергию, силу, обладающую независимым бытием.

Хотя в современной, особенно отечественной антропологии, мана ассоциируется исключительно с Мареттом, сам термин и до него был известен английским учёным<sup>30</sup>. Впервые термин употребил и описал его суть английский миссионер **Роберт Кодрингтон** (Robert Codrington, 1830–1922). В 1891 г. в свет выходит его книга «Меланезийцы» («The Melaneseans»), в которой он, описывая аборигенов Тихого океана, возводит систему их религиозных воззрений к некоей *мане*: «Меланезийское сознание полностью одержимо верой в сверхъестественную силу или влияние, называемое практически везде универсально *мана*»<sup>31</sup>. Текст Кодрингтона был хорошо известен «титану» английского религиоведения Максу Мюллеру, который цитируя Кодрингтона в своих Хиббертовских лекциях 1878 г. («Эта Мана не закреплена нигде, и может выражаться почти во всём; но духи, будут ли это отдельные души или сверхъестественные существа, имеют её, и могут передавать её; и особенно она принадлежит отдельным существам, которые дают ей начало, хотя она может действовать через посредника в виде воды, или камня, или кости. Вся

меланезийская религия, фактически, состоит в получении этой Маны для самого себя, или для чьей-либо выгоды»<sup>32</sup>), понимал под *маной* веру в Бесконечное. Ещё до возникновения знаменитого спора Мюллер определял религию как способность ощущать Бесконечное (“Infinite”), что заставляет вспомнить о родстве Мюллера с немецким романтизмом. Бóльшая же известность фамилии Маретта в связи с *маной* объясняется активным участием последнего в вопросе о минимуме религии и тем фактом, что многочисленный материал, собранный Кодрингтоном, был им систематизирован и объяснён в соответствии с мана-концепцией.

Голдинг учился в Оксфорде с 1930 по 1937 гг., то есть как раз в то время, когда Маретт, будучи основателем Оксфордского университетского антропологического общества (1909), читал там лекции по социальной антропологии (1910–1936). Правда, следует отметить, что колледжи у них были различные: если Маретт преподавал в Exeter College, то Голдинг учился в Brasenose College. Безусловно, нельзя однозначно утверждать, что будущий писатель лично слушал лекции знаменитого антрополога, но вполне вероятно, что Голдинг был знаком со столь значимыми в истории религии и антропологии трудами и концепциями Маретта, во много опровергнутого, казалось бы, незыблемые теории Тейлора и Фрейзера. В любом случае видение Голдингом «маны», её характера и сути влияния полностью совпадает со взглядом Маретта, что в очередной раз подтверждает теорию прямого влияния, а не типологического сходства. Так, по Маретту *мана* вполне может быть неподвижна и потенциальна – именно таким застывшим, хотя и полным дремлющей силы выглядит Солсберийский собор как в романе «Шпиль», так и статье Голдинга «Любовь к соборам». К тому же следует учитывать опубликованный за несколько лет до романа «Шпиль» и статьи «Верность соборам» перевод на английский язык монографии Мирче Элиаде «Очерки сравнительного религиоведения» (1949) – «Patterns in Comparative Religion» (1958), которая доступно для широкой публики объясняет и поддерживает введённый Мареттом термин.

Однозначно можно сказать, что Голдинг был знаком с работами Маретта, скорее всего, читал Кодрингтона или же был знаком с ним опосредованно, через обильную цитацию у Маретта, то есть своеобразно синтезировал и трансформировал всевозможные интерпретации *маны*, художественно обосновав её существование и объяснив через неё своё видение мироздания.

Почему же именно Солсбери, а не Винчестер становится точкой притяжения, источником *маны* для Голдинга? Потрясающее в своей осознанной непосредственности объяснение: «Винчестер сделан из неправильного камня. У него неправильная форма»<sup>33</sup>. Просто Винчестер неправильный, а Солсбери правильный! Это данность, которую нельзя ни проанализировать, ни проинтерпретировать, ни приручить, а лишь только ощутить. Ещё Кодрингтон, а за ним и Маретт писали о том, что *мана* может появляться у одних предметов или людей и исчезать у других. Она не есть чьё-то свойство, его характеристика, а самостоятельная субстанция, безликая сила, для которой любой объект или субъект есть не более чем временное обиталище. Конечно, чаще всего *маной* (по Кодрингтону) обладают духи, призраки умерших и камни. (Кстати, спиритическое, умершие и камень, – вот центральное семантическое поле «собора», так что ход мысли Голдинга, в своём роде, антропологически и теологически неизбежен и безупречно логичен). Так может, неслучайно автор начинает поиски *маны* с Винчестерского собора с его огромным количеством склепов, надгробий и могил? Но её здесь нет, это всего лишь *зловещая могила*... Это не противоречит наблюдениям английских антропологов. Как описывает Кодрингтон, умерший должен в течение нескольких дней после смерти проявить себя, зарекомендовать себя как *тиндало*, могущественное привидение, обладающее *маной*. В противном случае могила не почитается и предаётся забвению: «Ни один человек не имеет этой силы сам по себе; всё, что он делает, делается с помощью одушевлённых существ, привидений или духов; он не может [...] быть *маной* сам по себе, используя это слово как характеристику качества; он может [...] иметь *ману*, она может [...] быть с ним»<sup>34</sup>. При этом если в жизни человек был с *маной*, то и после смерти он, скорее всего, её сохраняет. Но тот свет тщеславия и напыщенности, который освещает собор в Винчестере, – это искусственный свет псевдо-маны, которая, по

признанию Голдинга, ему не нужна и непонятна. Может, ману притягивают усопшие и их надгробия? Однако Солсбери, хотя и в меньшем масштабе, но тоже приютил достаточное количество безвестных могил. Выше было отмечено, что чаще всего мана сопутствует камню, но и Солсбери, и Винчестер каменные! Хотя опять же, по Кодрингтону, «Духи, принадлежащие этим камням, безымянны; связь каждого со своим камнем не ясно определена; камень, говорят они, не тело духа, и дух – это не душа камня, ибо камень, естественно, не имеет души; они говорят, что дух в камне [...] или около камня, и это дух, а не камень действует»<sup>35</sup>. Камни Солсбери, в отличие от камней Винчестера действуют: «Когда я ехал домой через известняковые холмы, я не был готов к невидимому барьеру и услышал внезапное «Пинг!», как только проехал через него. Барьер был точно точкой, где влияние Солсбери и Винчестер сбалансировано. Как космический зонд, летящий от лунной гравитации к земной я теперь торопился всё быстрее и быстрее к моему собственному ощущению тапа. [...] За пятнадцать миль вы можете почувствовать, что собор начинает притягивать. Он такой же вечный, как и пейзаж вокруг. Вы чувствуете, что река бежит прямо к нему, ему открываются долины [...]. И у тапа, едва различимой, однако неопишуемой есть, по крайней мере, одно качество, которое позволяет сравнить её с другими силами: она пропорционально изменяется в зависимости от расстояния. Пятнадцать миль назад она начала притягивать: но встаньте ближе к стенам и вы почувствуете, что могли бы «прищёлкнуть» к ним как гвоздь к магниту»<sup>36</sup>.

И Голдинг, и Маретт, и Кодрингтон подчёркивают принципиальную необъяснимость маны. Обосновывая её «необъяснимость» Маретт настаивает, что это силу можно лишь ощущать, а рацию и эмоция – в своей классической дихотомичности – противоположные начала. В давнем споре с Тайлором (и примкнувшим к нему в этом вопросе Фрейзером), видевшим в основе отношения дикаря к сверхъестественному пусть и ошибочный, но «акт разума», Маретт утверждает, что мана – это следствие некой эмоциональной реакции человека на окружающий его мир, и главный аспект этого чувства – страх, но страх, схожий с благоговением, а не с отторжением. Из предложенной Тайлором сферы рации Маретт переключается в сферу психики человека, со страхом благоговееющего перед Универсумом. Страх, сопутствующий мане, – это осознание некоей иной, чужой, но не обязательно враждебной силы, которую уважаешь, но от которой не бежишь, это благоговение, не лишённое осторожности, хотя иногда близкое даже восхищению. «Некоторые из этих камней обладают старинной упрочнившейся святостью; есть только немногие, кто знает, как обратиться к ним для жертвоприношения, все остальные проходят мимо в страхе и не наступают на священную землю вокруг них», – рассказывает Кодрингтон<sup>37</sup>. Мана лишена морально-этического аспекта, она равнодушна к миру и может быть опасна лишь для того, кто её не знает.

Солсберийский собор тоже многолик и объёмен: если в эссе есть «воспоминания о неопишуемой красоте: залитый светом собор, магический собор под полной луной, белая кость шпиля [...] с молниеотводами, сверкающими подобно изумрудам; выкрашенный в розовое собор, всё ещё омываемый снизу вверх отражённой белизной миллиона распустившихся ромашек»<sup>38</sup>, то в романе «Шпиль» собор уже не столь гармоничен, сколь конфликтен. В романе он обретает собственную бытийность и демонстрирует (будучи воплощением Центра Мира) внутреннюю конфликтность, амбивалентность<sup>39</sup>. Каменная глыба собора просыпается, потревоженная усилиями отца Джослина: «канаты медленно колыхались, словно собор, [...] порос каким-то гигантским мхом»<sup>40</sup>; [...] в ветреные дни уровень, положенный на верхнее перекрытие башины, обнаруживал какое-то медленное безумие, дрожал как душа в преддверии ада»<sup>41</sup>. Проснувшаяся мана древнего храма – прямое следствие вмешательства человека – отражается на внешнем облике Храма. Древние химеры, тени умерших оживают в теле собора, и У. Голдинг в своей зарисовке искусно и поэтично создаёт впечатление проснувшейся мощи старых стен. Из готовой для шпиля ямы несёт смрадом могил, вода заполняет фундамент храма, дождь обрушивается бесконечным потоком с небес и голоса потревоженных мёртвых из глоток каменных изваяний стражей собора: «А когда начинался ливень, тысяча каменных голов словно оживала, и тогда вспоминалось, что те, с кого они изваяны, давно гниют на



## Религия и культура

погостах возле собора или у приходских церквей. Из разинутых ртов извергалась вода, словно то была новая, неслыханная ещё адская мука, и эта вода вливалась в потоки, которые струились по стёклам, свинцу, каменному кружеву, контрфорсам, башенкам, зубцам и подзорам, а потом с журчанием и бульканьем стекали в канаву у подножия стены»<sup>42</sup>.

Амбивалентность собора в романе «Шпиль» задаётся специфичной особенностью древней силы, силы сверхъестественной и необъяснимой – мана равнодушна и не обладает исключительно положительным или негативным модусом. И Кодрингтон, и Маретт отмечают безразличие маны к полюсам, что с их точки зрения как раз свидетельствует о древности её происхождения, о том, что это нулевая точка Первоначала, которая ещё не различает ни добра, ни зла, ни даже естественного и сверхъестественного. На последнем тезисе особенно настаивал Маретт, который полагал, что дикарь не разграничивает естественное и сверхъестественное, ибо он пребывает в начальном состоянии времён Первотворения.

Всё более очевидным кажется тот факт, что Голдинг явно был знаком с текстами или самого Кодрингтона, или в пересказе Маретта. Возможно даже формальное доказательство: именно английские антропологи настойчиво выделяли в своих работах слово «мана» курсивом, подчёркивая его ино-европейское происхождение, тому же правилу следует и Голдинг. Трансформируя их мана-концепцию, писатель, что важно, не предполагает сопоставления европейцев с меланезийцами, но пытается выяснить первопричину и Первосилу Бытия, источник деяния, природу веры, исток Силы. И если целью Кодрингтона было просто описать специфику культуры аборигенов Тихого океана, то Маретт (при котором религиоведение достигает уже своей «теоретической» стадии) обобщает его наблюдения, видя в туземцах образчик пра-мышления, пра-религии, пра-культуры по отношению ко всему человечеству.

Мана Солсбери для Голдинга необъяснима, но и неопровержима, хотя определённое объяснение Голдинг предлагает, поочерёдно и безуспешно попытавшись его найти в историческом прошлом, могилах, статуях, архитектуре, истории строительства собора. Но очевидно одно: в отличие от солсберийского Винчестерский собор «стоит на откосе, и у него нет шпиля»<sup>43</sup>. Одна лишь фраза, но фраза, в ракурсе которой иной, непривычный особенно для отечественного критика, свет падает на историю собора в романе «Шпиль». Ибо для чего же ещё строил столь безудержно свой шпиль отец Джослин, преступая законы Бога и принося на его алтарь человеческие жизни и души? Он выстраивает центр, ось притяжения, и мана приходит в Солсбери. Роман не становится притчей о заблудших душах и ошибках человеческой воли благодаря одному: шпиль выстоял и, несмотря на страшное раскачивание, песню камней и стальной ленты, невзирая на сатану, спрятавшегося за одной из башенок, шпиль осеняет мир Божественным присутствием. В Соборе пробуждается мана.

Солсберийский собор обретает душу, и здесь кроется коренное отличие видения маны Голдингом от понимания её Кодрингтоном и Мареттом. Если у последних маной может обладать кто или что угодно, так как мана приходит в объект извне, то в текстах Голдинга (эссе, роман) семантическое поле маны жёстко фиксируется вокруг «древнего», «сакрального», «каменного». Мана есть только у древних соборов, причём не у всех. Антропологи настаивают на принципиальной безличности маны, Солсберийский же собор обладает маной в силу своей индивидуальности или обретает её с возникновением в нём маны. Так или иначе, Собор дышит и изменяется, он Субъект маны, а не её Объект. Он сам есть активная мана. Эта мана даже не в чудесной истории основания собора: «Около 1 200 архиепископ Пуре стоял на холме, обзревая слияние местных рек, когда, согласно легенде, явилась мать Христа и сказала ему выпустить стрелу и построить ей церковь там, где стрела упадёт. Стрела улетела больше чем на милю и упала в центр болота. Там, с полнейшим равнодушием к таким вещам, как здоровье, устои, доступ и общепринятая практичность, собор и был построен»<sup>44</sup>. Мана даже не в чуде веры, когда после достраивания самого высокого в Англии шпиля, «до сих пор здание ещё стоит. Оно нагибается. Оно шатается. Оно поворачивается. Но всё ещё стоит»<sup>45</sup>. Всевозможные нелепые и бездарные реконструкции собора, к счастью, обнажили «аскетичные... парящие камни»<sup>46</sup>.

Но и суровая готика ещё не *мана*. Голдинг упрямо и напряжённо ищет самый исток, не довольствуясь созерцанием потока...

В самом начале статьи английский писатель задаётся, казалось бы, риторическим вопросом: «Для чего нужно произведение искусства?». Проблема целеполагания искусства трансформируется в проблему сути: «*Это форма или содержание? «И то, и другое», чувствуем мы, когда думаем об этом в целом, «но если мы должны выбирать, то дайте нам содержание»*<sup>47</sup>. Вопрос «для чего» у Голдинга резонирует с вопросом «что», и на первый взгляд всё это, кажется, имеет отношение лишь к проблеме национального характера, ментальности и т.д. Но неожиданное продолжение у предположительно исчерпанной дискуссии возникает в конце статьи, когда концептуально закольцовывая своё эссе, Голдинг неожиданно снова использует термин «содержание», но в этот раз, вводя его в семантическое поле Храм – *мана* – Камень. Как в основе веры и универсума, так и в основе искусства лежит *мана*, необъяснимая и притягательная: «*Это были просто камни, вы можете сказать, вот и всё. Они не были искусством, они не были архитектурой [...] Они были бесформенным содержанием, но я не мог отвести от них глаз. [...] Историк религии мог бы пробормотать о камнях, что они были «реликтами по контакту».* Но контакту с чем? Это была *мана*, неопишная, необъяснимая, неопределяемая, невозможная *мана*»<sup>48</sup>.

### Библиографический список

1. Голдинг, У. Шпиль / У. Голдинг; Пер. с англ. – СПб.: Издательский Дом «Кристалл», 2000. – 576 с.
2. Маретт, Р.Т. Формула табу-мана как минимум определения религии (фрагменты) / Р.Т. Маретт // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1998. – С. 99–108.
3. Мюллер, М. Введение в науку о религии. Первая лекция, прочитанная в Королевском Институте 19 февраля 1870 г. / М. Мюллер // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М.: Канон+, 1996. – С. 31–143.
4. Тайлор, Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Э.Б. Тайлор; Пер. с англ. – Смоленск: Русич, 2000. – 624 с.
5. Фрээр, Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Д.Д. Фрээр; Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1983. – 703 с.
6. Элиаде, М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде; Пер. с франц. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
7. Biles, J.I. Talk: Conversations with William Golding / J.I. Biles. – N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1970. – 112 p.
8. Clodd, E. Animism. The Seed of Religion / E. Clodd. – L.: A. Constable & co., ltd., 1905. – 112 p.
9. Codrington, R.H. The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore / R.H. Codrington. – Oxf.: Clarendon Press, 1891. – 450 p.
10. Golding, W. An Affection for Cathedrals / W. Golding // Golding W. A Moving Target. – L.: Faber and Faber, 1983. – P. 9–19.
11. Kieckhefer, R. Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkley / R. Kieckhefer. – N. Y.: Oxford University Press, 2004. – 384 p.
12. King, J. The Supernatural: its Origin, Nature and Evolution / J. King. – L.; Ed.: Williams and Norgate; N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1892. – 321 p.
13. Marett, R. The Tabu-Mana Formula as Minimum definition of Religion / R. Marett // Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research / Introduction and Anthology by Jacques Waardenburg. – Berlin, N. Y.: Walter de Gruyter, 1999. – P. 258–263.
14. Müller, M. Chips from a German Workshop. Volume I. Essays on the Science of Religion / M. Müller. – N. Y.: Scribner, Armstrong, and Co, 1872. – 374 p.
15. Müller, M.F. Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. The Hibbert Lectures / M.F. Müller. – L.: Longmans, Green, and Co, 1901. – 407 p.

- <sup>1</sup> Müller M.F. *Chips from a German Workshop. Volume I. Essays on the Science of Religion.* N.Y., 1872. P. XIX.
- <sup>2</sup> Long Ch.H. *Alpha: The Myths of Creation.* N.Y., 1963. P. 2.
- <sup>3</sup> Codrington R.H. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. VII.
- <sup>4</sup> Мюллер М. Введение в науку о религии. Первая лекция, прочитанная в Королевском Институте 19 февраля 1870 г. // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1 / Пер. с англ., нем., фр.; Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. М., 1996. С. 44.
- <sup>5</sup> Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. Смоленск, 2000. С. 136.
- <sup>6</sup> Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 9.
- <sup>7</sup> Ibid.
- <sup>8</sup> Ibid.
- <sup>9</sup> Ibid. P. 10.
- <sup>10</sup> Kieckhefer R. *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkley.* N.Y., 2004. P. 19.
- <sup>11</sup> Ball F. *Universe of Stone: A Biography of Chartres Cathedral and the Triumph of the Medieval Mind.* L., 2008. 322 p.
- <sup>12</sup> Arnheim R. *The Dynamics of Architectural Form.* Berkeley, Los Angeles, L., 1977. P. 146.
- <sup>13</sup> Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 175.
- <sup>14</sup> Biles I.J. *Talk: Conversations with William Golding.* N.Y., 1970. P. 91.
- <sup>15</sup> Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 10.
- <sup>16</sup> Ibid.
- <sup>17</sup> Ibid. P. 11.
- <sup>18</sup> Ibid. P. 12.
- <sup>19</sup> Ibid. P. 12–13.
- <sup>20</sup> Ibid. P. 13.
- <sup>21</sup> Шукуров Ш.М. Храм и храмовое сознание (К проблеме феноменологии архитектурного образа) // Вопросы искусствознания. 1993. № 1. С. 159.
- <sup>22</sup> Tylor E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom.* L., 1871. P. 383.
- <sup>23</sup> Тайлор Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / Пер. с англ. Смоленск, 2000. С. 55.
- <sup>24</sup> Там же. С. 57.
- <sup>25</sup> Там же. С. 140.
- <sup>26</sup> Работа Дж. Лёббока «Происхождение цивилизации и примитивное состояние человечества» («The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man») была опубликована за год за появления «Первобытной культуры» (1971) Тайлора.
- <sup>27</sup> Фрэзер, Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М., 1983. С. 54.
- <sup>28</sup> Там же. С. 53.
- <sup>29</sup> Marett R. *Tylor.* L., 1936. 220 p.
- <sup>30</sup> Clodd E. *Animism. The Seed of Religion.* L., 1905. 112 p.; King J. *The Supernatural: Its Origin, Nature And Evolution.* L.; New York, 1892. 321 p.
- <sup>31</sup> Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 118–119.
- <sup>32</sup> Muller M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. The Hibbert Lectures.* L., 1901. P. 56.
- <sup>33</sup> Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 13.
- <sup>34</sup> Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 191.
- <sup>35</sup> Ibid. P. 182.
- <sup>36</sup> Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 13–14.
- <sup>37</sup> Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxf., 1891. P. 182.
- <sup>38</sup> Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 14–15.
- <sup>39</sup> Кузнецова А.И. Мифологема Храма в романе У. Голдинга «Шпиль» // Пространственные мифологеми в творчестве У. Голдинга: дис.... канд. филол.наук: 10.01.03 / А.И. Кузнецова; МПГУ. М., 2004. С. 80–165.
- <sup>40</sup> Голдинг У. Шпиль / Пер. с англ. СПб., 2000. С. 242.
- <sup>41</sup> Там же. С. 322
- <sup>42</sup> Там же. С. 240.
- <sup>43</sup> Golding W. *An Affection for Cathedrals // Golding W. A Moving Target.* L., 1983. P. 13.
- <sup>44</sup> Ibid. P. 17.
- <sup>45</sup> Ibid.
- <sup>46</sup> Ibid.
- <sup>47</sup> Ibid. P. 9.
- <sup>48</sup> Ibid. P. 19.

---

## References

1. Müller M.F. *Chips from a German Workshop. Volume I. Essays on the Science of Religion.* New York, Scribner, Armstrong, and Co, 1872, p. xix.
2. Long Ch.H. *Alpha: The Myths of Creation.* New York, George Braziller, 1963, p. 2.
3. Codrington R.H. *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folk-Lore.* Oxford, Clarendon Press, 1891, p. vii.

4. Müller M.F. *Introduction to the Science of Religion. Four lectures delivered at the Royal Institution in February and May, 1870*. London, Longmans, Green, 1870, 403 p. (Russ. ed.: *Klassiki mirovogo religiovedeniya. Antologiya*. Vol. 1. Moscow, Kanon+, 1996, p. 44.).
5. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume II. London, J. Murray, 1871, 426 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 136).
6. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
7. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
8. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
9. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 10.
10. Kieckhefer R. *Theology in Stone: Church Architecture from Byzantium to Berkley*. New York, Oxford University Press, 2004, p. 19.
11. Ball F. *Universe of Stone: A Biography of Chartres Cathedral and the Triumph of the Medieval Mind*. London, The Bodley Head, 2008, 322 p.
12. Arnhem R. *The Dynamics of Architectural Form*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1977, p. 146.
13. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 175.
14. Biles I.J. *Talk: Conversations with William Golding*. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970, p. 91.
15. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 10.
16. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 10.
17. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 11.
18. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 12.
19. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, pp. 12–13.
20. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 13.
21. Shukurov Sh.M. *Voprosy iskusstvovznaniya* [Art Studies Questions]. Moscow, Galart, 1993, No. 1, p. 159.
22. Tylor E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London, J. Murray, 1871, p. 383.
23. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume I. London, J. Murray, 1871, 453 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 55).
24. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume I. London, J. Murray, 1871, 453 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 57).
25. Tylor E.B. *Primitive Culture*. In two volumes. Volume II. London, J. Murray, 1871, 426 p. (Russ. ed.: Tailor E.B. *Mifi obryad v pervobytnoy kul'ture*. Smolensk, Rusich, 2000, p. 140).
26. Frazer J.G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London, Macmillan & Co, 1922, 625 p. (Russ. ed.: Frezer Dzh.D. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii*. Moscow, Politizdat, 1983, p. 54).
27. Frazer J.G. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. London, Macmillan & Co, 1922, 625 p. (Russ. ed.: Frezer Dzh.D. *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii*. Moscow, Politizdat, 1983, p. 53).
28. Marett R. Tylor. London, J. Wiley & Sons, 1936, 220 p.
29. Clodd E. *Animism. The Seed of Religion*. London, A. Constable & co., Ltd., 1905, 112 p.
30. King J. *The Supernatural: Its Origin, Nature And Evolution*. London, Willims and Norgate, New York: Putnam, 1892, 321 p.
31. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, pp. 118–119.
32. Muller M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India. The Hibbert Lectures*. London, Longmans, Green, and Co, 1901, p. 56.
33. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 13.
34. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 191.
35. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 182.
36. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, pp. 13–14.
37. Codrington R.H. *The Melanesians, Studies in their Anthropology and Folk-Lore*. Oxford, Clarendon Press, 1891, p. 182.
38. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, pp. 14–15.
39. Kuznetsova A.I. *Prostranstvennyye mifologemy v tvorchestve U. Goldinga. Diss. kand. philol. nauk* [Space Mythologems in W. Golding's Works. PhD Thesis in Philology]. Moscow, MPGU Publ., 2004, pp. 165.
40. Golding W. *The Spire*. London, Faber and Faber, 1964, 223 p. (Russ.ed.: Goldin U. *Shpil'*. Saint Petersburg, Kristall, 2000, p. 242.).
41. Golding W. *The Spire*. London, Faber and Faber, 1964, 223 p. (Russ.ed.: Goldin U. *Shpil'*. Saint Petersburg, Kristall, 2000, p. 322.).
42. Golding W. *The Spire*. London, Faber and Faber, 1964, 223 p. (Russ.ed.: Goldin U. *Shpil'*. Saint Petersburg, Kristall, 2000, p. 240.).
43. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 13.
44. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 17.
45. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 17.
46. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 17.
47. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 9.
48. Golding W. *A Moving Target*. London, Faber and Faber, 1983, p. 19.





Забияко А.А.

## Религиозный радикализм и художественные идеи национальной революции (опыт русского Харбина)

Публикация подготовлена в рамках работы по гранту РНФ «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308



А.А. Забияко

**Аннотация.** Данная работа продолжает публикацию материалов, посвящённых проявлению в социокультурной и общественно-политической жизни русского Харбина радикальных религиозных настроений. Эти настроения определили значительную часть фронтальной ментальности русских дальневосточных эмигрантов, трансформировались в явления религиозно-художественного радикализма. В этом отношении весьма показательна история наиболее радикального религиозно-политического движения в русском зарубежье – русского фашизма. Одной из ведущих идей этого движения в Харбине становится идея «национальной революции». Она нашла отражение не только в профашистской публицистике, прокламациях, акциях, но и творчестве харбинских писателей: Арсения Несмелова, Николая Байкова и др.

**Ключевые слова:** религиозно-художественный радикализм, национализм, антисемитизм, «национальная революция», масоны, ментальность дальневосточного фронта, русский фашизм, русский патриотизм

Религиозный радикализм в русской общественно-политической и художественной жизни, как известно, не прекратил своё существование после Октябрьской революции – напротив, некоторые его проявления приняли наиболее острые формы в эмигрантской среде<sup>1</sup>. Протофашистские настроения, вскормленные радикальными национальными и религиозными посылами черносотенцев, зародили в эмиграции движение русских фашистов. Особенно пышным цветом русский фашизм расцвёл не в европейской эмиграции, а в Китае, в Северной Маньчжурии. Там же появились и разнообразные произведения художников-радикалов, морально-этическая и эстетическая неоднозначность толкования которых и становится сегодня объектом исследования.

Почему фашистские группировки возникают в середине 20-х гг. в Харбине практически в одно время с возникновением фашизма в Европе? В Харбине было больше военизированных эмигрантских организаций, чем в любом другом городе Дальнего Востока, «и их присутствие создавало там горячую атмосферу, что отличало этот город от Шанхая и Тяньцзиня. Многим харбинцам освобождение России от большевизма представлялось близкой реальностью; детей, родившихся после революции ил вывезенных из России в младенческом возрасте, учили, что нужно готовиться к освободительной войне»<sup>2</sup>. Активными пропагандистами фашистских идей стали белые генералы В.Д. Косьмин и В.В. Рычков, а также бывший министр Приморского правительства братьев Меркуловых В.Ф. Иванов<sup>3</sup>.

Особенно много сторонников фашистской идеологии было среди студентов Юридического факультета, где была создана Российская фашистская организация (РФО). Это и не удивительно – фашистские идеи распространялись с высоты

университетских кафедр профессорами Н.Н. Никифоровым и Г.К. Гинсом, блестяще образованными людьми (Н.Н. Никифоров закончил университет св. Владимира в Киеве, был специалистом по русскому праву; Г.К. Гинс – выпускник Санкт-Петербургского университета, специалист по римскому праву). Прекрасные ораторы, они нашли себе духовных учеников в лице студентов А.Н. Покровского, Е.В. Кораблева, Б.С. Румянцева, К.В. Родзаевского и др. Это было «новое поколение русских. Взгляды этих молодых людей сильно отличались от взглядов их родителей. <...>

Ненавидя большевизм, эти юные эмигранты, тем не менее, были лишены свойственной старшим ностальгической привязанности к дореволюционным формам жизни. Они уважали монархию, но не желали иметь дела с монархистами, считая их пережившими своё время реликтами. Он восхищались некоторыми аспектами социалистических учений, но презирали социалистов-эмигрантов, полагая, что те погрязли в теоретических спорах. Они жаждали действия. Они озирались вокруг в поисках чего-то динамичного, какого-то реального противоядия большевизму»<sup>4</sup>.

Так в стенах Юридического факультета фашизм обретает романтическую ауру. ореол героя в глазах русских мальчиков-националистов окружает образ Бенито Муссолини, который «был полон энергии, привлекательности и воодушевления... Фашистская молодёжь переделает мир, она сметёт капитализм и коммунизм этих близнецов, рождённых гнилой западной цивилизацией...»

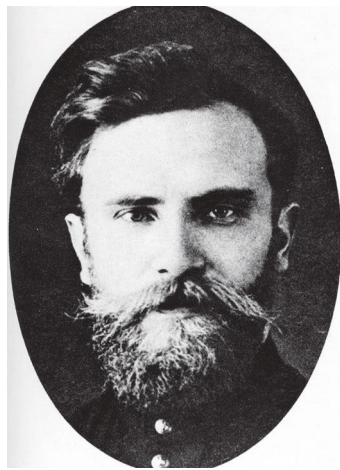
Молодые русские эмигранты-патриоты были восприимчивы к подобной демагогии; им казалось, что итальянская нация обрела новую цель существования. Они жаждали солидарности – и поэтому с энтузиазмом восприняли фашизм, отрицавший классовые конфликты и призывавший к подъёму национального духа. Оскорблённые нацистской теорией расовой исключительности, они приветствовали доктрину, которая, как казалось в 20-е гг., имела универсальный характер и не унижала славянские народы. Убеждённые, что советское коммунистическое правление само при Сталине приобретает черты коммуно-фашизма, они чувствовали настоятельную необходимость, пока не поздно, воплотить в жизнь итальянскую модель»<sup>5</sup>.

В 1926 г. и 1927 г. РФО обнародовала программные документы «Наши требования» и «Тезисы русского фашизма». Поначалу руководил молодыми людьми А.Н. Покровский – супруг М. Колосовой. А в 1927 г. стремительно и азартно в работу РФО включается Константин Родзаевский, перебежавший через Амур в Сахалин из Благовещенска и оказавшийся в Харбине.

К. Родзаевский – прекрасно образованный, способный к словесным эскападам, талантливый пропагандист, к тому же обладающий должным зарядом экзальтации в сочетании с авантюризмом – смог увлечь молодёжь за собой. Постепенно в среде фашиствующей молодёжи происходит раскол, и К. Родзаевский занимает место А. Покровского.



Илл. 1. Родзаевский К.В.  
Русский путь



Илл. 2. Константин Родзаевский  
(1907–1946)

«Бог, Нация, Труд!» – таков был девиз русского фашизма. «Азбукой русского фашизма» стали три «А»: «антикоммунизм, антисоветизм и антисемитизм». Религиозные идеи русских фашистов в Харбине были неразрывно связаны с антисемитизмом, «одним из важнейших “исконных” элементов программы РФП <...>. Родзаевский ревностно проповедовал черносотенную теорию “жидомасонства” <...> Из антисемитского издания Юлиуса Штрайхера “Der Sturmer“ перепечатывались карикатуры, изображавшие кремлёвских лидеров с подчеркнuto еврейскими чертами лица. Особого внимания были удостоены еврей-коммунисты Троцкий (Берштейн), Зиновьев (Апфельбаум), Каменев (Розенфельд), Каганович и Радек. ОГПУ называли “сионистским гнездом”. О Ленине говорили как о “полуеврее”. Даже Сталин, которого трудно было заподозрить в юдофильстве, был назван “наложницей американских капиталистов и евреев”»<sup>6</sup>. Яростное желание борьбы с «еврейством и масонством» воплощались в так называемых «разоблачениях»<sup>7</sup>.

Социокультурные условия процветания антисемитизма были определены самой идеей возникновения «Харбина-папы», города, освободившего евреев от вериг черты оседлости, давшего им множество возможностей для развития и процветания. Еврейская община сложилась в Харбине ещё до революции и на фоне беженской нищеты являла образ сытости и благополучия. Особенно остро это стало заметно после 1920-х гг.: «Хотя в харбинской колонии было несколько богатых семей и выделялся небольшой средний класс, основная часть эмигрантов жила в стеснённых условиях. А тысячи самых неудачливых, которые приехали из Сибири без имущества и связей, оказались в крайней нищете. ... Более половины взрослых русских мужчин были безработными. Женщины, чтобы кормить семью, соглашались на самую чёрную работу. Дети беженцев учились просить милостыню на самых разных языках. ...

Эмигрантам, доведённым нищетой до отчаяния, не нужно было долго искать козлов отпущения.

“Поглядите на богатых евреев! У них и магазины, и банки, и отели. Они живут на наш счёт, а русские дети нищенствуют и торгуют собой на улицах!”

“Поглядите на красных! Они убили нашего Государя. Они осквернили наши святыни. Они лишили нас отечества. Теперь они и в эмиграции не дают нам жить!”<sup>8</sup>.

В рукописи романа Н. Щеголева эти антисемитские настроения проявлены весьма откровенно. Герой романа – русский, из небедной семьи служащего КВЖД<sup>9</sup>, – чтобы заработать карманные деньги, устраивается гувернёром к евреям Дрейфусам: «Юноша с честолюбием, уже известный в Харбине как поэт, и вдруг – опять вроде няньки в богатой еврейской семье. Опять чопорная госпожа Дрейфус, пышная блондинка, будет из-за <sic> комнаты проверять, добросовестно ли он занимается с Рудиком, пухлым нагловатым мальчонкой, который сначала счёл Виталия чем-то вроде китайца-боя и даже попытался пнуть ногой.

За 30 долларов Вит<алий> должен был часа на два приходить к Дрейфусам и обучать Рудика разговорному английскому языку.

“Желательно ни слова по-русски“, – условилась госпожа Дрейфус, муж которой возглавлял экспортно-импортную фирму по пушнине и бобам.

Но Рудя ни за что не хотел говорить по-английски, и Виталию волей-неволей приходилось, чтобы уговорить мальчишку, переходить на русский язык.

И тут-то он нередко слышал из соседней комнаты негожий голосок госпожи Дрейфус: “Рудик, говори по-английски!”

Вит<алий> понимал, что это упрёк ему как гувернёру: он не умеет заставить мальчонку говорить по-английски.

Эту работу Вит<алий> воспринимал как насилие жизни над собой. Особенной пыткой были обеды, лёгкие, вкусные, питательные, в обществе хозяйки (муж её был в отъезде) и Рудика. Даже та чашка <1 слово нрзб> с лакомой икрой как будто горчила».

«С тоскливой злобой ходит Виталий на эту работу, хотя все считали работу выгодной: 30 долларов за 2 часа 6 дней и мой обед – это был приличный, в те времена заработок.

Приличный прожиточный минимум составлял около 70 дол<ларов>.



Соня Столяр, рекомендовавшая Вит<алия> на эту работу, говорила, что он должен постараться, и Дрейфусы найдут ему ещё уроки, столь же выгодные; у них, у Дрейфусов, колоссальные связи»<sup>10</sup>.

Соня Столяр – фигура не случайная, имеющая реального прототипа (Н. Резникову): «девушка лет на пять старше Виталия, близящаяся к возрасту старой девы и слышная в Харбине богатой невестой... Еврейка и не очень красивая. Это ж с лужи не воду пить! Зато есть деньги»<sup>11</sup>, – так в форме несобственно-прямой речи воссоздано мнение родителей автобиографического персонажа. Соня – племянница владельца «Журнала для всех»<sup>12</sup>, и общение с нею и её семьёй продиктовано для русского поэта Виталия корыстными соображениями:

«С каждым её словом в нём подымалась безотчётная ненависть. Всё в ней его раздражало – и толстые губы, напоминавшие какой-то красный цветок, и большой орлиный нос, и маленькое тельце: “я буду карманная ноша”, – порой шутила она, и журчащий женств<енный> голос. От ненависти даже ощущалась некая непонятная слабость под коленками... “Всё в ней фальшивое, не моё, чужое, тёмное”, – думал он, а она-то кокетливо позировала на тахте, будя его наинизменнейшие чувства»<sup>13</sup>. Роман писался на протяжении двух десятков лет, эти рукописные листы датированы 1957 г. – следовательно, в сознании уже постаревшего писателя всё ещё живы были его антисемитские настроения двадцатипятилетней давности.

Но одно дело – бытовой антисемитизм, совсем другое – погромные акции. В них Н. Щеголев не участвовал, хотя и печатался в фашистском издании «Наш путь». Но в 30-е гг. харбинские «чернорубашечники» перешли от слов к делу. Страшные события 30-х гг., связанные с преследованием евреев в Харбине, были инспирированы партией Родзаевского и поддержаны японцами: фашисты громили еврейские магазины, били окна в синагоге, устраивали засады на студентов-евреев. Дело Семена Каспэ (1933 г.) – самый ужасающий пример этих антисемитских акций. Несчастного юношу-музыканта, сына владельца гостиницы «Модерн» (гражданина Франции), продержали в плену три месяца, требуя невозможного с точки зрения отца выкупа, а потом зверски убили<sup>14</sup>. Подобные истории можно долго продолжать. Черносотенный, погромный характер РФП и сама личность К. Родзаевского отталкивал большинство харбинской интеллигенции, несмотря на их националистическую настроенность. Претил им и откровенно прояпонский характер РФП – в этом кроется, в частности, конфликт с РФП М. Колосовой<sup>15</sup>.

С 1932 г. в шанхайской штаб-квартире фашистов в свет стал выходить партийный теоретический журнал «Нация», предлагающий «дурманящую смесь полемики, псевдонауки и поэзии»<sup>16</sup>; этот журнал предназначался «интеллигенции». Затем в Харбине стал выходить «орган для широких масс» – «Наш путь». Газета, выпускавшаяся тиражом 4000 экз., была украшена эмблемой со свастикой, увенчанной двуглавым орлом, на видном месте красовались лозунги РФП: «Бог, Нация, Труд!», «Все силы Национальной революции!», «Россия для россиян!». Фашисты щедро оплачивали публикации.



Илл. 3. Фашистский журнал «Нация»



«Союз Фашистских Крошек» – русская эмигрантская воспитательная организация для детей от 3 до 10 лет, входящая в состав «Всероссийской фашистской партии».

Илл. 4. Фашистский однодневник для детей





Выпуск газеты «Наш путь» от 7 ноября 1935 г.

Илл. 5. Газета «Наш путь» с антиеврейскими карикатурами

Почему всё же русский фашизм нашёл своих апологетов в писательской и журналистской среде Харбина? Георгий Гранин, Николай Щеголев, Лев Гроссе, Арсений Несмелов, Яков Лович, Борис Юльский, Николай Байков – далеко не все имена тех, кто в той или иной мере сотрудничал с родзаевцами. Причины обращения к фашизму у всех были разные. Кто-то, например, как Георгий Гранин, искал в brutальной идеологии и даже – в эффектной униформе избавления от собственных комплексов (социальной и культурной ущербности, феминности психики)<sup>17</sup>. Кому-то, как Борису Юльскому, нужны были деньги. По этой самой причине тот подтасовал в 1932 г. факты о евреях и опубликовал материал в «Нашем пути»<sup>18</sup>. В 1938 г. в анонимном докладе на Юльского писалось, что, такие люди, как он, «используют Ф.П. как дойную корову, не испытывая при этом истинных убеждений»<sup>19</sup>.

Деньги, очевидно, играли немаловажную роль в альянсе с фашистами многих – практически все писатели нуждались, особенно после 1932 г., когда было образовано марионеточное государство Маньчжоу-го и русских стали отовсюду вытеснять. А у родзаевцев Несмелов смог получить работу лектора-пропагандиста<sup>20</sup>. Однако вряд ли одними материальными соображениями можно объяснить его участие в деятельности РФП. В своём личном деле в БРЭМ он, не стесняясь, однозначно указывает свои политические убеждения: «Фашист»<sup>21</sup>. И хотя тексты в журнале «Нация» публикует в основном под псевдонимом «Н. Дозоров», в переписке с П. Балакшиным упорно добивается от американского издателя оценки произведений этого «своего знакомого»<sup>22</sup>.

Нет необходимости изучать детально «художественно-радикальные» истории всех харбинских писателей. В историю литературы они, как правило, войдут как фон, как иллюстрация религиозно-политической тенденциозности в творчестве. Однако как материал для реконструкции истории ментальности русских маргиналов на территории дальневосточного фронта некоторые тексты представляют несомненный интерес. Особенной активности фашистские публикации харбинских писателей достигают в 1935–1938 гг. Тому есть исторические причины – как внутри маньчжурской жизни, так и вовне.

В 1935 г. Родзаевский в выступлении, посвящённом четвёртой годовщине РФП (которая в 1934 г. была переименована в ВФП), предрекает Национальную Революцию в СССР. Для этого он определяет план, состоящий из 5 пунктов: 1) усиление фашистской пропаганды; 2) объединение всех русских эмигрантов Маньчжоу-го под эгидой ВФП; 3) тесное сотрудничество с Германией и Италией; 4) упрочение связей с Японией; 5) проникновение в Советский Союз и установление контакта с «антисталинскими элементами»<sup>23</sup>.

А в 1936 г. начинаются фашистские диверсионные акции на территории СССР. 7 ноября полдюжины бойцов ВФП пробираются через границу в Забайкалье, доходят до Читы и прямо на демонстрации начинают распространять листовки, изобличающие преступления Сталина. Потом они благополучно возвращаются в Маньчжоу-го. Родзаевский ликует: он сорвал «крестный ход» у коммунистов. Активизация фашистских группировок на границе совпала с усложнением общей политической ситуации в СССР. 1935–1937 гг. прошли под знаком преобразований в Коминтерне. Всё активнее звучат призывы к созданию V Интернационала.

Случайно или нет, но на 1936–1937 гг. приходится и пик «фашистской» поэзии Несмелова (в основном, написанной под псевдонимом «Николай Дозоров»).

В 1936 г. выходит фашистская поэма Н. Дозорова «Георгий Семена»<sup>24</sup> со свастикой на обложке, местом издания обозначен Берн (как мы поймём далее, неслучайно).

Сюжет поэмы – суд над фашистом Георгием Семена. Образ Георгия определённо напоминает черты русских страсготерпцев:

– Имя? – «Георгий». (За датой – дата:  
Образование... там, тогда-то.)  
Тянется, вьётся допроса нить,  
Вьётся и крепнет, чтоб *саван шить*,  
Впрочем, без савана: есть река, –  
В прорубь, нагого, с грузовика.

Парень спокоен. В ответах точен.  
Только задумчив, как будто, очень,  
Будто душою уже не здесь;  
*Что-то святое в улыбке есть,*  
*Что-то такое, что этот взгляд*  
*Сам председатель встретить не рад* [курсив мой. – А.З.]

Его духовное превосходство над судьями-коммунистами выражается в анти-тезе религиозных и антикоммунистических образов: «они» (коммунисты) – «дорожной пыли гады», их взгляды – «как алчущая утроба волчья», от них исходит «звериный смрад». У Георгия Семена «молния: *русский*, открытый взгляд!», его слово бьёт «гремящей гранатой»; и, хотя судьба его «смертельная», «стезя кровавая», он вещает бесстрашно:

... дело моё – Россия:  
*Подвиг и гибель. А вы кто такие?*  
Много ли Русских я вижу лиц?  
Если и есть – опускают ниц  
Взоры свои, тяжело дыша:  
*Русская с Русским всегда душа!*

Фашистская партия становится для героя-страсготерпца «святым духом»:

Вот и картина *фашистских оргий*:  
Пьянство, разгул... Семена Георгий  
Словно проснулся, глаза дерзки,  
Сами сжимаются кулаки,  
Шепчет, всю душу в порыв влагая:  
«Слышишь ли, Партия дорогая?..  
Ты негодяем оскорблена».  
Муки не вытерпит Семена!

И, словно веянье мощной силы,  
Шёпот в ответ: «Я с тобою, милый!  
Светлый мой мученик, я с тобой,  
Я над тобою, мой голубой!..  
Сердце скрепи: как бичом суровым,  
Ты это стадо ударишь – словом!»

А Россия для него – это «святая земля»:

*Тайной великой, святой, огромной*  
*Связана Партия с подъярёмной*  
*Нищей страной...* Страна жива,  
Шепчет молитвенные слова  
И прокладывает в тиши ночей  
Вас, негодяев и палачей!.. [курсив мой. – А.З.]<sup>25</sup>.

## Религия и культура

---

Дж. Стефан совершенно точно подмечает в самих «дозоровских» стихах стилистику (и, добавим, тактовиковую ритмику) агитационной советской лирики. Однако стилистика этих текстов переключается и с «динамитной лирикой» другой радикально настроенной поэтессы – Марианны Колосовой<sup>26</sup>. Та, кстати, невысоко, отзывалась о фашистских «стишках» Несмелова, написанных от имени Николая Дозорова: «плохо стал писать Арсений Несмелов, раньше, когда он работал в советских газетах, он писал немножко ярче. [...] «Дозоровские стихи» совсем не годятся»<sup>27</sup>. И, действительно – стихи, написанные под псевдонимом «Николай Дозоров», много уступают сугубо «несмеловским» текстам:

ЕДИНЕНЬЕ – новый лозунг,  
Общий ФРОНТ – звучит девиз.  
В победительные грозы  
Новой молнией явись!

Будь, как факел, будь, как знамя,  
Будь таким, как был всегда...  
Ты ведь встанешь рядом с нами,  
Русский мститель Коверда!

Наступает миг последний,  
Грозный час уже настал,  
И вызывает всё победней  
Русских витязей сигнал!

(Подп. Н. Дозоров. «Борису Коверде»)<sup>28</sup>.

Да – порой Дозоров в своих инвективах слишком прямолинеен. Очевидно, что лозунг «СЛАВА РОССИИ И ВФП!», рефреном звучащий в стихах и в поэме, не обладал сакрализованной притягательностью для широкой общественности, вдобавок – был труднопроизносим.

Но он находил своих читателей и поклонников – в первую очередь, в среде молодого поколения фашистов, не очень образованного, но желающего найти причину своих несчастий и своей бедности. Как видно, религиозно-радикальные идеи неотделимы в лиро-эпике Дозорова от антисемитских. Антиеврейская тема становится двигателем пропагандистской мысли Дозорова даже тогда, когда речь заходит совсем не об этом – например, о молодых поэтах-фашистах. Но Дозоров весьма умело использует этот антисемитский «козырь», начиная своё наставление так: «Если еврейский младенец обнаружит признаки музыкального слуха, его, едва он подрастёт, усаживают за инструмент, нанимают к нему учителей, семья не щадит затрат, – и через несколько лет в городе появляется очередной «вундеркинд»; если же еврейское чадо обнаружит склонность к рифмованию слов, – весь местный кагал вопит о «нашем гениальном ребёнке». Первые, самые трудные шаги начинающего облегчаются всемерно.

У нас, русских эмигрантов, вот так никогда не получается, хотя нашу ли славянскую одарённость сравнивать с легковесной еврейской даровитостью, их способностью к некоторым видам искусства! Мы скромные и мы бедные. Если русский подросток, или юноша, начинает пытаться складывать стихи, его, во-первых, в редкой семье не осмеют:

– Туда же... нашёлся поэт!

Во-вторых, ему заметят:

– Чем пустяками заниматься, лучше бы занялся делом. Работу бы себе нашёл, семье бы помогал, родителям!..

Первые шаги начинающего русского, эмигрантского поэта, если только он, случайно, не окажется в особо благоприятных условиях, – всегда очень тяжелы и в отношении окружающей среды: нет понимания, сочувствия, никто не даст указаний, – не отметит хорошее, не укажет на недостатки. Не до этого окружению: бедноте не до искусств.

И то, что могло расцвести, дать плод, – склонность русского эмигрантского юношества к художественному творчеству, – вянет, засыхает, и, наконец,

отваливается от ствола души, как ненужное. И так это происходит не только вообще в русской эмиграции, широко взятой, но и совсем рядом с нами: в нашей партийной среде»<sup>29</sup>. А далее идёт детальный разбор поэзии ничем не примечательного лирика-фашиста Ивана Шурупова...

Будучи штатным пропагандистом, Дозоров советовал «начинающим поэтам»: «мысли и положения, выраженные Главой Партии в его стихах, – всё это прекрасные темы для стихотворений. Общих же мест надо избегать. Общие места мало говорят душе. Фашистский поэт должен бить в точку» (*Подп. Н. Д.*)<sup>30</sup>.

Можно много рассуждать о том, что «Дозоров» – не Несмелов, что это всего лишь маска, стихи и другие-де опусы Дозорова не столь талантливы. Поэт, безусловно, понимал разницу между голой пропагандой и тем, что дарили «прикосновения» Музы. Были у Дозорова и более удачные стихи – те, что были построены не на голой идее, а на личных воспоминаниях, пропущены сквозь опыт раздумий поэта-добровольца Арсения Несмелова.

И тогда вступали в права любимые «несмеловские» пятистишия, которыми были написаны его лучшие стихотворения<sup>30</sup>:

Есть правда тыла, где стоят обозы  
И кухни под навесами дымят;  
Есть правда прозябания и прозы,  
И редко освещающие грозы  
Над мирным засыпанием гремят.

Но есть иная правда. Лишь герою  
Её глаза, её зовущий знак...  
Есть правда шашки, обнажённой к бою,  
В самозабвенном: «На врага, за мною!»  
Кавалерийских огненных атак.  
Свободно каждым делается выбор...  
Под небесами отгремевших гроз.  
Где падал конь, от пули вставший дыбом, –  
Безмолвный, сонный поползёт обоз....

(«Две правды». *Подп. Н. Дозоров*)<sup>31</sup>.

Видимо, псевдоним «Дозоров» и аналогичный ему «Н. Д.», в отличие от многих других гетеронимов («Рахманов», «Бибииков», «Арсеньев»), использовались Несмеловым не ради денег. Точнее – не только ради денег (в них он нуждался постоянно, потому бессребреником не был). Из песни слов не выкинешь – Несмелов был по большей части искренним в своих тенденциозных произведениях. Другое дело – сама тема и личности, о которых писал поэт, не соответствовали масштабу его дарования.

Особенно проявлена его внутренняя убеждённость в поучениях молодым фашиствующим поэтам. Так, один незадачливый «лирик» применяет неудачный образ (по правде говоря, удачи в разбираемых стихах вообще найти трудно), и мэтр поправляет: «Выражение “словесная война” имеет специфическое значение. Так как это речение обычно употребляется в литературе, – оно означает нечто несерьёзное, даже комическое, что обычно противопоставляется подлинной войне, где льётся человеческая кровь. При словесной же войне льётся не кровь, а чернила, и ведут эту войну шелкопёры. <...> Уж было бы лучше, если бы автор снабдил слово война эпитетом *идейная* или *священная* и т.п., несколько изменив, конечно, и текст следующих строк»<sup>33</sup> [выделено мной – А.З.].



Илл. 6. А. Несмелов.  
Фото из архива БРЭМ



## Религия и культура

Чуть ниже он продолжает свою поэтически-идеологическую работу:

«Во второй строфе того же стихотворения имеется два таких стиха:

К цели смело идём мы вперед,  
Облачённые в светлые ризы.

Если *идём к цели*, то слово вперёд – лишнее. Направление движения уже указано. Отдавать фашистов в *ризy* тоже не следовало бы. Пусть бы автор оставил соратников в их прекрасных *штурмовках*. Было бы выразительнее»<sup>34</sup>.

В 1937 г. «Дозоров» опубликует политический фарс (этиюд в 2-х действиях) на эту тему – «Привидение в партклубе». Действующими лицами в нём выступят весьма одиозные фигуры: Вайнштейн – начальник ГПУ<sup>35</sup> («говорит без еврейского акцента»; такое предупреждение для «господ-актёров» сделает автор); Залкинд – «типичный семит, комендант партклуба. Сильный акцент»; Кабан – телохранитель Вайнштейна и др. Противостоять коммунистам-евреям и их пособникам будут Стоюнин и Филатов – «фашисты, члены конспиративной организации»<sup>36</sup>, а помогать молодым патриотам (в словоупотреблении фашистов, перенявших во многом советскую стилистику – «соратникам») – ночной сторож Силантий, бывший гвардеец, «похожий на Скобелева» (имеется в виду знаменитый героический генерал). Разумеется, «соратники» Стоюнин и Филатов побеждают невыносимых «семитов» и утверждают «Славу России» в отдельно взятом партклубе, то есть – достигают поставленной цели в своей террористической акции.

«Этиюд», несмотря на ходульные образы и фантастический финал, написан ярко, весело, бурлескно. В нём проявились все имеющиеся в арсенале у писателя запасы художественного остроумия. Например, комический эффект от игры словами или частями слов:

«ВАЙНШТЕЙН. Я вас дожидаю, товарищ Свистунов.

СВИСТУНОВ. До... жид... ай, ай, ай! С юдофобией слово»;

Или:

«СТЕПАНИДА. Даже удивительно! Что я его под юбку, что ли, спрятала?

Нужен он мне, пархатый...

ВАЙНШТЕЙН. Что?!

СТЕПАНИДА. Я говорю: не бархатный!»

Дозоров обращается и к сказовой манере, стилизуя «местечковый говор» ничтожного Залкинда:

«ЗАЛКИНД (дрожа всем телом). Я не верю в Бога, я не верю в чёрта. Я не верю даже товарищу Сталину. Я никому и ничему не верю. Я верю только в погром. И когда господин Хвощов в ночь под бывшее Рождество начинает визитировать в партклуб и развлекаться игрой на музыке, так я себе уже говорю: таки да, таки будет погром! Погром будет! Я уже чувствую с воздуха, как нас будут бить по шее. Почему? Потому, что я – Залкинд, потому, что я – Моисей Абрамович, потому, что я – комендант партклуба. Ах, Моисей, Моисей!.. И зачем тебе нужно было это дело? Член партии? Пхе! Что такое член партии? Я бы был себе в Харбине, я бы был себе в Тяньцзине! Я бы торговал себе с девочками, я бы торговал себе с белый товар. Я бы... (Шум приближающихся голосов). Вже идут. Что же мне делать? Кричать? Стрелять? Или спевать «Боже, Царя храни»? Ох! (Ползёт к столу и прячется под него)».

Антисемитская прокламационная направленность этиюда – не только в отталкивающих образах «жидов-коммунистов» Ванштейна и Залкинда, но и в репликах по отношению к ним других – русских – персонажей:

«СИЛАНТИЙ. И скушно мне с вами. Тошно! Чего вы с Рассеей-то исделали? Ведь праздник наступил. Рождество Христово. А вы... А у вас. (Безнадёжно машет рукой). Жид на жиде. Жид русского погоняет. Видано ли? Слыхано ли?».

Если Колосова свои радикальные настроения выражала словом «чёрным да зловещим», образами брутальными и садическими, то Несмелов-Дозоров был более разнообразен в жанровом отношении: в его арсенале и комика, и лирика, и пропедевтика. Но Несмелов, как и Колосова, оперирует радикальной риторикой с религиозным содержанием. Это и обращение к рождественской топике в «Привидении в партклубе», и образы «русских витязей» (Каппель, Коверда, Семёна и др.). Православно-националистическую лексику включает он и в свои «педагогические» высказывания:

«Во имя спасения Родины, освобождения её от красных узурпаторов и во имя проведения в жизнь нашего лозунга “Русский Русскому брат” – мы, именно, стремимся к победе, к власти, и эта власть, конечно, земная, но освящённая Богом, ибо идеал наш – христианский»<sup>37</sup>.

1937 год в истории советского народа начинает отсчёт новый виток сталинских репрессий. Грянула эпоха Большого террора. В этом же году начинается широкомасштабное вторжение Японии в Китай, так называемый «китайский инцидент». Руководство ВФП реагирует на веяния времени в духе «трёх А». В 1936 г. опубликована брошюра В.Н. Данилова, одобренная главой ВФП Родзаевским, – «Что такое Протоколы сионских мудрецов»<sup>38</sup>. В 20-е гг. это сочинение-мистификация вновь стало волновать воображение разнообразных деятелей правого толка, и вполне закономерно его популярность в кругах эмиграции. Русские фашисты решили вернуться к реанимации идеи подлинности книги совершенно с практическими целями – желая доказать своим апологетам угрозу со стороны всемирных жидомасонов<sup>39</sup>.

В брошюре Данилова «Протоколы» рассматриваются как «исчерпывающая программа подпольной деятельности международного еврейства по разложению и уничтожению всех нееврейских государств и обществ в целях воцарения Израиля и захвата власти над миром».

В 1937 г. уже в Харбине выходит ещё одна брошюра – «История еврейского штурма России»<sup>40</sup> Н.Е. Маркова, посвящённая теперь теории коммунистического еврейского заговора, столь популярной в правых националистических кругах эмиграции, и вновь истории скандально известных «Протоколов сионских мудрецов».

Итак, антисемитская идея в риторике фашистов соединяется с идеей радикально-национальной и религиозной. И если Колосова апеллировала к фольклору и народной православной стихии, то Несмелов возводит в ранг *святого* литературные национальные символы.

1937 г. – ещё и год празднования столетия со дня гибели русского гения Пушкина: в эмиграции и метрополии, в восточной и западной ветви зарубежья. И советская, и эмигрантская критика пытаются поставить имя Пушкина на службу обострившейся идеологической борьбе<sup>41</sup>. В эмиграции Пушкин из категории «наследства» попадает в разряд «современников».

Для эмигрантов, выросших на дореволюционном образе Пушкина, новое его прочтение стало средством личного выживания, личной связи с культурой. Наступает время и нового прочтения пушкинской поэзии. Вслед за парижскими братьями в Харбине при БРЭМ создаётся Центральный Пушкинский Комитет, а в русском Китае выходит целая серия публикаций, посвящённых Пушкину, его окружению и его новому звучанию в эмиграции.

Харбинские фашисты активно откликаются на юбилей русского гения<sup>42</sup>. Председателем Пушкинского Комитета становится уже упомянутый профессор Н.К. Гинс. 1 марта 1937 г. выступает на Юридическом факультете с речью «А.С. Пушкин. Русская национальная гордость». И самым первым из «соратников» обращается к Пушкину Арсений Несмелов, делая его религиозным знаменем русского ... фашизма в статье «Пушкин и нация»<sup>43</sup>.

Статью в журнале «Нация» предваряла идеологически заряженная редакционная реплика: «Мы, Русские фашисты, трагическую гибель Пушкина рассматриваем, как результат борьбы национальных Русских сил с силами, чуждыми России, вторгшимися в неё извне. Среди последних едва ли не первенствующее значение надо признать за силами масонскими, пытавшимися сначала овладеть душой национального Русского гения и затем, потерпев неудачу, дерзнувшими на страшное преступление. И наше утверждение не голословно: не напрасно же всякий раз, когда жидомасоны пытались причинить вред нашей Родине, они всегда первые свои удары делали по Пушкину, пытаясь развенчать его, обесславить. Этот момент и указан прекрасно в статье соратника А. Несмелова» [курсив мой. – А.З.].

«Соратник Несмелов» (автор публикуется под своим именем, и это характерно) поступательно развивает эти тезисы. Враги России (разумеется, жидокоммунисты) мечтают «обезбожить» нацию посредством «магических манипуляций» – отнять у русских имя Пушкина:

«Всегда, когда антинациональные силы поднимали, или пытались поднять, голову в надежде вредить России, – они первые свои удары всегда направляли против Пушкина. <...> Вспомним писаревско-нигилистскую эпоху, вспомним предреволюционных Бурлюков и Крученых, начертавших на своих тряпках-знамёнах курьёзный лозунг:

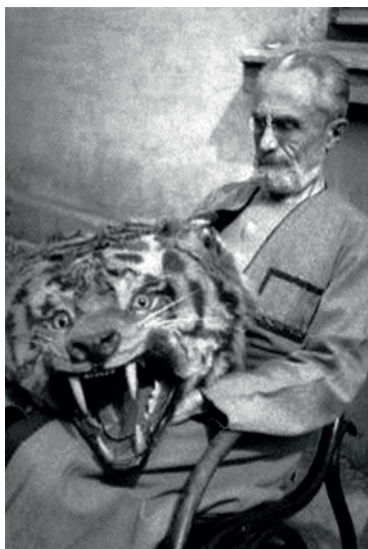
– Долой Пушкина с парохода современности!<sup>44</sup>

Но солнце гения сожгло их, как и самый их пароходик. Пришла советчина и тоже атаковала Пушкина. Он головою был выдан на расправу Крупской: пусть поживает и вымирает неподходящее. Но и Крупской с наркомпросом<sup>45</sup> Пушкин оказался не по зубам. У страны, обессиленной, обворованной, залитой кровью и нечистотами, оставалось одно солнце – Пушкин. И страна Пушкина не отдала. *Страна сберегла Пушкина, его томики дореволюционных изданий, как гугеноты, сжигаемые на кострах инквизицией за хранение Библий, берегли эту книгу.*

И советчина спасовала: там, за рубежом, судя по газетам, тоже собираются отмечать великую дату, и готовятся к этому. Но не насмешкой ли будут “Пушкинские торжества”, торжества в честь русского национального гения в стране, где власть топчет всё национальное и издевается над ним. Бессмертная душа Пушкина будет не “там”, а с нами, хранителями той России, которой он отдал свой гений».

И советчина спасовала: там, за рубежом, судя по газетам, тоже собираются отмечать великую дату, и готовятся к этому. Но не насмешкой ли будут “Пушкинские торжества”, торжества в честь русского национального гения в стране, где власть топчет всё национальное и издевается над ним. Бессмертная душа Пушкина будет не “там”, а с нами, хранителями той России, которой он отдал свой гений.

В этом же году появится ещё одно любопытное с точки зрения русского радикального национализма произведение – рассказ «Мудрый Соломон» Николая Байкова, вошедший в его сборник «По белу свету» (1937)<sup>46</sup>. В художественном целом сборника появление этого рассказа, с одной стороны, логически оправдано: тематической основой сщепления отдельных сюжетов становятся странствия автобиографического рассказчика, вызванные тектоническими сотрясениями основ мирной русской жизни. Начало им положено событиями Первой мировой войны, а затем – революция, Гражданская война, последующие странствия бывшего офицера «по белу свету». Переключка названия с известными очерками любимого Байковым А.В. Елисеева также заслуживает внимания: писатель-этнограф XIX в. странствовал, движимый своей научной миссией. Век XX сделал писателя Байкова путешественником поневоле. Из этого путешествия он еле вернулся живым, однако дух русского учёного оказался не сломлен.



Илл. 7. Н.А. Байков  
в Черкесске

Пространственно-временные координаты «Мудрого Соломона» характеризуют середину мытарств русского офицера. В нём описываются события в Киеве 1918 г., когда город после долгих политических метаморфоз был временно взят западной группой Добровольческой Армии: «Кого только не видел этот красавец-город в своих стенах за это “смутное” время! Здесь побывали и самостийники-петлюровцы, и гетманцы, и чехословаки, и гайдамаки, и большевики два раза. Все они похозяйничали здесь и оставили после себя у весёлых киевлян невесёлые воспоминания»<sup>47</sup>.

Наш герой-рассказчик (прямой alter ego писателя) как раз и оказывается на улицах родного города в период «избавления», он воодушевлён вместе со всеми: «Киевляне ликовали и встречали “Белых” криками “Ура!” и пением национального гимна.

Молодёжь и женщины забросали цветами Белые войска, вступающие в город.

Ликование было общее искреннее. Многие плакали от умиления и беспредельной радости»<sup>48</sup>.

«Всматриваясь в лица офицеров и солдат, я видел в них какую-то особенную одухотворённость, граничащую с энтузиазмом.

Всё это была молодёжь, безусая и безбородая.

Сразу было видно, что это цвет нашей интеллигенции, вставшей на защиту родины. В большинстве случаев это были студенты и гимназисты, ушедшие добровольцами в “Белую армию” прямо со школьной скамьи. Недаром же вся армия назвалась “Добровольческой”.

Я с удовольствием смотрел на весёлых киевлян, спянных патриотическим подъёмом с армией “освободителей”.

“Вперёд! На Москву” – кричала молодёжь, качая на руках юных добровольцев и вручая им заранее заготовленные флаги»<sup>49</sup>.

Ура-патриотическое настроение экспозиции рассказа сменяет часть, ради которой, собственно говоря, и были все эти авторские пассажи.

Это – монолог Соломона Б., известного киевского адвоката, который сам подходит к своему школьному товарищу и увлекает его в кафе для беседы.

Разговор происходит в обстановке интригующей – Соломон приступает к нему, «заперев плотно дверь и опустив портьеру», говорит «полушёпотом», сразу предупреждая – всё, «что я тебе скажу, пока тайна <...> События, о которых ты не имеешь понятия, назревают!»

Он «пророчествует»: «Белая Армия движется на Москву, но Москвы им не взять. Очень скоро большевики займут всю Россию. Почти вся наша еврейская молодёжь состоит в коммунистической партии, куда она пошла сознательно, из политических и тактических соображений. Коммунизм и большевизм – всё это только показная театральная декорация для зрителей; за кулисами её скрыта реальная, но тайная сила. Капитал заключил союз с масонством и коммунизмом и объявил войну национализму и христианству, то есть тем началам, которые мешают ему овладеть миром. Почти все войны последнего времени были организованы этой мировой силой, которая была сразу двух зайцев, имела колоссальные барыши и расшатывала государственные устои многих стран»<sup>50</sup>.

Эта «мировая сила», «шайка международных спекулянтов», свалив успешно «три самые сильные мировые монархии: Россию, Германию и Австрию», «набив себе карманы», развивает «свой план будущего»: «Русский народ по своим физическим и духовным качествам как нельзя более подходит для всяких экспериментов коммунизации, но для этого его надо обескровить и лишить мозга»<sup>51</sup>, «с этой целью <...> большевики уничтожают элиту, мыслящий класс, то есть интеллигенцию. С остальным народом, как поляки говорят – “быдлом”, они потом справятся уже легко посредством испытанных и исторически проверенных приёмов в виде террора, морального разложения, голода, физического развала и невежества»<sup>52</sup>.

«Эта дьявольская система основана на самых точных и рациональных научных началах. Ленин, Троцкий и вся эта тёплая компания будут проводить только то, что угодно мировым хищникам. Они являются исполнителями чужой воли, воли анонимного общества, имя которому – «Золотой Телец». Ему поклоняется теперь весь мир. У ног его Сатана справляет свой бал!»<sup>53</sup>.

Зачем еврей Соломон посвящает русака-офицера в эти масонские тайны? Он считает это необходимым сделать, «как друг и одноклассник» и как человек, который не может «примкнуть к этой шайке палачей»<sup>54</sup>.

Кульминационный момент сюжетной линии (развитие которой составляет нанизываемая Соломоном аргументация теории «мирового заговора») – зрелище пленных красных матросов: «Всё это были огромные здоровые люди, в форме матросов гвардейского экипажа, только вместо георгиевских ленточек на бескозырках у них развевались алые ленты, цвета свежей крови.

Всматриваясь в их лица, я не заметил в них ничего человеческого. Как на подбор, все они отличались зверским выражением и животной тупостью. Их широкие волосатые груди были открыты, и у многих сверкали дорогие кулоны, снятые, вероятно, с замученных ими интеллигентных женщин. Они нагло и дерзко смотрели на толпу и перекидывались между собой грубыми циничными замечаниями»<sup>55</sup>.



Развязка рассказа – финальный комментарий Соломона:

«Ты думаешь, их ждёт расстрел? Ничего подобного! Их помилуют ваши русские слюнтяи, несмотря на то, что они, без сомнения, являются палачами русского народа. <...> Они, наверно, презирают своих врагов за их гуманное отношение и человечность. Попадись только к ним в лапы, они, конечно, не помилуют. С живого шкуру сдерут. Это им нипочём. Вы, русские, вообще мягкотелые, и это в конце концов вас погубит. <...> Горе русскому народу, если он не бросит пагубную привычку “непротивления злу”. Эта тенденция по существу противна христианству».

С точки зрения «беллетристичности» (в сопоставлении с предыдущими повествованиями сборника о Первой мировой, о встрече с гуцульскими колдуньями, о том, как спас героя клык Великого Вана) рассказ «Мудрый Соломон не выдерживает никакой критики. Это – откровенная прокламация, в которой нет ни психологизма, ни фабулы, само начало уже словно воссоздаёт стилистику политического памфлета однозначного толка: революция определяется как «кошмарная вакханалия разрушения самых основ Российской государственности», а далее наступает время, когда «орава беспринципных проходимцев международного и местного производства, играя на дикости и невежестве народных масс, разоряла страну, превращая её в арену гражданской войны, со всеми её ужасами, злодействами и зверскими жестокостями».

Но в этой публицистичности и была, очевидно, авторская установка. Не случайно роль резонера отведена еврею – старому другу рассказчика, но «чужому» по отношению и к русской культуре, и русскому сознанию, и к православию. В страстной речи Соломона звучат те слова и те мысли, которые русскому человеку было выражать не просто неприлично – не допустимо. Потому-то именно еврей Соломон «открывает глаза» своему русскому визави на страшный заговор евреев против России. Оттого столь силён и действен эффект соломоновой «мудрости». Всё сказанное в речи Соломона и подкреплённое живыми впечатлениями рассказчика звучит, как будто действие происходит в «наши дни», это – не воспоминание, а «зарисовка с натуры»: «Мы обменялись дружеским рукопожатием и расстались»<sup>56</sup>.

Что же это за рассказ? Как объяснить его появление в прозе натуралиста Байкова? Байков был монархистом. Советскую власть он не принял, в 1918 г. переехал на юг и воевал против красных в Добровольческой армии в офицерском батальоне генерала Гуттенберга (1918–1919). В эмиграции Байков стал не просто отчаянным приверженцем монархической идеи – он всецело положился на роль Японии и Маньчжоу-го в «священной войне» против «Красного Сатаны», сотрудничал с фашистами<sup>57</sup>. И ему также весьма импонировала фашистская теория жидомасонского заговора<sup>58</sup>. В этом же году Байков напишет стихотворение «Врагам России», где будет воспета «Русь державная» «под сенью гордого двуглавого орла».

Японцы и фашисты поддерживали самых талантливых писателей, понимая прекрасно, что только настоящий дар может стать настоящим оружием в идеологической борьбе. А насколько были искренни писатели-радикалы? Настолько, насколько националистические и религиозно-радикальные настроения отвечали их личным ощущениям и их пониманию того, как следует «обустраивать Россию». Показательным примером является история публикации откровенно тенденциозных сборников «Избранные произведения писателей народов Маньчжоу-го», устроенной марионеточной администрацией Маньчжоу-го. В первый, состоящий из 20 участников (японских, маньчжурских и китайских), вошли и два русских рассказа – Бориса Юльского «Обрыв» и Арсения Несмелова «Кровавый след на снегу». Стремление инициаторов сформировать «новое народное сознание», в конечном итоге приводящее к «новой общности» народов Азии, не оказалось поддержанным русскими авторами. Оба рассказа были посвящены русской жизни, события их происходят в России и не имеют «никакого отношения к “строительству” нового “царства гармонии”»<sup>59</sup>. Снискав недовольство «соцзаказчика», русские писатели уже во втором сборнике (теперь уже Б. Юльский в рассказе «Конец Мирона Шибанова» и Н. Байков в рассказе «В отрогах Лао-Лина») вновь проявили свои «старые привычки и старое художественное воспитание»<sup>60</sup>.

Н.А. Байков искренне любил Японию, её утончённую культуру, поддерживал марионеточный режим Маньчжоу-го, в 1942 г. даже ездил в Японию на

съезд ангажированных режимом литераторов. А воспел в своих текстах маньчжурский Шу-Хай, в образах которого, как пишет Ким Рехо, видел всё те же сибирские просторы<sup>61</sup>.



*Илл. 8. Торжественный ужин ВФП и их японских руководителей*

А.И. Несмелов весьма уважал японцев, опыт сотрудничества с ними имел ещё с Владивостока; долгие годы он работал с родзаевцами, с начала 40-х гг. был пропагандистом в японской разведывательной школе, а рассказ на конкурс послал – про Россию и свою юность. Над радикально-религиозной экзальтацией Колосовой все подтрунивали – а она разорвала с партией Родзаевского только потому, что почувствовала в ней меркантильные начала, и голодала, бедствовала, но писать о России не прекращала. Бориса Юльского японцы спасли от засасывающей наркомании – отправили его служить в Лесную полицию, а он всё равно писал о Китае, драконах и русских детях. Так, в принципе, провалился культурный, хорошо профинансированный, проект японцев под названием «Литература Маньчжоу-го».

Что было делать с этими русскими? «Такова натура славянина», «с которым можно завоевать полмира», – писал Николай Байков в 10-е гг. в своих первых рассказах и повторял эту фразу в 40-е, имея в виду непредсказуемость русского характера, в котором удивительная доверчивость сочетается с непостижимой цельностью и национальным консерватизмом. Даже увлечшись уже готовой идеей европейского национального радикализма, русские националисты-радикалы на сопках Маньчжурии переиначили её на свой, русский, лад, переосмыслили в духе русского патриотизма, в духе служения «святой Руси» в особом фронтирном понимании.

### Библиографический список

1. Будницкий, О.В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология / О.В. Будницкий. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000.
2. В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: Материалы к творческой биографии: Научное издание: В 3-х т. Т. 2. Поэзия. Публицистика. Критика. Письма. Воспоминания / Сост. и комм. А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2015. – 350 с.
3. Забияко, А.А. «Мои это годы, моя это жизнь и судьба...» / А.А. Забияко // Николай Щеголев. Победное отчаянье / Сост. А.А. Забияко, В.А. Резвый; послесл. А.А. Забияко (Научное издание). – М.: Водолей, 2014. – С. 3–57.

4. Забияко, А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма / А.А. Забияко // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 158–152.
5. Забияко, А.П. Религия и этнос / А.П. Забияко // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 909.
6. Забияко, А.П. Религиозная идентичность / А.П. Забияко // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 863.
7. Забияко, А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пласта / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 153–165.
8. Забияко, А.А. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: монография / А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2009.
9. Несмелов А. – П. Балакшину. 3 декабря 1936. Харбин // Из переписки Петра Балакшина с Арсением Несмеловым. – Россияне в Азии. – 1995. – № 2. – С. 65–84.
10. Несмелов, А. Собрание сочинений: В 2 т. / А. Несмелов. – Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. – Т. 1.
11. Стефан, Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945 / Дж. Стефан. – М.: Издательство Советско-Британского совместного предприятия «Слово», 1992. – 440 с.

---

<sup>1</sup> Мельников Ю. Русские фашисты в Маньчжурии // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 2. С. 109–121; № 3. С. 156–177; Аблова Н.Е. Российская фашистская партия в Маньчжурии // Белорусский журнал международного права и права и международных отношений. 1999. № 2; Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма // Религиоведение. 2013. № 1. С. 158–152.

<sup>2</sup> Одно из серьёзных исследований, переведённых на русский язык: Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992.

<sup>3</sup> Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология. М., 2000.

<sup>4</sup> Дж. Стефан. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992. С. 49–50.

<sup>5</sup> Там же. С. 50.

<sup>6</sup> Там же. С. 78–79.

<sup>7</sup> Об этом, например: Иванов В.Ф. Православный мир и масонство. Харбин, 1935.

<sup>8</sup> Дж. Стефан. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992. С. 68.

<sup>9</sup> Подробно о судьбе Н. Щеголева: Забияко А.А. «Мои это годы, моя это жизнь и судьба...» // Николай Щеголев. Победное отчаянье / Сост. А.А. Забияко, В.А. Резвый; послесл. А.А. Забияко. М., 2014.

<sup>10</sup> Щеголев Н.А. Тетрадь № 1. Рукопись черновика романа «Перекресток» (1957–1962) Л. 8 // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Очевидно, что в виду имеется журнал «Рубеж» и Наталия Резникова, племянница владельца этого журнала, Е.С. Кауфмана.

<sup>13</sup> Щеголев Н.А. Тетрадь № 1. Рукопись черновика романа «Перекресток» (1957–1962). Л. 11 // Архивный фонд литературно-источниковедческой лаборатории «Центр изучения дальневосточной эмиграции» Амурского государственного университета.

<sup>14</sup> Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992. С. 103–112; Белый Г. Дело Каспе: Обзор литературы // Бюллетень ИгудИюцейСин. № 405. 2011. С. 38–45.

<sup>15</sup> Об этом: Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма // Религиоведение. 2013. № 1. С. 158–152.

<sup>16</sup> Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992. С. 95.

<sup>17</sup> О Гранине и его творчестве подробно: Забияко А.А. «Пусть ничего и не было на свете...»: Георгий Гранин // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...». Художественный мир лирики русского Харбина. Благовещенск, 2008. С. 305–329.

<sup>18</sup> Дело Юльского Б.М. // БРЭМ. № СО–2 / 2047. Л. 4–5.

<sup>19</sup> Дело Юльского Б.М. // БРЭМ. № СО–2 / 2047. Л. 12.

<sup>20</sup> Бужков А. Русский поэт и фашист. Вырванные страницы из биографии Арсения Несмелова // Владивосток. 3 марта 1994 г.

<sup>21</sup> Дело Митропольского А.И. // БРЭМ. Ф. 830. Оп. 3. Д. 143. 4 л.

<sup>22</sup> Несмелов А. – П. Балакшину. 3 декабря 1936. Харбин // Из переписки Петра Балакшина с Арсением Несмеловым. Россияне в Азии. 1995. № 2. С. 65–84.

<sup>23</sup> Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992. С. 64.

<sup>24</sup> Георгий Семена – фигура реальная, боевик из отряда Косьмина, схваченный советскими пограничниками во время выполнения диверсионного задания. История суда над ним, додуманная и воспетая «Николаем Дозоровым», должна была вдохновить фашистскую молодёжь на дальнейшие подвиги.

<sup>25</sup> Дозоров Н. (Несмелов А.). Георгий Семена // Несмелов А. Собрание сочинений: В 2 т. Владивосток, 2006. Т. 1. С. 494.

<sup>26</sup> Об этом: Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма // Религиоведение. 2013. № 1. С. 158–152.

<sup>27</sup> Колосова М. «Их» желтый путь // Новый путь. 1936. 6 июня. № 208.

<sup>28</sup> Нация. 1937. № ?. С. 27–28.

<sup>29</sup> Дозоров Н. Наши молодые поэты // Нация. 1936. № 11. С. 43–46. Цит. по: В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: Материалы к творческой биографии: Научное издание: В 3-х томах. Т. 2. Поэзия. Публицистика. Критика. Письма. Воспоминания / Сост. и комм. А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2015. С. 325.

<sup>30</sup> Нация. 1937. № 1. С. 39–41.

<sup>31</sup> О версификационном мастерстве А. Несмелова: Забияко А.А. «Сердце жаждет поединка...»: Арсений Несмелов // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы». Художественный мир лирики русского Харбина. Благовещенск, 2008.

<sup>32</sup> Нация. 1936. № 11. С. 41.

<sup>33</sup> Дозоров Н. Наши молодые поэты // Нация. 1936. № 11. С. 43–46. Цит. по: В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: Материалы к творческой биографии: Научное издание: В 3-х томах. Т. 2. Поэзия. Публицистика. Критика. Письма. Воспоминания / Сост. и комм. А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2015.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> ГПУ – Государственное политическое управление; спецслужба в РСФСР в 1922–1923 гг., преемник ВЧК и предшественник ОГПУ.

<sup>36</sup> Дозоров Н. Привидение в партерном (эпюд в 2-х действиях) // Нация. 1937. № 3. С. 33–40. Цит. по: В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: Материалы к творческой биографии: Научное издание: В 3-х томах. Т. 2. Поэзия. Публицистика. Критика. Письма. Воспоминания / Сост. и комм. А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2015. С. 312.

<sup>37</sup> Дозоров Н. Наши молодые поэты // Нация. 1936. № 11. С. 43–46. Цит. по: В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: Материалы к творческой биографии: Научное издание: В 3-х томах. Т. 2. Поэзия. Публицистика. Критика. Письма. Воспоминания / Сост. и комм. А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2015.

<sup>38</sup> Данилов В.Н. Что такое Протоколы сионских мудрецов. Шанхай, 1936. 17 с. Протоколы сионских мудрецов – сфальсифицированный сборник текстов о вымышленном всемирном заговоре евреев. В тексте излагаются планы завоевания евреями мирового господства, внедрения в структуры управления государствами, взятия неевреев под контроль, искоренения прочих религий. «Протоколы сионских мудрецов» играют важную роль в теории жидомасонского заговора. За свою историю существования (с середины XIX в.) «Протоколы» переиздавались многомиллионными тиражами и были переведены на многие языки мира. В России первый вариант «Протоколов» появился в 1903 г. в журнале «Знамя».

<sup>39</sup> Так, на процессе, который проходил в Берне в октябре 1934 и мае 1935, было проведено расследование происхождения «Протоколов». Процесс вызвал огромный интерес во всём мире, на нём присутствовали многочисленные журналисты. В качестве свидетелей вызывались, в числе прочих, русские эмигранты, имевшие в конце XIX в. контакты с работниками парижского бюро русского Охранного отделения. Несмотря на то, что суд своим решением признал, что «Протоколы» являются фальсификацией и плагиатом, и, таким образом, это произведение подпадало под действие Бернского закона о «непристойной литературе», неточность трактовки слова «непристойный» Бернским судом привело к тому, что приговор был частично отменён апелляционным судом в Цюрихе в ноябре 1937.

<sup>40</sup> Марков Н.Е. История еврейского штурма России. Харбин, 1937. (Марков Николай Евгеньевич (1866–1945) – политический деятель правого толка, один из лидеров черносотенцев, радикальный антисемит. С 1910 г. председатель главного совета Союза Русского Народа. После революции 1917 г. – участник Белого движения. С 1920-х гг. находился в эмиграции, продолжив политическую деятельность в православно-монархическом русле. Выступал сторонником фашистских политических режимов. Сотрудничал с властью в Третьем Рейхе. Поддержал последних в их плане вторжения на СССР, после чего во многом отошёл от активной политической деятельности, при этом продолжив публиковать статьи антисемитского содержания).

<sup>41</sup> В частности, А.В. Луначарский издаёт целый цикл работ о Пушкине, не остаются в стороне и другие политические и культурные деятели.

<sup>42</sup> Назов И. На юбилей Пушкина. Стихи // Наш Путь. 1937. № 37; <Б.п.> Пушкин и современность // Наш Путь. 1937. № 37; Родзаевский К. Пушкин // Наш Путь. 1937. № 37.

<sup>43</sup> Несмелов А. Пушкин и нация // Нация. 1937. № 1. С. 8–11. Цит. по: В художественном мире харбинских писателей. Арсений Несмелов: Материалы к творческой биографии: Научное издание: В 3-х томах. Т. 2. Поэзия. Публицистика. Критика. Письма. Воспоминания / Сост. и комм. А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой; подгот. текстов И.А. Дябкина, А.А. Забияко, В.А. Резвого, Г.В. Эфендиевой. Благовещенск, 2015. С. 335.

<sup>44</sup> «Долой Пушкина с парохода современности!» – лозунг из манифеста русских футуристов «Пощечина общественному вкусу. В защиту свободного искусства» (1912), написанного поэтами Д. Бурлюком, А. Крученых, В. Маяковским и В. Хлебниковым.

<sup>45</sup> Наркомпрос (народный комиссар просвещения) – имеется в виду А.В. Луначарский (1875–1933) – революционер, соратник Ленина, первый народный комиссар просвещения в Советской республике (1917–1929). Автор многочисленных статей о творчестве А.С. Пушкина, инициатор и редактор издания полного собрания сочинений Пушкина.



- <sup>46</sup> Байков Н.А. По белу свету // Байков Н.А. Тайга шумит; По белу свету; У костра; Сказочная быль: очерки и рассказы. Владивосток, 2012. С. 118.
- <sup>47</sup> Там же. С. 167.
- <sup>48</sup> Там же.
- <sup>49</sup> Там же. С. 168.
- <sup>50</sup> Там же. С. 169.
- <sup>51</sup> Там же. С. 170.
- <sup>52</sup> Там же.
- <sup>53</sup> Там же.
- <sup>54</sup> Там же. С. 171.
- <sup>55</sup> Там же. С. 171–172.
- <sup>56</sup> Там же. С. 172.
- <sup>57</sup> Сообщение о нападении гитлеровской Германии на СССР Николай Байков принял вполне однозначно. В марте 1941 г. он писал: «Рассвет уже близок! Тьма рассеивается! Вся российская эмиграция ждёт с нетерпением... когда Германия приступит к ликвидации коммунизма и восстановлению национальной России. Мы ждём двадцать три года – подождём ещё немного». А в ноябре следующего года в составе делегации из шести писателей, представлявших литературу Маньчжоу-го, Байков отправился в Японию, союзницу Гитлера по «оси Берлин–Рим–Токио», на съезд писателей «великой Восточной Азии». С течением войны взгляды Николая Аполлоновича кардинально изменились: он радовался победе Красной армии под Сталинградом, введению Сталиным царских «золотых» погон, награждению высокими государственными наградами представителей православного духовенства.
- <sup>58</sup> Например, в Харбине было популярно следующее издание: Фест Г. Большевизм и еврейство. Рига, 1935.
- <sup>59</sup> Об этом: Рехо К. Байков // Литература русского зарубежья (1917–1940): Материалы и библиографии / Отв. ред. К.Д. Муратова. СПб., 1993. С. 270–297.
- <sup>60</sup> Избранные произведения писателей народов Маньчжоу-го. Токио, 1942. Т. 1. С. 10.
- <sup>61</sup> Рехо К. Байков // Литература русского зарубежья (1917–1940): Материалы и библиографии / Отв. ред. К.Д. Муратова. СПб., 1993. С. 270–297.

---

## References

1. Mel'nikov Yu. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 1991, no. 2, pp. 109–121.
2. Mel'nikov Yu. *Problemy Dal'nego Vostoka* [The Far Eastern Affairs]. 1991, no. 3, pp. 156–177.
3. Ablova N.E. *Belorusskiy zhurnal mezhdunarodnogo prava i prava i mezhdunarodnykh otноsheniy* [Belorussian Journal for International Law and Foreign Affairs]. 1999, no. 2.
4. Zabiako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 1, pp. 158–152.
5. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992.
6. Budnitskiy O.V. *Terrorizm v rossiyskom osvoboditel'nom dvizhenii: ideologiya, etika, psikhologiya* [Terrorism of the Russian Liberation Movement: Ideology, Ethics, and Psychology]. Moscow, 2000.
7. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992, pp. 49–50.
8. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992, p. 50.
9. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992, pp. 78–79.
10. Ivanov V.F. *Pravoslavnyy mir i masonstvo* [Orthodox World and Masonry]. Harbin, 1935.
11. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992, p. 68.
12. Zabiako A.A., Rezvyi V.A. *Nikolay Shchegolev. Pobednoe otchayan'e* [Nikolay Shchegolev. Triumphant Despair]. Moscow, 2014.
13. Shchegolev N.A. *Tetrad' № 1. Rukopis' chernovika romana «Perekrestok» (1957–1962)* [Notebook no. 1. Handwritten draft of “The Intersection” (1957–1962)]. Blagoveshchensk, Center for the Far Eastern Emigration of the Amur State University, fol. 8.
14. Shchegolev N.A. *Tetrad' № 1. Rukopis' chernovika romana «Perekrestok» (1957–1962)* [Notebook no. 1. Handwritten draft of “The Intersection” (1957–1962)]. Blagoveshchensk, Center for the Far Eastern Emigration of the Amur State University, fol. 8.
15. Shchegolev N.A. *Tetrad' № 1. Rukopis' chernovika romana «Perekrestok» (1957–1962)* [Notebook no. 1. Handwritten draft of “The Intersection” (1957–1962)]. Blagoveshchensk, Center for the Far Eastern Emigration of the Amur State University, fol. 11.
16. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992, pp. 103–112.
17. Bely G. *Byulleten' Igud Iotsey Sin* [Bulletin Igud Yotzei Sin]. 2011, no. 5, pp. 38–45.
18. Zabiako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 1, pp. 158–152.
19. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992, p. 95.

20. Zabyako A.A., Efendiyeva G.V. «*Chetvert' veka bezhenskoj sud'by...*» (*Hudozhestvenny mir liriki russkogo Harbina): Monografiya* ["A Quarter of a Century of Refugee Fate..."] (The Artistic World of the Russian Harbin Lyrics): Monograph]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2008, pp. 305–329.
21. *Byuro po delam rossijskikh emigrantov v manchzhurskoj imperii* [The Bureau of the Russian Emigrants in the Manchurian Empire]. File SO–2 / 2047, fols. 4–5.
22. *Byuro po delam rossijskikh emigrantov v manchzhurskoj imperii* [The Bureau of the Russian Emigrants in the Manchurian Empire]. File SO–2 / 2047, fol. 12.
23. Buyakov A. *Russkij poet i fashist. Vyrvannye stranitsy iz biografii Arseniya Nesmelova* [Russian Poet and Fascist. Torn Pages from Arseny Nesmelov's Biography]. Vladivostok. March 3, 1994.
24. *Byuro po delam rossijskikh emigrantov v manchzhurskoj imperii* [The Bureau of the Russian Emigrants in the Manchurian Empire]. Fund 830, inventory 3, file 143, fol. 4 l.
25. *Rossiyanе v Azii* [Russians in Asia]. 1995, no. 2, pp. 65–84.
26. Stefan J. *Russkie fashisty: Tragediya i fars v emigratsii 1925–1945* [Russian Fascists: The Tragedy and Farce of the Emigration in 1925–1945]. Moscow, 1992, p. 64.
27. Nesmelov A. *Sobranie sochineniy: V 2 t* [Collected Works in 2 Volumes]. Vladivostok, 2006, vol. 1, p. 494.
28. Zabyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 1, pp. 158–152.
29. Kolosova M. *Novyy put'* [New Way]. June 6, 1936, no. 208.
30. *Natsiya* [Nation]. 1937, pp. 27–28.
31. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1936, no. 11, pp. 43–46.
32. *V khudozhestvennom mire kharbinskikh pisateley. Arseniy Nesmelov: Materialy k tvorcheskoj biografii. T. 2. Poeziya. Publitsistika. Kritika. Pis'ma. Vospominaniya* [In the Artistic World of Harbin Writers. Arseniy Nesmelov: Materials of the Performers' Resume. Vol. 2. Poetry. Journalism. Critics. Letters. Memories]. Ed. by A.A. Zabyako, V.A. Rezvyi, G.V. Efendieva, I.A. Dyabkin. Blagoveshchensk, 2015, p. 325.
33. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 1, pp. 39–41.
34. Zabyako A.A., Efendiyeva G.V. «*Chetvert' veka bezhenskoj sud'by...*» (*Hudozhestvenny mir liriki russkogo Harbina): Monografiya* ["A Quarter of a Century of Refugee Fate..."] (The Artistic World of the Russian Harbin Lyrics): Monograph]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2008.
35. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 11, p. 41.
36. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 11, pp. 43–46.
37. *V khudozhestvennom mire kharbinskikh pisateley. Arseniy Nesmelov: Materialy k tvorcheskoj biografii. T. 2. Poeziya. Publitsistika. Kritika. Pis'ma. Vospominaniya* [In the Artistic World of Harbin Writers. Arseniy Nesmelov: Materials of the Performers' Resume. Vol. 2. Poetry. Journalism. Critics. Letters. Memories]. Ed. by A.A. Zabyako, V.A. Rezvyi, G.V. Efendieva, I.A. Dyabkin. Blagoveshchensk, 2015.
38. *V khudozhestvennom mire kharbinskikh pisateley. Arseniy Nesmelov: Materialy k tvorcheskoj biografii. T. 2. Poeziya. Publitsistika. Kritika. Pis'ma. Vospominaniya* [In the Artistic World of Harbin Writers. Arseniy Nesmelov: Materials of the Performers' Resume. Vol. 2. Poetry. Journalism. Critics. Letters. Memories]. Ed. by A.A. Zabyako, V.A. Rezvyi, G.V. Efendieva, I.A. Dyabkin. Blagoveshchensk, 2015.
39. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 3, pp. 33–40.
40. *V khudozhestvennom mire kharbinskikh pisateley. Arseniy Nesmelov: Materialy k tvorcheskoj biografii. T. 2. Poeziya. Publitsistika. Kritika. Pis'ma. Vospominaniya* [In the Artistic World of Harbin Writers. Arseniy Nesmelov: Materials of the Performers' Resume. Vol. 2. Poetry. Journalism. Critics. Letters. Memories]. Ed. by A.A. Zabyako, V.A. Rezvyi, G.V. Efendieva, I.A. Dyabkin. Blagoveshchensk, 2015, p. 312.
41. Dozorov N. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 11, pp. 43–46.
42. *V khudozhestvennom mire kharbinskikh pisateley. Arseniy Nesmelov: Materialy k tvorcheskoj biografii. T. 2. Poeziya. Publitsistika. Kritika. Pis'ma. Vospominaniya* [In the Artistic World of Harbin Writers. Arseniy Nesmelov: Materials of the Performers' Resume. Vol. 2. Poetry. Journalism. Critics. Letters. Memories]. Ed. by A.A. Zabyako, V.A. Rezvyi, G.V. Efendieva, I.A. Dyabkin. Blagoveshchensk, 2015.
43. Danilov V.N. *Chto takoe Protokoly sionskikh mudretsov* [What Protocols of the Elders of Zion Mean]. Shankhay, 1936, 17 p.
44. Markov N.E. *Istoriya evreyskogo shturma Rossii* [The History of the Jewish Attack on Russia]. Harbin, 1937.
45. Nazov I. *Nash Put'* [Our Way]. 1937, no. 37.
46. *Nash Put'* [Our Way]. 1937, no. 37.
47. Rodzaevskiy K. *Nash Put'* [Our Way]. 1937, no. 37.
48. Nesmelov A. *Natsiya* [Nation]. 1937, no. 1, pp. 8–11.
49. *V khudozhestvennom mire kharbinskikh pisateley. Arseniy Nesmelov: Materialy k tvorcheskoj biografii. T. 2. Poeziya. Publitsistika. Kritika. Pis'ma. Vospominaniya* [In the Artistic World of Harbin Writers. Arseniy Nesmelov: Materials of the Performers' Resume. Vol. 2. Poetry. Journalism. Critics. Letters. Memories]. Ed. by A.A. Zabyako, V.A. Rezvyi, G.V. Efendieva, I.A. Dyabkin. Blagoveshchensk, 2015, p. 335.
50. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 118.

51. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 167.
52. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 167.
53. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 168.
54. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 169.
55. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 170.
56. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 170.
57. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 170.
58. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 171.
59. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, pp. 171–172.
60. Baykov N.A. *Tayga shumit. Po belu svetu. U kostra. Skazochnaya byl': ocherki i rasskazy* [The Taiga Rustles. Roaming the World. By the Campfire. Fantastic Story: Essays and Short Stories]. Vladivostok, 2012, p. 172.
61. Fest G. *Bol'shevizm i evreystvo* [Bolshevism and Jewry]. Riga, 1935.
62. Rekho K. *Literatura russkogo zarubezh'ya (1917–1940): Materialy i bibliografii* [Literature of the Russian Abroad (1917–1940): Materials and Bibliographies] Ed. by K.D. Muratova. Saint Petersburg, 1993, pp. 270–297.
63. *Izbrannye proizvedeniya pisateley narodov Man'chzhou-go* [Selected Works of Writers of the Peoples of Manchukuo]. Tokyo, 1942, vol. 1, p. 10.



Чжан Си

## Изучение православия в Китае в конце XX – начале XXI вв.

**Аннотация.** В данной статье рассмотрены становление и развитие исследования православия в Китае как новой научной области, показаны достигнутые в ней результаты. На основе проведённого исследования автор отмечает не только положительные тенденции в изучении православия в Китае, но и обращает внимание российских исследователей на китайскую науку о религии и научный обмен между Китаем и Россией.

**Ключевые слова:** изучение православия в Китае, китайская наука о религии, конец XX – начало XXI вв.



Чжан Си

Изучение православия в Китае – новая научная область. Она ведёт своё начало с 1980-х гг. и развивается как направление в исследовании христианства. Первой работой, посвящённой этой теме, после провозглашения КНР был труд Чжан Суй «Православие и Православная церковь в Китае»<sup>1</sup>. В этой работе исследуется развитие православия после разделения единой христианской церкви на восточную и западную ветви, специальная глава посвящена истории православия в Китае. В тот же период были изданы справочники по мировым религиям, в которых содержалась информация и о православии, например, «Три основных мировых религии и их школы»<sup>2</sup>, «Десять мировых основных религий»<sup>3</sup>, «История мировой религии»<sup>4</sup>, «Словарь христианства»<sup>5</sup> и «Тысяча вопросов о христианстве»<sup>6</sup>. Однако в тот период исследование православия в Китае всё ещё находилось в начальной стадии развития. Оно начинает активно развиваться с нормализацией китайско-российских отношений и возрождением РПЦ.

После распада СССР начинается новая эра китайско-российских отношений: добрососедское партнёрство (1991–1996), стратегическое взаимодействие (1996–2001), плодотворное сотрудничество (2001 – по настоящее время). При этом важным является изучение духовного и культурного наследия каждого из партнёров. Православие представляет собой неотъемлемую часть русской традиционной культуры, поэтому изучение православия вызывает в Китае и интерес, способствует пониманию русского национального характера, и помогает дальнейшему двустороннему сотрудничеству в дипломатической, торгово-экономической, культурной и других областях. Китайские учёные изучают православие, прежде всего, не в западной трактовке (как ветвь христианства), а рассматривают его как национальную религию России и часть русской культуры. В Китае есть выражение: «Нет мышления, оторванного от памяти о внутренней целостности ума»; оно очень подходит для понимания роли православного сознания в культуре России.

Своеобразие русской идеи проявляется в том, что она сформировалась под влиянием православия и русской религиозной философии. Вклад русской религиозной философии XIX–XX вв. состоит в формировании полноты истины, то есть в познании и разработке вещей и явлений не только с помощью разума, но и воли и чувства. Русская религиозно-философская мысль до 1917 г. достигла небывалого расцвета. В последние двадцать лет в Китае она вызвала очень большой интерес. Многократно переиздаются труды русских мыслителей по религиозной философии, православной теологии, этике, эстетике и истории культуры, переведены работы таких



## История религиоведения

---

русских религиозных мыслителей, как Н.А. Бердяев<sup>7</sup>, В.С. Соловьев<sup>8</sup>, Л.И. Шестов<sup>9</sup>, Д.С. Мережковский<sup>10</sup>, Н.О. Лосский<sup>11</sup>, В.Н. Лосский<sup>12</sup>, П.Я. Чаадаев<sup>13</sup>, С.Н. Булгаков<sup>14</sup>, В.В. Розанов<sup>15</sup>. Отдельные работы этих философов включены в сборники «Новый дух русской философии в XX веке», «Библиотека христианской мысли» и «Библиотека исследований христианства», вызвавшие широкий отклик в континентальном регионе Китая, в Гонконге и на Тайване. Вышел в свет перевод книги советского историка Н.М. Никольского «История русской церкви»<sup>16</sup>.

В настоящее время изучение православия ведётся также в рамках исследования религиозно-духовной культуры и социокультурного пространства Китая. Серьёзное изучение истории православия и его современной роли в Китае началось с 1990-х гг., когда начали публиковаться труды китайских учёных, в которых на основе исторических, историографических и этнографических исследований показаны различные этапы становления и развития православия в Китае. Среди этих работ следует отметить труд Юэ Фэна «История православия» как один из самых популярных не только в китайском, но и в российском научном сообществах<sup>17</sup>. В нём представлено возникновение и развитие православного мира, уделяется особое внимание Русской православной церкви, её истории, нынешнему состоянию, церковно-государственным отношениям. Кроме того, в этой книге кратко изложена история православной церкви в Китае, а в приложении перечислены китайские переводы изданных православных канонов и постановлений РПЦ.

Исследования истории и культуры русского православия развёрнуты в работах Чжан Байчуня, Сюй Фэнлиня, Ань Циняня, Ма Инъмао, Лян Чжэ, Чжан Япин, Фу Шучжэна, Лэй Липин и других. Особенно стоит упомянуть, что в Китае вышла в свет первая монография по изучению православной идеи – это книга Чжан Байчуня «Богословие современного православия: богословие Русской православной церкви»<sup>18</sup>. В ней не только подробно рассмотрено становление православного богословия и его последующее развитие, но и впервые использована российская методология исследования (например, сравнительно-комплексный метод, религиозная компаративистика) в китайском изучении религии. Без преувеличения можно сказать, что в настоящее время в китайском научном сообществе российская религиоведческая методология представлена только в исследованиях Чжан Байчуня.

В новом веке исследователи религии в Китае, помимо широкого обзора мировых религий, стали обращаться к более углубленному изучению региональных и национальных особенностей той или иной религии. Это не могло не отразиться и на исследованиях православия, его стали изучать в контексте российской истории. Вышли в свет новаторские для Китая работы «Реформы Русской православной церкви (1861–1917)»<sup>20</sup> и «Русская православная церковь и государство (1917–1945)»<sup>19</sup>. Первый труд исследует реформу РПЦ и её социально-историческое значение, а второй уделяет основное внимание изменениям церковно-государственных отношений от Октябрьской революции до Великой Отечественной войны.

Вместе с тем китайские учёные осознали значимость православия в социально-культурном пространстве Китая, особенно в его северо-восточных провинциях. Развитие православия обеспечено условиями для равноправного развития различных религий, и поэтому оно вносит свой культурный вклад в становление и развитие социальной культуры Китая, обеспечивая общее стремление к социальной гармонии. Проблемы китайского социально-культурного пространства, китайско-российского приграничья исследованы Ван Цзянем, Лю Цзайци, Цзинь Цзэ и другими. В работе Ван Чжицзюня проанализировано формирование духовной культуры православия на границах с Россией территорий (Харбин), раскрыты процессы адаптации православной культуры как инокультурного элемента при контакте с традиционной китайской культурой, их сложные взаимоотношения. Необходимо отметить, что интерпретация особенностей этнокультурной и этнорелигиозной идентичности в рамках одной культуры невозможна, для этого необходимо межэтническое взаимодействие. Данные проблемы освещаются в некоторых российских работах<sup>21</sup>.

В последние 10 лет опубликованы статьи китайских учёных, посвящённые истории и состоянию РПЦ, российским церковно-государственным отношениям,

русской культуре, русской этике, русской философии и теологии, в авторитетных научно-теоретических журналах, таких как: «Исследования мировых религий», «Культура мировых религий», «Религия», «Исследования современных религий», «Исследования России, Средней Азии и Восточной Европы», «Исследования России», а также в серии «Философия и социальные науки» вузовских Вестников, в вестнике «Тао Фэн» (Гонконг), «Философия религии» (Тайвань). Кроме того, некоторые статьи включены в сборники или монографии, посвящённые русской литературе и культуре. Сочинения Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьёва привлекают внимание китайских учёных разработанностью основных терминов религиозной философии («Соборность», «Всеединство», «София», «Спасение» и другие).

Таким образом, изучение православия китайскими исследователями постепенно становится углубленным и систематическим. В настоящее время на факультетах философии и истории ряда университетов открыты курсы, связанные с философией православия, теологией православия, историей православной церкви и православной этикой. В некоторых вузах преподаются курсы: «История греческой религии», «История российской религии» и «История русской церкви». Тем не менее, по сравнению с изучением буддизма, даосизма, ислама, протестантизма изучение православия в Китае началось поздно и в силу этого ещё не столь широко развито.

Знаменательно, что 26–28 июня 2015 г. состоялась первая конференция «Исследования православия в Китае и китайские православные объединения» в Институте мировых религий Академии общественных наук КНР. Там присутствовало более 40 специалистов и учёных из Института мировых религий АОН КНР, Государственного управления по делам религий, Пекинского университета, Пекинского педагогического университета, Института современных международных отношений, Пекинского университета иностранных языков, Хэйлунцзянского университета, Цзилиньского университета, Гуйчжоуского университета, Хайнаньского университета, а также представитель административного комитета православной церкви из Синьцзяна, Внутренней Монголии и Харбина.

На этой конференции директор Института мировых религий АОН КНР Чжо Синьпин отметил, что в Китае, прежде всего, должны проводиться исследования по истории православной церкви, её культуре, идеологии и церковно-государственным отношениям. Это означает, что китайским учёным не только следует обратить внимание на православную церковь в КНР, но и сосредоточиться на изучении российского и греческого православия. Необходимы исследования отношений между православной церковью и Китаем, а в будущем – анализ истории распространения православия в Китае и процесса его китаизации, а также нынешнего состояния православия в стране. В заключении отмечалось, что православие является естественной связью между Китаем и другими православными державами, поэтому должно быть уделено достаточно внимания изучению связи между современным православием и внешне-политическими отношениями.

На конференции был рассмотрен следующий круг тем:

1. Исследования православия в Китае;
2. Китайская православная церковь и общественная жизнь, международные отношения;
3. Православие и литература, философия;
4. Состояние исследований православия;
5. Положение православного церковно-административного округа (православный административный комитет Урумчи, Инин, Внутренней Монголии и Харбина).

В дискуссии о состоянии исследований православия профессор Пекинского педагогического университета Чжан Байчунь подчеркнул следующие проблемы, которые необходимо принять во внимание: во-первых, ортодоксия в изучении православия; во-вторых, объективность в изучении православия; в-третьих, развитие изучения теории православия. Рост числа связей православия с китайской культурой является одним из важных аспектов укрепления теоретических исследований. Учёный также отметил необходимость изучения православной традиции и придание исследованиям православия систематического характера<sup>22</sup>.

## История религиоведения

---

Доклады участников конференции отражают нынешнее состояние изучения православия в Китае. Они сконцентрированы на вопросах философии, литературы, истории, международных отношений и др. Но они не должны быть ограничены рамками китайской и российской православных церквей, также как изучение Китайской православной церкви не должны быть сосредоточено только на регионах Урумчи, Инина, Внутренней Монголии, Харбина, а следует обратить внимание на Гонконг и Тайвань. Диапазон исследований должен включать православную мысль, искусство, музыку для стимулирования дальнейшей научной работы.

В течение последних лет в Китае непрерывно развивается изучение русской культуры и религии и отрадно, что российское религиоведческое сообщество стало обращать внимание на китайскую науку о религии. Работа А.П. Забияко и М.А. Хаймурзиной стала одним из важнейших исследований, посвящённых китайскому религиоведению<sup>23</sup>. В данной работе проанализированы интерпретации религии, данные китайскими мыслителями, в контексте изменения социально-политической обстановки и трансформации научно-теоретических оснований (во второй половине XX – начале XXI вв.), тем самым раскрыт дисциплинарный характер современного китайского религиоведения, которое не только использует марксистские религиозные концепции, но и осваивает западную научную мысль. Следует отметить, что данные исследования значимы не только для понимания истории и развития китайских общественных наук российским научным сообществом, но и для собственного переосмысления исторических опытов и уроков отечественной науки о религии и выявления путей её дальнейшего развития, перспективных отношений государства и религии в будущем. Более того, Центром научной информации и документации ИДВ РАН опубликован сборник «Новые научные подходы к изучению религий Китая (Современное зарубежное религиоведение)», посвящённый проблемам китайского религиоведения (2013).

Таким образом, в Китае исследование православия является новой научной областью. Оно актуально для развития научно-теоретического религиоведения и понимания проблем культурного национализма и модернизации в век глобализации. Несмотря на определённые результаты, китайскому изучению православия всё ещё далеко до зрелости. Следует отметить, что в настоящее время в Китае не хватает не только православного духовенства, но и научных кадров, до сих пор нет научно-исследовательских центров по изучению православия. Отдельные китайские учёные выполняют своего рода научно-исследовательскую миссию по популяризации изучения православия. Несомненно, что в рамках китайско-российского эффективного стратегического сотрудничества, исследования православия будут в дальнейшем устойчиво развиваться.

### Библиографический список

1. Ван Чжицзюнь. Обзор исследований по истории русского православия в Харбине / Ван Чжицзюнь // Культура мировых религий. – 2015. – № 6 (王志军: 哈尔滨俄罗斯东正教史研究综述 // 世界宗教文化, 2015年第6期).
2. Дай Гуйцзю. Исследования русского православия в Китае / Дай Гуйцзю // Исследования России, Средней Азии и Восточной Европы. – 2006. – № 5 (戴桂菊: 中国的俄罗斯东正教研究 // 俄罗斯中亚东欧研究, 2006年第5期).
3. Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими учеными в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья первая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 64–74.
4. Забияко, А.П. Интерпретация религии китайскими учеными в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая / А.П. Забияко, М.А. Хаймурзина // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 70–88.
5. Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг. / Под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008 (中国宗教学30年: 1978–2008. 卓新平主编, 中国社会科学出版社, 2008).
6. Ли Дуньцай. Обзор научной конференции «Исследования православия в Китае и наши организации православной церкви» / Ли Дуньцай // Исследования мировых религий. – 2015. – № 4 (李栋材: 首届“中国的东正教研究及东正教群体”学术研讨会综述//世界宗教研究, 2015年第4期).

7. Чжан Байчунь. Традиция русской религиозной философии / Чжан Байчунь // Сборник общественных наук. – 2006. – № 4 (张百春: 论俄国宗教哲学传统 // 社会科学辑刊, 2006年第4期).

8. Чжан Япин. Обзор исследований по русской религиозной философии / Чжан Япин // Исследования мировых религий. – 2000. – № 1 (张雅平: 俄罗斯宗教哲学思想研究综述 // 世界宗教研究, 2000年第1期).

<sup>1</sup> Чжан Суй. Православие и Православная церковь в Китае. Изд. Сюэ линь, 1986 (张绥: 东正教和东正教在中国, 学林出版社, 1986年).

<sup>2</sup> Юй Кэ. Три основных мировых религии и их школы. Изд. Хунань жэнь минь, 2005 (于可: 世界三大宗教及其流派, 湖南人民出版社, 2005年).

<sup>3</sup> Хуан Синьчуань. Десять мировых основных религий. Изд. литературы общественных наук, 2007 (黄心川主编: 世界十大宗教, 社会科学文献出版社, 2007年).

<sup>4</sup> Чжан Вэньцзянь. История мировой религии. Изд. Ши цзе чжи ши, 1998 (张文建: 世界古今宗教史话, 世界知识出版社, 1998年).

<sup>5</sup> Словарь христианства. Изд. Пекинского университета языка и культуры, 1994 (基督教词典, 北京语言大学出版社, 1994年).

<sup>6</sup> Юэ Фэн. Тысяча вопросов о христианстве. Изд. Хун цзи, 1995 (乐峰: 基督教千问, 红旗出版社, 1995年).

<sup>7</sup> Бердяев Н.А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века) / Пер. Лэй Юншэнь, Цю Шоуцзоань. Изд. Саньянь, 1995 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 俄罗斯思想, 雷永生, 邱守娟译, 生活·读书·新知三联书店, 1995年); Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Пер. Ван Цзяньтао. Изд. Юньнань Жэнь минь, 1998 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 自我认识一哲学自传, 汪剑钊译, 云南人民出版社, 1998年); О назначении человека (Опыт парадоксальной этики) / Пер. Чжан Байчунь. Изд. Сюэ линь, 2000; Изд. Шанхай жэнь минь, 2007 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 论人的使命, 张百春译, 学林出版社, 2000年, 上海人民出版社, 2007年); Философия свободы / Пер. Дунь Ю. Изд. Гуансиского педагогического университета, 2001 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 自由的哲学, 董友译, 广西师范大学出版社, 2001年); Смысл истории / Пер. Чжан Япин. Изд. Сюэ линь, 2002 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 历史的意义, 张雅平译, 学林出版社, 2002年); Царство Духа и царство Кесаря / Пер. Ан Цинянь, Чжоу Цзинбо. Изд. Чжэ цзян жэнь минь, 2002 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 精神王国与凯撒王国, 安启念 周靖波译, 浙江人民出版社, 2002年); О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) / Пер. Чжан Байчунь. Изд. Чжун го чэн ши, 2002 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 人的奴役与自由, 张百春译, 中国城市出版社, 2002年); Дух и реальность (Основы богочеловеческой духовности) / Пер. Чжан Байчунь. Изд. Чжун го чэн ши, 2002 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 精神与实在, 张百春译, 中国城市出版社, 2002年); Творчество и объективация (Опыт эсхатологической метафизики) / Пер. Чжан Байчунь. Изд. Чжун го чэн ши, 2002 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 末世论形而上学, 张百春译, 中国城市出版社, 2003年); Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Пер. Чжан Байчунь. Изд. Шанхай жэнь минь, 2007 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 神与人的生存辩证法, 张百春译, 上海人民出版社, 2007年); Судьба России (Опыт по психологии войны и национальности) / Пер. Ван Цзяньтао. Изд. Иь линь, 2011 (尼古拉·别尔嘉耶夫: 俄罗斯的命运, 汪剑钊译, 译林出版社, 2011年).

<sup>8</sup> Соловьев В.С. Смысл любви / Пер. Дунь Ю, Ян Лан. Изд. Саньянь, 1996 (弗拉基米尔索洛维约夫: 爱的意义, 董友, 杨朗译, 北京三联书店, 1996年); Русская идея / Пер. Цзя Цзэлинь, Чэнь Шубай. Изд. Чжэ цзян жэнь минь, 2000 (弗拉基米尔索洛维约夫: 俄罗斯思想, 贾泽林, 陈树柏等译, 浙江人民出版社, 2000年); Кризис западной философии (против позитивистов). Изд. Чжэ цзян жэнь минь, 2000 (弗拉基米尔索洛维约夫: 西方哲学的危机, 浙江人民出版社, 2000年); Чтения о богочеловечестве / Пер. Чжан Байчунь. Изд. Хуа ся, 2002 (弗拉基米尔索洛维约夫: 神人类讲座, 张百春译, 华夏出版社, 2002年).

<sup>9</sup> Шестов Л.И. Начала и концы / Пер. Фань Шань. Изд. Юньнань Жэнь минь, 1998 (列夫·舍斯托夫: 开端与终结, 方珊译, 云南人民出版社, 1998年); Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) / Пер. Чжан Пинь, Изд. Хуа ся, 1999 (列夫·舍斯托夫: 无根据颂, 张冰译, 华夏出版社, 1999年); Афины и Иерусалим / Пер. Чжан Пинь. Изд. Шанхай жэнь минь, 2004 (列夫·舍斯托夫: 雅典与耶路撒冷, 张冰译, 上海人民出版社, 2004年); Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) / Пер. Фань Шань, Ли Цинь. Изд. Шанхай жэнь минь, 2004. (列夫·舍斯托夫: 基尔凯郭尔与存在哲学, 方珊, 李勤译, 上海人民出版社, 2004年); На весах Иова (Странствования по душам) / Пер. Дунь Ю. Изд. Шанхай жэнь минь, 2004 (列夫·舍斯托夫: 在约伯的天平上, 董友译, 上海人民出版社, 2004年); Власть ключей / Пер. Чжан Пинь. Изд. Шанхайжэнь минь, 2004 (列夫·舍斯托夫: 钥匙的统治, 张冰译, 上海人民出版社, 2004年); Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь) / Пер. Чжан Пинь, Сюй Юйцинь. Изд. Шанхайжэнь минь, 2004 (列夫·舍斯托夫: 悲剧哲学: 陀思妥耶夫斯基与尼采) 张冰, 徐玉琴译, 上海人民出版社, 2004年).

<sup>10</sup> Мережковский Д.С. Большая Россия / Пер. Ли Ли. Изд. Юньнань Жэнь минь, 1999 (德米特里梅尼尔科夫斯基: 重病的俄罗斯, 李莉等译, 云南人民出版社, 1999年); Лев Толстой и Достоевский / Пер. Ян Дэю. Изд. Хуа ся, 2009. (德米特里梅尼尔科夫斯基: 托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基, 杨德友译, 华夏出版社, 2009年).



- <sup>11</sup> Лосский Н.О. Свобода воли / Пер. Дунь Ю. Изд. Саньянь, 1992 (Нигула Лоски: 意志自由, 董友译, 三联书店, 1992年); История русской философии / Пер. Цзя Цзэлинь. Изд. Чжэ цзянь жэнь минь, 1999 (Нигула Лоски: 俄国哲学史, 贾泽林译, 浙江人民出版社, 1999年); Ценность и существование / Пер. Чжан Япин. Изд. Восточно-китайского педагогического университета, 2015 (Нигула Лоски: 存在与价值, 张雅平译, 华东师范大学出版社, 2015年).
- <sup>12</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. Ян Дэю. Изд. Хэ бэй цзяю юй, 2002 (弗拉基米尔洛斯基: 东正教神学导论, 杨德友译, 河北教育出版社, 2002年).
- <sup>13</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма / Пер. Лю Вэньфэй. Изд. Илин, 2011 (彼得恰达耶夫: 哲学书简, 刘文飞, 译林出版社, 2011年).
- <sup>14</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний / Пер. Ван Чжигэн, Ли Чуньдин. Изд. Юньнань Жэнь минь, 1999 (谢尔盖布尔加科夫: 亘古不灭之光, 王志耕, 李春青译, 云南人民出版社, 1999年); Православная Энциклопедия / Пер. Сюй Фэнлинь, Изд. Commercial Press, 2001 (谢尔盖布尔加科夫: 东正教神学纲要, 徐凤林译, 商务印书馆, 2001年).
- <sup>15</sup> Розанов В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского, с присоединением двух этюдов о Гоголе / Пер. Чжан Байчунь. Изд. Хуа ся, 2002, 2007 (瓦西里罗赞诺夫: 陀思妥耶夫斯基的“大法官”, 张百春译, 华夏出版社, 2002, 2007).
- <sup>16</sup> Никольский Н.М. История русской церкви / Пер. Дин Шичао. Изд. Commercial Press, 2000 (尼古拉尼科利斯: 俄国教会史, 丁士超等译, 商务印书馆, 2000年).
- <sup>17</sup> Юэ Фэн. История православия. Изд. китайских общественных наук, 1996 (乐峰: 东正教史, 中国社会科学出版社, 1996年).
- <sup>18</sup> Чжан Байчунь. Современная православная богословская мысль: русское православное богословие. Пекин, 2000 (2006) (张百春: 当代东正教神学思想: 俄罗斯东正教神学, 上海三联书店, 2000年).
- <sup>19</sup> Дай Гуйцзю. Реформы Русской православной церкви (1861–1917). Изд. литература общественных наук, 2002 (戴桂菊: 俄国东正教会改革(1861–1917), 社会科学文献出版社, 2002年).
- <sup>20</sup> Фу Шучжэн, Лэй Липин. Русская православная церковь и государство (1917–1945). Изд. литература общественных наук, 2001 (傅树政、雷丽平: 俄国东正教会与国家(1917–1945), 社会科学文献出版社, 2001年).
- <sup>21</sup> См.: Забияко А.А., Забияко А.П., Левашко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. Благовещенск, 2015.
- <sup>22</sup> Чжан Байчунь. Несколько вопросов в отечественном изучении православия (张百春: 当代中国东正教研究中的几个问题).
- <sup>23</sup> Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими учеными в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья первая // Религиоведение. 2013. № 2. С. 64–74; Интерпретация религии китайскими учеными в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая // Религиоведение. 2013. № 3. С. 70–88. Проблемы китайской духовной и религиозной культуры, межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, китайской философии стали объектом исследований российских философов, религиоведов, историков, востоковедов. Концентрированное воплощение их работ находит отражение в энциклопедии «Духовная культура Китая». См. также работы: Л.С. Васильева, В.Г. Дацьшена, А.И. Кобзева, А.В. Ломанова, А.В. Лукина, В.В. Малявина, Н.А. Самойлова, А.П. Тарасова, М.Л. Титаренко и др.

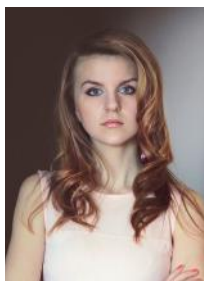
## References

1. Zhang Sui. *Orthodoxy and Orthodox Church in China*. Suelin, 1986 (in Chin.).
2. Yu Ke. *Three Basic World Religions and Their Schools*. Hunan renmin, 2005 (in Chin.).
3. Huan Xinchuan. *Ten Basic World Religions*. Izdatel'stvo literatury obshchestvennykh nauk, 2007 (in Chin.).
4. Zhan Wenjiang. *The History of World Religion*. Shije zhishi, 1998 (in Chin.).
5. *The Dictionary of Christianity*. Izdatel'stvo Pekinskogo universiteta yazyka i kul'tury, 1994 (in Chin.).
6. Yuje Feng. *Thousand Questions on Christianity*. Hunci, 1995 (in Chin.).
7. Berdyayev N.A. *The Russian Idea*. Sanlian, 1995 (in Chin.).
8. Berdyayev N.A. *Self-knowledge: An Essay in Autobiography*. Junnan renmin, 1998 (in Chin.).
9. Berdyayev N.A. *The Destiny of Man*. Shanghai renmin, 2007 (in Chin.).
10. Berdyayev N.A. *The Philosophy of Freedom*. Guanxi Pedagogical University, 2001 (in Chin.).
11. Berdyayev N.A. *The Meaning of History*. Xiuje lin, 2002 (in Chin.).
12. Berdyayev N.A. *The Realm of Spirit and the Realm of Caesar*. Zhejiang renmin, 2002 (in Chin.).
13. Berdyayev N.A. *Slavery and Freedom*. Zhongguo chengshi, 2002 (in Chin.).
14. Berdyayev N.A. *Spirit and Reality*. Zhongguo chengshi, 2002 (in Chin.).
15. Berdyayev N.A. *The Meaning of the Creative Art*. Zhongguo chengshi, 2002 (in Chin.).
16. Berdyayev N.A. *Divine and the Human*. Shanghai renmin, 2007 (in Chin.).
17. Berdyayev N.A. *The Destiny of Russia (The Experiences of Psychology of War and Nationality)*. Yilin, 2011 (in Chin.).
18. Solovyov V.S. *The Meaning of Love*. Sanlian, 1996 (in Chin.).
19. Solovyov V.S. *The Russian Idea*. Zhejiang renmin, 2000 (in Chin.).

20. Solovyov V.S. *The Crisis of Western Philosophy: Against the Positivists*. Zhejiang renmin, 2000 (in Chin.).
21. Solovyov V.S. *Lectures on Divine Humanity*. Huaxia, 2002 (in Chin.).
22. Shestov L.I. *The Beginnings and the Ends*. Yunnan renmin, 1998 (in Chin.).
23. Shestov L.I. *Apotheosis of Groundlessness*. Huaxia, 1999 (in Chin.).
24. Shestov L.I. *Athens and Jerusalem*. Shanghai renmin, 2004 (in Chin.).
25. Shestov L.I. *Kierkegaard and Existential Philosophy*. Shanghai renmin, 2004 (in Chin.).
26. Shestov L.I. *On Job's Balances*. Shanghai renmin, 2004 (in Chin.).
27. Shestov L.I. *Potestas Clavium*. Shanghai renmin, 2004 (in Chin.).
28. Shestov L.I. *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche*. Shanghai renmin, 2004 (in Chin.).
29. Merezhkovsky D.S. *Sick Russia*. Yunnan renmin, 1999 (in Chin.).
30. Merezhkovsky D.S. *Tolstoy and Dostoevsky*. Huaxia, 2009 (in Chin.).
31. Lossky N.O. *Freedom of will*. Sanlian, 1992 (in Chin.).
32. Lossky N.O. *History of Russian Philosophy*. Zhejiang renmin, 1999 (in Chin.).
33. Lossky N.O. *Value and Existence*. East China Normal University, 2015 (in Chin.).
34. Lossky V.N. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Hebei jiaoyu, 2002 (in Chin.).
35. Chaadaev P.Ya. *Philosophical Letters*. Yilin, 2011 (in Chin.).
36. Bulgakov S.N. *Unfading Light*. Yunnan renmin, 1999 (in Chin.).
37. Bulgakov S.N. *Orthodox Encyclopedia*. Commercial Press, 2001 (in Chin.).
38. Rozanov V.V. *The Legend of the Great Inquisitor by Dostoevsky with Two Essays on Gogol*. Huaxia, 2002, 2007 (in Chin.).
39. Nikolsky N.M. *Istoriya russkoy tserkvi* [History of the Russian Church] Commercial Press, 2000 (in Chin.).
40. Yuje Feng. *The History of Orthodoxy*. 1996 (in Chin.).
41. Zhang Baichun. *The Modern Orthodox Theological Thought: Russian Orthodox Theology*. Beijing, 2000 (2006) (in Chin.).
42. Dai Guiju. *The Reforms of the Russian Orthodox Church (1861–1917)*. 2002 (in Chin.).
43. Fu Shuzheng, Lei Liping. *The Russian Orthodox Church and the State (1917–1945)*. 2001 (in Chin.).
44. Zabyako A.A., Zabyako A.P., Levoshko S.S., Khisamutdinov A.A. *Russkiy Harbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: The Experience of Life Building in the Conditions of the Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk, 2015.
45. Zabyako A.P., Khaimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religion] 2013, no. 2, pp. 64–74.
46. Zabyako A.P., Khaimurzina M.A. *Religiovedenie* [Study of Religion] 2013, no. 3, pp. 70–88.



Родионова К.И.



К.И. Родионова

## Специфика религиозно-мифологических верований и ритуалов народов Восточной Азии в работах И.И. Серебрянникова

Работа выполнена при поддержке гранта РНФ № 14-18-00308 «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)»

**Аннотация.** Статья посвящена ценному источнику по реконструкции религиозных верований народов Восточной Азии, который хранится в фондах Института Восточных рукописей РАН, – научной публикации известного сибиряка, учёного и писателя Ивана Иннокентьевича Серебрянникова «Миф и ритуальный культ в Китае (Поверья, обычаи, обряды)», впервые опубликованной в научном эмигрантском журнале «Вестник Маньчжурии» № 4 за 1930 год. Ценность источника состоит в том, что автором приведены подробные сведения о мифологии и обрядовой деятельности китайцев, полученные им во время работы в научных эмигрантских центрах Китая.

**Ключевые слова:** русский Харбин, «Вестник Маньчжурии», китайская мифология, дальневосточная эмиграция, Русская духовная миссия, «Китайский благовестник»

Иван Иннокентьевич Серебрянников (1882–1953) – русский учёный, писатель, журналист, сибирский общественный деятель. Родился и вырос в Иркутской губернии в крестьянской семье. В 1901 г. окончил иркутскую гимназию. К этому времени относится начало его литературной и политической деятельности. В 1903–1906 гг. принимал участие в революционном движении, подвергался многочисленным преследованиям и арестам<sup>1</sup>. С 1911 г. сотрудничает с газетами «Сибирь», «Сибирские вопросы», «Сибирская жизнь», публикуя в них статьи по истории Сибири<sup>2</sup>. С его именем связывают изучение этнографии Восточной Сибири, истории и экономики Иркутской губернии начала XX – 20-х гг. XX вв. Его вклад в исследование и популяризацию знаний о регионе не утратил значения. До сегодняшнего дня публикации И.И. Серебрянникова используются исследователями при написании трудов.

С 1913 г. Серебрянников активно занимается общественной деятельностью, становится секретарём Иркутской городской думы. С 1917 г. он – правитель дел Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, председатель Административного совета Временного сибирского правительства<sup>3</sup>, министр снабжения правительства адмирала Колчака. Значительная часть работ И.И. Серебрянникова посвящена теме Первой мировой войны, Февральской и Октябрьской революции. В 1920 г. общественный деятель эмигрирует с супругой в Китай.

Большой интерес представляют труды учёного и писателя, написанные в период эмиграции. В особенности его дневники, ставшие важным источником по истории русской культурной и литературной жизни в Китае<sup>4</sup>. С 1920 по 1921 гг. И.И. Серебрянников проживал в Харбине, где читал лекции по сибиреведению и печатался в научных изданиях (газете «Русский голос» и журнале «Русское обозрение») <sup>5</sup>. В 1921 г. супруги Серебрянниковы уехали в Пекин, где Иван Иннокентьевич руководил типографией Русской духовной миссии. Ранее в Пекине он познакомился

с китайцами, называвшими себя албазинцами<sup>6</sup>. В своём труде «Албазинцы» учёный пишет: «Это потомки русских, по капризу судьбы более двухсот лет тому назад поселившихся в Пекине, столице Небесной империи, в количестве нескольких десятков человек. Мы, русские, мало знаем об албазинцах, этих потомках завоевателей Приамурья, не знаем обстоятельств их вселения в Китай и мало что слышали об их бытие-жизне на чужбине»<sup>7</sup>. Тему изучения албазинцев И.И. Серебренников продолжает в публикации «Албазинцы: Исторический очерк», вышедшей в журнале «Китайский благовестник»<sup>8</sup>.

В 1922 г. супруги переезжают в Тяньцзинь, где Серебренников становится директором Русского коммерческого училища и продолжает заниматься исследовательской деятельностью. Именно в Тяньцзине разворачивается его основная научная работа. Новым направлением его исследований становится этнография народов Китая. При этом, учёный продолжал заниматься сибиреведением. В 1938 г. у супругов Серебренниковых выходит сборник переводов «Цветы китайской поэзии»<sup>9</sup>.

Несмотря на наличие в отечественных публикациях сведений о биографии, научных трудах доэмиграционного периода, дневников и воспоминаний в эмиграции И.И. Серебренникова, в научный оборот до сих пор не были введены религиозоведческие и этнографические труды учёного, увидевшие свет в эмигрантских научных изданиях. Ярким примером таких трудов служат публикации Серебренникова в харбинском журнале Общества изучения Маньчжурского края



*Илл. 1. Серебренников Иван Иннокентьевич*

«Вестник Маньчжурии» (1923–1934). Среди них: «Китайские народные поверья» (№ 4, 1929), «Аборигены Южного Китая» (№ 9, 1929), «Миф и религиозный культ в Китае (Поверья, обычаи, обряды)» (№ 4, 1930). Научные статьи из «Вестника Маньчжурии» до сих пор не получили всестороннего рассмотрения в отечественной науке и требуют серьёзного изучения<sup>10</sup>. Среди множества политических, экономических и краеведческих публикаций, работы учёного выделяются своей религиозоведческой и этнографической направленностью. Его статьи размещены в разделах, посвящённых культуре и быту Китая. Данным вопросам также уделяли внимание харбинские этнографы И.Г. Баранов и И.Н. Верёвкин<sup>11</sup>.

В настоящей публикации представлена статья И.И. Серебренникова «Миф и религиозный культ в Китае (Поверья, обычаи, обряды)», не опубликованная ранее в России. Работа не только служит источником реконструкции мифологических верований и обрядов китайцев, но и раскрывает ещё одну из сторон научного наследия учёного и писателя.

## Библиографический список

1. Забияко, А.А. Исторический опыт Гражданской войны в произведениях писателей-эмигрантов русского Харбина / А.А. Забияко, А.П. Забияко // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2013. – № 5. – С. 123–131.
2. Забияко, А.А. Русский Харбин. Опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта / А.А. Забияко, А.П. Забияко, С.С. Левашко, А.А. Хисамутдинов. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. – 462 с.
3. Забияко, А.А. «Четверть века беженской судьбы...» (Художественный мир лирики русского Харбина) / А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – 428 с.
4. Российское научное зарубежье: Материалы для библиографического словаря. Вып. 3: Востоковедение: XIX – первая половина XXв. / Авт.-сост. М.Ю. Сорокина. – М.: Дом Русского Зарубежья им. А. Солженицына, 2010. – 252 с.



5. Рудая, О.С. Иван Иннокентьевич Серебренников: жизненный путь и эволюция взглядов сибирского интеллигента (1882–1920 гг.): дис. канд. ист. наук: 07.00.02 / О.С. Рудая; ИГУ. – Иркутск, 2009. – 328 с.
6. Титаренко, М.Л. Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Т. 2: Мифология. Религия / М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов. – М.: Восточная литература РАН, 2007. – 869 с.
7. Хисамутдинов, А.А. Российская эмиграция в Азиатско-Тихоокеанском регионе и Южной Америке: Библиографический словарь / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Издательство Дальневосточного университета, 2000. – С. 277–278.
8. Хисамутдинов, А.А. Русская печать в Китае: Описание редких изданий в рус. коллекции Гамильтонской б-ки Гавайского ун-та / А.А. Хисамутдинов // Россияне в Азии: Лит.-ист. ежегодник / Торонтский ун-т, Центр по изучению России и Вост. Европы. – Торонто, 1994. – Вып. 1. – С. 251–282.
9. Хисамутдинов, А.А. Русские в Китае, Корею, Японию и на Тихоокеанском побережье США: монография / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2015. – 60 с.
10. Хисамутдинов, А.А. Русский литературный Пекин: монография / А.А. Хисамутдинов. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2014. – 44 с.

<sup>1</sup> Гинс Г.К. Сибирь, союзники и Колчак. Поворотный момент русской истории. 1918–1920: Впечатления и мысли члена Омского Правительства. М., 2007. С. 99.

<sup>2</sup> «Красные» дни в Иркутске: Очерки / И. Серебренников // Сиб. вопросы. 1907. 9 авг. (№ 20). С. 13–23; 19 авг. (№ 21). С. 11–16; 25 авг. (№ 22). С. 13–18; 31 авг. (№ 23). С. 10–17; 16 сент. (№ 25). С. 6–10; 23 сент. (№ 26). С. 6–12; 30 сент. (№ 27). С. 4–9; 8 окт. (№ 28). С. 5–9; «Дни свободы» на севере Сибири: (К истории освободительного движения в Сибири) / И. Серебренников // Сиб. вопросы. 1908. 29 февр. (№ 8). С. 31–36; Заселенность Сибири русскими: [На основе материалов Первой Всерос. переписи населения 1897 г.] / И. Серебренников // Сиб. вопросы. 1908. 23 февр. (№ 7). С. 22–27; Населенность Сибири и Средней Азии в 1908 г. / И. Серебренников // Сиб. вопросы. 1908. 16 марта (№ 10). С. 26–29; Половой состав русского и инородческого населения Сибири / И. Серебренников // Сиб. вопросы. 1908. 8 марта (№ 9). С. 24–30; Якуты по данным переписи 1897 г. / И. Серебренников // Сиб. вопросы. 1908. 22 авг. (№ 19–20). С. 70–76; и мн. др.

<sup>3</sup> Шиловский М.В. Серебренников Иван Иннокентьевич // История «белой» Сибири в лицах: Биограф. Справ. СПб., 1996. С. 46.

<sup>4</sup> Серебренников И.И. Мои воспоминания: [в 2 т.]. Тяньцзинь, 1937, 1940. Об этом: Серебренников И.И. и А.Н. Китай и русская эмиграция в дневниках И.И. и А.Н. Серебренниковых, 1919–1934. В 5 т. М., 2006. Т. 1. С. 16–44.

<sup>5</sup> Серебренников Иван Иннокентьевич // Российское научное зарубежье: Материалы для биобиблиографического словаря. Вып. 3: Востоковедение: XIX – первая половина XX в. / Авт.-сост. М.Ю. Сорокина. М., 2010. С. 179–180.

<sup>6</sup> Хисамутдинов А.А. Русский литературный Пекин: монография. Владивосток, 2014. С. 14.

<sup>7</sup> Серебренников И.И. Албазинцы. Харбин, 1920. С. 13.

<sup>8</sup> Хисамутдинов А.А. Духовные миссии в Китае, Корею и Японию (конец XIX – первая половина XX вв.) // Известия Восточного института. 2012. № 2 (20). С. 98.

<sup>9</sup> Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (Художественный мир лирики русского Харбина): Монография. Благовещенск, 2008. С. 125.

<sup>10</sup> Об этом: Эфендиева Г.В., Родионова К.И. «Рубеж» как источник этнографического знания о народах Восточной Азии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11. Благовещенск, 2015. С. 300–301.

<sup>11</sup> Хисамутдинов А.А. Русские эмигранты-востоковеды в Харбине // Известия Восточного института. 2013. № 1 (21). С. 22.

## References

1. Gins G.K. *Sibir', souzniki i Kolchak. Povorotny moment russkoy istorii. 1918–1920: Vpechatleniya i myсли chlena Omskogo Pravitel'stva* [Siberia, Allies and Kolchak. Turning Point of the Russian History. 1918–1920: Impressions and Thoughts of the Member of the Omsk Government]. Moscow, Kraft +, 2007, p. 99.
2. Serebrennikov I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. August 9, 1907, no. 20, pp. 13–23.
3. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. August 19, 1907, no. 21, pp. 11–16.
4. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. August 25, 1907, no. 22, pp. 13–18.
5. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. August 31, 1907, no. 23, pp. 10–17.
6. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. September 16, 1907, no. 25, pp. 6–10.
7. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. September 23, 1907, no. 26, pp. 6–12.
8. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. September 30, 1907, no. 27, pp. 4–9.
9. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. October 8, 1907, no. 28, pp. 5–9.
10. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. February 29, 1908, no. 8, pp. 31–36.
11. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. February 23, 1908, no. 7, pp. 22–27.
12. Serebrennikov I.I. *Sibirskie voprosy* [Siberian Questions]. March 16, 1908, no. 10, pp. 26–29.

13. Serebrennikov I.I. Sibirskie voprosy [Siberian Questions]. March 8, 1908, no. 9, pp. 24–30.
14. Serebrennikov I.I. Sibirskie voprosy [Siberian Questions]. August 22, 1908, no. 19–20, pp. 70–76.
15. Shilovsky M.V. *Istoriya «beloy» Sibiri v litsakh: Biogr. sprav.* [The History of “White” Siberia in Persons: Biographical Background]. Saint Petersburg, 1996, p. 46.
16. Serebrennikov I.I. *Moi vospominaniya: v 2 t.* [My Memories: in 2 Volumes]. Tianjing, 1937, 1940.
17. Serebrennikov I.I. *Kitay i russkaya emigratsiya v dnevnikakh I.I. i A.N. Serebrennikovykh, 1919–1934* [China and the Russian Emigration in Diaries of I.I. Serebrennikov and A.N. Serebrennikov, 1919–1934]. Moscow, 2006, vol. 1, pp. 16–44.
18. Sorokina M.U. *Rossiyskoe nauchnoe zarubezh'e: Materialy dlya biobibliograficheskogo slovary. Vyp. 3: Vostokovedenie: XIX – pervaya polovina XX v.* [Russian Scientific Abroad: Materials for the Bio-Bibliographic Dictionary. Vol. 3: Oriental Studies: the 19th – the first half of the 20th century]. Moscow, Dom Russkogo zarubezhya im. A. Solzhenitsyna, 2010, pp. 179–180.
19. Khisamutdinov A.A. *Russkiy literaturniy Pekin: monografiya* [Russian Literary Beijing: Monograph]. Vladivostok, Izdatel'stvo Dalnevostochnogo universiteta, 2014, p. 14.
20. Serebrennikov I.I. Albazinty [The Albazins]. Harbin, 1920, p. 13.
21. Khisamutdinov A.A. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Institute of Oriental Studies]. 2012, no. 2 (20), p. 98.
22. Zabayako A.A., Efendieva G.V. «*Chetvert' veka bezhenskoj sud'by...*» (*Hudozhestvennyj mir liriki russkogo Harbina*): *Monografiya* [“A Quarter of a Century of Refugee Fate...” (The Artistic World of the Russian Harbin Lyrics)]: Monograph]. Blagoveshchensk, Amursky gosudarstvenny universitet, 2008, p. 125.
23. Efendiyeva G.V., Rodionov K.I. *Rossiya i Kitay na dalnevostochnykh rubezhakh* [Russia and China at the Far Eastern Borders]. Blagoveshchensk, 2015, vol. 11, pp. 300–301.
24. Khisamutdinov A.A. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Institute of Oriental Studies]. 2013, no. 1 (21), p. 22.

### Миф и религиозный культ в Китае (Поверья, обычаи, обряды)

#### *Сложный характер китайского религиозного культа*

Как известно, китайский сонм божеств весьма обширен, в особенности, если иметь в виду не только чисто народный китайский культ, но и такие распространённые в Китае религиозные доктрины, как буддизм и даосизм.

Охватить, понять и описать многообразие китайских воззрений, сложившихся на протяжении многих веков жизни страны, со всем многообразием чтимых божеств, – задача огромной сложности. Но эта задача может быть значительно облегчена, если из поля зрения исследования выделить, как самостоятельный объект познания, народный культ и иметь в виду при описании только тех божеств и мифических духов, которые наиболее занимают народное воображение.

Настоящая статья и имеет целью дать характеристику китайских народных религиозных воззрений, поскольку они нашли своё выражение в культе, в мифологических представлениях, обычаях и обрядах.

#### *Культ деревьев*

Если в религиозном представлении китайцев миру людей на земле соответствует мир духов по ту сторону земного существования и между обоими мирами имеется тесное взаимодействие, то, естественно, подобные концепции сложились у них в частности также по отношению к растительному и животному миру. Всякие живые существа могли считаться вместилищами духов, которые продолжали своё существование и после смерти их видимых носителей. Духи животных и растений могли также оказывать доброе и злое влияние на людей, которые поэтому должны были вырабатывать те или иные нормы своего поведения по отношению к ним. Отсюда мог возникнуть культ деревьев или животных. Иные животные могли стать в особое близкое соприкосновение с человеком, более интимно влиять на его судьбу, сделаться как бы его покровителем. Это приводило к возникновению тотемизма, появлению тотемов, покровителей семьи, рода, города, области. Наконец, то или иное растение или животное могло стать иногда убежищем какого-нибудь прославленного предка и получить поклонение.

Мы говорим об этих представлениях в прошедшем времени, ибо считаем, что культ животных и деревьев, был присущ китайской старине, и в настоящее время можно говорить только об остатках этого культа, тех или иных его пережитках. Лишь в плоскости очерченных выше представлений надо искать, например, объяснений сложившегося у китайцев верования в животных-оборотней.

Всё же и в настоящее время китайцы нередко полагают, что деревья могут быть убежищем духов. Срубка такого дерева может повлечь большие неприятности для окрестного населения. В южной части провинции Фуцзянь китайцы не осмеливаются рубить большие деревья, ибо духи, обитающие в них, считаются весьма опасными. Рассерженные, они могут навлечь на людей болезни и другие несчастья. Иногда крестьяне здесь всё же, срубая дерево, извиняются перед ним за ту боль, которую они вынуждены причинить ему, и говорят: «Нашим детям холодно, и у нас нет дров, чтобы затопить печку и приготовить пищу». Это напоминает те извинения, которые приносят многие сибирские инородцы перед убитым медведем.

Не все деревья, или вернее, их духи представляются опасными. Некоторые из них, наоборот, являются милостиво расположенными к человеку. Таковы, например, ива, персик, клён. Недаром эти деревья играют такую большую роль в китайской заклинательной практике. Особенно разнообразны добрые качества приписываются иве.

Можно отметить, что официально канонизированным в Китае деревом является так называемое джинко – дерево (*Salisburia adiantifolia*), которое считалось покровителем Маньчжурской династии<sup>1</sup>. Это дерево было обожествлено в своё время специальным императорским эдиктом. В различных районах Китая, большей частью при храмах, можно найти иногда то или иное священное дерево, имеющее

местный культ. Ветви таких деревьев обычно увешиваются бумажными свитками и лоскутками ярких цветов; перед ним поклонниками возжигаются курения и ставятся пищевые приношения.

### ***Культ животных***

Культ животных в Китае имел, нужно думать, более заметное выражение, чем культ деревьев, и его пережитки встречаются сравнительно чаще. Если судить по китайскому фольклору, народное воображение занимали такие животные, как гроза злых духов – тигр, волк, лисица и другие, коим приписываются способности оборотничества, а также некоторые грызуны, земноводные и даже насекомые<sup>2</sup>. Дикая звери имеют своего бога-управителя, называемого Юань Да. До сих пор по всей стране в довольно широких размерах сохранился культ лисицы-оборотня. В честь неё воздвигаются небольшие храмы-алтари, где можно встретить изображение оборотня в человеческом виде; перед этими изображениями возлагаются местными жителями должные приношения.

В центральном Китае, в провинциях, изобилующих реками и озёрами, довольно отчётливо сохранился культ духа зелёной лягушки. В долине Янцзы эта лягушка стала чем-то вроде второстепенного божества водяной стихии, столь важной для успешного культивирования риса. Здесь лягушки часто имеют свои собственные, посвящённые им храмы. Особенно широко распространён культ лягушки в Чжэцзянской провинции. Лягушкам в храмах предоставляется полная свобода, и они совершают небольшие прогулки, забираясь порою в соседние дома частных жителей. С ними связано много народных поверий и обычаев суеверного характера.

В храме Тан-чжэ-сы, находящемся в западных горах в районе Пекина, живут священные змеи. Их квартирою служит здесь большой красный лакированный ящик с надписью на нём: «Короли драконов, хранители закона». Змеи имеют полную свободу передвижения по храму, иногда оставляют последний, возвращаясь затем домой под звон вечерних колоколов. Народное сказание гласит, что в глубокой древности на том месте, где стоит монастырь, был пруд, в котором жили два дракона. Когда был построен храм, вода из пруда исчезла, а драконы превратились в змей.

В качестве пережитка старины можно указать, далее, на существование духа саранчи. Этот дух, нужно думать, в позднейшие времена был обожествлён, персонифицирован и отождествлён с личностью какого-то китайского генерала «Страшного маршала Лю». Под этим именем бог саранчи имеет свой культ и особенно почитается в Хобэской и Шаньдунской провинциях. К югу от реки Янцзы крестьяне молятся богу саранчи под другим именем при небольших алтарях, которые нередко представляют из себя простые необработанные камни. Совершая поклонение «Королю саранчи», как иногда ещё называется это божество, китайские земледельцы надеются, что он направит саранчу в какое-либо другое место, где люди не так строго соблюдают нужные обычаи.

Имеется также бог кузнечиков. А всем миром насекомых ведаёт бог Чун Ван.

### ***Поверья и обычаи, связанные с культом животных***

В вековой борьбе китайцев с зловредными и ядовитыми животными и насекомыми выработалось с течением времени представление о «пяти ядовитых рептилиях». Это – гадюка, скорпион, сколопендра, жаба и паук. В старину, вероятно, раз в год происходили общенародные обряды, связанные с заклинательной практикой, направленной против этих ядовитых созданий. Пережитки этих обрядов можно ещё видеть во время праздника «Лодка дракона», происходящего в 5-й день 5-й луны. В этот день китайцы пекут сладкое печенье, на верхней части которого делаются некоторые подобию указанных пяти ядовитых существ. Это печенье служит праздничным угощением и играет роль праздничного подарка. Многие матери в этот же день приготавливают что-то вроде мази, одной из составных частей которой является сера. Этой мазью они мажут ноздри и ушные отверстия детей, дабы сохранить их от опасности ядовитого укуса пресмыкающихся и насекомых.

В атмосфере древнего поколения животным и растениям или их одухотворениям и олицетворениям сложились, нужно думать, и многие народные поверья и суеверия. Старики, хранители этих поверий, поведают, например, вам, что большой китайский праздник – Новый год – является днём рождения не только людей,



но и животных и растений. Первый день Нового года – это день рождения сов, второй – собак, третий – свиней, четвёртый – уток, пятый – быков, шестой – лошадей, седьмой – людей, восьмой – риса и некоторых других зерновых хлебов, девятый – плодов и овощей, десятый – пшеницы и ячменя. Далее они расскажут о суевериях, связанных с каждым из этих дней, и сообщат, например, о том, что в утиный день общественные бани, закрытые на Новый год, должны быть вновь открыты для публики. А чтобы это открытие оказалось благоприятным, должно пригласить даосских или буддистских священников, которые ошиплют цыплёнка, обрызгают вином изо рта убитую птицу, отрубят у неё голову и хлынувшей кровью окропят дверь бани. Это будет гарантией, что никто в наступившем году не утонет в водоёмах бани и не задохнётся от угара или пара. Шестой «лошадиный» день – это счастливый день для посещения родственников; в седьмой, «людской» день – лучше оставаться дома и съесть красные бобы – семь для мужчины и четырнадцать для женщины, чтобы предохранять себя от болезней, и т.д.

### *Четыре сверхъестественных существа*

Вероятно, в глубочайшую старину на почве культа животных сложились у китайцев представления о четырёх сверхъестественных существах: драконе, единороге, черепахе и фениксе, носящих в настоящее время чисто мифический характер. Дракон является главою указанных сверхъестественных существ. Он представляется как бы государственным тотемом Китая и является его национальной эмблемой. Дракон в Китае – существо благое и добродетельное, и этим же в корне различается от подобных же существ в мифологии Ближнего Востока, Египта и Европы, где он обычно рисуется лютым чудовищем. Там и здесь он, однако, ассоциируется обыкновенно с водной стихией. Возможно предположить, что представление о драконе могло возникнуть в глубочайшую старину из культа поклонения какому-либо исполинскому ящеру, ныне вымершему.



*Илл. 2. Изображения драконов на фронтоне одного из дворцовых строений. Пекин*

Внешне китайский дракон, с извилами его тела, удачно символизирует именно водяную стихию, если мы представим себе реки с их извилами и излучинами, пары воды, поднимающиеся с океанов в атмосферу и собирающиеся здесь в извилающиеся облака и тучи, падение дождя на землю, собиранье павшей влаги в реки, её возвращение в океан и новый подъём в атмосферу. Как разнообразно и повсеместно проявляет себя водная стихия, так же разнообразны и повсеместны драконы, кои все, однако, повинуются королю – Лун Вану. Некоторые драконы – в несколько миль длиною, другие – не больше шелковичного червя. Одни имеют крылья и рога, другие – пурпуровые усики. Все отличаются зорким зрением. Возможно, что они зимою спят где-то в глубинах океана, а летом вздымаются на облака, откуда и посылают дождь.

Всякие первоначальные народные представления с течением времени затемняются, благодаря позднейшим наслоениям, дополнениям и разъяснениям. То же самое, нужно думать, происходило и с народным представлением китайцев о драконе. Известно, что уже за тысячу лет до христианской эры культ дракона подвергся

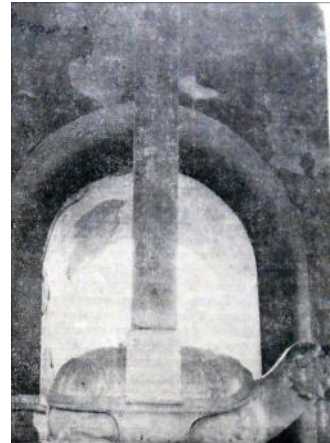
регулированию с высоты престола. Сунская династия в 1110 году до Р.Х. официально санкционировала «пять больших драконов», во главе с Лун Ваном. Ближайшие к королю-центру четыре дракона были связаны с временами года и странами мира. Востоком заведует голубой (или зелёный) дракон, отождествляемый с весною, западом – белый (осень), севером – чёрный (зима) и югом – жёлтый (или красный), отождествляемый с летом. Появились драконы, охраняющие столицу Китая. Слово «дракон» стало символом императорской власти. При династии Мин эмблемой императорской власти стал красный дракон, при Маньчжурской династии – жёлтый или золотой.

Неудивительно, если такая большая популярность дракона в Китае была в своё время использована служителями даосского и буддистского культов в целях успеха соответственных религиозных учений. Даосы изобрели и приняли «Четырёх золотых драконовых князей», которые живут в глубинах океана и питаются перлами и опалами. В их же разнообразном пантеоне имеется «Старая мать-дракон». Буддисты также имеют своих «Драконовых королей четырёх морей». Те и другие приняли, также, в свой пантеон Лун Вана, «божественного распределителя дождя». Это – китайский Нептун, живущий в прекрасном дворце, где-то в глубинах Восточного моря. День рождения дракона соблюдается всюду. Так называемые драконовые процессии в его честь совершаются в разное время, но особенно во время пятой луны, когда следует позаботиться об испрошении дождя, и снова к концу шестой луны, когда надо поблагодарить дракона за посланный дождь. В обоих случаях бумажное изображение дождевого дракона парадит по улицам в сопровождении толпы народа под шум гонгов и хлопущек. Изображение дракона достигает иногда крупных размеров, будучи поддерживаемо во время процессии многими кули, играющими роль живых позвонков этого монстра. Детали таких дождевых процессий сильно варьируют по различным районам Китая.

Остальные три сверхъестественные существа – феникс, единорог и черепаха – много уступают дракону в своей популярности среди китайского народа. Феникс, по-китайски называемый фын-хуан, – мифическая птица, похожая частью на павлина, частью на фазана, фаворит искусства и легенд, благодетельное существо, редко появляющееся среди людей, – обычно в качестве предвестника добрых времён. Единорог (лин) представляется животным с телом оленя, хвостом быка и одним рогом на голове. Он полон благожелательства по отношению ко всем живым созданиям. Черепаха, как особое сверхъестественное и духовно одарённое существо, нередко фигурирует в китайских мифологических сказаниях и легендах. Это существо, ищущее уединённого, тихого места, является источником счастья. Оно обладает большой долговечностью и способностью изменять свою форму. Каменное изображение черепахи часто употребляется в Китае в качестве подставки для плит-памятников.

В то время, как дракон, феникс и единорог не имеют своего отображения в современной китайской фауне, нельзя того же сказать относительно черепахи. Поэтому в последнем случае нужно различать черепаху, как особое, сверхъестественное существо, и черепаху, как определённый вид животного.

Судя по обилию в Китае всякого рода поверий о тигре и легенд, с ним связанных, аналогичные воззрения существовали, по-видимому, у китайцев и относительно этого хищного животного. Поэтому, может быть, следовало бы в Китае всегда различать также и тигра, как особое сверхъестественное существо, особую тигровую субстанцию, и обыкновенного тигра, как выражение этой субстанции. Если это так, то тогда нужно было бы считать в Китае пять сверхъестественных существ, а не четыре, как это обычно принято.



*Илл. 3. Сверхъестественное существо «черепаха» часто служит постаментом для могильных памятников*

### *Культ природы*

Культ природы, одухотворение и обожествление её различных явлений, существовал в Китае в незапамятных времён, существует и теперь, правда, не в таком распространённом виде и не в такой отчётливой форме, как это было ранее. Возник ли этот культ в атмосфере анимизма, или же он явился побочным результатом присутствующего китайцам культа мёртвых, или же, наконец, то и другое внесли свою долю участия в формировании поклонения природе, – трудно сказать. Но, так или иначе, поклонение природе в Китае существовало прежде и отчасти существует в настоящее время. Оно выражалось в культе гор, рек, озёр, морей, почвы, земли, таких атмосферных явлений, как гром, молния, облака, дождь, ветер и т.д. С течением времени многое в культе изменилось. Некоторые категории были антропоморфизированы и обожествлены.

Горы, особенно высокие и большие, были с давних времён предметом поклонения китайцев. Путники, вступая в горные проходы, делали приношения и возлияния духам гор с надеждою благополучно совершить своё путешествие. Многие горы считались священными и были центрами паломничества. Со временем всеми такими горами воспользовались для своих религиозных целей даосы и буддисты. С усилением культа Неба вершины высоких гор могли быть рассматриваемы как естественные алтари для поклонения небесной стихии. Священных гор в Китае большое множество и в настоящее время; из них наиболее известной, привлекающей ежегодно огромные толпы паломников, является гора Тай-Шань в Шаньдунской провинции, находящаяся недалеко от места родины знаменитого китайского мудреца Конфуция. Самая гора, её скаты и подход к ней усеяны храмами и алтарями «трёх вер» Китая. Многие китайские императоры удостоили эту гору личным своим посещением. Алтари, посвящённые «духам священных гор», можно находить в больших городах Китая<sup>3</sup>.

Культ рек в Китае также неопределённо древен и восходит к тем временам, когда китайцы были столько же рыбаками, сколько и земледельцами (иероглиф для «пищи» производится от иероглифа для «рыбы»), и зависели в своих средствах существования преимущественно от рек и дождя. Реки становились страшными для человека в случаях наводнений. Их духи подлежали умилоствлению. Возможно предположить, что на этой почве возник популярный в Китае праздник «Лодка дракона». По официальному канону, священных рек в Китае считается четыре: Янцзы, Хуанхэ, Хуйа и Чжи. Поклонение гениям гор и рек являлось одной из составных частей императорского культа в Китае. Культ моря вызвал появление целого ряда морских божеств, преимущественно богинь. Особенно почитается на юго-востоке Китая богиня Тянь Фей, покровительница моряков. Происхождение этих богинь окутано разного рода легендами и мифами.

Повсеместен в Китае культ Земли, уступающий по своей распространённости и популярности разве лишь культу Неба. Таблицы Неба и Земли имеются почти в каждом китайском доме. Перед ними возжигаются курения и им делаются приношения при всех важных обстоятельствах жизни и в большие китайские праздники. Наряду с общим культом земли в Китае развились и некоторые другие культы, связанные столько же с землею, сколько и с земледелием. Это – культы богов и духов почвы, урожая, «зелёных ростков», зерна и др. Самым старейшим из этих божеств является Хоу Ту, известное как «Лоно земли», представляемое то в мужском, то в женском виде, считаемое иногда воплощением древних мудрецов, которые изобрели земледелие и отделили землю от вод каналами<sup>4</sup>.

Празднование в честь земли происходило в Китае в начале весны, знаменующей собою пробуждение природы, и выпадало примерно на середину первого лунного месяца. Вероятно, в прежние времена оно сопровождалось сложным ритуалом, включавшим в себя и жертвоприношение животных. Теперь же в этот праздник, называемый ли-чжун, совершаются процессии с «весенним быком», приготовляемым из бумаги, как и его погонщик. Существенной частью церемонии является битвь быка бамбуковыми палками и затем сожжение его. Кусочки обгоревшей бумаги подбираются при этом зрителями, считающими их счастливыми талисманами.

### *Культ неба и светил*

Культ неба в Китае нашёл своё наиболее яркое и торжественное выражение в императорском ритуале страны, причём и в общем народном культе природы он занимает весьма выдающееся место. Возник он в глубокой древности, возможно ещё в ту эпоху, когда китайцам был свойственен пастушеский образ жизни. Процесс одухотворения неба был, вероятно, процесс медленный и развивался постепенно; небо – далеко от людей, и поэтому менее легко постигаемо: всё, чего нельзя было объяснить и что шло издалека, вероятно, исходило от него. С течением веков небо в Китае превратилось в божество большого могущества и силы, всезнающее и всевидящее. Его власть и могущество распространяются по земле через различных агентов, подобно тому, как сам китайский император управляет своими подданными через своих высоких и малых чиновников. В связи с развитием культа предков китайское религиозное сознание создало представление о высшем существе – Шан Ди, которое, с одной стороны, отождествляется с небом, а с другой – почитается как «первый предок китайской расы». Конфуций определяет его как «управляющую силу природы» и «верховного арбитра человеческих судеб». Возможно, что Шан Ди – это мало осознанный результат устремления китайцев к монотеизму: это – суверен того мира, «император», управляющий всеми духами и божествами, жительствовавшими высоко на небе. Можно предположить, что культ Шан Ди возник значительно ранее культа собственно неба и развился из присущего китайцам с глубокой древности культа предков. Небесный император, прародитель китайского народа, Шан Ди мог получать поклонение только от земного императора; простые смертные не могли дерзать обращаться прямо к нему. Однако с течением времени, поклонение Шан Ди развилось в поклонение небу, как его видимому убежищу, и представления о том и другом получили несколько смешанный характер. Может быть, в этом случае мы имеем один из ярких примеров доказательств того, что поклонение отдельным стихиям природы могло получить в Китае своё происхождение именно от культа предков, вытекающего из основных начал религиозного миросозерцания китайцев. Поклонение небу в повседневной жизни китайцев происходит в большие праздники, обычно одновременно с поклонением земле. Как мы уже говорили, таблицы неба и земли имеются почти в каждом китайском доме.

В противоположность небу и земле культ солнца не имеет в Китае ярко выражения. Он, пожалуй, даже меньше выражен, чем культ луны. Во всяком случае, солнце фигурирует в китайской мифологии гораздо реже, чем луна. Мифы о солнце нередко связываются с петухом. Праздник солнца, «господина света», приходится на второе число второй луны. В этот день простой народ prepares особые печенья, в том числе из теста выпекаются петухи, окрашиваемые в красный цвет. Перед полуднем ставятся во дворе семейные жертвенные алтари, фасадом к солнцу, и происходит поклонение. Празднество в честь луны совершается 15-го числа восьмой луны и, совпадая с осенним праздником жатвы, является одним из трёх больших китайских праздников. Луна – «королева ночи» связывается китайцами с водяной стихией, так как уже давно в Китае была подмечена её связь с морскими приливами и отливами; может быть в этом обстоятельстве и надо искать причину большей популярности у китайцев этого ночного светила в сравнении с солнцем. В воображении китайцев луна представляется женским божеством, олицетворением темноты, воды, холода и женской покорности, в противоположность солнцу, мужскому божеству, олицетворению света, жары, тепла и мужского господства. Оба образуют небесную супружескую чету, на попечение коей вверяется мир со всеми его делами.

В праздник луны также готовят особые печенья. Исторически лунные печенья связаны с моментом низвержения монгольского владычества в Китае, так как в этих печеньях посылались из дома в дом послания к восстанию; некоторые из них изображают зайца, мифологически связываемого в Китае с луной. В этот же день продаются на улицах глиняные и бумажные изображения «лунного» зайца. В воображении китайцев лунные пятна представляют из себя зайца, приготовляющего под священным деревом в своей ступе пилюлю бессмертия. Другим популярным обитателям луны является жаба. Обряд выдвигания алтаря во двор с приношениями и курениями, поклонами луне и сжиганием изображения



лунного зайца совершается в полночь и выполняется женщинами. Празднества в честь луны нередко продолжаются три дня, сопровождаясь различными развлечениями и обрядами. Праздник фонарей, заканчивающийся собою новогодние празднества, очевидно, был когда-то тоже связан с культом луны, как это явствует из его официального названия – «праздник первой полной луны».

Поклонение божествам звездного пантеона совершается 18-го числа, а в некоторых местах 8-го числа первой луны. В этот день люди должны вспомнить о своих счастливых звёздах и отблагодарить их. Планеты и созвездия для китайцев – не пустые слова, но убежища различных духов, героев, божеств, имеющих большое влияние на судьбы людей. Поклонение звёздам происходит ночью перед алтарём, который становится «лицом» к северу. На алтарь ставятся отпечатанные на бумаге цветные изображения звёздных богов и циклических знаков. Хозяин дома делает поклонение всем этим божествам сразу и затем совершает специальное моление звезде, под которой он родился. Такое же моление он совершает в день своего рождения, но повторяет его и в новогоднюю луну, так как новый год в Китае принято считать днём рождения каждого человека. Женщины в поклонении звездам в этот праздник не участвуют.

Среди звёзд особенно занимающих народное воображение, можно выделить Полярную звезду, Юпитер, Венеру, созвездия Большой и Малой Медведицы.

Из многих китайских мифологических созданий, относящихся к небу и светилам, можно ещё выделить «небесную собаку», коей, по-видимому, приписываются стремления проглотить солнце или луну во время затмений. Слухи о возможном появлении «небесной собаки» на земле вызывали иногда в истории Китая народную панику. Такая паника возникла, например, в 514 году нашей эры, когда распространились среди народа слухи о том, что на земле появится эта собака и что для неё потребуются приготовить пищу в виде человеческой крови и печени. Такая же паника появилась 25-ю годами позднее и продолжалась в течение нескольких месяцев. С закатом солнца люди баррикадировали двери своих домов и с дубинками в руках несли ночной караул, поджидая таинственного врага.

Так как стихия огня в народном представлении связывается обычно с небом и его светилами, то здесь необходимо также упомянуть о существующем в Китае культе бога огня. Культ этот сильнее выражен на юге страны, чем на севере её. В Кантоне, например, в старое время празднества в честь бога огня сопровождались торжественными церемониями и процессиями и длились много дней. Правда, в настоящее время культ бога огня занимает скромное место в китайском народном пантеоне. Можно указать, как на связанный с этим культом, на праздник Хань-Ши, соблюдаемый ещё кое-где в Китае накануне весеннего праздника мёртвых. Хань-ши – это «праздник холодной пищи». В этот день нельзя есть ничего горячего, как равно возжигать и самый огонь в течение суток. В прежние времена этот обычай был связан с торжественным, совершаемым раз в году, обрядом потушения старого огня и возжигания нового. Хань-Ши совпадал тогда с трёхдневным промежутком между этими двумя моментами обрядности культа огня. Новый огонь добывался при этом или с помощью отражательных металлических зеркал, или путём трения друг о друга двух кусков ивового дерева. До времён монгольской династии обряд добывания нового огня входил и в императорский ритуал, сопровождаясь живописными церемониями.

### ***Божества-покровители***

Культе божеств-покровителей в Китае теряет своё происхождение во тьме веков, зародившись, быть может, в атмосфере поклонения добрым духам, шэнь, и наиболее отличившимся в земной жизни предкам. Культ этот в Китае с течением веков подвергался неоднократному официальному регулированию, вероятно, при участии известного в истории китайского государственного учреждения «Бюро Обычаев». На этот культ даосизм и буддизм оказывали своё влияние, особенно первый. Каждая область, уезд, город, село, дом, отдельные части дома нуждались в своих гениях-покровителях. Это же покровительство приобретали различные стороны человеческой деятельности, будет ли это земледелие, ремёсла, война, или литература, медицина и т.д.; равным образом – различные социальные установления, как семья и брак,

а также разные отдельные человеческие состояния, как богатство, счастье и долговечность. Так, большой известностью в мире гениев-покровителей в Китае пользуются так называемые «городские боги»: Чэн Хуан, Лао Е. Уже во времена династии Тан (620–907 нашей эры) культ городских богов получил заметное развитие, и городской бог-покровитель тогдашней столицы Китая (Сианьфу) был возведён в княжеское достоинство.

Обязанности городского бога, по воззрению китайцев, разнообразны. К ним относятся: защита города от неприятеля, эпидемий и катастроф; покровительство его жителям вообще; представления небу о добрых делах людей и аду о худых делах; попечение о мёртвых и посылка своих помощников для сопровождения отходящих душ во «Дворы Наказания». Эти перечисления обязанностей ясно показывают, что они составились не без влияния даосской концепции об аде. В общем, городской бог является могущественной персоной. С ним важно установить добрые отношения, и его храм становится часто посещаемым местом. Регулярные служения в храме совершаются дважды в месяц, первого и пятнадцатого числа, и приношения делаются в день Нового года при восходе солнца.

Городской бог, восседающий в своём храме, изображается обычно в виде большой человеческой фигуры, одетой в длинную робу, шапку учёного, чёрные сатиновые боты с белыми подошвами. Сидит он в кресле перед столом, на котором разложены различные эмблемы. Вследствие тесных связей «городского» бога с подземным миром, изображение его выносятся из храма три раза в год, в дни «праздников мёртвых», и в торжественной процессии носится по городу, сопровождаемое многими другими фигурами, соответственно его культу и значению. В честь городского бога в конце 12-й луны, перед Новым годом, нередко устраиваются в его храме театральные представления. В это же время здесь, в храме, могут найти убежище и укрыться должники, спасающиеся от своих кредиторов. Должник получает это право временного убежища под кровом бога как раз в такое время, когда в Китае принято заканчивать денежные расчёты и производить уплаты по накопившимся долгам.

Как каждый город в Китае имеет своего «городского бога-покровителя», Чен Хуана, так каждая деревня имеет своего «местного бога-покровителя», Ту Ди. Эти Ту Ди являются местными патронами данного округа, деревни или даже группы строений, и они стоят ближе к китайскому крестьянину, чем какие-либо другие божества. В разные моменты жизни он чаще всего обращается со своими мольбами или выражениями благодарности к местным «правителям почвы» и своим Ту Ди, «покровителям места». Ту Ди и его супруга обыкновенно изображаются в виде грубо сделанных глиняных фигур и один-два фута высотой. На ветвях стоящего вблизи алтаря дерева или на воткнутых в землю шестах часто можно видеть прикрепленными и режущими на ветерке красные лоскутки. Эти флажки приносятся жителями, ищущими излечения от болезней.

Весьма популярными затем в Китае, как в городе, так и в деревне, являются «домашние» боги, китайские лары и пенаты. Это, в сущности говоря, те же Ту Ди, покровительство коих ограничивается домом, семьёй. В ряду этого рода божеств выделяется бог Цао Ван. Он – не только бог очага и домашнего уюта, но и цензор домашней морали. Его изображение висит в китайской кухне, где-нибудь недалеко от печи. В конце двенадцатой луны, 23 и 24 числа, незадолго до Нового года, совершается празднество в честь Цао Вана. Ему делаются приношения и воскурения, приносятся молитвы. Изображение его выносят во двор и здесь, под шум взрывающихся хлопушек, сжигают. Предполагается, что Цао Ван отправляется в этот день в путешествие на небо, где он делает сообщение высшим силам о поведении опекаемой им семьи за истёкший год, о худых и добрых её делах за это время. Глава семьи, совершающий обряд отправления Цао Ван на небо, умоляет бога побольше рассказывать о хороших делах и поменьше о худых.

В дни перед Новым годом, по воззрению китайцев, необходимо также обновить наклеиваемые на уличных воротах изображения богов-покровителей ворот и охранителей дома от злых духов. Первоначально это были духи-покровители дома, подобно Ту Ди, оказывавшие специальное покровительство уличным дверям, но со времени VII столетия нашей эры они были отождествлены с двумя китайскими

генералами, оказавшими в своё время личные услуги императору Тай Цзуну, бесстрашно охраняя его в течение его болезни от злых духов. Поклонение домашним богам в канун Нового года в общем совершается в таком же объёме, как и поклонение таблицам неба и земли: возжигаются свечи, курения, взрываются хлопушки, ставятся пищевые приношения, делаются поклоны. Затем сжигаются бумажные изображения денег в виде слитков серебра, покрытые золотой или серебряной фольгой. Предполагается, что боги тоже нуждаются в деньгах.



Илл. 4. Храм бога Ту Ди



Илл. 5. Бог Ту Ди Лао Е и его супруга – покровители деревень

Весьма популярен в Китае бог богатства Цай Шэнь, своего рода китайский Меркурий. Его изображения можно встретить в китайских лавках, магазинах, а также и в частных домах; изображение бога богатства раз в году сжигается и заменяется новым. Празднование в честь этого бога совершается 3-го или 4-го числа первой луны. Поклонение ему производится в обычном порядке дома, причём среди атрибутов обрядности этого поклонения иногда фигурируют живые рыбы, большей частью карпы, являющиеся в Китае символом богатства. В больших городах, где имеются храмы бога богатства, его поклонники не преминут явиться туда в дни его праздника, чтобы показать и здесь знаки своего внимания и уважения популярному богу. Патроном земледелия считается бог Сянь Нун, отождествлённый с Шэнь Нун, одним из императоров страны, изобретателем плуга. Поклонения ему совершались раннею весной, нередко прямо на полях, иногда с жертвоприношением быка. Культ этого бога земледелия находил своё центральное выражение в императорском культе Китая и отсюда распространился по всей стране. Покровителем скота является бог Нью Ван, простые алтари которого, иногда в виде груды необделанных камней, можно видеть в сельских местностях Китая. Патронессою шелководства и шелковичных червей является богиня Ма Тоу-нян. Она отождествляется с женою мифического императора Хуан Ди. Культ её получил по преимуществу официальное выражение.

Наконец, почти все ремёсла и профессии Китая имеют своих патронов. Так, например, патроном плотников является Лу Бань, китайский Архимед, которого сопоставляют иногда с одним изобретателем времён Конфуция. Празднование в честь его совершается во время шестой луны в разных местах, в разные дни. Перед закладкою дома полезно воздать этому богу курения и возжигания. Пышные процессии в честь Лу Баня совершали когда-то плотники в Кантоне. Главнейшими патронами литературы, учёных и студентов считаются Вэнь Чан и Гуй Син. Патроны медицины и исцелители разных болезней, входя в состав различных пантеонов – народного, императорского, буддийского и даосского, весьма многочисленны в Китае. Наибольшее внимание народ уделяет Яо Вану, «небесному доктору» и «королю лекарственных средств». Популярны также девять богинь – «девять госпож-исцелительниц

так называемые Нянь Нянь. Парикмахеры в Китае почитают своим патроном Ло Цзу; мастера по выделке ковров и войлока – Чжан Тань-фо; бумажные фабриканты – Цай Лунь. Сапожники видят своего покровителя в Сун Бинь, обожествлённом герое IV века нашей эры; портные – в Хуан Ди, мифическом императоре Китая; водовозы и водоносы – в Лун Ване, короле драконов; актёры – в Лао Лан-шэнь и т.д. Богом войны считается в Китае Гуан Ди, обожествлённый в XVIII столетии китайский генерал, совершивший свои подвиги во времена, так называемого «троецарствия» в Китае (221–265 нашей эры). Можно указать далее, что одновременно с появлением огнестрельного оружия в Китае возник культ У Ху Шэнь – «пяти тигровых духов», покровителей артиллерии. Поклонение им совершается 25-го числа шестой луны. Особняком стоит среди божеств-покровителей милосердная богиня Гуан Инь, позаимствованная китайским народным религиозным сознанием из буддийского пантеона страны. Это – богиня жалости и милосердия, мадонна Китая. В то время как других богов здесь боятся, её все любят. Являясь эмблемою женственности, она покровительствует женщинам и детям. Она же – утешение всех путешествующих и плавающих, ищущих её заступничества в невзгодах пути.

### **Культ предков**

Культ мёртвых, вообще, и культ предков, в частности, имеет в Китае широчайшее распространение и находится в тесной связи с народными верованиями китайцев в добрых и злых духов. Мёртвые здесь – предмет культа богатых и бедных, молодых и старых. Прямо или косвенно нужно сделать всё для удобства мёртвых, дабы отвратить те беды, которые духи умерших могут причинить живым людям на земле. Видимым выражением на земле духов умерших предков являются таблицы. Таблицы хотя и варьируют немного по своему виду и размерам в отдельных провинциях Китая, и общем представляют собою деревянные пластинки, поставленные на деревянные же пьедесталы. На них пишутся иероглифы, означающие посмертное имя умершего, даты его рождения и смерти. Таблицы предков хранятся у китайцев по-разному, в зависимости от достатка той или иной семьи. Богатые семейства имеют нередко специальный «зал предков», обычно в виде отдельного здания или отдельной комнаты в доме. Среди бедных для этой же цели может служить специальный алтарь, поставленный на почётном месте жилой комнаты, шкаф, полка или даже мешок. Число таблиц предков в семейном алтаре обычно не превышает пяти или шести, и они не идут дальше пятого поколения. Таким образом, в таблицах представлены только недавно умершие. В богатых семействах имена отдалённых предков, насколько это позволяет семейная память и традиция, написанные на бумажных свитках, висят в «зале предков», причём нередко для отличившихся чем-либо предков прибавляются восхвалительные надписи. Поклонение таблицам предков, а через них и самим предкам, выражается в различных формах, чаще всего в возжигании курений, в приношении разных предметов и в земных поклонах – кэтоу, и производится в особенно знаменательные семейные дни и некоторые праздники.

Особенно большое внимание оказывается духам предков в праздник Нового года. Поклонение духам предков, непосредственно после поклонения небу и земле и домашним богам, совершается в канун Нового года до полуночи, в знак расставания со старым годом, в благодарность за оказанные в прошедшем году милости свыше. Глава семьи произносит некоторые краткие молитвы, вспоминает, чем семья была обязана прошлым поколениям и совершает поклоны перед таблицами предков. Такие же поклоны делают другие члены семьи. Затем перед таблицами ставятся приношения из избранных праздничных яств и напитков, каковые после убираются и съедаются семьёю в согласии с древними обычаями, которые говорят, что «жертвенные приношения должны быть с уважением съеданы теми, кто присутствует при приношении».

После полуночи, уже с наступлением Нового года, в час тигра, т.е. между тремя и пятью часами утра, снова происходят «тройные обычаи», т.е. поклонение небу и земле, предкам и домашним богам. И затем уже в течение двух недель, обычно до 16-го числа первой луны, духи предков ежедневно обслуживаются пищею и питьём. Для них выставляются пять сортов пищи, пять чашек вина и столько же чашек чая и вблизи кладутся пропитанные тёплой водою полотенца для омовения



и вытирания лица и рук, десять пар палочек для еды, иногда и календарь, дабы мёртвые могли следить за праздниками.

Не пригласить предков к участию в новогодних празднествах – это тяжкое нарушение приличий, позор для семьи, которая, увлечшись собственными своими удовольствиями, позабыла свои обязанности по отношению к мёртвым. Даже дальние родственники, делающие новогодние визиты, подводятся к домашнему алтарю и оказывают знаки уважения таблицам предков. Самый маленький ребёнок семьи приносится сюда на руках матери, и его, одетого в праздничное платье, мать учит склонять головку перед таблицами.

Специальные поминовения усопших совершаются в три «праздника мёртвых», приходящиеся на третью, седьмую и десятую луны. В особенности важен весенний праздник поминовения мёртвых – Цин-Мин. В этот праздник даже те китайцы, которые окажутся вдали от своих родных мест, сочтут долгом, так или иначе, оказать своё внимание предкам. Не будучи в состоянии лично посетить семейные кладбища, отсутствующий китаец или посылает домой своего представителя для участия в поминовении усопших, или же сам исполняет некоторые обряды в доме, где ему случится быть. Для этой цели он приобретает бумажный мешок, украшенный изображениями двух человеческих фигур, окружённых символическими цветами. В промежутке между украшениями вписываются имена предков и подлежат поминовению. Мешок затем наполняется бумажными изображениями денег и помещается на кан вместе с пищевыми приношениями. Совершающий поминовение делает перед мешком земные поклоны с распростёртыми руками. Обряд кончается тем, что мешок с денежными приношениями выносится за уличные двери, где и сжигается.

Кульг предков сыграл в истории Китая огромную роль, усиливая патриархальные начала в стране, поддерживая авторитет власти государственной, родовой и семейной. Глава семьи, которому вверялась такая важная религиозная функция, как соблюдение культа предков, и от которого поэтому во многом зависело семейное благополучие, получал должный авторитет. Все должны были повиноваться ему. Женщины должны были повиноваться мужчинам вообще, жены – своим мужьям, сестры – братьям, младшие члены семьи старшим. Даже дети должны были соблюдать между собою домашний закон старшинства.

---

<sup>1</sup> Джинко – весьма интересное дерево в Китае, ибо оно представляет единственную сохранившуюся в мире промежуточную форму между деревьями и папоротниками. В отдалённые времена оно было широко распространено, что доказывается его ископаемыми листьями, находимыми в некоторых странах в нижних геологических формациях. Являясь редким пережитком доисторических лесов, оно, помимо этого, поражает зрителя своей красотой. Дерево это можно найти при храмах в западных горах вблизи Бейпина (Пекина).

<sup>2</sup> В настоящее время тигр в пределах Китая встречается только в Маньчжурии. В прежние времена область распространения тигра в Китае была, несомненно, гораздо более широка, чем теперь. Вероятно, он встречался даже по всей территории собственного Китая. Только этим можно объяснить те весьма распространённые и весьма разнообразные поверья, которые в Китае связываются с тигром. Предания, относящиеся к жизни Конфуция, указывают, например, на наличие тигров в современной Шаньдунской провинции.

<sup>3</sup> Может быть, как пережиток культа гор, сохранился местами в Китае «праздник восхождения и высоты», в 9-й день 9-й луны. В этот день китайцы, преимущественно состоятельные, совершают экскурсии-пикники на несколько часов в окрестные холмы и горы. Среди практикуемых здесь развлечений часто фигурирует пускание кверху бумажных змей.

<sup>4</sup> Можно полагать, что в атмосфере культа земли и гениев почвы развилась постепенно известная китайская геомантическая система фэн-шуй.

# CONTENTS

## History of Religions

**Galina T. Titoreva, Shamanistic Beliefs of the Evens of the Okhotsk Sea Region.....3**

The article describes the main features of shamanistic beliefs, practices, attributes, and costumes of the Evens of the Okhotsk Sea. The field work data about shamans of the Okhotsk territory of Khabarovsk Krai are introduced.

*Key words:* the Evens, indigenous peoples of the North, religion, shamanism, the Okhotsk Sea region

**Valeria A. Prikhotko, Zoroastrian Thanatology in the Content of Eschatological Representations of the Ancient Iranians.....13**

The present article is devoted to the interpretation of death and afterlife phenomena. The subject of the study is thanatology of Zoroastrianism. The main concern of this research is on the ideological content of ancient Iranians' eschatological beliefs. The author examines the possibility of borrowing the basic concepts of other religious teachings. For example, the belief in the resurrection and the attainment of bliss at the end of life presumably occurred in ancient Iranians' milieu under the committing bodies to the ground, which has influenced Judaism, and then – Christianity. Zoroastrian eschatology is built on the basic concepts: firstly, a belief in the future of global transformation of the world in the form of a natural disaster; secondly, confidence in the final defeat of demonic forces; and, thirdly, the hope of eternal life in a renewed world. In early eschatological views there is a central idea implying the personal responsibility of each one for the actions committed in life. Thus, according to the religious beliefs, the meaning of life lies in the joint struggle against Ahura Mazda for the eradication of evil and the prevalence of good. The conventional approach to this problem is based on the hermeneutical analysis of ancient Iranian sources. There are several following conclusions. The study of death in Mazdeism and Zoroastrianism requires researching this concept as a temporary victory of the evil principle affecting the individual's life during his or her earthly existence. Death is linked to the process of creation and is an integral part of the existence of all living things, which is perceived by Iranians as a disaster that threatens an individual's life. A person can confirm his or her ontological status and ensure a perfect eschatological predestination. Thus, the fear of the destruction of human body and the end of the world are replaced by the existence of meaning and the certainty of victory. Bi-unity of the underworld and the existing world is complemented by a dual attitude towards dying and death, which is reflected in the ritual practice.

*Key words:* death, corpse, female form of faith, bridge, trial of the dead, purgatory, resurrection, purification by metal, salvation, heaven, hell

**Olga V. Pelevina, Protestant Evangelization Strategies and Missionary Experience among the Chinese in the Russian Far East and Northeast China.....23**

The author reviews the history and current state of the missionary activity of the Protestant denominations representatives among the Chinese in the Russian Far East and Northeast China (the example of Blagoveshchensk and Heihe) in the context of evangelization strategies of ethnic communities, adopted by Protestant missiology. As a result, the author comes to the following conclusions. Missionary work of Protestant preachers among the Chinese in the Russian Far East and adjacent Chinese territories dates back to the beginning of the 20th century. Christianity among the Chinese was preached by mostly European missionaries, especially German ones. Western missionaries were active, assertive, and consistent; they invested personal financial resources to the development of young Chinese community. In 1990 foreign missionaries were able to resume working on the border with China in the context of “window 10–40” – missiological doctrine of the peoples of the region. According to the available sources, Russian Protestants in the early 20th century were not active in missionary work among the Chinese, first of all, because of the language barrier. Contacts between the Russian and Chinese believers were either of individual and interpersonal character or established on the initiative of the foreign preachers. At the present stage the preaching among the Chinese is not the main activity of the Russian Protestants. The interaction between the Russian and Chinese believers occurs mainly on a personal level, and is carried out as often as required. Missionary work among the Chinese is mainly done by the Pentecostals and quasi-Protestants.

*Key words:* China, Northeast China, Russian Far East, proselytism, missiology, missionary strategy, Protestants, Baptists, Pentecostals, Adventists, Jehovah's Witnesses

## Religions of Russia

**Ritsa Sh. Zalnitskaya (Shlarba), The Transformation of the Prayer Ritual of a Blacksmith or Old New Year of the Abkhazians.....32**

This article is devoted to prayer rituals of a blacksmith that are held in Abkhazia, most often at “old” New Year. The study traced the transformation of this ritual since its first mention

## CONTENTS

in 1871 to the present. The author describes not only the changes of the ritual, but also how sacred forge has changed over time. In addition, special attention is paid to the distinctive features of this ritual, both historical areas and the nature of its differences in different villages. The article also provides the surveying of the process of regeneration of this ritual that became a national holiday and took an important place in the modern Abkhazia.

*Key words:* sacred forge, blacksmith, anvil, candle, prayer

**Ivan L. Shevnin**, *The Resettlement of Foreign Old Believers (Lipovans) to the Far East in 1907–1912 in Terms of Religious Freedom*.....40

In the context of religious freedom for Old Orthodox faith after the manifesto of the principles of tolerance on April 17, 1905 and the subsequent laws, the Imperial Government under P.A. Stolypin conducted resettlement of several thousands of Old Believers (Lipovans) from Romania, Austria, Turkey and Bulgaria in 1908–1912 through the territory of Eurasia to the Far East. Placement of foreign Old Believers in the Amur region led to the making of the church life more active and to the formation of the Far Eastern Diocese of the Russian Orthodox Old-Rite Church. This, in turn, gave rise to a gradual quantitative increase of Old Believers' parishes and communities throughout the 1920s.

*Key words:* migration, colonization, Russian Far East, Old Believers, Lipovans, Russian Orthodox Old-Rite Church

**Pyotr K. Dashkovskiy, Elena A. Shershneva**, *Some Aspects of the Muslim Factor Implementation in the Foreign Policy of the Soviet State in the 1920-s*.....47

The article is devoted to the analysis of the use of the Muslim factor in the resolution of certain foreign policy objectives of the Soviet government in the 20–s of the 20th century. The establishment of diplomatic relations with Muslim countries of the East dictated to the Bolshevik government the need for loyalty to the part of the population that professed Islam. The resolution for the participation of the Soviet delegation at the World Muslim Congress in 1926, obtained at the level of the People's Commissariat for Foreign Affairs, was indicative. In addition, during the period under review, the government has sought not to provide obstacles for the hajj undertaken by the Muslims of the country. At the same time, the State Political Directorate, contrary to the orders of the government authorities, often restricted religious freedoms of Muslims. Another vector of the foreign policy of the Soviet State was the establishment of diplomatic relations with Turkey, and assisting the return of Muslim prisoners of war. Despite the loyal attitude of the state towards the Muslim population in the country, the government sought to maximize control over their life, including religious sphere. In actions towards the Muslim clergy the government relied mainly on decrees about the separation of church from state and school from church.

*Key words:* Islam, foreign policy, church–state relations

### Religions of the East

**Irina B. Keidun**, *Symbolism of the Rite of Passage in the Ancient Chinese Wedding Ritual (Following "Hunyi" Chapter of the "Liji" Confucian Treatise)*.....56

The article analyzes the wedding ritual – an important element of the life cycle in traditional China. After getting married young man became a head of a family and turned into a legitimate member of rigorously organized society. An ultimate purpose of marriage was to connect two families and to continue the family line. The author thoroughly describes the contents of the rite and the way it was conducted in accordance with the "Hunyi" chapter ("Significance of marriage [rite]") of the "Liji" Confucian treatise ("The Book of Rites"). According to the "Liji" instructions, the wedding rite was composed of several steps – *nacai*, *wenming*, *naji*, *nawei*, *qingqi*, and *qingying*. The first five steps were all about getting both parties to agree on the marriage. The crucial part of the rite was the *qingying* ceremony – a meeting between a bride and a groom. Another important part of the marriage rite was bride's worshipping her new father and mother-in-law. Generally the wedding ceremony was a rather simple one – that is the main difference between the *Zhou* version of the rite written down in the Confucian canon and its later variations. There were only a few dishes at the wedding feast without any pompous congratulations or even music. "Hunyi" chapter pays substantial attention to the significance of the marriage rite. Among all the rites it is the wedding rite that forms the foundation of *li da ti* – the great body of rite. Thus the main task of the newlyweds is to respect and strictly follow the marriage rite. The author attempts to describe the marriage rite as a rite of passage based on structural analysis of the studied rite and characteristics of symbolism of its elements. Rite of passage is marked by a number of features that allow talking about the existence of a full-scale system of communication elements. Each of the elements has its own distinctive role, and all of them work together towards achieving a communication target that was set. The structure of passage is made up of three parts: pre-liminal rites, transition stage liminal rites and post-liminal rites. First part – pre-liminal rites, which include receiving presents in the bride's house that symbolizes bride purchasing. The second part – transition stage that symbolizes being in a special, sacral state; young people became separated from the society where they existed

## CONTENTS

before but haven't acquired a new status yet. The third part is post-liminal rites. These are actions and events tied to the newlywed's return to "normal", regular life, but in the new social roles: having a meal together, introducing the bride to her father and mother-in-law, a collective sacrifice ceremony in the ancestor's shrine. The purpose of the rite of passage is to make for a painless (in ethical and cultural regard) shift towards a new social role.

*Key words:* Liji, Hunyi, Confucianism, marriage rite, wedding rite, rite of passage, female obedience *fushun*

**Aryuna Ts. Gulgenova, *The Role of Gunchen Jamyan Shadba in the Formation of the Historical and Philosophical Genre «Siddhanta» in Tibet*.....71**

In the mid-17th century a large-scale reorganization of political order happened throughout Inner Asia. This period was marked by the development of a new model of education and formation of the cultural history of Tibetan Buddhism. Strengthening the political hegemony of the Gelug tradition in the central regions of Tibet was accompanied by the increase of major monasteries. Gunchen Jamyan Shadba lived and worked in such a complicated socio-political and ideological atmosphere. He was a prominent politician, an outstanding teacher and a universal scholar, who played a huge role in the development of the philosophy of Buddhism. His heritage amounts to 15-volume collection including 143 writings on different themes. The basic writings of Indian sages and Tibetan teachers of different schools of Buddhist philosophy are reflected in the writings. Shadba's works were a necessary source for understanding the history of philosophy and the philosophy of Buddhism, and were wonderfully combined with the spirit of that time. During the same time there was prolonged struggle between two different religious schools of theological and philosophical principles. Opponents often performed with mutual criticism of religious and philosophical opinions, getting into public debates that were reflected in their writings. In this regard, a unique genre "siddhanta" ("dubta") emerged in medieval Tibet. Gunchen Jamyan Shadba created a classic work on the history of philosophy "Dubta Chen Po", which is written in the genre of "siddhanta". Mongol-Buryat monasteries considered it one of the major books on Buddhist philosophy. In the treatise almost all the philosophical systems of ancient India are set out, and the documented material, assembled by the scholar mostly from the ancient writings of the Sanskrit language is also presented. Moreover, Gunchen Jamyan Shadba was the first one who integrated "siddhanta" genre into the educational system of Gelug monasteries, thereby ensured its continued development and dissemination. As a result, representatives of the Gelug tradition made a significant contribution to the development of siddhanta, playing a key role in its spread throughout Central Asia.

*Key words:* Tibetan Buddhism, the Gelug School, spiritual and religious confrontation, choin-jun, historical and philosophical genre, siddhanta, dubta

**Dulma V. Ayusheeva, *Buddhism in Australia*.....79**

The article is devoted to the spread of Buddhism in Australia, the study of which allows defining and characterizing the important stages of its development in this region and giving the comparative analysis of these periods. By analyzing the main features of Australian Buddhism, the author comes to the following conclusions: firstly, in the early periods the advancement of Buddhism in Australia depended on the presence of small Asian Buddhist diasporas, the growing interest of the intelligentsia to the Buddhist teachings and rare visits of spiritual teachers. Secondly, at the present stage due to the fact of the increase of immigrants, as well as the appearance of teachers of various schools and traditions, Buddhism in Australia became the significant spiritual phenomenon. Thirdly, the main features of the current state of Buddhism are: the emphasis on contemplative practices, women's equality, democratic principles' observance, social involvement, secularism including the rational nature of Buddhism and its proximity with the Western science, and connection with the psychological aspects.

*Key words:* Buddhism, Buddhist organizations, Theravada, Mahayana, monastic communities, meditation techniques

### Philosophy of Religion

**Juliet B. Byazrova, Tatiana I. Malieva, *Christian Nihilism of F. Nietzsche and the Idea of the Superman*.....86**

Christian nihilism of F. Nietzsche is a secondary product of the theory of the "Superman" (the Übermensch in German), which means the last link in the chain of evolution from animal to human. F. Nietzsche perceives culture as a destruction of nature and life itself. Christianity played a leading role in this process bringing the loss of the will to life on. The philosophy of F. Nietzsche represents a fundamental break with Christianity. This radical break justifies the need for returning to the ancient religion of nature.

*Key words:* Christianity, religious nihilism, good and evil, culture, morality, the Dionysian, the Apollonian, life, Übermensch, Superman, Posthuman



# CONTENTS

## Religious Philosophy

*Alexander G. Stolyarov, The Critique of Philosophical Dogmatism and Criticism in the Concepts of Logical and Epistemological School of St. Petersburg Theological Academy in the mid-19th – early 20th Century (by the example of the teachings of A.E. Svetilin and M.I. Karinsky)*.....91

Russian philosophical tradition is of great interest to contemporary researchers engaged in its interpretation, systematization of extensive material and identifying its place in the world and European philosophical thought. For a long time works by Russian philosophers were not adequately covered and analyzed in scientific circles – partly due to the fact that most of them were conducted within the spiritual centers of the pre-revolutionary Russia. Philosophical studies conducted at St. Petersburg Theological Academy in the middle of the 19th – the beginning of the 20th century, along with ontology, anthropology and historiosophy, included epistemological questions, psychology and logic. A specific feature of the views of theists, who worked on the problem, was a rejection of philosophical dogmatism, extreme rationalism and empiricism while constructing and presenting the epistemological and logical concepts. Russian philosophers-teachers of the St. Petersburg Theological Academy created their original teachings, discussed with leading Russian philosophers-contemporaries, and used their own experience in the learning process. This article reconstructs the process of establishing the logical and epistemological school of the St. Petersburg Theological Academy; interprets concepts existed in it, and analyzes the development of the ideas and works of Professor Alexander Emelyanovich Svetilin and Mikhail Ivanovich Karinsky. A.E. Svetilin, in addition to teaching, made a significant contribution to the development of epistemology in the St. Petersburg Theological Academy. First of all, it is his “Formal Logic Textbook” gone through fourteen editions. The article also discusses his polemics with another prominent logician of the time – M.I. Vladislavlev. This discussion makes clear the level and purpose, which an academic philosophical thought aimed for. Works by M.I. Karinsky contain many ideas and developments advanced for their time, which still need to be studied carefully. Erudition and insight of this scholar greatly enriched the Russian science. His works stood on a par with the works of great scholars, who had been working with the issues of epistemology and inference throughout the whole period of the existence of philosophy. By the example of such representatives of the academic theism as A.E. Svetilin and M.I. Karinsky, the author shows the existence of a separate branch of philosophical thought in the St. Petersburg Theological Academy, which had the vision of solution to epistemological questions stood out among all the domestic “love of wisdom”.

*Key words:* St. Petersburg Theological Academy, logical and epistemological doctrine, Svetilin, Karinsky, induction, deduction, self-evident truths, rationalism, empiricism, criticism

## Sociology of Religion

*Igor N. Yablokov, Stability and Changes in Society: Sociological and Religious Studies Perspective*.....103

The article offers sociological and religious studies examination of the problem of social stability and change, taking into account the realities in Russia. The author studies Max Weber’s conception of legitimate order and the rule types, and the concept of social integration by T. Parsons, which contain important “messages” for understanding the problem. The author also says about functions of religion – regulatory, integrating and disintegrating, legitimizing and non-legitimizing ones, and argues that unifying or conflict character of religious and ethnic relations whether contribute to the assertion of social stability or undermine it.

*Key words:* stability, changes, religion, ethnos, integration, disintegration, tolerant culture development

## Religion and Law

*Xu Xiaobo, Substantive Legal Framework of Activities of Religious Organizations in a Secular State. The Experience of China*.....112

The article is concerned with the legal and regulatory framework of activities of religious systems in contemporary China. The author analyzes the content of the basic legislation, including the Constitution of China in 1982, governing the church-state relations in this country. The author emphasizes some limited and contradictory nature of certain documents which reflect uneasy relationships of major religions of China with the authorities. The article deals with new methods and forms of work of the Communist Party and the governmental activities with the believers, as well as their participation in public life of the country.

*Key words:* People’s Republic of China, the Constitution, church-state relations, religious policy of the CCP

# CONTENTS

## Religion and Culture

### *Julia M. Treshchenok, Ritual Functions of Clothes in the Traditional Culture.....*120

The present article is dedicated to the symbolic function of clothes in traditional culture. Clothes serve to protect the body from the environment; consequently it obtains a symbolic function of visualized boundary between two zones of mythological space, created within a ritual scenario. Besides the function of demarcation of two opposite spheres of ritualistic and mythological space, the boundary semantics necessarily demonstrates the mediative function. The boundary semantics gives clothes the characteristics of bidirectionality – it is simultaneously addressed in- and outwards. Ritual action requires a contact between two zones of ritual space which are represented by such oppositions as: otherworldly – ourworldly, life – death, cultural – natural, human – inhuman. Realization of this contact divides the whole complex of ritual actions into two blocks: actions that serve to achieve the contact with the otherworldly sphere and actions that protect the inner sphere from the ritually unauthorized intrusion of the otherworldly. The otherworldly space acquires its localization depending on exact ritual; operational boundaries of the otherworldly are created by ritual scenario and are not related with the mythological location of the other world according to the beliefs spread in the particular culture. Ritual action requires a certain exchange between the otherworldly and ourworldly: an exchange of goods (foodstuffs, human resources) or messages. The representative function of clothes is directed not only towards the members of the particular social group; clothes functioning in a ritual contain information intended for the invisible participant of a ritual action staying on the other side”. The author considers the ritual function of clothes as: an objectified boundary; a symbolic establishing the outlines of the spheres of ritual space; a representation of the direction of ritual action – from the inside to the outside of the symbolic boundary or conversely; mediative function manifesting itself in fulfilling a connection between two contraposed, heterogeneous spheres of ritualistic and mythological space – the ourworldly and the otherworldly; distancing function that neutralizes destructive influence of the otherworldly.

*Key words:* traditional culture, ritual, material symbols, traditional costume, semiotics of artefacts, boundary semantics

### *Anna I. Kuznetsova, W. Golding's Theory of «Stone Power» in Terms of Anthropological Discussion about a Minimum Definition of Religion.....*128

The article is devoted to the «mana theory» of the English writer William Golding (1911–1993), which is analyzed within a broader context of anthropological disputes about a «minimum definition of religion» in the 19th and 20th centuries (R. Codrington, R. Marett, E. Tylor). The term «mana» first came from a missionary Codrington who defines it as a «supernatural force altogether distinct from physical power which acts in all kinds of ways for good and evil, and which it is of the greatest advantage to possess or control». Marett considered mana as the first form (animatism) of religious consciousness (impersonal force) in opposite to Tylor who founds the first form in «the belief in spiritual beings» (personal force – animism). In his essay «An Affection for Cathedrals» (1965) W. Golding represents his own theory of indefinable stone power making example of Salisbury Cathedral. Using such term as «mana», Golding became embroiled in anthropological controversy about the origin of religion. A year before the writer published «The Spire» (1964), the novel based on a real story about the construction of the Cathedral Church of the Blessed Virgin Mary in Salisbury. «The Spire» is Golding's apical work not only in terms of its higher position in development of the writer, but also in terms of the subject chosen and thrown into the light – «impossible mana» of the middle-century cathedral, where the endless tragedy of the coexistence of good and evil in human soul is performed amid its columns. In the essay Golding explains what «mana» means for him and why he sees it exactly in Salisbury Cathedral. He articulated an original mana-hypothesis which illustrates the complexity of the author's microcosm. The starting point for understanding Golding should be the image of the cathedral, the author's interpretation of this image – Imago Templi (Image of the Temple), taken from the Bible. The Temple is the main building for humanity, the focus of all its thoughts, the visual realisation of its notion of the universe. As a cross point of the earth horizontal and the heaven vertical lines, the cathedral turns to a place where opposites meet: the divine and the human, the sacral and the secular, the ideal and the material, the unreal and the real. Starting with anthropological debates, W. Golding finds mana in the peculiar Axis Mundi (World Pillar) – the cathedral original stones of Salisbury and originally links it (as a sacral force) to the English mentality and national culture.

*Key words:* W. Golding, R. Codrington, R.T. Marett, contemporary English literature, Imago Templi, minimum definition of religion, mana theory

### *Anna A. Zabiyaiko, Religious Radicalism and Artistic Ideas of the National Revolution (The Experience of Russian Harbin).....*140

The work continues the publication of the materials on radical religious and political mood in the socio-cultural and socio-political life of Russian Harbin. These sentiments have identified a significant part of frontier mentality of the emigrants in the Far East. Different political parties and organizations with radical religious program and terrorist orientation enjoyed great popularity

## CONTENTS

among the Russian refugees. The history of the most radical religious and political movement in the Russian émigré community – Russian fascism – is very representative. One of the leading ideas of this movement in Harbin was the idea of «national revolution». It was reflected not only in pro-fascist journalism, proclamations, actions, but also in the works of talented Harbin writers: Arseniy Nesmelov, Nikolay Baikov, etc.

*Key words:* Religious and artistic radicalism, nationalism, anti-Semitism, «national revolution», Masons, mentality of the Far Eastern frontier, Russian fascism, Russian patriotism

### History of Religious Studies

*Zhang Xi, Orthodoxy Studies in China in the end of the 20th – the beginning of the 21st centuries*..... 159

The article deals with the problems of formation and development of Orthodoxy studies in China. The author demonstrates the originality of this scientific area in this region, describes the obtained results. The scope of studies includes philosophy, literature, history, and foreign affairs. The author attempts to capture the special aspects of the Chinese studies of Orthodoxy: not as a brunch of Christianity (in the sense of western tradition), but as a national religion of Russia and part of Russian culture. Orthodoxy is investigated in the context of religious and spiritual culture and socio-cultural environment of China. The author determines and substantiates the necessity and relevance of the studies of Orthodoxy for the evolution of the Chinese religious studies, the solution of the cultural nationalism's problems and cultural modernization in the age of globalization. This article is intended to show the positive tendencies of the Orthodoxy's studies in China and pays attention of Russian scientists to the Chinese religious studies and scientific communication between Russia and China. The author dwells upon the publications concerned with the history and status of the Russian Orthodox Church, the relationship between church and state in Russia, Russian culture, ethics, philosophy and theology. A lot of attention is paid to the first Chinese conference «Orthodoxy Studies in China and Chinese Orthodox Communities». More than forty scientists from the different Chinese regions took part in the conference. The principle aim of the conference was to draw upon the following questions: Orthodoxy studies in China; the Chinese Orthodox Church and society, international relations; Orthodoxy and literature, philosophy; the condition of the Orthodoxy studies; the situation in the main church-administrative regions. The author aims to show that the Chinese studies encourage Chinese-Russian effective partnership in different aspects. More over, they promote understanding of the development of the humanities in China and the possible ways of communication between religious organizations and the state.

*Key words:* Orthodoxy studies in China, Chinese religious studies, the end of the 20th – the beginning of the 21st centuries

### Archive

*Ksenia I. Rodionova, The Specifics of Religious and Mythological Beliefs and Rituals of the Peoples of East Asia in the Works of I.I. Serebrennikov*..... 166

The article is devoted to a scientific publication “Myth and Ritual Cult in China (Popular Beliefs, Traditions, and Rites)” by the famous Siberian scientist and writer Ivan Serebrennikov. This work is a valuable source for reconstruction of the religious beliefs of the peoples in East Asia and is kept in the Institute of Oriental Manuscripts (RAS). The work was first published in a scientific immigrant journal “Vestnik Manch’zhurii” (“Manchurian Herald”, no. 4, 1930). The value of the work is that the author provided readers with detailed information about mythology and ritual practices of the Chinese, which he got during his work in Chinese scientific emigrant centers.

*Key words:* Russian Harbin, «Manchurian Herald», Chinese mythology, member of the Association of Russian Emigre Community Researchers, spiritual mission, Chinese blessed messenger

## АВТОРЫ НОМЕРА

Титорева Галина Теодоровна – кандидат искусствоведения, заведующий сектором этнографии Хабаровского краевого музея им. Н.И. Гродекова; 680000 г. Хабаровск, ул. Шевченко, 11; mazo2005@mail.ru

*Galina T. Titoreva* – PhD (History of Art), Head of the Department of Ethnography, Khabarovsk Regional Museum n.a. N.I. Grodekov, 11 Shevchenko str., Khabarovsk, Russia, 680000; mazo2005@mail.ru

Прихотько Валерия Александровна – старший преподаватель кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; 690922, г. Владивосток, Остров Русский, п. Аякс, кампус ДВФУ, корпус F, кабинет F305; val.prikhotko@gmail.com

*Valeria A. Prikhotko* – Senior Lecturer at the Department of Theology and Religious Studies (School of Humanities), Far Eastern Federal University; of. F305, build. F, FEFU, Ajax, Russian Island, Vladivostok, Primorsky Krai, Russia, 690922; val.prikhotko@gmail.com

Пелевина Ольга Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; olpelevina@gmail.com

*Olga V. Pelevina* – PhD (Philosophy), Assistant Professor at Department of Religious Studies and History, Amur State University; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; olpelevina@gmail.com

Зельницкая (Шларба) Рица Шотовна – старший научный сотрудник Отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского Этнографического Музея; 191011, Санкт-Петербург, Инженерная ул., 1/4; riza81@yandex.ru

*Ritsa Sh. Zelnitskaya (Shlarba)* – Senior research fellow at The Department of Ethnography of the Peoples of Caucasus, Central Asia and Kazakhstan of the Russian Museum of Ethnography; 1/4 Inzhenernaya str., Saint Petersburg, Russian Federation, 191011; riza81@yandex.ru

Шевнин Иван Леонидович – соискатель кафедры отечественной истории и архивоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; 690922, г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кампус ДВФУ, корпус F; ауд. F602, ils5@mail.ru

*Ivan L. Shevnin* – Degree seeking applicant at the Department of National History and Archive Studies. School of Humanities, Far Eastern Federal University; of. F602, build. F, FEFU, Ajax, Russky Island, Vladivostok, Russia, 690922; ils5@mail.ru

Дашковский Петр Константинович – доктор исторических наук, доцент, заведующий лабораторией этнокультурных и религиоведческих исследований факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии, директор Азиатского экспертно-аналитического центра этнологии и международного образовательного сотрудничества Алтайского государственного университета; 656049, Барнаул, пр. Ленина-61, АлтГУ, лаборатория этнокультурных и религиоведческих исследований; dashkovskiy@fnp-asu.ru

*Pyotr K. Dashkovskiy* – DSc (History), Associate Professor, Head of the Laboratory of Ethnocultural and Religious Research of the Faculty of Mass Communications, Philology and Political Science, Director of the Asian Expert and Analytical Center for Ethnology and International Educational Cooperation, Altai State University; 61 Lenin Ave., Barnaul, Russia, 656049; dashkovskiy@fnp-asu.ru

Шершнёва Елена Александровна – кандидат исторических наук, доцент кафедры политической истории Алтайского государственного университета; 656049, г. Барнаул, пр. Ленина, 61; D2703@yandex.ru

*Elena A. Shershneva* – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Political History, Altai State University; 61 Lenin Ave., Barnaul, Russia, 656049; D2703@yandex.ru

Кейдун Ирина Борисовна – кандидат исторических наук, доцент кафедры китаеведения Амурского государственного университета; 675027, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21; ikeidun@mail.ru

*Irina B. Keidun* – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Chinese Studies, Amur State University; 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; ikeidun@mail.ru

Аюшеева Дулма Владимировна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела философии, культурологи и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; dulmaayush@yandex.ru



## АВТОРЫ НОМЕРА

.....  
*Dulma V. Ayusheyeva* – PhD (Philosophy), Senior research fellow at the Department of Philosophy, Culturology and Religion Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 6 Sahyanovoy, Ulan-Ude, Buryatia, Russia; [dulmaayush@yandex.ru](mailto:dulmaayush@yandex.ru)

**Гулгенова Арюна Цыденжабовна** – кандидат исторических наук, консультант информационно-аналитического отдела Министерства социальной защиты населения Республики Бурятия; 670018, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Гагарина, 10; [agulgenova@mail.ru](mailto:agulgenova@mail.ru)

*Aryuna Ts. Gulgenova* – PhD (History), Consultant at the Informational and Analytical Department of The Ministry of Social Protection of Population of the Republic of Buryatia; 10 Gagarin str., Ulan-Ude, the Republic of Buryatia, Russia, 670018; [agulgenova@mail.ru](mailto:agulgenova@mail.ru)

**Бязрова Джульетта Бароновна** – кандидат философских наук, доцент кафедры новейшей отечественной истории и философии Северо-Осетинского государственного университета; 362025, РСО–Алания, г. Владикавказ, ул. Ватутина, д. 46; [j.byazrowa@yandex.ru](mailto:j.byazrowa@yandex.ru)

*Juliet B. Byazrova* – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Recent Russian History and Philosophy, North–Ossetian State University; 46 Vatutina str., Vladikavkaz, North Ossetia–Alania, 362 025; [j.byazrowa@yandex.ru](mailto:j.byazrowa@yandex.ru)

**Малиева Татьяна Ивановна** – кандидат философских наук, доцент кафедры новейшей отечественной истории и философии Северо-Осетинского государственного университета; 362025, РСО–Алания, г. Владикавказ, ул. Ватутина, д. 46; [t.malieva49@mail.ru](mailto:t.malieva49@mail.ru)

*Tatiana I. Malieva* – PhD (Philosophy), Assistant Professor at Department of recent Russian history and philosophy at North–Ossetian State University; 46 Vatutina str., Vladikavkaz, North Ossetia–Alania, 362 025; [t.malieva49@mail.ru](mailto:t.malieva49@mail.ru)

**Столяров Александр Геннадьевич** – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарного образования Дальневосточного федерального университета, филиал в г. Усурийске; 692508, Россия, Приморский край, г. Усурийск, ул. Некрасова, 35; [AspirantStolyarov@yandex.ru](mailto:AspirantStolyarov@yandex.ru)

*Alexander G. Stolyarov* – Postgraduate student at the Department of Philosophy and Education in Sociology and the Humanities, Far Eastern Federal University, Ussuriysk branch; 35 Nekrasov str., Ussuriysk, Primorsky Krai, Russia, 692508; [AspirantStolyarov@yandex.ru](mailto:AspirantStolyarov@yandex.ru)

**Яблоков Игорь Николаевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Заслуженный деятель науки Российской Федерации, Заслуженный профессор Московского университета; 119991, Москва, Ломоносовский проспект, 27, корпус 4; [tezarelig@gmail.com](mailto:tezarelig@gmail.com)

*Igor N. Yablokov* – DSc (Philosophy), Professor, Honored Science Worker of the Russian Federation, Honored Professor of MSU, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; build. 4, 27 Lomonosovsky prosp., Moscow, Russia, 119991; [tezarelig@gmail.com](mailto:tezarelig@gmail.com)

**Сюй Сяобо** – аспирант Школы педагогики Дальневосточного федерального университета; 692519, Приморский край, г. Усурийск, ул. Некрасова, 15; [neusveta@mail.ru](mailto:neusveta@mail.ru)

*Xu Xiaobo* – postgraduate student at the Far Eastern Federal University, School of Pedagogy; 15 Nekrasova str., Ussuriysk, Primorsky Krai, Russia, 692519; [neusveta@mail.ru](mailto:neusveta@mail.ru)

**Трещенок Юлия Михайловна** – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; [yulia86\\_2004@mail.ru](mailto:yulia86_2004@mail.ru)

*Iuliia M. Treshchenok* – Post-graduate student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St. Petersburg State University; 5 Mendeleevskaya line, St. Petersburg, Russia, 199034; [yulia86\\_2004@mail.ru](mailto:yulia86_2004@mail.ru)

**Кузнецова Анна Игоревна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры всемирной литературы института филологии и иностранных языков Московского педагогического государственного университета, докторант; 119991, г. Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр.1; [an\\_kuznetsova@mail.ru](mailto:an_kuznetsova@mail.ru)

*Anna I. Kuznetsova* – PhD (Philology), Assistant Professor at the Department of World Literature, Moscow State Pedagogical University, 1-1 Malaya Pirogovskaya Str., Moscow, Russia, 119991; [an\\_kuznetsova@mail.ru](mailto:an_kuznetsova@mail.ru)

## АВТОРЫ НОМЕРА

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет; 675027, Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатъевское шоссе, 21; sciencia@yandex.ru

*Anna A. Zabiako* – DSc (Philology), Full Professor, Head of the Department of Russian Literature and World Art, Amur State University; 21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur Oblast, Russia, 675027; sciencia@yandex.ru

Чжан Си – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета; 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5; zhxzhangxi@hotmail.com

*Zhang Xi* – postgraduate student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint Petersburg State University; 5 Mendelevskaya liniya, Saint Petersburg, Russia, 199034; zhxzhangxi@hotmail.com

Родионова Ксения Игоревна – научный сотрудник Научного музея Амурского государственного университета, член Ассоциации исследователей русского зарубежья в Азиатско-Тихоокеанском регионе; 6750276 Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Игнатъевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 103; coxiperry@mail.ru.

*Ksenia I. Rodionova* – research worker at the Science Museum of the Amur State University, member of the Association of Russian Emigre Community Researchers in Asia-Pacific Region; of. 103, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027; coxiperry@mail.ru

## К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

### Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объёмом не более 1 авт. л. (40 000 знаков). Стандартный объём статьи – 0,5 авт. л. (20 000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объёма.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.**

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу [sciencia@yandex.ru](mailto:sciencia@yandex.ru) в **трёх основных файлах**.

**В первом файле** находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word.rtf**. Не следует вставлять в текстовый файл Word.rtf графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов\_статья.rtf).

**Во втором файле** находится общий список всех библиографических **ссылок**. Данный список дублирует список библиографических ссылок (сносок), представленный в тексте статьи. Каждая ссылка должна содержать полную информацию об источнике (варианты *Там же...*, *Ibid.* и другие исключаются; также исключаются пояснения и проч.). Полная информация об источнике цитирования необходима для размещения в РИНЦ и других базах цитирования.

**Третий файл** – фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – **jpg**, разрешение – не менее **300 dpi**.

К обязательным файлам могут быть приложены **иллюстрации** (цветные или чёрно-белые фотографии объектов, таблицы, графики и т.п.). Формат иллюстрации – **jpg**, разрешение – не менее **300 dpi**. Иллюстрации нумеруются автором в порядке их расположения в тексте статьи. В конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций. В статье в том месте, где предполагается расположение иллюстрации, автор в круглых скобках указывает номер иллюстрации.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, Амурский государственный университет, корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов **обязательно** высылается электронной почтой по адресу: [sciencia@yandex.ru](mailto:sciencia@yandex.ru) с пометкой «статья».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее в разделе «Оформление подписки»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

**Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала [www.amursu.ru//religio](http://www.amursu.ru//religio) в разделе «Автору».**

## ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2016 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2016 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России».**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счёт АмГУ платёжным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платёжного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовой Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

### **Перечисление платёжным поручением от организаций**

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560), Отделение Благовещенск, г. Благовещенск. Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 0000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2016 год)\*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100 (€70).

### **Банковские реквизиты для оплаты:**

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2016 год.

### **Information for the subscribers:**

Annual subscriptions fee is \$100, or €70 for 4 volumes. Postal fees are included in the subscription fee.

### **Bank account details:**

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Текущий валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Purpose of the payment – subscription for «Study of Religion» journal (2016).

Please include a scanned copy of the payment document (\*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

### **Вниманию подписчиков!**

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: [lsadvskaja@rambler.ru](mailto:lsadvskaja@rambler.ru)



**Журнал зарегистрирован Министерством Российской  
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств  
массовых коммуникаций.  
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.**

**Сайт журнала: [http://www. amursu.ru/religio](http://www.amursu.ru/religio)**

Дизайн – Ю.М. Гофман  
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдов

**Религиоведение. 2016. № 2.**

Издательство АмГУ. Подписано к печати 17.06.16.

Компьютерная вёрстка и перевод – Е.А. Конталева.

Технический редактор – А.С. Воронина, Е.А. Конталева.

Корректор – А.С. Воронина.

Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 33,3. Тираж 500.





**ABOUT THE JOURNAL**

The journal "Study of Religion" is the first Russian one dealing with religious studies as scientific and educational subject.

The journal is oriented towards the academic community, and hence the editorial board forms its content in accordance with its strictly scientific character. "Study of Religion" is not intended for any theological or unscientific interpretation or for pursuing any unscientific aim. Individual convictions of our authors should not keep them from academic, scientific understanding of religious phenomena. The journal is not related to occult, mystical, pseudo historical and fantastic ideas that are trying to replace or falsify the study of religion as well as theology of traditional denominations.

The journal plays an important role in determining the place of religious studies in Russia as the academic field and the subject in university curriculums. "Study of Religion" includes papers on the history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is given to the contemporary religious situation in the Russian Federation. The journal helps specialists in different fields of religious studies to exchange information, field data, and archive materials. That is why, being an academic publication, the journal offers a wide range of opportunities to those scholars who open new aspects in the study of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues.





