

РЕЛИГИО

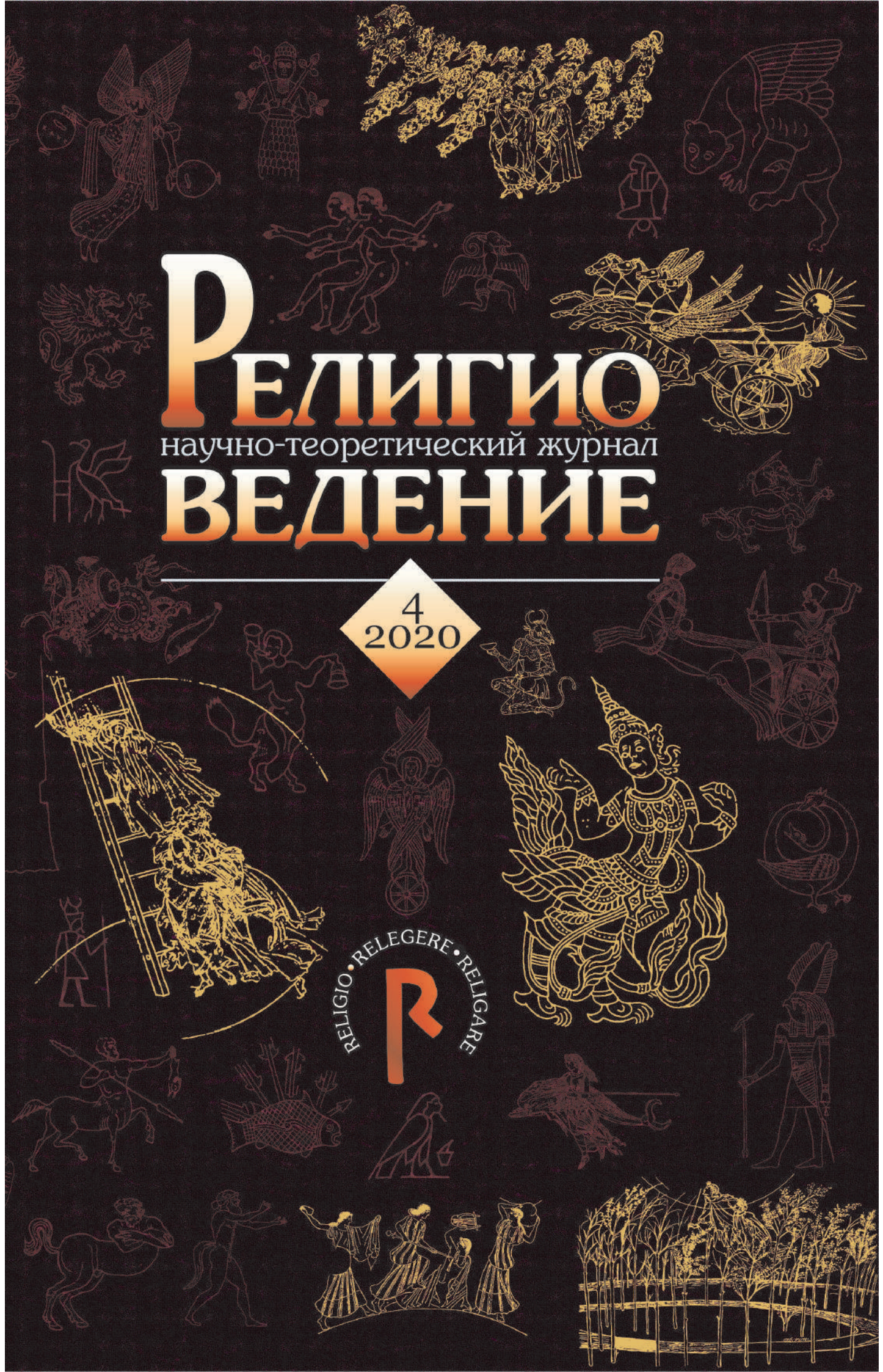
научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

4
2020

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

R



ISSN: 2072-8662 (print)
2712-7575 (online)

Key title: Religiovedenie

Study of Religion («Religiovedenie»)

Academic and theoretical journal

Four issues/year

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

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

Editorial board:

International Council:

I.L. Alekseev
P.V. Basharin
I.P. Davydov
P.K. Dashkovsky
Yu.A. Kimelev
N.L. Muskhelishvili
E.V. Orel
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shakhnovich
I.N. Yablokov

A.P. Derevianko (Russia)
M. Godelier (France)
T. Jensen (Denmark)
T. Bubik (Czech Republic)
Wang Yulang (PRC)
Sh.N. Virani (Canada)
A. Lavrillier (France)
G. Lacaze (France)
T. Musch (Germany)
K. Runge (Germany)
H. Hoffmann (Poland)

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
<https://religio.amursu.ru>

Luc-Olivier Merson. Rest on the Flight into Egypt. 1879.



РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662 (print) 2712-7575 (online) / Выходит 4 раза в год / Key title: Religiovedenie

4
2020



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Международный совет

А.П. Деревянко (Россия)
М. Годелье (Франция)
Т. Йенсен (Дания)
Т. Бубик (Чехия)
Ван Юйлан (КНР)
Шафик Н. Вирани (Канада)
А. Лаврилье (Франция)
Г. Лаказ (Франция)
Т. Муш (Германия)
К. Рунге (Германия)
Х. Хоффман (Польша)

Редакционная коллегия

И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
И.П. Давыдов
П.К. Дашковский
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

Забияко А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам мобильного искусства Восточной Европы и Сибири.....5

Религии России

Топычканов А.В. «Дом Соломонов»: развитие религиозно-церемониальной культуры в царских загородных резиденциях последней четверти XVII в.....28
Надыршин Т.М. Герои исламской истории в коллективной памяти мусульман России.....37
Воробьева Н.В. «Проповедник из мастеровых с Библией одержал верх»: религиозная идентичность меннонитов Омской области в 50–60-е гг. XX в.....49

Религии Востока

Севиюгин С.А. Ключевые особенности внешней экспансии южнокорейских протестантских организаций и её основные причины.....59

Сравнительное религиоведение

Алюшеева Д.В. Проблема дихотомии в классификации буддийских сообществ на Западе.....69

Антропология религии

Alexandra D. Belova. Extending Cognitive Science of Religion on Ethnographic Field Notes from the Archive of G.M. Vasilevich.....76
Конталева Е.А. Этнографические изыскания П.В. Шкуркина: религиозные и культовые особенности культуры инородческих племён Китая.....83
Халидова О.Б. Евреи на постсоветском религиозном пространстве Дагестана: особенности и проблемы в национальном регионе.....95

Философия религии

Цепелева Н.В. Апофатизм христианской веры.....102

Социология религии

Юрасов И.А., Юрасова О.Н. Конфессиональная и религиозная идентичности. Этнос. Дискурс.....108
Марков Д.А. Роль образования при подходах к деторождению в семьях священников Русской православной церкви.....119

Религия и право

Куляскина И.Ю. Антитеза Закона и Благодати. Христианский взгляд на право как регулятивную систему (на материале философского наследия Б.П. Вышеславцева и С.Л. Франка).....129

История религиоведения

Землянская К.А. Изучение религиозных обычаев и традиций нанайцев в отечественной науке (дореволюционный контекст) и опыт их систематизации в художественной этнографии Венедикта Марга.....137

Информация об авторах.....148
К сведению авторов.....150
Оформление подписки.....152

Учредитель (соучредители):

Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Амурский государственный университет»,
Региональная общественная организация
«Объединение исследователей религии»

Адрес редакции и издателя журнала:

675027, Россия, Амурская область, г. Благовещенск,
ул. Игнатьевское шоссе, 21,
ФГБОУ ВО «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: <https://religio.amursu.ru>

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

RELIGIO SCIENTIFIC AND THEORETICAL JOURNAL VEDENIE

ISSN 2072-8662 (print) 2712-7575 (online) / Quarterly journal / Key title: Religiovedenie

4
2020



Editor in Chief

Andrey P. Zabyako

Executive Editor

Ekaterina S. Elbakyan

International Council

Anatoly P. Derevianko
(Russia)

Maurice Godelier (France)

Tim Jensen (Denmark)

Tomas Bubik

(Czech Republic)

Wang Yulang (PRC)

Shaftique N. Virani (Canada)

Alexandra Lavrillier

(France)

Gaëlle Lacaze (France)

Tilman Musch (Germany)

Konstanze Runge (Germany)

Henryk Hoffmann (Poland)

Editorial Board

I.L. Alekseev

P.V. Basharin

I.P. Davidov

P.K. Dashkovsky

Yu. Ya. Kimelev

N.L. Muskhelishvili

E.V. Oryol

N.N. Trubnikova

S.V. Filonov

N.V. Shaburov

M.M. Shakhnovich

I.N. Yablokov

C O N T E N T S

History of Religion

Andrey P. Zabyako. Genesis of Religion: The Origin of Zoolatry According to the Portable Art of Eastern Europe and Siberia.....5

Religions of Russia

Andrey V. Topychkanov. "House of Solomon": The Development of Religious and Ceremonial Culture in Tsars' Country Residences of the Last Quarter of the 17th Century.....28

Timur M. Nadyrshin. Heroes of Islamic history in the Collective Memory of Muslims of Russia.....37

Natalia V. Vorobeva. "A Preacher from the Artisans with the Bible Prevailed": Mennonite Religious Identity in Omsk Region in the 50–60s of the 20th Century.....49

Religions of the East

Sergei A. Sevriugin. Key Features of the External Expansion of South Korean Protestant Organizations and Its Main Reasons.....59

Comparative Religion

Dulma V. Ayusheeva. The Problem of Dichotomy in the Classification of Buddhist Communities in the West.....69

Anthropology of Religion

Alexandra D. Belova. Extending Cognitive Science of Religion on Ethnographic Field Notes from the Archive of G.M. Vasilevich.....76

Eugenia A. Kontaleva. Ethnographic Studies of P.V. Shkurkin: Religious and Cult Features of the Culture of Foreign Tribes of China.....83

Olga B. Khalidova. Jews in the Post-Soviet Religious Space of Dagestan: Features and Problems in the National Region.....95

Philosophy of Religion

Nadezhda V. Tsepeleva. Apophaticism of the Christian Faith.....102

Sociology of Religion

Igor A. Yurasov, Olga N. Yurasova. Confessional and Religious Identities: Ethnos, Discourse.....108

Dmitryi A. Markov. The Role of Education in the Approach to Childbearing in the Clergy Families of the Russian Orthodox Church.....119

Religion and Law

Irina Yu. Kulyaskina. The Antithesis of Law and Grace. Christian View of Law as a Regulatory System (Based on the Philosophical Heritage of B.P. Vysheslavtsev and S.L. Frank).....129

History of Religious Studies

Kseniya A. Zemlyanskaya. The Study of Religious Customs and Traditions of the Nanai in Russian Science (Pre-Revolutionary Context) and the Experience of Their Systematization in the Literary Ethnography of Venedikt Mart.....137

Information about the authors.....149
Information for authors.....151
Subscription.....153

**Founder (co founders): Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "The Amur State University",
Regional Public Organization
"Association of Scholars in Religion"**

**Address of the editorial office and publisher of the journal:
of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe shosse,
FSBEI of Higher Education "The Amur State University"
Blagoveshchensk, Amur Oblast, Russia, 675027**

The journal is included in the "List of leading peer-reviewed scientific journals and editions, approved by the Higher Attestation Commission for publishing the works required for academic degrees" by the decision of the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. The journal is also included in the Russian Science Citation Index.

The journal's website: <https://religio.amursu.ru>

The editorial board's opinion can not coincide with opinion of authors of articles. Reviews of articles are sent at the request of authors, manuscripts are not given back.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 5–27.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 5–27.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.5-27

Забияко А.П.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7, каб. 107
sciencia@yandex.ru



Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам мобильного искусства Восточной Европы и Сибири

Аннотация. Восточная Европа и Сибирь являются территориями раннего расселения разных групп человечества. На Русской равнине первые стоянки людей современного анатомического типа датированы временем около 40 тыс. л.н. В Сибири группы *Homo erectus* появляются в эпоху нижнего палеолита. Позднее здесь расселились денисовцы, неандертальцы и люди современного анатомического типа (кроманьонцы). Кроманьонцы проникают в Сибирь около 45 тыс. л.н. Локальные группы популяций *Homo* создали развитые культуры, включавшие широкий набор признаков поведенческой современности. Для локальных групп кроманьонцев достоверно установлено появление зооморфных скульптур в период около 34 кал. тыс. л.н., в начальный период верхнего палеолита. К концу ориньяка – началу граветта зооморфные образцы мобильного искусства становятся типичным явлением. Археологический контекст расположения артефактов и особенности их внешнего вида в ряде случаев свидетельствуют, что зооморфные изделия выступали атрибутами зоолатрии. Открытие скульптуры «льва» в Денисовой пещере допускает, что зоолатрия была свойственна денисовцам. С возрастом не моложе 45 тыс. л.н. фигурка льва из Денисовой пещеры является древнейшим из ныне известных чётко документированных зооморфных образцов палеолитической скульптуры. Наличие зоолатрии в территориально и антропологически разных культурах указывает, что она закономерно формируется на стадии достижения определённого уровня развития человеческих популяций и является естественным результатом антропо- и культурогенеза. Зоолатрия – универсальное явление. Наряду с общими признаками, ей присущи локальные особенности. В разных локальных группах зоолатрия имеет специфические признаки, обусловленные природными факторами, стратегиями адаптации и особенностями воображения. В локальных культурах зоолатрия соединялась в разных сочетаниях с погребальной обрядностью, промысловой магией, гендерными культами и другими формами религии. В результате возникали локально специфические конфигурации форм религии, в которых своеобразно сопрягались зоолатрия, магия, погребальные практики и другие формы религии. Т.о., в разных локальных культурах морфология религии имела разную конфигурацию. Исследование зоолатрии локальных групп «базисной евразийской» популяции демонстрирует вариативность морфологии (внутреннего строения) религии даже в культурно родственных и хронологически близких сообществах.

Ключевые слова: мобильное искусство, скульптура, Сибирь, Восточная Европа, верхний палеолит, религия, зоолатрия, символизм, морфология религии

Andrey P. Zabiako

Amur State University
of. 107, build 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027
sciencia@yandex.ru

Genesis of Religion: The Origin of Zoolatry According to the Portable Art of Eastern Europe and Siberia

Abstract. Eastern Europe and Siberia are the territories of early settlement of different groups of mankind. On the Russian Plain, the first sites of Modern Humans are dated to about 40 ka BP. In Siberia, the *Homo erectus* groups appear in the Lower Paleolithic. Later, Denisovans, Neanderthals and Modern Humans (*Cro-Magnons*) settled here. Modern Humans penetrate Siberia about 45 ka BP. Local groups of *Homo* populations have created developed cultures that include a wide range of features of behavioral modernity. For local groups of Modern Humans, the appearance of zoomorphic sculptures in the period of about 34 ka BP, in the initial period of the Upper Paleolithic. During the period of the final of Aurignac and the beginning of Gravette,

zoomorphic examples of mobile art became a typical phenomenon. The archaeological context of the location of artefacts and the peculiarities of their appearance in a number of cases indicate that zoomorphic objects were attributes of zoolatry. The discovery of the «lion» sculpture in Denisova Cave suggests that zoolatry existed in the culture of the Denisovans. With an age of at least 45 ka BP, the lion figure from Denisova cave is the oldest zoomorphic sculpture. The presence of zoolatry in geographically and anthropologically different cultures indicates that it is naturally formed at the stage of reaching a certain level of development of human populations and is a regular result of anthropo- and cultural genesis. Zoolatry is a universal phenomenon. Along with the general features, local features are inherent in it. In different local groups, zoolatry has specific features due to natural factors, different adaptation strategies and mental differences (different models of imagination). In different cultures, zoolatry was combined in specific combinations with funeral rituals, hunting magic, gender cults and other forms of religion. In different local cultures, there were specific configurations of forms of religion, in which zoolatry, hunting magic, funeral practices and other forms of religion were combined in a peculiar way. Thus, in different local cultures, the morphology of religion had a different configuration. The study of zoolatry of local groups of the «basal Eurasian» lineage demonstrates the variability of the morphology (internal structure) of religion, even in culturally related and chronologically close communities.

Key words: portable art, sculpture, Siberia, Eastern Europe, Upper Paleolithic, religion, zoolatry, symbolism, morphology of religion

Введение

Содержание статьи на материалах Восточной Европы и Сибири расширяет географические границы, дополняет археологические и антропологические данные возникновения зоолатрии, представленные в статье, где аналогичный процесс рассматривался в границах Западной и Центральной Европы [Забияко, 2020]. Целью статьи является обобщение и систематизация современных научных сведений о древнейших зооморфных образцах мобильного искусства Восточной Европы и Сибири, фиксация новейших датировок и локализаций артефактов, выявление их связи с популяциями Ното, а также интерпретация зооморфных артефактов в качестве религиозных объектов. Основной посыл статьи ориентирован на развитие представлений о генезисе религии и морфогенезе её ранних форм [Забияко, 2018].

Природная среда, антропологический и культурно-исторический контекст генезиса зоолатрии

Под территорией Восточной Европы в нашем исследовании подразумевается сугубо географическое пространство – пространство Восточно-Европейской (Русской) равнины. В позднем плейстоцене здесь было холоднее, чем в Западной и Центральной Европе в силу близости Скандинавского ледового щита и других факторов, однако покровное оледенение охватывало лишь северо-западный участок региона, образуя в период ок. 80–12 тыс. л.н. валдайское оледенение (Валдайская возвышенность, верховья Волги). Пик нижних температур приходился в период валдайского оледенения на время ок. 26–19 тыс. л.н. В среднегодовая температура 21 тыс. л.н. была ниже на 6–9° современной, количество осадков сократилось в среднем на 40–50 %, граница вечной мерзлоты проходила в районе 48–52° с.ш. [Морозова, 2014]. В пределах валдайского оледенения существовали колебания климата в сторону потепления. В эти периоды климат становился более тёплым и влажным. Так, в конце брянского межстадиала (ок. 34–27 тыс. л.н.) существовал климатический оптимум, который характеризовался отступлением ледников, повышением температуры и влажности. Состояние климата и его колебания определяли ландшафты, флору и фауну Русской равнины. В эпоху валдайского оледенения господствовали тундрово-степные ландшафты с участками редколесий, лесотундр. Когда наступали циклы межледниковых потеплений, зоны лесов расширялись и продвигались на север. Изучение пыльцы растений в древних озёрах показывает, что среди древесной растительности преобладали сосны и берёзы. Состав животного мира определяла «мамонтова фауна», с которой соседствовали виды арктических животных – песцы, северные олени, лемминги и другие [Серебрянный, 1967].

На Русской равнине первые следы пребывания человека оставлены людьми современного анатомического типа на Среднем Дону. Самые ранние даты костёнокско-борщёвского комплекса палеолитических стоянок, полученные из горизонта, расположенного ниже «горизонта в вулканическом пепле», относятся ко времени 42–36 тыс. л.н. (44–40 кал. тыс. л.н.) и соотносятся со спицынской культурой [Синицын,

2016, 322]. Существование этой культурной традиции «начального верхнего палеолита» было подорвано природной катастрофой, вызванной извержением вулкана на юге Италии около 39 372 л.н. Следующий этап – ранний верхний палеолит, ориньяк, датирован в границах 36–32 тыс. л.н. (39,5–37 кал. тыс. л.н.) [Синицын, 2016, 322]. Он связан, согласно данным палеогенетиков по материалам погребения Костенки 14 (Маркина Гора), с группами, имеющими много общего с популяциями «верхнепалеолитических западных евразийцев» и популяциями «базисной евразийской» родословной, которые располагались вплоть до Сибири и отличались от азиатских популяций сапиенсов. Индивид Костенки 14 включал в свой генофонд $2,4 \pm 0,4\%$ неандертальских генов, которые могли быть в ходе миграции получены его предками около 54 тыс. л.н. от ближневосточных неандертальцев. Но он – несомненно сапиенс, один из первых представителей кроманьонского населения Европы. Позднее родственные населению Костенок 14 группы внесли большой вклад в формирование европейских мезолитических охотников-собирателей, неолитических земледельцев и современных европейских общностей – в особенности севера и востока Европы [Seguin-Orlando, 2014]. Т.о., костенковское население раннего верхнего палеолита, представленное человеком из Костенки 14, родственно другим группам древнейших кроманьонцев и принадлежит к популяции, ставшей предковой для большей части позднейших европейских общностей.

В эпоху граветта (ок. 30–21 тыс. л.н.) это родство отчётливо проявило себя в общности многих сторон развития материальных и духовных традиций локальных археологических культур, простиравшихся от Дона до Моравии и дальше до Виллендорфа. Эта общность фиксируется границами восточного граветта, контурами костёнковско-виллендорфской культуры [Grigor'ev, 1993].

Территориально и по ряду культурных признаков костёнковско-борщёвскому комплексу близка стоянка Сунгирь. Последние датировки костных останков из сунгирьских погребений фиксируют возраст в диапазоне $30,1 \pm 0,3$ тыс. л.н. (34,1–35,2 кал. тыс. л.н.) [Marom, 2012, 6880]. С учётом дат по двойному захоронению и других археологических данных допускается с вероятностью 95%, что Сунгирь была заселена в интервале от 38,9–33,59 кал. л.н. до 34,5–32,63 кал. л.н. [Nalawade-Chavan, 2014].

Обращая внимание на сходство, следует учитывать существенные различия ранних верхнепалеолитических культурных традиций региона – присутствие мутьерских элементов, варибельность индустрий, сочетание «развитых», «симбиотических», «архаических», «переходных» характеристик археологических культур [Аникович, 2007; Синицын, 2016]. Эти различия, очевидно, в немалой мере обусловлены антропологическими различиями носителей разных культурных традиций, миграциями, метисациями групп. Так, «особенности телосложения человека из Костенок 14 прямо противоположны особенностям человека из Сунгирия»; «... в костенковских находках отразилась вся сложность и многогранность проблем дифференциации и генетических взаимоотношений различных территориальных, культурных и хронологических вариантов верхнепалеолитического человечества» [Герасимова, 2010, 34, 31].

На северо-востоке Русской равнины древнейшие стоянки достигали р. Чусовая (стоянка Заозерье – ок. 34 тыс. л.н.), р. Печоры (стоянки Бызовая, Медвежья пещера, ок. 30 тыс. л.н.), Арктики (стоянка Мамонтова Курья, ок. 38 тыс. л.н.).

Плейстоцен Сибири не был, как и в других регионах Евразии, периодом стабильно низких температур. В поздний период плейстоцена сформировалось зырянское оледенение (около 90–55 тыс. л.н.), сосуществовавшее с валдайским. Покровное оледенение территории было незначительным и лишь на севере в отдельных регионах существовали полупокровное (Якутия), горно-долинное (Прибайкалье) и другие виды оледенения. Большая часть Сибири представляла собой арктическую и горную тундру, лесотундру, в тёплое время года поросшую травой, кустарником и редкими деревьями. На юге местами располагались участки северной тайги. За зырянским оледенением следовал период каргинского межстадиала (55–23 (25) тыс. л.н.), когда климат, несмотря на его колебания внутри этого периода, стал значительно мягче. Арктическую тундру потеснили на север ерниковая тундра, травяная

тундра, северная тайга [Васильчук, 2012; Лаухин, 2012]. Во многих местах большие пространства были покрыты густой травой и зарослями кустарников, здесь тысячами существовали ландшафты саванного типа. Общая масса растительности была достаточно большой и разнообразной, что позволяло обеспечивать растительной пищей богатый животный мир. На некоторых территориях в ситуациях потепления климат был близок к современному, иногда даже теплее. Так, на Алтае, на реке Ануй около 26 тыс. л.н. существовали такие теплолюбивые растения, как дуб, вяз, клён и другие [Деревянко, 1993]. Наступившее следом сарганское оледенение (около 23–12 тыс. л.н.) сформировало более сухой, холодный климат, способствовавший распространению тундр и лесотундр. По мере потепления ко времени 12–10 тыс. л.н. покровные ледники и вечная мерзлота отступали на север, долинские ледники таяли, снеговая линия в горах поднималась всё выше. В новых условиях начала голоцена изменилась растительность Сибири. Зоны кустарниковой, травяной тундры и лесотундры распространились дальше на север на 200 и более километров, существенно продвинулась на север зона хвойных и лиственных лесов.

В ледниковый период в Сибири обитали мамонты, шерстистые носороги, первобытные бизоны, овцебыки, лошади, гигантские (большеюгие) олени, сайгаки, пещерные медведи и львы, волки, гиены, песцы, зайцы и другие крупные и мелкие животные, птицы, рыбы. В период потепления и формирования современных ландшафтно-климатических условий животный мир Сибири изменился. Большая часть крупных животных (мегафауны, мамонтовой фауны) исчезла, другая часть животного мира адаптировалась к новым условиям, появились новые виды животных.

В Сибири обитали разные представители *Homo* – *Homo erectus*, *Homo neanderthalensis*, *Homo altaiensis*, *Homo sapiens*. Климатические условия, богатый растительный и животный мир благоприятствовали обитанию человека на многих территориях, в особенности на Алтае, в Южной Сибири [Деревянко, 2003].

Первые признаки появления в Сибири людей относятся к эпохе нижнего палеолита. Временем не менее 800–550 тыс. л.н. датируются артефакты галечной индустрии (нуклеусы, скрёбла на уплощённых гальках, чопперы, др.) нижнего палеолита стоянки Карама (Алтай, долина реки Ануй). Карама – древнейшая стоянка человека в Северной Азии, она основана людьми, которые принадлежали к *Homo erectus* и пришли сюда, очевидно, из Монголии. В поздний период существования этой группы в условиях очередного похолодания люди, по-видимому, ушли из Сибири в более южные районы [Деревянко, 2005; Деревянко, 2017, 31–64].

Новый этап заселения Сибири древними популяциями *Homo* начинается ок. 300 тыс. л.н. Ко времени около 300–280 тыс. л.н. относятся древнейшие следы пребывания человека в Денисовой пещере (Алтай). Археологические находки в Денисовой пещере, где выявлено 14 культурных слоёв, свидетельствуют о непрерывности пребывания и развития людей, их культуры на этой территории вплоть до эпохи верхнего палеолита, до 20 тыс. л.н. [Jacobs, 2019]. Секвенирование в 2009 г. генома древнего обитателя открыло новый вид – денисовского человека (*Homo denisovensis*, *Homo altaensis*). Начало развития денисовцев как отдельного таксона относится ко времени около 700 тыс. л.н. и связано с ранними миграциями из Африки через Ближний Восток в Сибирь [Krause, 2010; Reich, 2010]. К настоящему времени в пещере обнаружены фрагменты костных останков четырёх денисовцев, двух неандертальцев и дочери денисовца и неандерталки. Датировки останков денисовцев по расчётам палеогенетиков укладываются в интервал 54 200–99 400 л.н., ранних алтайских неандертальцев, обнаруженных в пещере, – около 123 тыс. л.н. [Jacobs, 2019; Slon, 2018]. Денисовская девочка, из фаланги пальца которой впервые был получен геном популяции, жила в пещере между 74–82 тыс. л.н. [Meuer, 2012].

Неандертальцы обитали в Денисовской пещере, в Чарыгской пещере и ряде других мест Южной Сибири вплоть до времени ок. 50–45 тыс. л.н. Так, костные останки неандерталки были обнаружены в Денисовской пещере в 11 слое, который датирован временем около 50 тыс. л.н. Сибирские неандертальцы не представляли собой тесно связанной длительной общей историей популяции. Скорее всего, это были группы, мигрировавшие в Южную Сибирь из разных мест в разное время. Одна из групп пришла с запада в период 120–80 тыс. л.н. Принадлежащая этой группе мать-

неандерталка девочки, рождённой от отца-денисовца, была генетически ближе неандертальцам из пещеры Виндия (Хорватия), чем «алтайской» неандерталке, проживавшей здесь же ранее (Денисова 5). Та же самая особенность присуща её «родственнице» – неандерталке из Чагырской пещеры (Чагырская 8). Общая численность популяции была невелика, а отдельные коллективы достаточно малы – локальные группы в среднем насчитывали менее 60 индивидов; группы вели довольно изолированный образ жизни, что часто приводило к кровосмесительным связям [Jacobs, 2019; Mafessoni, 2020].

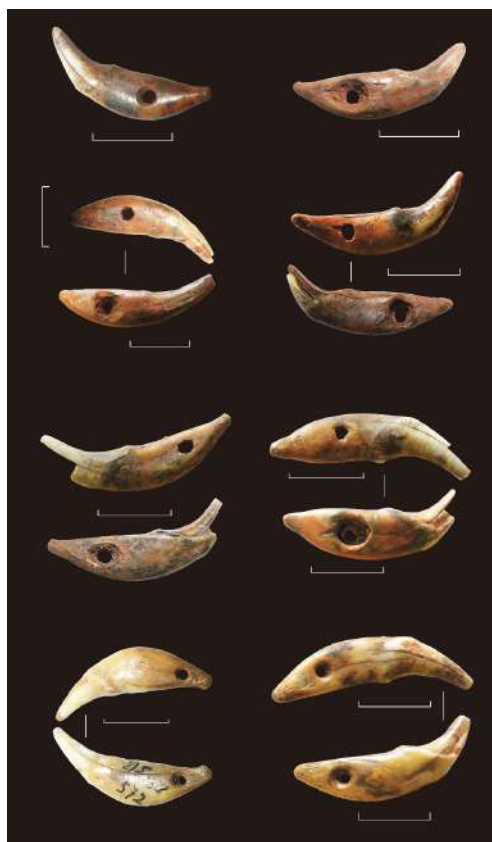
Наиболее ранним представителем *Homo sapiens* (*Homo sapiens sapiens*) в Сибири является усть-ишимский человек. Костные останки (бедренная кость), принадлежавшие человеку, названному усть-ишимским, были обнаружены в 2008 г. на р. Иртыш. Радиоуглеродным датированием установлен возраст находки – около 45 тыс. л.н. [Fu, 2014]. Эта дата – древнейшая из датировок присутствия популяций людей современного анатомического типа за пределами Африки и Ближнего Востока.

В Восточной Сибири человек появляется в эпоху нижнего и среднего палеолита. В период верхнего палеолита эта территория была уже хорошо освоена древними людьми [Лбова, 2005; Ташак, 2011]. В Забайкалье достаточно хорошо изучены несколько стоянок средней и начальной стадии верхнего палеолита (Барун Алан, Хэнгэр-Тын Скальная на горе Хэнгэрэктэ, местонахождение Хотык, другие). Некоторые из них датированы временем около 40–38 тыс. л. н. Примечательно, что кроме каменных орудий на местонахождении Хотык найдены предметы неутилитарного назначения. Уникальна трубчатая кость с отверстием, которая является фрагментом флейты; эту флейту «можно считать древнейшим музыкальным инструментом, обнаруженным на территории Сибири» [Лбова, 2010, 127]. Флейта датирована временем от 28 до 38 тыс. л.н. В период около 36–32 тыс. л.н. на стоянках горы Хэнгэрэктэ появляются носители археологической традиции, в обработке камня которой доминировало создание бифасиально оббитых орудий [Ташак, 2011, 134]. Эта археологическая культура относится к начальной фазе верхнего палеолита. По мнению А.П. Деревянко, несомненно, «что в хронологическом интервале 43–35 тыс. л.н. в Забайкалье распространялась верхнепалеолитическая культура» [Деревянко, 2011, 46].

Т.о., в эпоху позднего среднего палеолита – начала верхнего палеолита (около 100 тыс. л.н. – 40 тыс. л.н.) Сибирь была населена разными популяциями *Homo*, оставившими на огромной территории многочисленные следы жизнедеятельности [Кузьмин, 2011]. Эти популяции, как показывают палеогенетические исследования и археологические данные, не только сосуществовали на близлежащих территориях, но и пересекались в местах обитания и в некоторых случаях создавали общее потомство, гибридизировались. Обитавшие на северо-востоке Евразии популяции *Homo* достигли в период верхнего палеолита высокого уровня развития культуры. Люди создали здесь не только сложные для своего времени орудия труда и технологии обработки камня, кости, но и замечательные образцы духовной культуры.

Древнейшие зооморфные образцы мобильного искусства Русской равнины

На Русской равнине в коллекции артефактов спицынской (костенковско-спицынской) культуры представлены украшения в составе 37 подвесок из клыков и резцов песка, подвесок из белемнитов (окаменевших раковин моллюсков), кораллов и известковых трубок червей. В нижнем культурном слое стоянки Костенки 14 (Маркина гора) среди других неутилитарных изделий с датировкой ок. 37–36 тыс. л. н. (~42,3–41,4 кал. тыс. л. н.) обнаружены подвески из метаподия (пястья) песка, орнаментированный стержень из бивня мамонта и вырезанная из кости мамонта антропоморфная голова [Синицин, 2016]. В этих коллекциях символических предметов «начального верхнего палеолита» одной из наиболее типичных серий являются подвески из зубов песка. Представлены они и на следующем этапе – раннего верхнего палеолита Русской равнины. Просверленные зубы животных известны по материалам других регионов (Грот-дю-Ренн, слой шательперон, др.). Разумеется, наряду с другими типами подвесок они применялись в качестве украшений и выполняли эстетическую функцию (илл. 1).



Илл. 1. Подвески из зубов песца. Сунгирь [Zhitenev, 2017, fig. 6].

Illus. 1. Pendants made of polar fox teeth. Sungir [Zhitenev, 2017, fig. 6].

В силу изоморфизма художественных и религиозных видов деятельности, свойственного первобытной культуре, зубы животного выступали в качестве религиозного предмета, символизирующего связь человека и животного. Основанная на почитании особого животного идея его связи с человеком могла иметь форму представлений об оборотничестве или тотеме. В том и другом случае эти представления выходили за рамки эмпирических знаний и опирались на созданные воображением мифологические знания. Зубы хищника – символ его опасной силы. Характерно, что на стоянке Сунгирь украшения из зубов песца имеют выраженную связь с мужской частью общества – общества охотников [Zhitenev, 2017, 77]. Для архаического сознания зубы хищника – это также вместилище опасной силы, поэтому в качестве подвески они могут быть использованы как магический предмет – амулет, оберег. Этнографические параллели такого рода функций и семантики зубов-подвесок многочисленны.

На Русской равнине, в Моравии большинство подвесок из зубов песцов и других животных использовалось не в качестве бусин ожерелий, а как нашивные украшения на одежду и головные уборы [Трусов, 2008, 432]. Примечательно, что наибольшее количество подвесок из зубов животных на ранних верхнепалеолитических памятниках обнаружено в погребениях, где они являлись элементами одежды умерших. С одной стороны, это можно объяснить условиями залегания подвесок, компактно сохранившихся в могилах. С другой стороны, изучение стоянки Сунгирь и ряда других выявило, что часть подвесок из погребений отличается своим орнаментом от подвесок, найденных в других местах стоянок. Некоторые подвески из погребений были незаконченными и изготовленными специально для погребальной церемонии, они не имели следов длительного ношения. Следовательно, определённая категория подвесок из зубов животных создавалась и использовалась в качестве погребального инвентаря в виде нашивных элементов погребальной одежды [Бадер, 1967; Zhitenev, 2017].

Зооморфные образцы мобильного искусства представлены находками на Сунгирьской стоянке, где обнаружены вырезанные из кости две фигурки лошади (или сайги, тарпана), одна – мамонта (или бизона), фрагмент фигурки бизона. Самое известное изображение – орнаментированная рядами углублений и окрашенная охрой подвеска в форме лошади, которая типологически и стилистически близка «зооморфной скульптуре ориньякской стоянки Фогельхерд (Германия)» (илл. 2) [Синицын, 2016, 329]. Фигурка лошади находилась в небольшом углублении культурного слоя; она имеет сквозное отверстие на задней ноге для крепления, заполированные в результате ношения стороны, что указывает, согласно трактовке О.Н. Бадера, на её использование в качестве амулета [Бадер, 1961]. Другая известная сунгирьская фигурка из мамонтовой кости в форме лошадеподобного животного сопутствовала детскому захоронению – подвеска лежала на груди похороненного ребёнка (илл. 3). Она изготовлена с признаками поспешной, хотя и тщательной обработки, очевидно, специально для погребального обряда. Подвеска в форме фигурки «мамонта» тоже находилась в могиле – погребении мальчика, где она покоилась под его левым плечом.



Илл. 2. Подвеска в форме орнаментированной лошади. Сунгирь [Zhitenev, 2017, fig. 8].
 Illus. 2. Pendant in the shape of an ornamented horse. Sungir [Zhitenev, 2017, fig. 8].



Илл. 3 Подвеска в форме лошадеподобной фигуры. Сунгирь [Zhitenev, 2017, fig. 9].
 Illus. 3 Horse-shaped pendant. Sungir [Zhitenev, 2017, fig. 9].

Очевидна связь большинства сунгирских подвесок из зубов песца и зооморфных фигурок-подвесок с обрядовыми практиками, прежде всего – с погребальными ритуалами и погребальной одеждой. Погребальная одежда, расшитая зубами-подвесками, и зооморфные изображения в могиле являлись наряду с оружием и другим инвентарём важным атрибутом, сопровождавшим обряд перехода умершего в посмертное состояние. Подвески из зубов животных на богато расшитой ими погребальной одежде, зооморфные фигурки заключали в себе особые смыслы, связанные с идеями перехода умершего из реальности земного бытия в реальность посмертного существования. Эти смыслы, скорее всего, либо акцентировали защитный смысл подвесок – магических оберегов, либо актуализировали мифологические представления о возвращении в первичное состояние причастности к животному миру. Не обязательно эти представления сводились к тотемизму. Они могли иметь в основе идею близости людей и животных – близости вплоть до взаимоперехода из человеческого состояния в животное и наоборот. Иначе говоря, идею взаимопревращения людей и животных, оборотничества. Идея оборотничества – одно из фундаментальных представлений архаического мышления.

Среди граветских образцов зооморфной скульптуры из памятников Русской равнины (бизонов, мамонтов, голов львов и львиц, овцебыка, медведей, др.) выделяется фигура бизона с Зарайской стоянки. Зарайская стоянка максимально близка костяковской группе памятников. Статуэтка бизона была обнаружена в 2001 г. в яме-хранилище, связанной в культурном слое с уровнем обитания, датированном временем ок. 23–22 тыс. л.н. Условия залегания скульптуры в яме-хранилище свидетельствуют о ритуальном погребении фигуры бизона. Фигурка вырезана из бивня мамонта очень натуралистично, изображение общего контура фигуры и деталей предельно реалистично (илл. 4–6). Примечательно, что фигура бизона имеет следы намеренного повреждения левой стороны острым предметом, лунок от ударов по боковой поверхности и окрашивания тела красной охрой, которые указывают на имитацию поражения зверя и истекания кровью. Обе левые ноги бизона отломаны [Лев, 2002; Пахунов, 2015]. Т.о., фигура бизона с Зарайской стоянки представляет собой специально изготовленный для использования в охотничьем магическом обряде ритуальный атрибут, связанный с верованиями и обрядами, которые, согласно этнографическими параллелям с обрядами североамериканских индейцев – охотников на бизонов, обусловлены тотемизмом и промысловой (охотничьей) магией

[Амирханов, 2009, 315–317]. Под тотемизмом в данном случае подразумевается поклонение духу-прародителю бизонов в обряде ритуального погребения фигурки бизона.

На Зарайской стоянке открыты другие зооморфные образцы мобильного искусства, близкие статуэтке бизона своей семантикой и прагматикой. В одной из ям-хранилищ в слабо окрашенной охрой супеси находился фрагмент ребра мамонта длиной 18 см. Одна из сторон имела фигуративную гравировку. На ребре тонкими линиями вырезаны три перекрывающиеся друг друга изображения мамонтов. Стиль рисунка близок многим другим граветтским образцам, в особенности изображению мамонта на стоянке Дольни Вестонице. Важно, что общая композиция изображения включает два пучка линий, направленных в головы двух мамонтов. Эти линии обозначают «стрелы» (или дротики). Поверх изображений мамонтов имеются повреждения в виде лунок с рваными краями, возникшие в результате нанесения около десяти сильных ударов острым предметом. «Таким образом, гравированное изображение из Зарайской стоянки наряду с фигуркой бизона представляет еще один факт использования обитателями этого поселения произведений искусства в магических целях. В охотничье-промысловом характере этих религиозных действий вряд ли приходится сомневаться» [Амирханов, 2007, 34].

Заметим, что ребро мамонта с гравировкой находилось в сходных с фигуркой бизона условиях залегания – в яме-хранилище, почти на самом её дне (–167 см). Очевидно, после выполнения обряда умерщвления мамонтов магический предмет с их образами был ритуально похоронен с посыпанием охрой в специальном углублении. Такой ритуал захоронения костей, хорошо известный из археологических и этнографических источников, заключал в себе идеи почитания хозяина костей и его возрождения.



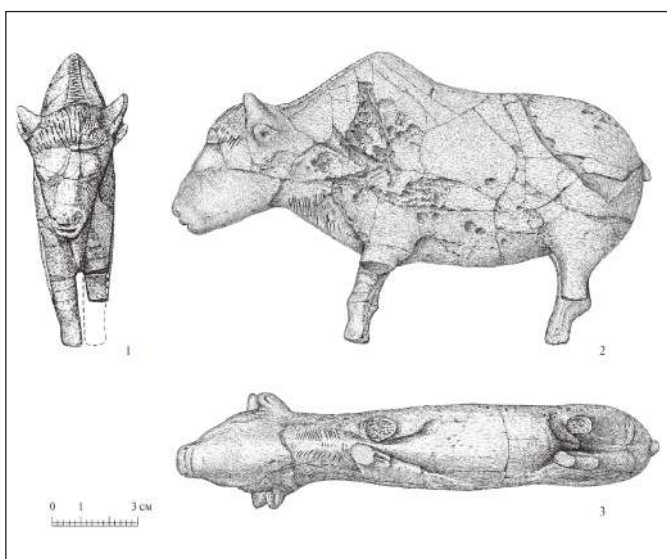
Илл. 4. Бизон из Зарайской стоянки. Правая сторона [Лев, 2002, рис. 1, а].

Illus. 4. Bison of the Zaraisk man site. Right side [Lev, 2002 fig. 1, a].



Илл. 5. Бизон из Зарайской стоянки. Левая сторона [Лев, 2002, рис. 1, б].

Illus. 5. Bison of the Zaraisk man site. Left side [Lev, 2002, fig. 1, b].



Илл. 6. Бизон из Зарайской стоянки. Вид спереди, слева, снизу [Амирханов, 2009, рис. 12].

Illus. 6. Bison of the Zaraisk man site. Front, left, bottom view [Amirkhanov, 2009: fig. 12].

Х.А. Амирханов и С.Ю. Лев, опираясь на материалы костенковских памятников, акцентируют внимание на глубоком сходстве этих памятников, материалов Авдеевской стоянки и в целом наследия всей виллендофско-костенковской культурной общности. Существует сходство не только в материальной культуре, но и в искусстве, религиозных представлениях. Зоолатрия, почитание животных, создание их изображений, включение представлений о животных в систему магических практик смерти и возрождения входили в общий фонд духовной культуры Европы эпохи граветта – периода очевидного «информационного и культурного единства всей верхнепалеолитической цивилизации Европы» [Хлопачев, 2016, 49, 64].

Древнейшие зооморфные образцы мобильного искусства Сибири

В Сибири в начальный период верхнего палеолита практика изготовления и использования образцов мобильного искусства существует в разных регионах и формах. В Забайкалье, Приангарье, Кузнецком Алатау, на Алтае на 16 памятниках выявлено около 150 изделий из кости, скорлупы, камня, раковин, бивня, которые относятся к категории личных украшений и включают в свой состав бусины, подвески, браслеты, диадемы и скульптуры. Коллекция этих предметов датирована временем от 50–40 до 30–25 тыс. л.н. Эти изделия сопоставимы с образцами мобильного искусства, обнаруженными на 32 памятниках европейского ориньяка и шательперрона, ближневосточного левантийского ориньяка [Лбова, 2016].

Значительную часть этой коллекции составляют костяные пронизки и подвески, а также подвески из скорлупы яиц страуса. Последние особенно широко распространены. Так, на стоянке Подзвонковая (Забайкалье, Бурятия) найдено более 22-х таких подвесок каплевидной, листовидной, овальной и иных форм. Одна подвеска обнаружена в культурном горизонте Нижнего комплекса, датированном временем 44–42 тыс. л.н., другие в расположенных рядом Восточном и Юго-Восточном комплексах с датировкой 39–38 тыс. л.н. [Ташак, 2002; Ташак, 2014]. Сибирские ранневерхнепалеолитические подвески из кости, страусиных яиц имели, возможно, не только эстетическую, но также религиозно-мифологическую, ритуальную семантику и прагматику. Однако вид изделий и археологический контекст их залегания в культурных слоях не позволяют с высокой степенью достоверности выявить семантико-прагматические аспекты для большинства образцов.

Среди древнейших сибирских образцов мобильного искусства есть зооморфные скульптурные изображения.

В Забайкалье на поселении Толбага в 1979 г. было обнаружено вырезанное из шейного позвонка шерстистого носорога изображение головы медведя (илл. 7). Предмет был найден в раскопе жилища, где он находился рядом с очагом. Голова медведя изначально была помещена в небольшое углубление и сверху прикрыта обломком кости. Скульптурное изображение головы медведя датировано периодом 35–25 тыс. л.н. [Константинов, 1983]. Очевидно, изготовление и использование головы медведя являлось составной частью почитания этого животного в формах медвежьего культа, распространённого во многих локальных верхнепалеолитических культурах. Примечательно, что изображение головы животного находилось рядом с очагом. Ритуальное приготовление головы медведя и её коллективное поедание с соблюдением особых предписаний (молчание и т.п.) существовало у ряда сибирских народов; автор статьи такую практику наблюдал в обрядовом поведении амурских эвенков.

В Кузнецком Алатау, в Хакасии, в ходе раскопок памятника Малая Сья в 1975–1980 гг. найдены, помимо орудий, предметы неутилитарного назначения, включающие изделия из камня. Руководителем раскопок В.Е. Ларичевым часть изделий была отнесена к категории предметов искусства – скульптурным зооморфным и антропоморфным изображениям (черепахи, мамонта, соволового рожающего существа и т.д.) – и вписана в ранний верхний палеолит. Интерпретация скульптурных образов была поставлена в широкий контекст космогонических, теогонических, дуалистических и иных религиозно-мифологических сюжетов из фонда мировой мифологии [Ларичев, 1978; Ларичев, 1980]. Образцы из коллекции Малой Сьи и предложенные интерпретации породили острые дискуссии – вплоть до отрицания их в качестве артефактов. Очевидно, что предмет для дискуссии был. Однако, очевидно и то, что ряд вовлечённых в обсуждение предметов из Малой Сьи является артефактами,

относится к неутилитарным объектам и допускает их исследование в русле символической деятельности верхнепалеолитических жителей стоянки Малая Сья. В настоящее время коллекция неутилитарных предметов Малой Сьи расценивается как перспективная для понимания материальной и духовной культуры палеолитической Сибири; тем более в свете подтверждающих позицию В.Е. Ларичева новых данных о датировке памятника, которые близки времени 34–29 тыс. л.н. [Лбова, 2014; Лбова, 2015, 106].

В Северном Приангарье в ходе раскопок в 1981 г. стоянки Усть-Кова в палеолитическом культурном слое были найдены две вырезанные из бивня мамонта фигурки. Слой, в котором были обнаружены фигурки, относится к палеолитическому комплексу с датировкой 23–19 тыс. л.н. [Васильевский, 1983]. Одна из фигурок изображает мамонта. Искусно вырезанная, скульптура мамонта окрашена искусственными красителями красного и чёрного цветов (илл. 8). Характерно, что состав красной краски на поверхности фигурки имеет существенные отличия состава от красной краски, которой окрашены другие предметы, украшения, обнаруженные в культурном слое. Красная краска для окрашивания мамонта была изготовлена по особой технологии, отличной от технологии изготовления красного пигмента для других предметов [Волков, 2018, 63–64; Губар, 2019]. Возможно, правила приготовления красной краски регламентировались некими культурными, ритуальными нормами, в контексте которых ритуально высоко значимое изображение мамонта требовало приготовления красной краски по особой рецептуре.



Илл. 7. Изображение головы медведя. Поселение Толбага [Константинов, 1983, 79].
 Illus. 7. Bear's head. Tolbaga settlement [Konstantinov, 1983, 79].



Илл. 8. Фигура мамонта. Стоянка Усть-Кова. [Волков, 2018, рис. 1].
 Illus. 8. Mammoth. Ust-Kova man site [Volkov, 2018, fig. 1].

Вторая фигурка из Усть-Ковы неоднозначна. Авторы первой, исходной точки зрения полагают, что она изображает «птицу, сидящую в гнезде» или «сидящую птицу» [Васильевский, 1983]. Другие исследователи допускают, что это «байкальский тюлень – нерпа» [Акимова, 2003] или с акцентом на полиэikonичность образа и мифологические перевоплощения – «птица-нерпа» [Шмидт, 2011]. Фигурки животных имеют на своей поверхности признаки деформации в виде точечных забитостей, что, вероятно, указывает на намеренные повреждения в ходе ритуального поражения животного в обряде промысловой (охотничьей) магии.

Дискуссионной остаётся проблема взаимосвязи изображений из Усть-Ковы с образцами мобильного искусства из мальтинско-буретской культуры. В настоящее время дискуссия касается установления степени близости. Допускается, что Усть-Кова – «локальный вариант мальтино-буретской культуры» [Акимова, 2014, 263].

Мальта – древняя стоянка, расположенное на р. Белой в бассейне Ангары (недалеко от Иркутска). Мальте родственна находящаяся в 20 км стоянка Буреть. Вместе они образуют мальтинско-буретскую культуру, основное время существования которой – от 25–23 до 19–18 тыс. л.н. [Кузьмин, 2011, 6]. На стоянке Мальта, кроме жилищ, погребения, орудий и иных следов материальной культуры, уже в ходе первых раскопок 1928–1930 гг. М.М. Герасимовым были найдены замечательные образцы искусства – орнаменты, украшения (налобные подвески, другие), выгравированное на пластинке из бивня изображение мамонта, вырезанные из кости 10 фигурок птиц, зооморфная фигурка, 19 женских статуэток [Герасимов, 1931]. В ходе последующих раскопок количество фигуративных образцов мобильного искусства составило около 40 экземпляров [Абрамова, 1962]. Открытие в 1936 г. А.П. Окладниковым стоянки Буреть и последующие раскопки дополнили коллекцию антропоморфных и орнитоморфных изображений.

В коллекции мальтинских зооморфных изображений преобладают орнитоморфные – 20 изделий. Они изображают куропатку, гагару, лебедя, гуся и сходные виды птиц, преимущественно водоплавающих (илл. 9–12). Это отличает мальтинских птиц от фигурок птиц-хищников Мезинской стоянки. Большинство фигурок птиц (17) относится к серийным образцам, устойчиво повторяющим некоторые признаки. Образы птиц соответствуют двум группам – «летающих» и «сидящих» птиц. Фигурки имеют в нижней части отверстия, указывающие на то, что их либо прикрепляли к одежде, либо носили в связке, либо подвешивали на каком-либо предмете. Возможно, эти способы использования ситуативно менялись. Археологический контекст залегания находок связан в большинстве случаев с пребыванием в выгороженных плитами особых местах; в жилищах было найдено восемь фигурок, в погребении ребёнка – одно, на территории стоянки – четыре [Лбова, 2018]. Хотя однозначная закономерность в такой планировке отсутствует, похоже, что местоположение фигурок птиц связано с местами отправления ритуалов. Отгороженные плитами участки могли быть ритуальной площадкой, священным местом, погребальным сооружением; могила ребёнка – это, разумеется, культовый объект. Заметим, что в детском захоронении в составе ожерелья есть центральная подвеска из бивня мамонта, которую М.М. Герасимов считал изображением птицы [Волкова, 2010, рис. 1] (илл. 13).



Илл. 9. Полярная куропатка. Мальта [Лбова, 2018, рис. 2].
 Illus. 9. Polar partridge. Mal'ta [Lbova, 2018, fig. 2].



Илл. 10. Лебедь. Мальта [Лбова, 2018, рис. 3].
 Illus. 10. Swan. Mal'ta [Lbova, 2018, fig. 3].

Религиозное назначение орнитоморфных скульптур Мальты их первооткрыватель считал очевидным. Он видел в них продукт «обоготворения птиц» [Герасимов, 1931, 25]. А.П. Окладников признавал «возможное религиозно-магическое значение изображение птиц», но, разводя понятия «бог» и «дух», критиковал идею обожествления птиц в палеолите и ставил фигурки в связь со значением «небесята» и представлением о небе. В такой трактовке раннего этапа творчества он во многом следовал традициям мифологической школы и марксистской теории, дополняя данные археологии и этнографии сведениями из «палеонтологии языка» в духе яфетической теории Н.Я. Марра [Окладников, 1932]. Переводя проблему в область мировоззрения, А.П. Окладников полагал, что образы птиц – обитателей небесных пространств – на ранних этапах родового общества олицетворяют небо и солнце [Окладников, 1967, 114].

При раскопках Бурети А.П. Окладников обнаружил изделие из рога северного оленя с вырезанной на конце головой, напоминавшей голову водоплавающей птицы. По мнению автора находки, оно могло быть частью орнитоморфного изображения, имевшего деревянное туловище и голову из рога. В интерпретации этого предмета А.П. Окладников не пошёл в область реконструкций древнейшего мировоззрения, ограничившись сферой культовых практик: позднейшим подобием скульптуры могут выступать изделия, которые некоторые лесные племена Сибири устанавливали на могилах шаманов или в общеродовых культовых местах, обозначая ими «святилища» или «мольбища» [Окладников, 1940].

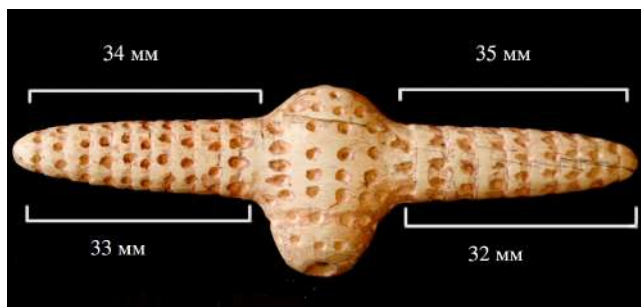
Современные интерпретации орнитоморфной мальтинско-буретской пластики в большинстве следуют в русле религиозно-мифологической семантики и прагматики скульптур. Так, обосновано предложение, согласно которому, орнитоморфные скульптуры визуализируют



Илл. 11. Газара. Мальта [Лбова, 2018, рис. 4].
 Illus. 11. Loon. Mal'ta [Lbova, 2018, fig. 4].



Илл. 12. Летящие птицы. Мальта [Лбова, 2018, рис. 1].
 Illus. 12. Flying birds. Mal'ta [Lbova, 2018, fig. 1].



Илл. 13. Центральная подвеска из погребения. Мальта [Волкова, 2010, рис. 1].
 Illus. 13. Central pendant from the burial. Mal'ta [Volkova, 2010, fig. 1].

образ священной птицы, который включён в обряды «смерти и возрождения», погребения, или в ритуалы встречи и проводов перелётных птиц [Лбова, 2018, 19–20]. И.В. Шмидт, поставив акцент на «бескрылости» фигурок и обобщив их образом «лебедя с обрезанными крыльями», вначале пришла к мысли о «несбыточности надежд объяснить его знаковую конкретность» [Шмидт, 2008, 112]. Позднее исследовательница нашла объяснение в том, что фигурка птицы – изображение «приносителя-дарителя» души младенца, магический оберег постнатального периода жизни младенца [Шмидт, 2010, 55–56].

Этнографические параллели с культурами народов Сибири дают обширный материал для сближения мальтинских орнитоморфных подвесок с фигурками птиц из шаманской атрибутики – подвесками на костюмах, бубнах, связках, где они изображают духов-помощников шамана и входят в состав шаманской зоолатрии. Существовало общее правило, согласно которому после смерти шамана его атрибутика не переходила к другому лицу, а выводилась из употребления, тем или иным способом «захоранивалась» в особом месте. Возможно, мальтинские птицы – шаманский атрибут.

Преобладание орнитоморфной пластики является яркой особенностью мальтинско-буретской коллекции зооморфных изображений. Эта особенность указывает на важную роль, которую играл образ птицы в религиозных представлениях и практиках древнего населения Прибайкалья.

Змея – другой важный образ мальтинско-буретской культуры. Изображения трёх ползущих змей вырезаны на пластине из бивня мамонта, «пряжке» – одном из самых известных мальтинских изделий (илл. 14). Стилизованным изображением змеи М.М. Герасимов считал найденный им в 1929 г. длинный орнаментированный стержень из бивня мамонта. В ракурсе такой трактовки в членуре стержня можно выделить голову и тело, а полулунный орнамент принять за чешуйки на шкуре (илл. 15–16). К серпентоморфным образцам относится подвеска из бивня мамонта, украшенная головой с раскрытой пастью и поперечными линиями раскраски (илл. 17–18). Серпентоформный образ могут представлять некоторые вырезанные на изделиях орнаменты. Пластина-«пряжка» с тремя змеями имеет на оборотной стороне орнаменты в виде концентрических окружностей и спиралей (илл. 19). Извест-



Илл. 14. Ползущие змеи. Мальта [http://malta.artemiris.org/ru/find/view/4].

Illus. 14. Crawling snakes. Mal'ta [http://malta.artemiris.org/ru/find/view/4].



Илл. 15. Стержень – изображение змеи. Мальта [http://malta.artemiris.org/ru/find/view/14].

Illus. 15. Core (the image of a snake). Mal'ta [http://malta.artemiris.org/ru/find/view/14].

но, что Б.А. Фролов, В.Е. Ларичев, А. Маршак видели в композициях точек календарные и астрономические таблицы, системы счёта; такое понимание разделял А.П. Окладников [Окладников, 1967; Ларичев, 1993]. Согласно трактовке М.М. Герасимова, спирали на мальтинской пластине – образы змей. Змеиная семантика спиралей на древних образцах мобильного и парietального искусства – универсалия древних культур. На ряде других мальтинских изделий орнаменты, состоящие из линий и нанесённых поверх линий ямок, из полулунных выемок, из зигзагообразно-волнистых линий и из поперечных продольных линий, могут быть не просто графическими элементами декорирования [Лбова, 2017], но именно стилизованным изображением змеи [Корнеева, 2020, 54].

А.П. Окладников полагал, что образы змей, обитательниц подземелий, – олицетворяют воду и подземный мир [Окладников, 1967, 114]. В.Е. Ларичев с позиций астроархеологической теории видел в них, например, графические записи лунных циклов или сходные

календарно-астрономические символы. Ближе к правильному пониманию был, скорее всего, М.М. Герасимов, не уходивший далеко от культовой, религиозной природы серпентомофных изделий и орнаментов. Крайне важной в таком понимании оказывается намеченная М.М. Герасимовым связь между имитирующими чешую змеи полулунными вырезами на предметах с изображением змей и полулунными вырезами на фигурках женщин – мальтинских венер. Под таким углом зрения полулунные выемки оказываются на женских статуэтках знаками татуировок, имитирующих змеиную чешую. Конечно, были ли это именно татуировки на теле или иные варианты символического маркирования женского образа, с полной достоверностью установить сложно. Но это не отменяет главное. Змеиные орнаменты, волнообразные змеевидные конфигурации причёски на женских фигурках соединяют образ женщины и образ змеи и отсылают к представлениям о змеях как источнике жизни, плодovitости, деторода, а также к основанному на этих представлениях культу змей – одному из древнейших в истории человечества. Культ змей был, очевидно, одним из важнейших культов мальтинско-буретской культуры. Он мог входить в женские ритуальные практики и быть связан с женским культовым сообществом, имея своё воплощение в серпентоморфных символических изображениях.



Илл. 16. Стержень – изображение змеи. Полулунный орнамент на голове и теле. Мальта. [<http://malta.artemiris.org/ru/find/view/14>].

Illus. 16. Core (the image of a snake). Lunar ornament on the head and body. Mal'ta. [<http://malta.artemiris.org/ru/find/view/14>].



Илл. 17. Подвеска в форме змеи. Мальта [<http://malta.artemiris.org/ru/find/view/17>].

Illus. 17. Pendant in the shape of a snake. Mal'ta [<http://malta.artemiris.org/ru/find/view/17>].



Илл. 18. Подвеска в форме змеи. Голова змеи. Мальта [<http://malta.artemiris.org/ru/find/view/17>].

Illus. 18. Pendant in the shape of a snake. Snake's head. Mal'ta [<http://malta.artemiris.org/ru/find/view/17>].

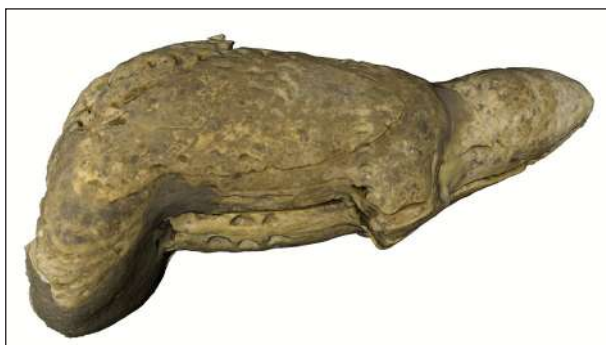
На этом фоне отдельные фигурки – трудноопределимого животного (нерпы-медведя-суслика-выдры-росомахи?) и мамонта, – а также вырезанное на кости изображение мамонта остаются редкими образцами других форм зоолатрии (илл. 20).

Дискуссия по поводу палеолитического населения Мальты и истоков мальтинско-буретской культуры в науке ведётся уже давно. В 2014 г. были опубликованы данные анализа ДНК похороненного в Мальте мальчика 3–4 лет, жившего около 24 тыс. л.н. В результате генетических исследований оказалось, что генотип ребёнка из Мальты очень близок генетическому составу верхнепалеолитических и мезолитических европейцев охотников-собирателей и индейцев Северной Америки, но имеет мало общего с генетическим составом восточноазиатского населения. С результатами изучения генома мальчика из Мальты связаны данные, полученные на стоянке Афонтова гора-2 (близ Красноярска, левый берег Енисея). Там были обнаружены костные останки мужчины, жившего около 17 тыс. л.н. Его генетический состав близок генетическому составу мальчика из Мальты [Raghavan, 2014]. Выяснилось далее, что общины мальчика из Мальты и женщины с Афонтовой горы являются потомками населения более северной Янской стоянки (ок. 31,6 тыс. л.н.) и вместе они составляют популяцию «древних северных сибиряков» (Ancient North Siberians). Эта популяция сформировала первый поток заселения Сибири людьми современного анатомического типа. Миграционный поток состоял из групп, родственных группам западно-евразийских охотников-собирателей [Sikora, 2019]. Одной из родственников населению Мальты западно-евразийских групп было население Костенок 14. Т.о., палеолитические мальтинцы связаны в своём происхождении с «базисной евразийской» родословной (“basal Eurasian” lineage) [Seguin-Orlando, 2014]. Границы расселения представителей «базисной евразийской» родословной простирались 40–17 тыс. л.н. от Европы до северо-восточных пределов Сибири, до Арктики. В целом современные исследования подтвердили восходящую к М.М. Герасимову идею о прошлом характере мальтинско-буретской культуры и её генезисе на почве европейской прародины.

Степень близости между группами, связанными общей «базисной евразийской» родословной, как в антропологическом, так и в культурном отношении была различной. Мальтинско-буретская культура, имея в своей основе европейские антропологические корни, в религиозном отношении существенно отличается от верхнепалеолитических европейских культур, от культур Русской равнины. С одной стороны, их объединяет присутствие развитых традиций зооморфного мобильного



Илл. 19. Орнаментированная пластина. Мальта [Волкова, 2010, рис. 2].
 Illus. 19. Ornamented plate. Mal'ta [Volkova, 2010, fig. 2].

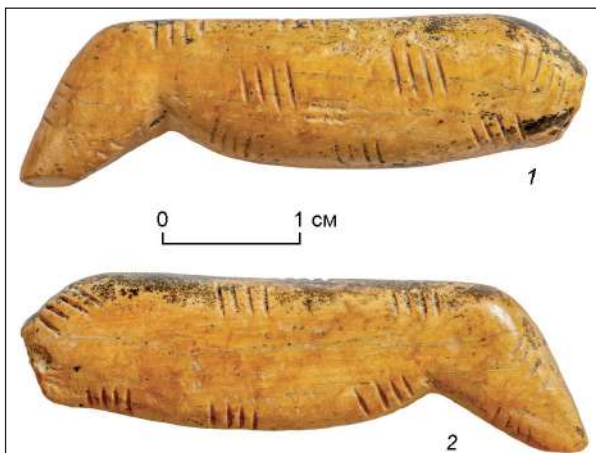


Илл. 20. Зооморфная фигурка трудноопределимого животного. Мальта [http://malta.artemiris.org/ru/find/view/13].
 Illus. 20. Zoomorphic figurine of a hard-to-define animal. Mal'ta [http://malta.artemiris.org/ru/find/view/13].

искусства и зоолатрии. С другой стороны, очевидны глубокие различия. На западе доминируют образы животных – объектов охоты и хищников, крупных и мелких, в Мальте первостепенное значение имеют образы птиц и змей. За этими внешними отличиями стоят глубокие отличия в особенностях морфологии религии локальных групп «базисной евразийской» популяции.

В 2019 г. в Денисовой пещере открыт образец мобильного искусства исключительного значения – вырезанное из бивня мамонта изображение животного из семейства кошачьих, скорее всего, льва. Она орнаментирована прямыми насечками и местами окрашена красным пигментом (охрой) (илл. 21–22). Следы красной краски на правом боку и животе фигурки дали повод образно именовать её «раненый лев»: «Сочетание насечек и охры, оставленной в одном из наиболее уязвимых мест тела животного – на животе и ребрах, – позволяет рассматривать эту композицию как имитацию смертельной, кровоточащей раны, нанесенной когтями другого крупного хищника» [Деревянко, 2019, 107]. Фигурка имеет повреждения (отсутствует голова и передние конечности, деформированы задние ноги). Частичное отслоение задних конечностей является следствием естественных процессов пребывания в толще грунта. Утрата передней части туловища произошла в результате механического повреждения в древности [Деревянко 2019, 104]. Возможно, это было преднамеренное повреждение – ритуальное умерщвление животного. Однозначная трактовка насечек, красной краски, повреждений на теле животного была бы некорректной. Однако они предрасполагают к выводу, что образ хищника был включён в экспрессивный идейно-эмоциональный контекст религиозных представлений, построенных на ярких образах и динамичном сюжете.

Фигурка льва имеет признаки неутилитарного износа – стёртости, следы регулярного контакта с мягкой органической поверхностью. Такие особенности износа возникают на изделиях из бивня в результате взаимодействия с руками человека, кожными изделиями, транспортировки в кожаном мешочке и в сходных случаях [Деревянко, 2019, 106]. Следы износа допускают, что скульптура использовалась в ритуальных целях. Её бережно хранили, при необходимости извлекали, манипулировали ею, а в какой-то критический момент ритуально умертвили. Примеры такого обращения с зооморфными фигурками в палеолите многочисленны. Разумеется, здесь, как и во многих других случаях дискуссии о прагматике древних образцов мобильного искусства, можно отсылать изделие к категории детских игрушек. Вряд ли это правильно. Такие посылы основаны, чаще всего, на переносе представлений о детстве и детской культуре



Илл. 21. Изображение льва. Денисова пещера [Деревянко, 2019, рис. 2].
 Illus. 21. Lion. Denisova Cave [Derevianko, 2019, fig. 2].



Илл. 22. Изображение льва. Следы орнамента и остатков красителя на скульптуре [Деревянко, 2019, рис. 4].
 Illus. 22. Lion. Traces of ornament and dye residues on the figurine [Derevianko, 2019, fig. 4].

из области позднейшей ментальности в глубокую древность. Игрушка как предмет-безделица для развлечения ребёнка появляется поздно. К сожалению, объём статьи не позволяет развить эту тему.

Прямых аналогов в верхнепалеолитическом искусстве других регионов «раненый лев», согласно мнению участников его исследования, не имеет, но подобные изображения существуют в наскальных рисунках Франко-Кантабрии (пещеры Шове, Комбарель, Альден и Ваше) и в скульптурах львов из пещеры Фогельхерд (Швабская Юра). «Раненый лев» находился в отложениях 11 слоя, которые связаны с артефактами начальной стадии верхнего палеолита [Деревянко 2019, 106]. Известно, что 11 слой датирован временем около 50–45 тыс. л.н. С возрастом не моложе 45 тыс. л.н. фигурка льва из Денисовой пещеры является древнейшим из ныне известных чётко документированных зооморфных образцов палеолитической скульптуры. Она древнее швабских львов.

Известно также, что 11 слой соотнесён с деятельностью денисовской популяции. Следовательно, есть основания считать, что скульптура «раненого льва» принадлежала денисовцам. Это обстоятельство радикально меняет представления об антропологических истоках фигуративного искусства и связанного с ними древнейшего религиозно-мифологического пласта. В настоящее время эти истоки выводятся из культурных достижений людей современного анатомического типа. Находка льва из Денисовой пещеры включает денисовцев, отдельный вид *Homo*, в состав создателей развитых форм искусства и религии. Фигура льва, наряду с богатой коллекцией других символических изделий из алтайской пещеры, много говорит не только о денисовцах, но и о неоднолинейном пути генезиса искусства и религии, который торили представители разных ветвей древнего человечества.

Заключение

Русская равнина и Сибирь являются территориями раннего расселения разных групп человечества. На Русской равнине первые стоянки людей современного анатомического типа старше 40 тыс. В Сибири представители вида *Homo erectus* появляются уже в эпоху нижнего палеолита. Позднее здесь расселялись локальные общности всех трёх ветвей человечества, берущих начало от предкового эректоидного ствола, – денисовцы, неандертальцы и люди современного анатомического типа. Последние (кроманьонцы в широком смысле слова) появляются в Сибири около 45 тыс. л.н. – гораздо раньше, чем в большинстве других регионов Европы. Локальные группы этих популяций создали в местах расселения развитые культуры, включавшие широкий набор признаков поведенческой современности.

Для локальных групп кроманьонцев достоверно установлено появление одного из признаков поведенческой современности – зооморфных скульптур – около 34 кал. тыс. л.н., в начальный период верхнего палеолита (Сунгирьская стоянка). К концу ориньяка – началу граветта зооморфные образцы мобильного искусства становятся типичным явлением верхнепалеолитической эпохи. Археологический контекст расположения артефактов и особенности их внешнего вида в ряде случаев свидетельствуют, что некоторые зооморфные изделия выступали не только предметами искусства или символами социальной стратификации, но и атрибутами религиозных практик почитания животных. Открытие скульптуры «раненого льва» в Денисовой пещере допускает, что сходные представления и действия были свойственны денисовцам. Эта скульптура удревляет возраст древнейших зооморфных скульптур и связанных с ними неутилитарных практик до времени более 45 тыс. л.н. Наличие зоолатрии в территориально и антропологически разных культурах указывает, что она закономерно формируется на стадии достижения определенного уровня духовного развития человечества и является естественным результатом антропо- и культуругенеза.

Зоолатрия – универсальное явление. Наряду с общими признаками, ей присущи локальные особенности. В разных, даже связанных родством происхождения, локальных группах зоолатрия имеет специфические признаки, обусловленные природными факторами, стратегиями адаптации и особенностями воображения. В локальных культурах зоолатрия соединялась в разных сочетаниях с погребальной обрядностью, промысловой магией, гендерными культами и другими формами

религии. В результате возникали локально специфические конфигурации форм религии, в которых своеобразно сопрягались зоолатрия, магия, погребальные практики и другие формы религии. Т.о., в разных локальных культурах морфология религии имела разную конфигурацию. Исследование зоолатрии локальных групп «базисной евразийской» популяции демонстрирует вариативность морфологии (внутреннего строения) религии даже в культурно родственных и хронологически близких сообществах.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-011-00408

Acknowledgement

The study is supported by a grant of RFBR, project no. 20-011-00408

Библиографический список

1. Абрамова, З.А. Палеолитическое искусство на территории СССР / З.А. Абрамова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1962. – 86 с.
2. Акимова, Е.В. Интерпретация скульптурного изображения с палеолитической стоянки Усть-Кова / Е.В. Акимова, С.В. Метляев // Древности Приенисейского края. – Красноярск, Изд-во КГПУ, 2003. – Вып. 2. – С. 18–19.
3. Акимова, Е.В. Последние раскопки палеолитической стоянки Усть-Кова в Северном Приангарье / Е.В. Акимова, Е.Н. Кукса, И.В. Стасюк, Е.А. Томилова, В.М. Харевич, А.Н. Мотузко // Верхний палеолит Северной Евразии и Америки: памятники, культуры, традиции. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. – С. 311–319.
4. Амирханов, Х.А. Произведения палеолитического искусства стоянки Зарайск А / Х.А. Амирханов, С.Ю. Лев // Амирханов Х.А. [и др.]. Исследование палеолита в Зарайске. 1999–2005 / Под ред. Х.А. Амирханова. – М.: Палеограф, 2009. – С. 289–339.
5. Амирханов, Х.А. Новые произведения палеолитического искусства с Зарайской стоянки / Х.А. Амирханов, С.Ю. Лев // Российская археология. – 2007. – № 1. – С. 22–35.
6. Аникович, В.М. Пути становления верхнего палеолита Восточной Европы и Горного Алтая / В.М. Аникович // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2007. – № 1 (29). – С. 2–15.
7. Герасимов, М.М. Мальта палеолитическая стоянка (предварительные данные). Результат работ 1928/29 г. / М.М. Герасимов. – Иркутск: Иркутский краевой музей, Издательство «Власть труда», 1931. – 34 с.
8. Губар, Ю.С. Элементарный состав пигментов в коллекции Усть-Ковы (Северное Приангарье) / Ю.С. Губар, Л.В. Лбова, Н.И. Дроздов // Знаки и образы в искусстве каменного века. Международная конференция. Тезисы докладов. – М.: ИА РАН, 2019. – С. 42.
9. Бадер, О.Н. Уникальная палеолитическая фигурка со стоянки Сунгирь / О.Н. Бадер // Краткие сообщения Института археологии. – 1961. – Вып. 82. – С. 135–139.
10. Бадер, О.Н. Погребения в верхнем палеолите и могила на стоянке Сунгирь / О.Н. Бадер // Советская археология. – 1967. – № 3. – С. 142–159.
11. Васильевский, Р.С. Палеолитические скульптурные изображения из Восточной Сибири / Р.С. Васильевский, Н.И. Дроздов // Пластика и рисунки древних культур. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 59–65.
12. Васильчук, Ю.К. Рубеж плейстоцена и голоцена – около 10 тысяч лет назад – время коренной смены типичных геохронологических образований / Ю.К. Васильчук // Криосфера Земли. – 2012. – Т. XVI. – № 3. – С. 29–38.
13. Волков, П.В. Усть-Ковинский мамонт: результаты микроскопического исследования / П.В. Волков [и др.] // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2018. – Т. 17. – № 7: Археология и этнография. – С. 56–66.
14. Волкова, С.Ю. Центральная подвеска из детской могилы стоянки Мальта / С.Ю. Волкова // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2010. – Т. 9. – Вып. 5: Археология и этнография. – С. 132–135.
15. Герасимова, М.М. Еще раз о палеоантропологических находках в Костенках / М.М. Герасимова // Этнографическое обозрение. – 2010. – № 2. – С. 26–40.
16. Деревянко, А.П. Верхний палеолит в Африке и Евразии и формирование человека современного анатомического типа / А.П. Деревянко. – Новосибирск, Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2011. – 560 с.

17. Деревянко, А.П. Три глобальных миграции человека в Евразии / А.П. Деревянко. – Новосибирск, Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2017. – Т. II. Первоначальное заселение человеком Северной, Центральной и Средней Азии. – 884 с.
18. Деревянко, А.П. Проблема существования широколиственных пород в позднем вюрме Алтая / А.П. Деревянко [и др.] // Доклады Академии наук. – 1993. – Т. 330. – № 6. – С. 736–739.
19. Деревянко, А.П. Природная среда и человек в палеолите Горного Алтая: Условия обитания в окрестностях Денисовой пещеры / А.П. Деревянко [и др.]. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. – 447 с.
20. Деревянко, А.П. Стоянка раннего палеолита Карамы на Алтае / А.П. Деревянко [и др.]. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2005. – 88 с.
21. Деревянко, А.П. Палеолитическая скульптура из Денисовой пещеры / А.П. Деревянко, М.В. Шуньков, А.Ю. Федорченко // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. – 2019. – Т. 25. – С. 103–108.
22. Забияко, А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам наскальных изображений / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 5–25.
23. Забияко, А.П. Генезис религии: возникновение зоолатрии по материалам мобильного искусства Западной и Центральной Европы / А.П. Забияко // Религиоведение. – 2020. – № 1. – С. 5–28.
24. Константинов, М.В. Древнейшая скульптура Сибири / М.В. Константинов [и др.] // Краткие сообщения Института археологии. – 1983. – Вып. 173. – С. 78–81.
25. Корнеева, Т.В. Орнамента верхнепалеолитической стоянки Мальта / Т.В. Корнеева // Археологические вести. – 2020. – № 27. – С. 48–59.
26. Кузьмин, Я.В. Радиоуглеродное датирование палеолита Сибири и Дальнего Востока России: материалы к каталогу ^{14}C дат (по состоянию на конец 2010 г.) / Я.В. Кузьмин [и др.] // STRATUM plus. Культурная антропология и археология. – 2011. – № 1. – С. 171–202.
27. Лаухин, С.А. Современное состояние реконструкций природной среды на севере Сибири в каргинское время (поздний плейстоцен) / С.А. Лаухин, В.С. Пушкарь, В.М. Черепанова // Бюллетень Московского общества испытателей природы. Отдел геологический. – 2012. – Т. 87. – Вып. 6. – С. 37–48.
28. Ларичев, В.Е. Скульптура черепахи с поселения Малая Сья и проблема космогонических представлений верхнепалеолитического человека (описание находки и опыт предварительной интерпретации) / В.Е. Ларичев // У истоков творчества. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 32–69.
29. Ларичев, В.Е. Мамонт в искусстве поселения Малая Сья и опыт реконструкции представлений верхнепалеолитического человека Сибири о возникновении Вселенной / В.Е. Ларичев // Звери в камне. Первобытное искусство. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 159–198.
30. Ларичев, В.Е. Сотворение Вселенной: Солнце, Луна и Небесный дракон / В.Е. Ларичев. – Новосибирск: Наука, 1993. – 287 с.
31. Лбова, Л.В. Мальтинская орноморфная пластика как культурный код палеолитического населения Сибири / Л.В. Лбова, А.И. Панкина // Искусство Евразии. – 2018. – № 4. – С. 12–26.
32. Лбова, Л.В. Палеолитические культуры Забайкалья и Монголии (новые памятники, методы, гипотезы) / Отв. ред. Л.В. Лбова. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ, 2005. – 151 с.
33. Лбова, Л.В. Предметы персональной орнаментации в контексте знаковых систем палеолита Сибири / Л.В. Лбова // Universum Humanitarium. – 2016. – № 1 (2). – С. 37–50.
34. Лбова, Л.В. Предметы неутилитарного назначения верхнепалеолитического местонахождения Малая Сья (технологический аспект) / Л.В. Лбова [и др.] // Вестник НГУ. Серия: История, филология. – 2014. – Т. 13. – Вып. 5: Археология и этнография. – С. 91–100.
35. Лбова, Л.В. Новые данные о радиоуглеродном возрасте местонахождения Малая Сья / Л.В. Лбова [и др.] // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2015. – Т. XXI. – С. 103–106.
36. Лбова, Л.В. Основные приемы моделирования и декорирования палеолитической антропоморфной скульптуры с памятника Мальта (Восточная Сибирь) / Л.В. Лбова [и др.] // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2017. – № 3 (45). – С. 48–55.
37. Лев, С.Ю. Сравнительная характеристика и стилистический анализ статуэтки бизона с Зарайской стоянки / С.Ю. Лев, Х.А. Амирханов // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2002. – № 3 (11). – С. 22–31.
38. Морозова, П.А. Влияние Скандинавского ледника на климатические условия Восточно-Европейской равнины по данным численного моделирования проекта RMP II / П.А. Морозова // Лёд и Снег. – 2014. – 54 (1). – С. 113–124.

39. Окладников, А.П. За методологию диалектического материализма в истории доклассового общества (По поводу книги: М. М. Герасимов. Мальта, палеолитическая стоянка. Иркутск, 1931) / А.П. Окладников // Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры. – 1932. – № 3/4. – С. 66–70.
40. Окладников, А.П. Новые данные о палеолитическом прошлом Прибайкалья (к исследованиям в Бурети 1936–1939 гг.) / А.П. Окладников // Краткие сообщения Института археологии. – 1940. – Вып. 5. – С. 59–61.
41. Окладников, А.П. Утро искусства / А.П. Окладников. – Л.: Искусство, 1967. – 135 с.
42. Пахунов, С.А. Комплексная исследовательская фотосъемка скульптуры бизона с Зарайской стоянки: предварительные результаты / С.А. Пахунов, С.Ю. Лев // Краткие сообщения Института археологии. – 2015. – Вып. 241. – С. 20–27.
43. Серебрянный, Л.Р. Когда растаяли льды на Русской равнине? / Л.Р. Серебрянный // Природа. – 1967. – № 3. – С. 53–60.
44. Синицын, А.А. Ранний верхний палеолит Восточной Европы: украшения и вопросы эстетики / А.А. Синицын // Верхний палеолит: образы, символы, знаки. Каталог предметов искусства малых форм и уникальных находок верхнего палеолита из археологического собрания МАЭ РАН / Отв. редактор Г.А. Хлопачев. – СПб.: Экстрапринт, 2016. – С. 320–337.
45. Ташак, В.И. Нижнепалеолитические материалы горы Хэгэрэктэ в контексте нижнего палеолита Центральной и Восточной Азии / В.И. Ташак // Вестник Бурятского университета. – 2011. – № 8. – С. 215–220.
46. Ташак, В.И. Бифасиальные изделия в палеолите Забайкалья / В.И. Ташак // Актуальные проблемы археологии Сибири и Дальнего Востока: Сборник научных статей. Уссурийск, 2011. – С. 130–141.
47. Ташак, В.И. Обработка скорлупы яиц страусов в верхнем палеолите Забайкалья / В.И. Ташак // История и культура Востока Азии: Материалы междунар. науч. конф. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – Т. 2. – С. 159–164.
48. Ташак, В.И. Становление раннего верхнего палеолита Западного Забайкалья (по материалам Нижнего комплекса стоянки Подзвонковая) / В.И. Ташак // STRATUM plus. Археология и культурная антропология. – 2014. – № 1. – С. 149–264.
49. Трусов, А.В. Ожерелье из зубов песка Зарайской стоянки / А.В. Трусов, В.С. Житенев // Человек, адаптация, культура. – М.-Тула: Институт археологии РАН, 2008. – С. 427–434.
50. Хлопачев, Г.А. Образы, символы, знаки верхнего палеолита: древности археологического собрания МАЭ / Г.А. Хлопачев // Верхний палеолит: образы, символы, знаки. Каталог предметов искусства малых форм и уникальных находок верхнего палеолита из археологического собрания МАЭ РАН / Отв. редактор Г.А. Хлопачев. – СПб.: Экстрапринт, 2016. – С. 48–65.
51. Шмидт, И.В. Об одной забытой гипотезе и возможности ее развития (на примере сибирской орнитоморфной пластики палеолита) / И.В. Шмидт // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2008. – № 1 (33). – С. 109–114.
52. Шмидт, И.В. Особенности «мальтинского реализма». К практике интерпретации антропоморфных изображений палеолита Сибири / И.В. Шмидт // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2010. – № 3 (43). – С. 109–114.
53. Шмидт, И.В. К проблемам переосмысления образности фигурки из Усть-Ковы / И.В. Шмидт // Археология, этнография, палеоэкология Северной Евразии: проблемы, поиск, открытия: Материалы LI РАЭСК. – Красноярск: Изд-во КГПУ, 2011. – С. 9–11.
54. Fu, Q. Genome sequence of a 45,000-year-old modern human from western Siberia / Q. Fu et al. // Nature. – 2014. – № 514. – P. 445–449.
55. Grigor'ev, G.P. The Kostenki-Avdeev Archaeological Culture and the Willendorf-Pavlov-Kostenki-Avdeev Cultural Unity / G.P. Grigor'ev // From Kostenki to Clovis: Upper Paleolithic-Paleo-Indian Adaptations. Ed. by Olga Soffer and N.D. Praslov. – New York, Plenum Press, 1993. – P. 51–65.
56. Jacobs, Z. Timing of archaic hominin occupation of Denisova Cave in southern Siberia / Z. Jacobs et al. // Nature. – 2019. – № 565. – P. 594–599.
57. Krause, J. et al. The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominin from southern Siberia / J. Krause et al. // Nature. – 2010. – Vol. 464. – P. 894–897.
58. Kuzmin, Y.V. AMS 14C age of the Upper Paleolithic Skeletons from Sungir site, Central Russian Plain / Y.V. Kuzmin et al. // Nuclear Instruments and Methods in Physics Research. Sect. B. – 2004. – Vol. 223–224. – P. 731–734.
59. Mafessoni, F. A high-coverage Neandertal genome from Chagyrskaya Cave / F. Mafessoni et al // PNAS. – 2020. – Vol. 117. – № 26. – P. 15132–15136.
60. Meyer, M. A high-coverage genome sequence from an archaic Denisovan individual / M. Meyer et al. // Science. – 2012. – № 338. – P. 222–226.

61. Marom, A. Single amino acid radiocarbon dating of Upper Palaeolithic modern humans / A. Marom et al. // PNAS. – 2012. – Vol. 109. – P. 6878–6881.
62. Nalawade-Chavan, Sh. New Hydroxyproline Radiocarbon Dates from Sungir, Russia, Confirm Early Mid Upper Palaeolithic Burials in Eurasia / Sh. Nalawade-Chavan, J. McCullagh, R. Hedges // PLoS ONE. – 2014. – Vol. 9 (1). – P. 76896.
63. Raghavan, M. Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans / M. Raghavan et al. // Nature. – 2014. – № 505. – P. 87–91.
64. Reich, D. Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia / D. Reich et al. // Nature. – 2010. – Vol. 468. – P. 1053–1060.
65. Seguin-Orlando, A. Genomic structure in Europeans dating back at least 36,200 years / A. Seguin-Orlando et al. // Science. – 2014. – Vol. 346. – P. 1113–1118.
66. Sikora, M. The population history of northeastern Siberia since the Pleistocene / M. Sikora et al. // Nature. – 2019. – Vol. 570. – P. 182–190.
67. Slon, V. The genome of the offspring of a Neanderthal mother and a Denisovan father / V. Slon et al. // Nature. – 2018. – № 561. – P. 113–116.
68. Zhitenev, V.S. Personal ornaments and decorated objects from the Early Upper Paleolithic site of Sungir / V.S. Zhitenev // The Sungirian and Streletskian in the Context of the Eastern European Early Upper Paleolithic. Acts of the Conference of the UISPP Commission 8 in Saint-Petersbourg. – Etudes et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège. – Liège, 2017. – P. 73–84.

Текст поступил в редакцию 10.08.2020.

Принят к публикации 29.09.2020.

Опубликован 24.12.2020.

References

1. Abramova Z.A. *Paleoliticheskoe iskusstvo na territorii SSSR* [Paleolithic Art on the Territory of the USSR] Moscow-Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1962, 86 p. (in Russian).
2. Akimova E.V., Metlyayev S.V. *Drevnosti Prienisejskogo kraja* [Antiquities of the Yenisei Region]. Krasnoyarsk: Izd-vo KGPU, 2003, vol. 2, pp 18–19 (in Russian).
3. Akimova E.V. et al. *Verkhnij paleolit Severnoj Evrazii i Ameriki: pamyatniki, kul'tury, traditsii* [Upper Paleolithic in Northern Eurasia and America: Sites, Cultures, Traditions]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2014, pp. 311–319 (in Russian).
4. Amirkhanov Kh.A., Lev S.Yu. *Issledovanie paleolita v Zarayske. 1999–2005* [Study of Paleolithic in Zaraysk]. Ed. Kh.A. Amirkhanov. Moscow: Paleograf, 2009, pp. 289–339 (in Russian).
5. Amirkhanov Kh.A., Lev S.Yu. *Rossiyskaya arkheologiya* [Russian Archeology]. 2007, no. 1, pp. 22–35 (in Russian).
6. Anikovich V.M. *Arkheologiya, ehtnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2007, no. 1 (29), pp. 2–15 (in Russian).
7. Gerasimov M.M. *Mal'ta paleoliticheskaya stoyanka (predvaritel'nye dannye). Rezul'tat rabot 1928/29 g.* [Mal'ta the Paleolithic Man Site (Preliminary Data). The Result of the Works of 1928–29]. Irkutsk: Irkutskij kraevoj muzej, Izdatel'stvo "Vlast' truda", 1931, 34 p. (in Russian).
8. Gubar Yu.S., Lbova L.V., Drozdov N.I. *Znaki i obrazy v iskusstve kamennogo veka. Mezhdunarodnaya konferentsiya. Tezisy dokladov* [Signs and Images in Stone Age Art. International Conference. Theses of Reports]. Moscow: IA RAN, 2019, p. 42 (in Russian).
9. Bader O.N. *Kratkie soobshheniya Instituta arkheologii* [Brief Reports of the Institute of Archeology]. 1961, vol. 82, pp. 135–139 (in Russian).
10. Bader O.N. *Sovetskaya arkheologiya* [Soviet Archeology]. 1967, no. 3, pp. 142–159 (in Russian).
11. Vasil'evskij R.S., Drozdov N.I. *Plastika i risunki drevnikh kul'tur* [Plastics and Drawings of Ancient Cultures]. Novosibirsk: Nauka, 1983, pp. 59–65 (in Russian).
12. Vasil'chuk Yu.K. *Kriosfera Zemli* [Cryosphere of the Earth]. 2012, vol. XVI, no. 3, pp. 29–38 (in Russian).
13. Volkov P.V. et al. *Vestnik NGU. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. 2018, vol. 17, no. 7: Arkheologiya i ehtnografiya, pp. 56–66 (in Russian).
14. Volkova S.Yu. *Vestnik NGU. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. 2010, vol. 9, no. 5: Arkheologiya i ehtnografiya, pp. 132–135 (in Russian).
15. Gerasimova M.M. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. 2010, no. 2, pp. 26–40 (in Russian).
16. Derevianko A.P. *Verkhnij paleolit v Afrike i Evrazii i formirovanie cheloveka sovremennogo anatomicheskogo tipa* [Upper Paleolithic in Africa and Eurasia and the Origin of Anatomically Modern human]. Novosibirsk: Izd-vo IAERT SO RAN, 2011, 560 p. (in Russian).
17. Derevianko A.P. *Tri global'nykh migratsii cheloveka v Evrazii* [Three Glodal Migration of Humans in Eurasia]. Novosibirsk: Izd-vo IAERT SO RAN, 2017, vol. 2: Pervonachal'noe zaselenie chelovekom Severnoj, Tsentral'noj i Srednej Azii, 884 p. (in Russian).

18. Derevianko A.P. et al. *Doklady Akademii nauk* [Reports of the Academy of Science]. 1993, vol. 330, no. 6, pp. 736–739 (in Russian).
19. Derevianko A.P. et al. *Prirodnaya sreda i chelovek v paleolite Gornogo Altaya: Usloviya obitaniya v okrestnostyakh Denisovoj peshchery* [Natural Environment and Man in the Paleolithic of the Mountain Altai: Living Environment near Denisov Cave]. Novosibirsk: Izd-vo IAEHT SO RAN, 2003, 447 p. (in Russian).
20. Derevianko A.P. et al. *Stoyanka rannego paleolita Karama na Altai* [Early Paleolithic Karama Man Site in the Altai]. Novosibirsk: Izd-vo IAEHT SO RAN, 2005, 88 p. (in Russian).
21. Derevianko A.P. et al. *Problemy arkhologii, ehtnografii i antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorij* [Issues of Archeology, Ethnography and Anthropology of Siberia and Neighboring Territories]. 2019, vol. 25, pp. 103–108 (in Russian).
22. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 4, pp. 5–25 (in Russian).
23. Zabiyako A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 1, pp. 5–28 (in Russian).
24. Konstantinov M.V. et al. *Kratkie soobshheniya Instituta arkhologii* [Brief Reports of the Institute of Archeology]. 1983, vol. 173, pp. 78–81 (in Russian).
25. Korneeva T.V. *Arkheologicheskie vesti* [Archeological News]. 2020, no. 27, pp. 48–59 (in Russian).
26. Kuz'min Ya.V. et al. *STRATUM plus. Kul'turnaya antropologiya i arkhologiya* [STRATUM plus Cultural Anthropology and Archeology]. 2011, no. 1, pp. 171–202 (in Russian).
27. Laukhin S.A., Pushkar' V.S., Cherepanova V.M. *Byulleten' Moskovskogo obshchestva ispytatelej prirody. Otdel geologicheskij* [Bulletin of Moscow Community of Nature Researchers. Geological Department]. 2012, vol. 87, no. 6, pp. 37–48 (in Russian).
28. Larichev V.E. *U istokov tvorchestva* [The Dawn of Creativity]. Novosibirsk: Nauka, 1978, pp. 32–69 (in Russian).
29. Larichev V.E. *Zveri v kamne. Pervobytnoe iskusstvo* [Animals in Stone. Prehistoric Art]. Novosibirsk: Nauka, 1980, pp. 159–198 (in Russian).
30. Larichev V.E. *Sotvorenie Vselejnoj: Solntse, Luna i Nebesnyj drakon* [Creation of the Universe: The Sun, Moon and Celestial Dragon]. Novosibirsk: Nauka, 1993, 287 p. (in Russian).
31. Lbova L.V., Pankina A.I. *Iskusstvo Evrazii* [Art of Eurasia]. 2018, no. 4, pp. 12–26 (in Russian).
32. Lbova L.V. *Paleoliticheskie kul'tury Zabajkal'ya i Mongolii (novye pamyatniki, metody, gipotezy)* [Paleolithic Cultures of Transbaikalia and Mongolia (new sites, methods, hypotheses)]. Ed. L.V. Lbova. Novosibirsk: Izd-vo IAEHT, 2005, 151 p. (in Russian).
33. Lbova L.V. *Universum Humanitarium*. 2016, no. 1 (2), pp. 37–50 (in Russian).
34. Lbova L.V. et al. *Vestnik NGU. Seriya: Istorija, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. 2014, vol. 13, no. 5: *Arkheologiya i ehtnografiya*, pp. 91–100 (in Russian).
35. Lbova L.V. et al. *Problemy arkhologii, ehtnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorij* [Issues of Archeology, Ethnography and Anthropology of Siberia and Neighboring Territories]. Novosibirsk: Izd-vo In-ta arkhologii i ehtnografii SO RAN, 2015, vol. XXI, pp. 103–106 (in Russian).
36. Lbova L.V. et al. *Arkheologiya, ehtnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2017, no. 3 (45), pp. 48–55 (in Russian).
37. Lev S.Yu., Amirkhanov Kh.A. *Arkheologiya, ehtnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2002, no. 3 (11), pp. 22–31 (in Russian).
38. Morozova P.A. *Lyod i Sneg* [Ice and Snow]. 2014, no. 54 (1), pp. 113–124 (in Russian).
39. Okladnikov A.P. *Soobshheniya Gosudarstvennoj Akademii istorii material'noj kul'tury* [Reports of the State Academy of the History of Material Culture]. 1932, no. 3/4, pp. 66–70 (in Russian).
40. Okladnikov A.P. *Kratkie soobshheniya Instituta arkhologii* [Brief Reports of the Institute of Archeology]. 1940, vol. 5, pp. 59–61 (in Russian).
41. Okladnikov A.P. *Utro iskusstva* [The Morning of Art]. Leningrad: Iskusstvo, 1967, 135 p. (in Russian).
42. Pakhunov S.A., Lev S.Yu. *Kratkie soobshheniya Instituta arkhologii* [Brief Reports of the Institute of Archeology]. 2015, vol. 241, pp. 20–27 (in Russian).
43. Serebryannyj L.R. *Priroda* [Nature]. 1967, no. 3, pp. 53–60 (in Russian).
44. Sinitsyn A.A. *Verkhnij paleolit: obrazy, simvoly, znaki. Katalog predmetov iskusstva malykh form i unikal'nykh nakhodok verhnego paleolita iz arkhologicheskogo sobraniya MAE RAN* [Upper Paleolithic: Images, Symbols, Signs. Catalogue of the Pieces of Minor Arts and Unique Findings of the Upper Paleolithic from Archeological Collection of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography]. Ed. G.A. Khlopachev. St. Petersburg: Ekstraprint, 2016, pp. 320–337 (in Russian).
45. Tashak V.I. *Vestnik Buryatskogo universiteta* [Bulletin of Buryat University]. 2011, no. 8, pp. 215–220 (in Russian).
46. Tashak V.I. *Aktual'nye problemy arkhologii Sibiri i Dal'nego Vostoka: Sbornik nauchnykh statej* [Modern Issues of Archeology of Siberia and the Far East: Collection of Academic Papers]. Ussuriysk, 2011, pp. 130–141 (in Russian).
47. Tashak V.I. *Istorija i kul'tura Vostoka Azii: Materialy mezhdunar. nauch. konf.* [History and Culture of the East of Asia: Proc. of International Science Conference]. Novosibirsk: Izd-vo IAEHT SO RAN, 2002, vol. 2, pp. 159–164 (in Russian).
48. Tashak V.I. *STRATUM plus. Arkheologiya i kul'turnaya antropologiya* [STRATUM plus Archeology and Cultural Anthropology]. 2014, no. 1, pp. 149–264 (in Russian).
49. Trusov A.V., Zhitenev V.S. *Chelovek, adaptatsiya, kul'tura* [Man, Adaptation, Culture]. Moscow-Tula: Institut arkhologii RAN, 2008, pp. 427–434 (in Russian).
50. Khlopachev G.A. *Verkhnij paleolit: obrazy, simvoly, znaki. Katalog predmetov iskusstva malykh form i unikal'nykh nakhodok verhnego paleolita iz arkhologicheskogo sobraniya MAE RAN* [Upper Paleolithic:

Images, Symbols, Signs. Catalogue of the Pieces of Minor Arts and Unique Findings of the Upper Paleolithic from Archeological Collection of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography]. Ed. G.A. Khlopachev. St. Petersburg: Ekstraprint, 2016, pp. 48–65 (in Russian).

51. Shmidt I.V. *Arkheologiya, ehnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2008, no. 1 (33), pp. 109–114 (in Russian).

52. Shmidt I.V. *Arkheologiya, ehnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2010, no. 3 (43), pp. 109–114 (in Russian).

53. Shmidt I.V. *Arkheologiya, ehnografiya, paleoekologiya Severnoj Evrazii: problemy, poisk, otkrytiya: Materialy LI RAEHSK* [Archeology, Ethnography, Paleo-Ecology of Northern Eurasia: Issues, Search, Revelations: Proc. of LI RAESK]. Krasnoyarsk: Izd-vo KGPU, 2011, pp. 9–11 (in Russian).

54. Fu Q. et al. Genome sequence of a 45,000-year-old modern human from western Siberia. *Nature*. 2014, no. 514, pp. 445–449.

55. Grigor'ev G.P. The Kostenki-Avdevo Archaeological Culture and the Willendorf-Pavlov-Kostenki-Avdevo Cultural Unity. *From Kostenki to Clovis: Upper Paleolithic-Paleo-Indian Adaptations*. Ed. by Olga Soffer and N.D. Praslov. New York: Plenum Press, 1993, pp. 51–65.

56. Jacobs Z. et al. Timing of archaic hominin occupation of Denisova Cave in southern Siberia. *Nature*. 2019, no. 565, pp. 594–599.

57. Krause J. et al. The complete mitochondrial DNA genome of an unknown hominin from southern Siberia. *Nature*. 2010, no. 464, pp. 894–897.

58. Kuzmin Y.V. et al. AMS 14C age of the Upper Paleolithic Skeletons from Sungir site, Central Russian Plain. *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research. Sect. B*. 2004, vol. 223–224, pp. 731–734.

59. Mafessoni F. et al. A high-coverage Neandertal genome from Chagyrskaya Cave. *PNAS*. 2020, vol. 117, no. 26, pp. 15132–15136.

60. Meyer M. et al. A high-coverage genome sequence from an archaic Denisovan individual. *Science*. 2012, no. 338, pp. 222–226.

61. Marom A. et al. Single amino acid radiocarbon dating of Upper Palaeolithic modern humans. *PNAS*. 2012, vol. 109, pp. 6878–6881.

62. Nalawade-Chavan Sh. et al. New Hydroxyproline Radiocarbon Dates from Sungir, Russia, Confirm Early Mid Upper Palaeolithic Burials in Eurasia. *PLoS ONE*. 2014, vol. 9 (1), p. e76896.

63. Raghavan M. et al. Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans. *Nature*. 2014, no. 505, pp. 87–91.

64. Reich D. et al. Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia. *Nature*. 2010, vol. 468, pp. 1053–1060.

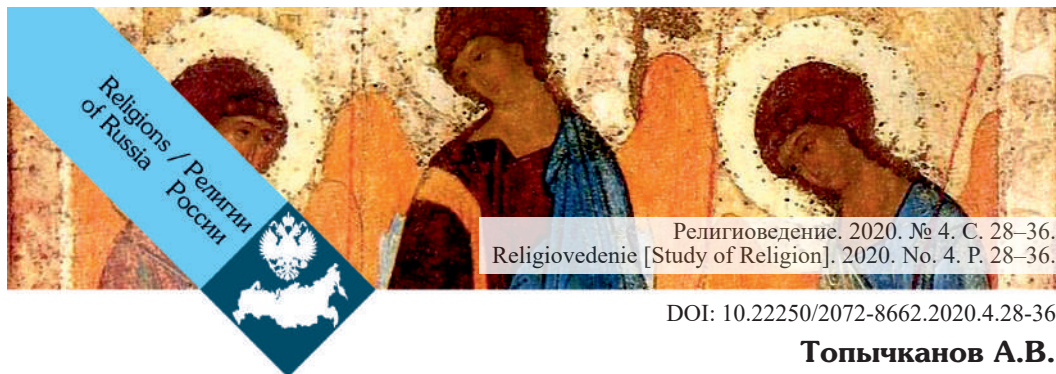
65. Seguin-Orlando A. et al. Genomic structure in Europeans dating back at least 36,200 years. *Science*. 2014, vol. 346, pp. 1113–1118.

66. Sikora M. et al. The population history of northeastern Siberia since the Pleistocene. *Nature*. 2019, vol. 570, pp. 182–190.

67. Slon V. et al. The genome of the offspring of a Neanderthal mother and a Denisovan father. *Nature*. 2018, no. 561, pp. 113–116.

68. Zhitenev V.S. Personal ornaments and decorated objects from the Early Upper Paleolithic site of Sungir. The Sungirian and Streltskian in the Context of the Eastern European Early Upper Paleolithic. Acts of the Conference of the UISPP Commission 8 in Saint-Petersbourg. *Etudes et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège*. Liège, 2017, pp. 73–84.

*Submitted for publication: August 10, 2020.
Accepted for publication: September 29, 2020.
Published: December 24, 2020.*



Религиоведение. 2020. № 4. С. 28–36.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 28–36.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.28-36

Топычканов А.В.

*Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
119991, Россия, Москва, Ленинские горы, 1
topychkanov@gmail.com*



«Дом Соломонов»: развитие религиозно-церемониальной культуры в царских загородных резиденциях последней четверти XVII в.

Аннотация. Загородные резиденции играли важную роль в религиозной, политической и культурной жизни России раннего Нового времени. Придворная жизнь в загородных резиденциях была организована в виде различных церемоний, приуроченных к празднованию имени членов царской семьи, престольных праздников местных храмов и другим событиям. В последней четверти XVII в. религиозно-церемониальная культура российского двора претерпела существенные изменения. С середины века в царских загородных резиденциях возникают домовые храмы. В них не только совершались богослужения, но и произносились проповеди и декламации, которые, будучи компонентом храмового синтеза искусств, были адресованы членам царской семьи. Ещё одним нововведением стало празднование дней рождения членов царской семьи, которые отмечались в соответствии с традиционным церемониалом, принятым для празднования именин. Таким образом, на протяжении рассматриваемого периода придворный церемониал сохранял свой религиозный характер. Развитие религиозно-церемониальной культуры в загородных резиденциях осуществлялось, прежде всего, за счёт переноса в них церемоний, принятых в Москве. На примере празднования Происхождения (изнесения) честных древ Животворящего Креста Господня можно наблюдать, что перенос церемонии в загородные резиденции позволял царям постоянно вносить в неё те или иные изменения и дополнения. В результате этого в загородных резиденциях последней четверти XVII в. религиозно-церемониальная культура имела более динамичный характер, чем в Москве.

Ключевые слова: Московское царство, Романовы, Пётр I, загородные резиденции, Коломенское, Измайлово, Преображенское, церемониал, ритуал, домовый храм

Andrey V. Topychkanov

*Lomonosov Moscow State University
1 Leninskie gory, Moscow, Russian Federation, 119991
topychkanov@gmail.com*

“House of Solomon”: The Development of Religious and Ceremonial Culture in Tsars’ Country Residences of the Last Quarter of the 17th Century

Abstract. Country residences played an important role in the religious, political and cultural life of Russia in the early modern period. Court life in country residences was organized in the form of various ceremonies associated with the celebration of the name day of members of the royal family, local churches feasts and other events. In the last quarter of the 17th century, the religious and ceremonial culture of the Russian court has undergone significant changes. From the middle of the century, palace’s churches appeared in the tsars’ country residences. They were used not only for divine services, but also for sermons and recitations that was addressed to members of the tsar’s family and became a component of the church synthesis of arts. Another innovation was the celebration of the birthdays of members of the tsar’s family, which were celebrated in accordance with the traditional ceremonial adopted for celebrating name days. Thus, during the period under review, these court ceremonies saved their religious character. The development of religious and ceremonial culture in country residences was carried out primarily due to the transfer of ceremonies from Moscow to country residences. On the example of the celebration of the Origin (Wearing out) of the Honest Trees of the Life-giving Cross of the Lord, we can observe that the transfer of the ceremony to country residences allowed the tsars to constantly make certain changes and additions to it. As a result, the religious and ceremonial culture in the country residences of the last quarter of the 17th century was more dynamic than in Moscow.

Key words: Muscovy, Romanovs, Peter the Great, country residences, Kolomenskoye, Izmailovo, Preobrazhenskoye, ceremonial, ritual, palace church

На освящении Коломенского дворца, совершённом патриархом Пителимом 27 июля 1672 г., иеромонах Симеон Полоцкий произнёс «Приветство» семье царя Алексея Михайловича [ОР ГИМ. Синадальное собрание. № 287. Л. 381–387 об.; Simeon Polockij, 2017], в котором сравнил государеву резиденцию с дворцом царя Соломона («Дом Соломонов»), а царскую семью уподобил небесной иерархии (Иисус Христос – Божия Матерь – ангелы – райские цветы). Для него были очевидны взаимосвязи библейских образов и современных реалий, политической и духовной сфер. Однако у исследователей религиозно-церемониальной культуры российского двора XVII в. вопрос о соотношении религиозного и политического содержания церемоний вызывает некоторое затруднение: легче проигнорировать один из этих аспектов, чем описать их взаимосвязь.

Вопрос об интерпретации придворных церемоний вызвал особенно оживлённую дискуссию среди зарубежных исследователей. Автор обобщающей работы по русскому придворному церемониалу Р. Уортман попытался отделить религиозную составляющую от политической, интерпретируя церемонии XVII в. как демонстрацию господства верховного правителя, единства царской элиты и гармонии царской и церковной властей [Уортман, 2002, 59–61]. П. Бушкович, напротив, убеждён, что принятые при дворе «обряды символизировали преклонение государя перед духовной властью» [Бушкович, 2008, 26]. Значительный вклад в разработку этой проблематики внёс М. Фляер. Он показывает, что в условиях тесного переплетения религии и политики, характерного для России XVI–XVII вв., политическая идеология получает выражение в религиозных формах [Flier, 2006], поэтому, например, политическое содержание шествия на осяте в Неделю ваий нельзя рассматривать отдельно от эсхатологических идей и теофанических образов [Flier, 1994; Flier, 1997]. Неразрывность религиозной и «светской» культуры прослеживается не только на уровне образного и идейного содержания церемоний, но также и в самой перформативной культуре российского двора [Топычканов, Шамин, 2016].

Исходя из этого единства, религиозные церемонии российского двора нельзя рассматривать исключительно как религиозные или как политические. Выводы Н. Элиаса о том, что придворный церемониал был необходим, прежде всего, для организации порядка при дворе и структурирования придворного общества [Элиас, 2002], впоследствии были подвергнуты критике. Такой взгляд оказывается уязвимым, даже если расширить круг тех причин [Duindam, 1995, 97–136], по которым монархи и их придворные были заинтересованы в развитом церемониале. То, что концепты ритуала и церемониала в полной мере позволяют описать придворные практики раннего Нового времени, вызывает определённые сомнения, поскольку следует различать сами церемониальные практики и канон их описания, а также опыт участников и нормативные интерпретации [Вус, 2001]. Это заставляет отдельно рассматривать нормативную и практическую стороны придворного церемониала. В данной статье основное внимание уделяется трём практическим аспектам, из которых видно, как менялось место, время и состав религиозных церемоний в загородных резиденциях последней четверти XVII в.

Возникновение домовых храмов

О вышеуказанном единстве религиозного и политического элементов в составе религиозно-церемониальной культуры российского двора свидетельствует, прежде всего, возникновение в загородных резиденциях домовых храмов как нового пространства для совершения придворных церемоний. Традиционно загородные резиденции не располагали отдельным пространством для придворных религиозных церемоний (за исключением молельни во внутренних покоях дворца). В царских усадьбах обычно находился один храм, который посещали и члены царской семьи, и подданные, и местные жители. Только с середины XVII в. наметилось разделение, выразившееся в том, что в резиденциях появились, с одной стороны, домовые храмы, предназначенные исключительно для членов царской семьи и придворных, а с другой – приходские храмы, предназначенные для местной сельской и приходской общины. Первым домовым храмом была деревянная церковь Казанской иконы Богородицы в Коломенском, выстроенная в начале 1650-х гг. [РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 306. Л. 49 об. Подробнее о датировке см.: Архив МГОМЗ. Оп. 2/Н. Гусева, 2011;

Моисеев, 2015, 24–25]. Таким образом, в Коломенском возникла трёхчастная структура, состоящая из «собора» (главного храма резиденции), домового и сельской церкви. Главным храмом Коломенского была церковь Вознесения Господня, которая иногда именовалась «собором» [Выходы, 1844, 600], следовательно, в ней служил собор священников, а сам храм был центром сорока, очевидно, благочиния Коломенской дворцовой волости. Домовым храмом резиденции была церковь Казанской иконы Богородицы, а сельским – деревянная церковь в честь святого Георгия Победоносца. Подобная структура была воспроизведена и в Измайловской резиденции, что, скорее всего, было обусловлено тем, что Измайлово, так же как Коломенское, являлось центром дворцовой волости. Главным храмом Измайлова был Покровский собор, домовым храмом резиденции – церковь Иоасафа царевича Индийского, а сельским – церковь Рождества Христова.

В других загородных резиденциях нередко ставились полотняные домовые церкви. Тафтяные или атласные шатры либо разбивались на земле, либо устанавливались над срубом на территории государева двора [РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 1036. Л. 215]. Церковные шатры соответствовали конкретному посвящению и привозились в определённые усадьбы: в Преображенском в 1660-е гг. ставили полотняные церкви Преображения и Успения [Бугров, 1997b, 95–96]; в Воробьеве в 1670-е гг. – полотняную церковь Воскресения Христова (подробное описание полотняных церквей см. в описях 1640 и 1702 гг. [РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. Д. 1055; Опись, 2014]). Постепенно во всех крупных резиденциях появляются деревянные домовые храмы: Воскресения Христова (в действительности она была посвящена Обновлению храма Воскресения Христова в Иерусалиме) в Преображенском (1669–1670) [Бугров, 1997b], Алексея человека Божия и Тихвинской иконы Божией Матери в Алексеевском (1673–1680), Сергия Радонежского и Живоносного Источника в Воробьеве (1681 г.) [Бугров, 1997a, 110].

Благодаря созданию домовых храмов в резиденциях появилось новое пространство религиозно-церемониальной культуры, предназначенное исключительно для царской семьи и членов государева двора. Эти храмы использовались, в первую очередь, для богослужения. Отсутствие местных жителей позволило внедрить в этих храмах некоторые новации, особенно проявившиеся в архитектурном убранстве храмов [Бусева-Давыдова, 1994, 140]. Одним из ранних центричных храмов и наиболее ранним произведением в стиле так называемого нарышкинского барокко стала измайловская церковь Иоасафа царевича Индийского в перестройке 1687–1688 гг. [Чиняков, 1952, 207–211, 219]. Именно в домовых храмах стали звучать произведения таких жанров ораторской прозы, как проповеди и декламации, получившие распространение во второй половине XVII в. [Сазонова, 2006, 335–340].

Календарные изменения религиозно-церемониальной культуры

Календарные изменения в церемониальной практике были менее заметны, чем изменения пространственные, поскольку на всём протяжении рассматриваемого периода определяющее значение сохранял церковный календарь. По мере развития сети загородных резиденций возникали локальные особенности, связанные с участием царской семьи в праздновании престольных праздников той или иной резиденции. Например, во второй половине XVII в. в Измайлове царская семья праздновала Покров Пресвятой Богородицы (1 октября), памяти преподобного Иоасафа царевича Индийского (19 ноября) и Всех Святых (в первое воскресенье по Пятидесятнице) и крайне редко отмечала двенадцатые церковные праздники, во время которых члены царской семьи находились либо в Кремле, либо в тех загородных усадьбах, где в те дни были престольные праздники.

Церковный календарь оказывал также опосредованное влияние на придворный церемониал. С одной стороны, к этому календарю были привязаны личные праздники членов царской фамилии – дни их святых покровителей, которые нередко отмечались именно в загородных резиденциях. В последней четверти XVII в. регулярно отмечались следующие именины:

- 1 сентября – царицы Марфы Матвеевны и царевны Марфы Алексеевны;
- 17 сентября – царевны Софьи Алексеевны;
- 14 октября – царицы Прасковьи Фёдоровны;

- 24 ноября – царевен Екатерины Алексеевны и Екатерины Ивановны;
 12 января – царевны Татьяны Михайловны;
 26 января – царевны Марии Алексеевны;
 12 февраля – царевича Алексея Петровича;
 1 марта – царевны Евдокии Алексеевны;
 1 апреля – царевны Марии Ивановны;
 5 мая – царевны Ирины Михайловны;
 29 мая – царевны Феодосии Алексеевны;
 8 июня – царя Фёдора Алексеевича;
 29 июня – царя Петра Алексеевича;
 25 июля – царевны Анны Михайловны;
 4 августа – царицы Евдокии Фёдоровны;
 26 августа – царицы Натальи Кирилловны и царевны Наталии Алексеевны;
 29 августа – царя Ивана Алексеевича.

Во второй половине XVII в. можно обнаружить определённые предпочтения членов царской семьи по поводу того, в какой резиденции они хотели бы праздновать свои именины. Так, например, в Воробьеве традиционно праздновались именины царей Фёдора Алексеевича и Петра Алексеевича, царевны Феодосии Алексеевны [Выходы, 1844, 461, 576, 598, 599, 605, 700, 605, 685]; а в Коломенском – именины царя Ивана Алексеевича (литургия в этот день служилась в церкви Иоанна Предтечи в Дьякове), царицы Натальи Кирилловны, царевен Анны Михайловны и Марфы Алексеевны [Выходы, 1844, 162, 300, 361, 362, 381–382, 424, 425, 446, 447, 517, 558, 600, 603, 604, 674]. Однако эти предпочтения могли меняться, как в случае Петра, который чаще стал праздновать свои именины в Преображенском.

С другой стороны, к церковному календарю была привязана народная обрядность, следы которой можно обнаружить в придворной культуре [Гадло, 1995, 109–123]. К примеру, закладка зданий проводилась в четверг после дня Пресвятой Троицы, некоторые театральные постановки 1670-х гг. и театрализованные действия Всешутейшего собора – на святках, торжественные весенние плавания Петра I в Коломенское – на Фомино воскресенье, когда, согласно народному календарю, проходили первые уличные гуляния [Топычканов, 2019, 170–172].

Уже в последней четверти XVII в. в традиционный придворный календарь стали вводиться новации, связанные с празднованием дней рождения (о последующих изменениях придворного календаря см.: Hughes, 2000, 149–167; Агеева, 2006, 380–397). Царь Фёдор Алексеевич отмечал свой день рождения (30 мая) с 1676 г., царь Пётр Алексеевич – по крайней мере с 1690 г. (30 мая), а вслед за ним день рождения стал праздновать и его сын Алексей Петрович (19 февраля) [Богословский, 1940, 104, 117]. Известно, что церемониал праздника первоначально имел сходство с празднованием именин [Богословский, 1940, 117]: царь Фёдор Алексеевич в свой день рождения посещал праздничную литургию в одной из церквей Кремлёвского дворца [Выходы, 1844, 621, 637, 658], а царь Пётр Алексеевич слушал литургию в церкви села Преображенского, после чего принимал поздравления своих придворных и угощал гостей. Проведение праздника за городом позволило ему внести некоторые новации: в 1690 г. после застолья была устроена пальба из ружей и пушек, в том числе по мишеням [Гордон, 2014, 17].

«Новые» церемонии

В рассматриваемый период развитие религиозно-церемониальной культуры в пространстве загородных резиденций происходило не с помощью создания новых чинопоследований, а с помощью переноса в загородные резиденции тех церемоний, которые уже использовались в Кремле или других местах (ср. с переносом в Санкт-Петербург церемонии празднования Богоявления Господня: [Flier, 2013]). Таким образом произошёл перенос в Коломенское церемонии рождественского славения в 1672 г. и празднования Новолетия в 1682 г. [Топычканов, 2019, 222]. Обе церемонии до этого совершались только в Москве.

Более интересный пример представляет собой празднование Происхождения (изнесения) честных древ Животворящего Креста Господня, которое отмечалось 1 августа [Плюханова, 1995, 124–132, 139–144]. В Византии в этот день было

принято выносить на улицу крест для предотвращения болезней и освящения городских улиц и площадей. В русском календаре праздник известен с домонгольского периода. С XVI в. российские государи в этот день ходили в один из монастырей, где совершалось освящение воды и погружение «в иордан» [Забелин, 2000, 450–451]. В царствование Алексея Михайловича крестный ход на праздник Происхождения (изнесения) честных древ Животворящего Креста Господня стал совершаться из Успенского собора Московского Кремля на реку Москву, однако царь не всегда принимал участие в этой церемонии.

К этому дню Алексей Михайлович приурочил торжественное освящение сельскохозяйственных угодий в Измайловской резиденции, для чего в 1670 г. собственноручно составил краткое чинопоследование [РГАДА. Ф. 27. Оп. 1. Д. 347. Л. 4 об.; Записки, 1861, 702. Об ошибках в публикации 1861 г. см.: Заозерский, 1937, 84]. После молебна, совершённого священством дворцовых храмов «по требнику», духовенство и государевы певчие дьяки должны были обойти измайловские поля. В черновике чина освящения царь сначала написал, что во время процессии певчие дьяки будут исполнять «кануны Пасце, Кресту и Спасу», но потом вычеркнул это указание. Государев хор неоднократно принимал участие в данной церемонии [Парфентьев, 1991, 130, 172, 176, 183, 201, 202, 323].

Царь Фёдор Алексеевич перенёс празднование этого дня в Коломенское и создал новый чин. После торжественного богослужения в домовая Казанской церкви крестный ход направлялся к реке Москве, где в специально выстроенной расписной беседке совершался молебен и освящение воды. В 1679 г. в этой церемонии принял участие придворный поэт Симеон Полоцкий. Он прочёл «Стиси краесогласнии в день Происхождения Честнаго и Животворящего Креста Господня», в которых молил Христа «соблости от враг страну Российскую», «воинство утвердить креста силою, дабы крепку быти на супостаты» [ОР ГИМ. Синодальное собрание. № 287. Л. 641–648 об.; Simeon Polockij, 2017; Седов, 2011, 74, 78, 79]. Подобная церемония совершалась в Коломенском до конца царствования Фёдора Алексеевича. В 1681 г. она прошла, скорее всего, в Столовой палате Коломенского дворца, так как царь плохо себя чувствовал.

После смерти царя Фёдора Алексеевича торжественное освящение воды проводилось в Москве, напротив Тайнинских ворот Кремля. В 1690 г. цари Иван и Пётр Алексеевичи перенесли этот праздник в Преображенское: после литургии крестный ход двинулся к реке Яузе, где состоялось освящение воды, затем «из пушек и из мелкаго ружья была стрельба» [Дворцовые разряды, 1855, 571–572]. В 1691 г. церемония также прошла в Преображенском при участии царя Ивана Алексеевича [Есипов, 1872, 119; Гордон, 2014, 82]. Начиная с 1692 г. Пётр отмечал данный праздник вдали от Москвы [Анисимов 2020], а в столице указанная церемония, как и в 1680-е гг., проходила напротив Тайнинских ворот Московского Кремля.

Заключение

Религиозно-церемониальная культура российского двора претерпела существенные изменения в последней четверти XVII в. С середины века в царских загородных резиденциях возникают домовые храмы, что привело к разделению религиозной жизни государева двора и местной приходской общины. В домовых храмах не только совершали богослужение, но и произносили перед членами царской семьи проповеди и декламации, ставшие компонентом храмового синтеза искусств [Сазонова, 2006, 335 и далее]. Ещё одним нововведением было празднование дней рождения членов царской семьи. Эти праздники отмечались в соответствии с традиционным церемониалом, то есть точно так же, как и именины. Таким образом, на протяжении рассматриваемого периода придворный церемониал сохранял свой религиозный характер. Вместе с тем, он служил интересам царской семьи, члены которой определяли место, время, участников и содержание каждой церемонии. Религиозные церемонии, в особенности связанные с празднованием именин и дней рождения и включавшие чтение панегириков, способствовали прославлению правящей династии.

Развитие религиозно-церемониальной культуры в загородных резиденциях осуществлялось, прежде всего, за счёт переноса в них церемоний, принятых в Москве.

Особенный интерес представляет организация церемоний в день Происхождения (изнесения) честных древ Животворящего Креста Господня. На этом примере можно наблюдать следующую особенность: перенос церемонии в загородные резиденции позволял царям постоянно вносить в неё те или иные изменения и дополнения. В результате этого в загородных резиденциях последней четверти XVII в. религиозно-церемониальная культура имела более динамичный характер, чем в Москве.

Список сокращений

МГОМЗ – Московский государственный объединённый музей-заповедник
ОР ГИМ – Отдел рукописей Государственного исторического музея
РГАДА – Российский государственный архив древних актов

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта 20-09-42021.

Acknowledgement

The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research in the framework of the research project No. 20-09-42021.

Библиографический список

1. Анисимов, Е.В. Биохроника Петра Великого (1672–1725 гг.) [Электронный ресурс] / Е.В. Анисимов // Высшая школа экономики. Санкт-Петербург. – URL: <https://spb.hse.ru/humart/history/peter/> (дата обращения 10.03.2020).
2. Агеева, О.Г. Ежегодные царские праздники петербургского двора в первой четверти XVIII в. / О.Г. Агеева // Феномен Петербурга: Труды третьей международной конференции (Санкт-Петербург, 20–24 августа 2001 г.) / Отв. ред. Ю.Н. Беспятовых. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр «БЛИЦ», 2006. – С. 380–397.
3. Архив Московского государственного объединённого музея-заповедника. Оп. 2 / Н. Гусева, С.В. О ранней истории церкви Казанской иконы Богородицы в Коломенском: Историческая справка. 2011 г.
4. Богословский, М.М. Пётр I: Материалы для биографии / М.М. Богословский. – М.: Соцэкгиз, 1940. – Т. 1: Детство. Юность. Азовские походы: с 30 мая 1672 г. по 9 марта 1697 г. – 436 с.
5. Бугров, А.В. Воробьевский дворец / А.В. Бугров // Царские и императорские дворцы. Старая Москва. – М.: Мосгорархив, 1997а. – С. 107–115.
6. Бугров, А.В. Церкви Старо-Преображенского дворца / А.В. Бугров // Царские и императорские дворцы. Старая Москва. – М.: Мосгорархив, 1997б. – С. 95–103.
7. Бусева-Давыдова, И.Л. Царские усадьбы XVII в. в развитии русской архитектуры / И.Л. Бусева-Давыдова // Русская усадьба: Сборник Общества изучения русской усадьбы. – М.; Рыбинск: Рыбинское подворье: Михайловский посад, 1994. – Вып. 1. – С. 140–144.
8. Бушкович, П. Пётр Великий. Борьба за власть (1671–1725) / П. Бушкович. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – 544 с.
9. Выходы государей, царей и великих князей Михаила Фёдоровича, Алексея Михайловича и Фёдора Алексеевича всея Руси самодержцев / Подгот. П.М. Строев. – М.: Тип. А. Семена, 1844. – 818 с.
10. Гадло, А.В. Бытовой уклад жизни первых Романовых и русская народная культура XVII в. / А.В. Гадло // Исторический опыт русского народа и современность. СПб.: Златоуст, 1995. – Ч. 2. – С. 109–123.
11. Гордон, П. Дневник. 1690–1695 гг. / П. Гордон: Пер., авт. ст. и примеч. Д.Г. Федосов. – М.: Наука, 2014. – 620 с.
12. Дворцовые разряды. – СПб.: Тип. II Отд-я Собственной Е.И.В. канцелярии, 1855. – Т. 4: С 1676 г. по 1701 г. – 586 с.
13. Есипов, Г.В. Сборник выписок их архивных бумаг о Петре Великом / Г.В. Есипов. – М.: Университетская тип., 1872. – Т. 1. – 425 с.
14. Забелин, И.Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст.: В 3 т. / И.Е. Забелин. – М.: Языки русской культуры, 2000. – Т. 1: Домашний быт русских царей в XVI–XVII ст. – Ч. 1. – 454 с.
15. Заозерский, А.И. Царская вотчина XVII в. Из истории хозяйственной и приказной политики царя Алексея Михайловича / А.И. Заозерский. – 2-е просм. и испр. изд. – М.: Соцэкгиз, 1937. – 306 с.

16. Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. – СПб.: Тип. И. Огризко, 1861. – Т. 2. – 790 с.
17. Моисеев, А., прот. Казанский храм в Коломенском: История и современность / А. Моисеев. – М.: Первая образцовая тип., 2015. – 464 с.
18. Опись царской казны на Казённом дворе 1640 г. / Подгот. М.Ю. Горькова, С.П. Орлёно. – М.: Московский Кремль, 2014. – 192 с.
19. Отдел рукописей Государственного исторического музея. Синодальное собрание. № 287. Симеон Полоцкий. Рифмологion, 1680 г.
20. Парфентьев, Н.П. Профессиональные музыканты российского государства XVI–XVII вв. Государевы певчие дьяки и патриаршие певчие дьяки и подьяки / Н.П. Парфентьев. – Челябинск: Книга, 1991. – 444 с.
21. Плюханова, М.Б. Сюжеты и символы Московского царства / М.Б. Плюханова. – СПб.: Акрополь, 1995. – 334 с.
22. Российский государственный архив древних актов. Ф. 27. Оп. 1. Д. 347. Л. 4 об.
23. Российский государственный архив древних актов. Ф. 396. Оп. 2. Д. 306, 1036, 1055.
24. Сазонова, Л.И. Литературная культура России. Раннее Новое время / Л.И. Сазонова. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 896 с.
25. Седов, П.В. Походы царя Фёдора Алексеевича в село Коломенское / П.В. Седов // Коломенское: Материалы и исследования / Под общ. ред. Л.П. Колесниковой. – М.: МГОМЗ, 2011. – Вып. 13. – С. 58–86.
26. Топычканов, А.В. Политическое пространство царских загородных резиденций второй половины XVII в. / А.В. Топычканов. – М.: Индрик, 2019. – 328 с.
27. Топычканов, А.В., Шамин, С.М. Перформативная культура российского двора XVII в.: литургические действия, выступления скоморохов и артистов, театр / А.В. Топычканов, С.М. Шамин // Российская история. – 2016. – № 6. – С. 97–111.
28. Уортман, Р.С. Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии / Р.С. Уортман. – М.: ОГИ, 2002. – Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I: Материалы и исследования. – 605 с.
29. Чиняков, А.Г. Архитектурные памятники Измайлова / А.Г. Чиняков // Архитектурное наследие. – Вып. 2. – М.: Гос. изд-во литературы по строительству и архитектуре, 1952. – С. 193–220.
30. Элиас, Н. Придворное общество: Исследование по социологии короля и придворной аристократии / Н. Элиас. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 368 с.
31. Buc, P. The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory / P. Buc. – Princeton: Princeton University Press, 2001. – 320 с.
32. Duindam, J. Myth of Power. Norbert Elias and the Early Modern European Court / J. Duindam. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 1995. – 234 с.
33. Flier, M.S. Breaking the Code: The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual / M.S. Flier // Medieval Russian Culture / Eds. M. Flier, D. Rowland. – Berkeley; London: University of California Press, 1994. – Vol. 2. – P. 213–242.
34. Flier, M.S. Court Ceremony in the Age of Reform. Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual / M.S. Flier // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Eds. S.H. Baron, N.S. Kollmann. – DeKalb: Northern Illinois University Press, 1997. – P. 73–95.
35. Flier, M.S. Political Ideas and Rituals / M.S. Flier // The Cambridge History of Russia. – Vol. 1: From Early Rus' to 1689 / Ed. M. Perrie. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 387–408.
36. Flier, M.S. Transporting Jerusalem: The Epiphany Ritual in St. Petersburg / M.S. Flier // Rites of Place: Public Commemoration in Russia and Eastern Europe / Eds. J.A. Buckler and E. Johnson. – Evanston: Northwestern University Press, 2013. – P. 15–34.
37. Hughes L. The Petrine Year: Anniversaries and Festivals in the Reign of Peter I (1682–1725) / L. Hughes // Festive Culture in Germany and Europe from the 16th to the 20th century / Ed. K. Friedrich. – Lewiston: Edwin Mellen Press, 2000. – P. 149–167.
38. Simeon Polockij. Rifmologion: Eine Sammlung höfisch-zeremonieller Gedichte / Simeon Polockij; Hg. A. Hippisley, H. Rothe und L.I. Sazonova. – Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 2017. – Bd. 2. – 640 p.

*Текст поступил в редакцию 21.04.2020.
Принят к публикации 24.08.2020.
Опубликован 24.12.2020.*

References

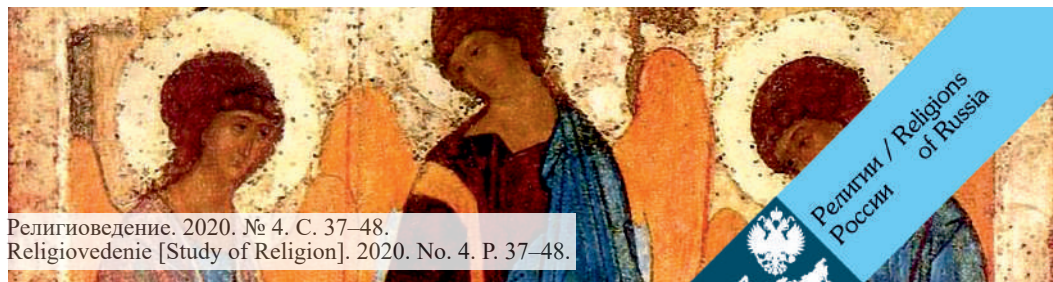
1. Anisimov E.V. *Biokhronika* Petra Velikogo (1672–1725 gg.) [Biochronics of Peter the Great (1672–1725)]. Available at: <https://spb.hse.ru/humart/history/peter/> (accessed on March 10, 2020) (in Russian)
2. Ageeva O.G. *Fenomen Peterburga: Trudy tret'ei mezhdunarodnoi konferentsii (Sankt-Peterburg, 20–24 avgusta 2001 g.)* [The Phenomenon of St. Petersburg: Proceedings of the Third International Conference (St. Petersburg, August 20–24, 2001)]. Ed. Iu.N. Bespiatykh. St. Petersburg: Russko-Baltiiskii informatsionnyi tsentr “BLITs”, 2006, pp. 380–397 (in Russian).
3. *Arkhiv Moskovskogo gosudarstvennogo ob"edinennogo muzeia-zapovednika* [Archive of the Moscow State United Museum-Reserve]. Inventory 2/N. Guseva S.V. O rannei istorii tserkvi Kazanskoi ikony Bogomateri v Kolomenskom: Istoricheskaia spravka [On the Early History of the Church of the Kazan Icon of the Mother of God in Kolomenskoye: Historical Studies], 2011.
4. Bogoslovskii M.M. *Petr I: Materialy dlia biografii* [Peter I: Materials for a Biography]. Moscow: Sotsekgiz, 1940, vol. 1, 436 p. (in Russian).
5. Buc P. *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2001, 320 p.
6. Bugrov A.V. *Tsarskie i imperatorskie dvortsy. Staraia Moskva* [Tsar and Imperial Palaces. Old Moscow]. Moscow: Mosgorarkhiv, 1997, pp. 95–103, 107–115 (in Russian).
7. Buseva-Davydova I.L. *Russkaia usad'ba: Sbornik Obshchestva izucheniia russkoi usad'by* [Russian Estate: Collection of the Society for Studying of the Russian Estate]. Moscow; Rybinsk: Rybinskoe podvor'e: Mikhailovskii posad, 1994, vol. 1, pp. 140–144 (in Russian).
8. Bushkovitch P. *Peter the Great: The Struggle for Power, 1671–1725*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 498 p. (Russ. ed.: Bushkovich P. Petr Velikii. Bor'ba za vlast' (1671–1725). St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2008, 544 p.).
9. Chiniakov A.G. *Arkhitekurnoe nasledstvo* [Architectural Heritage]. Moscow: Gos. izd-vo literatury po stroitel'stvu i arkhitekture, 1952, vol. 2, pp. 193–220 (in Russian).
10. Duindam J. *Myth of Power. Norbert Elias and the Early Modern European Court*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1995, 234 p.
11. *Dvortsovye razriady* [Palace Razryady]. St. Petersburg: Tip. of II Otd. Sobstvennoi E.I.V. Kantseliarii, 1855, vol. 4, 586 p. (in Russian).
12. Elias N. *Pridvornoe obshchestvo: Issledovanie po sotsiologii korolia i pridvornoj aristokratii* [The Court Society: Research on the Sociology of the King and the Court Aristocracy]. Moscow: Iazyki slavianskoi kul'tury, 2002, 368 p. (in Russian).
13. Esipov G.V. *Sbornik vypisok iz arkhivnykh bumag o Petre Velikom* [Collection of Extracts from Archival Papers about Peter the Great]. Moscow: Universitetskaya tip., 1872, vol. 1, 425 p. (in Russian).
14. Flier M.S. Breaking the Code: The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual. *Medieval Russian Culture*. Eds. M. Flier, D. Rowland. Berkeley; London: University of California Press, 1994, vol. 2, pp. 213–242.
15. Flier M.S. Court Ceremony in the Age of Reform. Patriarch Nikon and the Palm Sunday Ritual. *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine*. Eds. S.H. Baron, N.S. Kollmann. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1997, pp. 73–95.
16. Flier M.S. Political Ideas and Rituals. *The Cambridge History of Russia*. Ed. M. Perrie. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, vol. 1, pp. 387–408.
17. Flier M.S. Transporting Jerusalem: The Epiphany Ritual in St. Petersburg. *Rites of Place: Public Commemoration in Russia and Eastern Europe*. Eds. J. A. Buckler and E. Johnson. Evanston: Northwestern University Press, 2013, pp. 15–34.
18. Gadlo A.V. *Istoricheskii opyt russkogo naroda i sovremennost'* [Historical Experience of the Russian People and the Present]. St. Petersburg: Zlatoust, 1995, vol. 2, pp. 109–123 (in Russian).
19. Gordon P. *Dnevnik. 1690–1695 gg.* [Diary. 1690–1695]. Ed. D.G. Fedosov. Moscow: Nauka, 2014, 620 p. (in Russian).
20. Hughes L. The Petrine Year: Anniversaries and Festivals in the Reign of Peter I (1682–1725). *Festive Culture in Germany and Europe from the 16th to the 20th century*. Ed. K. Friedrich. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2000, pp. 149–167.
21. Moiseev A., prot. *Kazanskii khran v Kolomenskom: Istorii i sovremennost'* [Kazanskaya Church in Kolomenskoye: History and Modernity]. Moscow: Pervaia obraztsovaia tip., 2015, 464 p. (in Russian).
22. *Opis' tsarskoi kazny na Kazennom dvore 1640 g.* [Inventory of the Royal Treasury at the Treasury in 1640]. Eds. M.Iu. Gor'kova, S.P. Orlenko. Moscow: Moskovskii Krem', 2014, 192 p. (in Russian).
23. *Otdel rukopisei Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeia* [Department of Manuscripts of the State Historical Museum]. Fund “Sinodal'noe sobranie”. File 287: Simeon Polotskii. Rfimologion, 1680.
24. Parfent'ev N.P. *Professional'nye muzykanty rossiiskogo gosudarstva XVI–XVII vv. Gosudarevy pevchie d'iaki i patriarskie pevchie d'iaki i pod'iaki* [Professional Musicians of the Russian State of the 16th – 17th Centuries: Sovereign's Singing Clerks and Patriarchal Singing Clerks]. Cheliabinsk: Kniga, 1991, 444 p. (in Russian).
25. Pliukhanova M.B. *Siuzhety i simvoly Moskovskogo tsarstva* [Plots and Symbols of the Moscow Kingdom]. St. Petersburg: Akropol', 1995, 334 p. (in Russian).
26. *Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov* [Russian State Archive of Old Acts]. Fund 27. Inventory 1. File 347. Fol. 4 ob.
27. *Rossiiskii gosudarstvennyi arkhiv drevnikh aktov* [Russian State Archive of Old Acts]. Fund 396. Inventory 2. Files 306, 1036, 1055.

28. Sazonova L.I. *Literaturnaia kul'tura Rossii. Rannee Novoe vremia* [Literary Culture of Russia. Early Modern Times]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur, 2006, 896 p. (in Russian).
29. Sedov P.V. *Kolomenskoe: Materialy i issledovaniia* [Kolomenskoye: Materials and Researches]. Moscow: MGOMZ, 2011, vol. 13, pp. 58–86 (in Russian).
30. Simeon Polockij. *Rifmologion: Eine Sammlung höfisch-zeremonieller Gedichte* [Rifmologion: A collection of Courtly and Ceremonial Poems]. Eds. A. Hippisley, H. Rothe und L.I. Sazonova. Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 2017, vol. 2, 640 p. (in German)
31. Topychkanov A.V. *Politicheskoe prostranstvo tsarskikh zagorodnykh rezidentsii vtoroi poloviny XVII v.* [The Political Space of the Tsars' Country Residences of the Second Half of the 17th Century]. Moscow: Indrik, 2019, 328 p. (in Russian).
32. Topychkanov A.V., Shamin S.M. *Rossiiskaia istoriia* [Russian History]. 2016, no. 6, pp. 97–111 (in Russian).
33. *Vykhody gosudarei, tsarei i velikikh kniazei Mikhaïla Fedorovicha, Alekseia Mikhailovicha i Fedora Alekseevicha vseia Rusi samoderzhtsev* [The Exits of the Sovereigns, Tsars and Grand Dukes Mikhail Fedorovich, Alexei Mikhailovich and Fedor Alekseevich of All Russia Autocrats]. Ed. P.M. Stroev. Moscow: Tip. of A. Semen, 1844, 818 p. (in Russian).
34. Wortman R.S. *Scenarios of Power. Scenarios of Power. Myth and Ceremony in Russian Monarchy. Vol. 1: From Peter the Great to the Death of Nicholas I.* Princeton: Princeton University Press, 1995, 586 p. (Russ. ed.: Wortman R.S. *Stsenarii vlasti. Mify i tseremonii russkoi monarkhii.* Moscow: OGI, 2002, vol. 1, 605 p.).
35. Zabelin I.E. *Domashnii byt russkogo naroda v XVI i XVII st.* [Domestic Life of the Russian People in the 16th and 17th Centuries]. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 2000, vol. 1, part 1, 454 p. (in Russian).
36. Zaozerskii A.I. *Tsarskaia votchina XVII v. Iz istorii khoziaistvennoi i prikaznoi politiki tsaria Alekseia Mikhailovicha* [Royal Patrimony of the 17th Century. From the History of the Economic and Order Policy of Tsar Alexei Mikhailovich]. Moscow: Sotsekgiz, 1937, 306 p. (in Russian).
37. *Zapiski Otdeleniia russkoi i slavianskoi arkheologii Russkogo arkheologicheskogo obshchestva* [Notes of Russian and Slavic Archeology Department, Russian Archaeological Society]. St. Petersburg: Tip. of I. Ogrizko, 1861, vol. 2, 790 p. (in Russian).

Submitted for publication: April 21, 2020.

Accepted for publication: August 24, 2020.

Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 37–48.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 37–48.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.37-48

Надыршин Т.М.

*Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН
450077, Россия, г. Уфа, ул. К. Маркса, 6
timurimp@mail.ru*



Герои исламской истории в коллективной памяти мусульман России

Аннотация. Культурная память мусульман формирует определённый способ коммуникации, мышления, который инструментализируется сообществом верующих для религиозного дискурса в мечети, книгопечатании, медийных проектах, образовании. Воспроизводство коллективной памяти происходит через героев истории – фигуры воспоминания. Последние служат пространственными и временными ориентирами памяти группы и становятся моделями и образцами для подражания. В данной статье проводится краткий анализ мест памяти героев исламской истории в культурной идентичности мусульман Российской Федерации. Решение этой задачи приблизит к пониманию самоидентификации, религиозной жизни и ментальности российского сообщества верующих. Основными личностями в мусульманской истории выступают пророки, сподвижники, благочестивые правители и военачальники, великие учёные-богословы, праведники. Для определения значимости личности для культурной памяти перед авторами стояла задача сократить их перечень конкретными инструментами для изучения большего корпуса данных. Для этого использовался инструмент анализа Google Trends, на основе которого была выведена иерархия запросов героев исламской истории. В статье приводится интерпретация полученных данных. Рассматриваются стратегии коммеморации, используемые мусульманским сообществом для воспроизводства культурной трансмиссии, а также существующие травмы и формы замалчивания. Отсутствие единого российского исламского метанарратива является препятствием для объединения верующих мусульман и их интеграции в национальную культурную повестку.

Ключевые слова: коллективная память мусульман, культурная память, историческая память мусульман, история ислама, мусульмане России, фигуры воспоминания

Timur M. Nadyrshin

*R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies (Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of RAS)
6 Marx str., Ufa, Russia, 450077
timurimp@mail.ru*

Heroes of Islamic history in the Collective Memory of Muslims of Russia

Abstract. The cultural memory of Muslims forms a certain way of communication, thinking, which is instrumentalized by the community of believers for religious discourse in a mosque, printing, media projects, and education. The reproduction of collective memory occurs through the heroes of history – the figures of memory. The latter serve as spatial and temporal landmarks of the group's memory and become models and role models. This article provides a brief analysis of the places of memory of the heroes of Islamic history in the cultural identity of Muslims of the Russian Federation. The solution to this problem will bring us closer to understanding the self-identification, religious life and mentality of the Russian community of believers. The main personalities in Muslim history are the prophets, associates, pious rulers and military leaders, great scholars, theologians, and the righteous. To determine the significance of personality for cultural memory, the research was faced with the task of reducing their list with specific tools for studying big data. For this, the Google Trends analysis tool was used, and on its basis a hierarchy of requests from the heroes of Islamic history is carried out. The interpretation of the data is carried out. The article discusses which memorialization strategies are used by the Muslim community to reproduce a cultural transmission, as well as existing injuries and forms of silence. The absence of a single Russian Islamic metanarrative is an obstacle to the unification of Muslim believers and their integration into the national cultural agenda.

Key words: collective memory of Muslims, cultural memory, historical memory of Muslims, history of Islam, Muslims of Russia, figures of memory

Введение

Проблема культурной памяти мусульман имеет большое значение для российской науки. Культурная память мусульман формирует определённый способ коммуникации, мышления, который инструментализируется сообществом верующих для религиозного дискурса в мечети, книгопечатании, медийных проектах, образовании. Из этого складывается трансмиссия культуры в исламском сообществе России. С другой стороны, эта проблема значима в связи с необходимостью интеграции мусульманского сообщества в сферу российской культурной политики. Фигуры воспоминания часто воплощаются в виде конкретных исторических персонажей и являются фигурами коллективной самоидентификации. Немецкий учёный Ф. Б. Шенк отмечает, что «фигуры воспоминания служат пространственными и временными ориентирами памяти группы, стремящейся консолидироваться в качестве таковой. Они сообщают членам сообщества представление о родине и истории, становятся для него моделями и обучающими образцами» [Шенк, 2007, 16]. Фигуры воспоминания представляют собой «места памяти». Термин «место памяти» был разработан историком Пьером Нора. Это «символическая фигура», значение которой может меняться в зависимости от контекста её употребления, передачи, присвоения и восприятия и которая, утратив значение, может вновь исчезнуть из коллективной памяти. Нора видит в «месте памяти» символический фрагмент символического целого [Шенк, 2007, 13]. Место памяти, как и любое другое символическое пространство, выступает как средство идентификации, способ формирования группового сознания, чувства принадлежности к единому социальному целому, в том числе – и к национальной общности [Лупанова, 2018, 99], а в контексте данной работы религиозной группы. Местом памяти может выступать личность, событие, культурный артефакт, традиция и т.д.

В данной статье проводится краткий анализ мест памяти героев исламской истории в культурной идентичности мусульман Российской Федерации. Решение этой проблемы приблизит к пониманию самоидентификации, религиозной жизни и ментальности российского сообщества верующих. Основными личностями в мусульманской истории выступают пророки, сподвижники, благочестивые правители и военачальники, великие учёные-богословы, праведники.

Проблема культурной памяти рассматривалась на страницах отечественной научной литературы. Многие историческим личностям России и их роли в исламской истории посвящены труды учёных России. Роли Абу Муслима в культурной памяти мусульман Дагестана посвящена статья В.О. Бобровникова. Как отмечает автор, «Сравнительный анализ посвящённых его деяниям хроник, памятных записей и устных преданий позволяет предположить, что он представляет собой обобщённый образ героя-исламизатора, возникший благодаря слиянию воедино черт нескольких исламских миссионеров арабского, тюркского, иранского и местного происхождения, действовавших на Кавказе в Средние века и Новое время» [Бобровников, 2019]. Большое количество публикаций посвящено исследованию места Имама Шамиля и восприятию его образа в коллективной памяти народов Дагестана [Курбанов, 2010; Курбанова, 2013].

Исламская история знает много героев. Задачей исследования было выделить тех из них, кто наиболее значим для культурной памяти народа. Для этого авторами был выбран инструмент Google Trends. Это публичное приложение, которое позволяет искать определённый термин, тему, категорию и сравнивать их с другими поисковыми запросами. Соответственно, каждая введённая тема позволяет оценить интерес к теме в зависимости от региона и объём количества запросов.

Сегодня Google Trends является широко используемым инструментом, который применяется в российской и зарубежной науке для исследований и прогнозирования в сферах медицины, информационных технологий, экономики, политики и т.д. В последние годы приложение используется гуманитарных исследованиях [Соколов, 2018]. В российской гуманитарной научной периодике существуют работы по библиотечному делу [Соколов, 2019], исследованию ментальных связей между регионами России [Грибок, Горбунова, 2019], политических процессов [Кисляков, 2019]. Как отмечает С.Н. Федорченко, «Методология “больших данных” подразумевает

важный переход исследовательских оптик от парадигмы демографических, социологических оценок к парадигме психометрических замеров». В последние годы были созданы работы, использующие данный инструмент для исследования религиозной идентичности [Green, <https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2018/06/04/using-google-trends-to-measure-ethnic-and-religious-identity-in-sub-saharan-africa-potentials-and-limitations/>].

Результаты могут отражать статистику применительно как ко всему миру, так и к отдельному государству. В данном исследовании мы изучали интерес к различным «местам памяти» в России. Согласно нашей гипотезе, интерес к теме, количество запросов в интернете может коррелировать со значимостью «места памяти» в культурной памяти мусульман России.

Вместе с тем представленный инструментарий обладает рядом ограничений. Во-первых, не все места памяти можно подвергнуть анализу, так как названия этих мест могут иметь несколько значений и, соответственно, неверно отражать статистику. Поэтому результаты будут дополнены примерами из религиозного медиаконтента: литературы, фильмов, религиозного аудио- и видеоматериала, распространённого в интернете.

Один из существенных паттернов, характерных для верующих мусульман, – это общий культурный бэкграунд, который зависит от потребления религиозных медиапродуктов: мусульманских книг, фильмов, аудио- и видеопроповедей, публикаций в интернете и социальных сетях. Из-за того, что подавляющее большинство верующих мусульман России не знают арабского языка и воспринимают информацию религиозного характера на русском языке и на языках народов России, указанный контент позволяет определить базовые места памяти верующих. Эффективность последних каналов легко отразить по количеству подписчиков, просмотров, оценок и т.д.

Основу религиозной литературы составляют книги, посвящённые духовной практике, этике религии. Однако значительная часть таких книг затрагивает и историю ислама. История религии имеет свои акценты, своих героев. Одни сюжеты истории представляют большую значимость перед другими. В данном исследовании будет рассмотрено, как герои истории ислама воспринимаются в культурной памяти мусульман. Ответы на эти вопросы приблизят к пониманию и интерпретации жизни исторических личностей в исламском метанарративе. В контексте данного исследования понятие метанарратив означает универсальную систему понятий, знаков, символов, метафор и т.д., направленных на создание единого типа описания.

Статья состоит из трёх параграфов.

1. Краткая характеристика особенностей коллективной памяти мусульман.

2. Результаты исследования: таблицы с количественными данными по запросу в системе Google и Google Trends.

3. Анализ и интерпретация результатов.

Религиозная общность мусульман формируется, исходя не из этнической принадлежности, языка, географического местоположения, а из волеизъявления. В иерархии идентичностей мусульманина конфессиональная, религиозная идентичность стоит выше, чем другие типы идентичностей: этническая, национальная, профессиональная. Этому требует канон, этика и практика повседневной жизни. Весь мусульманский мир представляет собой большую «Мы»-группу, фиксируемую через понятие «умма». Под этим понятием может выступать как всё сообщество верующих, так и локальные религиозные группы. Отдельные учёные используют понятие «росийская умма». К таким учёным, например, относятся Исхаков Р.Л. [Исхаков, 2014; Исхаков, Корсаков, 2014], Силантьев Р.А [Силантьев, 2008] и др. Самый популярный русскоязычный исламский сайт, созданный российским мусульманским богословом Шамилем Аляутдиновым, носит название «Umma.ru» [Умма, <https://umma.ru/>]. Если задачей сохранения исторической памяти нации озабочено государство, то в исламе память сохраняется сообществом – уммой.

Для верующего характерно аффективное восприятие истории. Герой истории в мусульманской агиографии всегда выбирает между хорошим и лучшим. И только в этом случае может совершить ошибку. Чаще всего история в исламе

имплементирована в религиозное повествование с целью назидания, обучения. Поэтому исламская культурная память привязана к конкретным личностям, через призму жизни которых демонстрируются события. Ввиду этого «местами памяти» выступают личности или конкретные географические объекты, которые привязаны к событиям прошлого.

Безусловно, в хронологической кальке истории существуют свои акценты, более значимые события и второстепенные сюжеты. Чаще включение в повествование положительных исторических героев мусульманской истории направлено на развитие религии, а политические мотивы редуцируются.

Центральным ядром коллективной памяти мусульман является жизнеописание Пророка Мухаммеда и, соответственно, его личность и жизнь являются основой для поиска примеров и аналогий. События жизни Пророка упорядочены, и в них мало значимых расхождений в оценке. Вместе с жизнью Мухаммеда значимым для культурной памяти мусульман-суннитов являются такие мотивы, как эпоха праведных халифов, арабские завоевания, жизнеописание выдающихся исламских богословов. Эти ключевые акценты исламской истории занимают большую долю исламского исторического метанарратива. Безусловно, внутри каждого из этих периодов существуют и свои акценты, более значимые личности и «места памяти». Важно отметить, что в любом локальном мусульманском сообществе формируются определённые особенности функциональной и накопительной памяти. Они сильно зависят от местоположения, времени, образования, языка, социального статуса членов сообщества и многих других факторов. Несовпадающие основы функциональной памяти – это фундамент для образования различных дискурсов внутри локальных мусульманских сообществ. Понимание этих дискурсов позволит оценить причины дифференциации российских мусульман.

Результаты

Несмотря на то, что частью культурной памяти мусульман является история Пророков, упомянутых в Коране, в данной статье эта часть культурной памяти не анализируется. Число сподвижников только по некоторым преданиям составляет более 100000 человек. Для ограничения поиска были взяты персоналии и события из исламского энциклопедического словаря, подготовленного в 2007 г. А.А. Али-заде [Али-заде, 2007]. Выбор был ограничен несколькими категориями:

1. Сподвижники Пророка Мухаммеда;
2. Военачальники;
3. Учёные-богословы;
4. Мусульманские деятели России.

Безусловно, что некоторые категории пересекаются между собой. В каждой из них фигура воспоминания, запрос на которую является самым высоким, будет представлен числом 1. Остальные исторические фигуры будут представлены с коэффициентом, пропорциональным по отношению к первой личности.

Коэффициент запроса по отношению к первой личности	Сподвижники	Описание
1,00	Умар ибн аль-Хаттаб	В суннитской традиции почитается как второй праведный халиф и входит в число «Ашара аль-мубашшира»
0,32	Али ибн Абу Талиб	В суннитской традиции почитается как четвёртый праведный халиф и входит в число «Ашара аль-мубашшира» ¹
0,26	Аиша бинт Абу Бакр	Третья жена Пророка Мухаммеда. Почиталась наиболее значимой среди учёных женщин и являлась передатчиком большого числа хадисов

Коэффициент запроса по отношению к первой личности	Сподвижники	Описание
0,25	Хадиджа бинт Хувай-лид	Первая и до своей смерти единственная жена Пророка Мухаммеда
0,19	Абу Бакр	В суннитской традиции почитается как первый праведный халиф и входит в число «Ашара аль-мубашшира»
0,15	Халид ибн Валид	Полководец, получивший прозвище Сейфуллах «Меч Аллаха»
0,10	Усман ибн Аффан	В суннитской традиции почитается как третий праведный халиф и входит в число «Ашара аль-мубашшира»

Коэффициент запроса по отношению к первой личности	Военачальники	Описание завоеваний
1,00	Халид ибн Валид	Завоевание территорий Персии и Византийской империи
0,53	Салахаддин Аюби	Взятие Иерусалима
0,08	Мехмет II	Завоевание Константинополя
0,08	Амр ибн Аль-Ас	Участие в завоевании Сирии и Палестины, взятие Египта
0,03	Тарик бин Зияд	Завоевание территории Пиренейского полуострова

Коэффициент запроса по отношению к первой личности	Учёные	Роль в истории ислама
1,00	Джалаладдин Руми	Персидский поэт и богослов
0,81	Мухаммад аль-Бухари	Мусульманский учёный и исследователь хадисов. Автор одного из наиболее значимых сборников хадисов «Сахих аль-Бухари»
0,60	Мухаммад аш Шафии	Исламский правовед, эпоним шафиитской правовой школы
0,35	Абу Хамид аль-Газали	Исламский богослов. Многими почитается как основатель суфизма.
0,34	Абу Ханифа	Исламский правовед, эпоним ханафитской правовой школы
0,24	Ахмад ибн Ханбаль	Исламский правовед, эпоним ханбалитской правовой школы
0,17	Абу Иса ат-Тирмизи	Мусульманский учёный и исследователь хадисов. Автор одного из наиболее значимых сборников хадисов «Джами ат-Тирмизи»
0,03	Тарик бин Зияд	Завоевание территории Пиренейского полуострова

Интерпретация результатов

После Пророка Мухаммеда одной из наиболее значимых личностей для истории ислама является фигура Умара ибн аль-Хаттаба. Мусульмане-сунниты не оспаривают нравственное превосходство Абу Бакра над Умаром ибн аль-Хаттабом. В исламском суннитском историческом каноне Абу Бакр занимает второе место после Пророка. Однако интерес к фигуре Умара ибн аль-Хаттаба значительно выше. Согласно анализу Google Trends, в пяти регионах России: Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Чечне, Карачаево-Черкессии, Дагестане, Ставропольском крае интерес к этой личности значительно выше чем, например, ко всем бывшим правителям России, включая Петра I, Сталина, Ивана Грозного. Это связано с определёнными объективными факторами: значительная часть завоеваний произошла именно во времена Умара ибн аль-Хаттаба, а также то, что именно ему, управляя огромной территорией, пришлось создавать новые органы власти и проводить социальные и административные реформы. Суннитская историческая традиция высоко оценивает деятельность Умара, представляя его идеальным правителем. Историк О.Г. Большаков пишет, что сунниты представляют его благочестивым аскетом, справедливым к мусульманам и беспощадным к врагам [Большаков, 1991]. Таким образом, личность Умара ибн-аль Хаттаба во многом представляет собой политический идеал для мусульман. Кроме большого количества религиозной литературы, посвящённой ему, свидетельством значимости этой личности для коллективной памяти является создание самого дорогого фильма исламского кинематографа, сериала «Умар». Общий бюджет фильма составил более 50 млн. долларов. Тридцатисерийное полотно показывает самые значимые события исламской истории, начиная с момента объявления Мухаммадом пророческой миссии и заканчивая мученической смертью халифа Умара от рук убийцы. Сериал был переведён на русский язык и на самом популярном российском сайте Kinopoisk получил оценку 8,7 из 10, а также многочисленные положительные рецензии [Умар ибн аль-Хаттаб, <https://www.kinopoisk.ru/series/734161/>].

Победы, завоевания ислама являются неодинаковыми по своему звучанию и зависят не от территории, а, в первую очередь, от обширного нарратива, сопровождающего историю завоевания. Обычно это свидетельство торжества духовного. Поэтому в культурной памяти мусульман остаются памятными победы Пророка, а также присоединение Персии, Египта, Византии, Испании, взятие Иерусалима Саладином. Именно этот нарратив и связанные с ними «места памяти» чаще всего цитируются в фильмах, религиозной литературе и т.д. Здесь значимыми сюжетами являются победа над соперником, имеющим многократное численное превосходство, отсутствие корыстных интересов у мусульман, истории милосердия друг к другу и проигравшей стороне, демонстрация каких-либо иных добродетелей победителя.

Таким образом, завоевание входит в культурную память, если оно сопровождается историей, фиксирующей исламские добродетели, и носит назидательный характер.

Литература о благочестивых и мудрых правителях, аскетичных, близких к народу, имеет большое значение для воспроизводства культурной памяти мусульман. Вместе с Умаром такими «местами памяти» являются другие праведные халифы, а также Умар ибн Абдул-Азиз и Харун ар-Рашид. В России дискурс об Умаре ибн аль-Хаттабе воспроизводится внутри религиозного сообщества и слабо имплементируется в политическом или общественном пространстве. Однако 24 августа 2018 г. глава Чечни Рамзан Кадыров перечислил 1 млн рублей на восстановление сгоревшей в Карелии церкви Успения Пресвятой Богородицы, построенной в 1774 году, и высказался по этому поводу: «Посланник Аллаха строго предписывал своим сподвижникам не трогать христианские храмы, не причинять ущерба их имуществу и зла духовенству. Когда праведный халиф Умар ибн аль-Хаттаб освободил Иерусалим, его встречал патриарх Софроний I, которого халиф заверил, что ни один храм не будет тронут, христиане могут в них по-прежнему молиться» [Кадыров, https://www.dp.ru/a/2018/08/24/Kadirov_pozhertvuet_millio].

Остальные праведные халифы также имеют высокий рейтинг поиска в системе Google Trends. Большое значение для коллективной памяти мусульман имеют

две жены Пророка Мухаммеда: Хадиджа бинт-Хувайлид и Аиша бинт Абу Бакр, а также дочь пророка Фатима. Повествования об этих трёх женщинах и нескольких других сподвижницах Пророка составляют львиную долю женского исламского метанарратива.

Сюжеты о веротерпимости мусульманских правителей в последние десятилетия также встречаются в фильмах, религиозной литературе, аудио- и видеопроповедях. Такими иллюстрациями могут быть взаимоотношение султана Мехмеда II и патриарха Геннадия Схолария, поведение Салах ад-Дина при взятии Иерусалима. Примеры свободы совести в культурной памяти мусульман играют большое значение и в произведениях культуры на данную тему широко инструментализируются как часть имплицитного миссионерского призыва.

Между тем многие завоевания мало известны мусульманам. Сюда можно отнести завоевание Пакистана, Индии, Центральной Азии. Часто это происходит потому, что цена завоевания оказалась слишком высока и сопровождается травматическими для духовного опыта описаниями.

Среди военачальников для коллективной памяти значимыми являются такие личности, как Халид ибн аль-Валид, получивший прозвище Меч Аллаха (Сайфуллах). Ему посвящено довольно популярное биографическое издание, написанное мусульманским учёным А.И. Акрамом [Акрам, 2009]. В окружении Пророка Мухаммеда было много личностей, ставших крупными военачальниками. Сюда относятся Амр ибн аль-Ас, Са'д ибн Абу Ваккас, Абу Убайда ибн аль-Джаррах и ряд других полководцев, однако наиболее известен нарратив, посвящённый Халиду ибн Валиду. Военачальниками последующих веков являются завоеватель Испании Тарик ибн Зияд, султан Египта Салах ад-Дин и Мехмед II.

Отсутствует в культурной памяти мусульман приход ислама в Юго-Восточную Азию в целом и в Индонезию в частности, хотя сегодня это самое крупное мусульманское государство в мире. С одной стороны – это связано с отсутствием уже перечисленного героического нарратива, а с другой стороны, история ислама обладает определённой арабцентричностью. Исключение здесь составляет Турция, у которой сформировался свой широкий исламский метанарратив, который продолжает воспроизводиться и по сей день, медиапродукты которого обладают более значительным влиянием. Центральным событием турецкой истории является завоевание Константинополя в 1453 г. Согласно хадису Пророка Мухаммеда, «Константинополь обязательно будет завоёван, и насколько прекрасен тот предводитель, и насколько прекрасно то войско, что завоюет его» [Мухаммад Фатих II, https://islam-today.ru/istoria/muxammad_fatix_ii_i_zavoevanie_konstatinopolya/]. Исходя из этой формулы конструируется идентичность «турецкого» ислама. Свидетельством высокой роли, которую по сей день продолжает играть в Турции это событие, может служить первый в стране музей-панорама, посвящённый ему. Музей был открыт 31 января 2009 г. Общая площадь холста составляет 2350 кв.м [Исторический музей-панорама, <http://stambul4you.ru/2009/10/around-stambul-zeytinburnu-panorama-1453/>].

Также одним из самых кассовых фильмов Турции является эпическая историческая картина «1453 Завоевание», вышедшая на экраны в 2012 г. В этом фильме присутствуют легитимизирующие нарративы: угрозы и интриги императора Константина XI Палеолога, вещий сон султана и некоторые другие события, обеспечившие ему моральную обязанность завоевать оплот Византийской империи [1453 Завоевание, <https://www.imdb.com/title/tt1783232/>]. Ревитализирующийся дискурс имперской идентичности в Турции становится причиной создания многих ура-патриотических картин на историческую тематику, где агрессорами выступает Византия, Запад, евреи, но никак не сама Османская империя.

Как отмечает Алейда Ассман, «При определённых условиях центральными событиями национальных коммемораций могут стать и поражения» [Ассман, 2014, 39]. Для понимания культурной памяти мусульман они представляют не меньший интерес. Пережитое поражение может носить положительный смысл и участвовать в формировании коллективной идентичности [Ассман, 2014, 137]. Наиболее проработанным событием подобного рода для культурной памяти мусульман является Битва при Ухуде. Однако если это сражение произошло при жизни Пророка и его

уроки были разъяснены откровением и самим Пророком, то последующие события исламской истории сложнее выстраиваются в культурную память.

В истории ислама довольно сложно определить границу между героическим поражением и травмой. Травма – в отличие от героического нарратива – не мобилизует и не консолидирует нацию, а нарушает, даже разрушает её идентичность [Асман, 2014, 41]. Можно перечислить несколько значимых поражений, существующих в истории ислама: Реконкиста, развал Османской империи, вероотступничество больших групп от ислама. Объяснительные модели могут выступать в виде нескольких легко различимых паттернов: отход от религии, отсутствие единства среди мусульман, предательство или удар в спину.

Удар в спину, предательство – хорошее прикрытие, демонстрирующее моральную правильность проигравших или завоёванных. Разжигателями смуты внутри мусульманского сообщества в коллективной памяти выступают хариджиты, лицемеры и некоторые другие группы. Безусловно, фактор «удара в спину» мог присутствовать, однако очень часто в мусульманской культурной памяти он является доминантой для объяснения событий некоторыми проповедниками.

Травматическим для мусульманского опыта являются противоречия между самими мусульманами. Примером могут быть смуты, расколовшие исламское государство в эпоху правления халифа Усмана ибн Аффана и продолжившиеся во времена Али ибн Абу Талиба. Сюда можно отнести взаимоотношения Али и Муавии. В нарративах существует стремление объяснить причину противоречий и моральные основания, на которых стояли эти две личности. Конфликт между ними становится в мусульманском историческом дискурсе результатом действия внешних сил, не всегда зависящих от поступков самих этих людей. Роль личного стремления к власти редуцируется в суннитской исторической литературе, а мирные намерения выдающихся сподвижников, напротив, подчёркиваются [Салеев, Фасхудинов, Жагипаров, 2018]. Однако противоречия внутри исламской истории также осмысливаются. Завершая цикл лекций по истории ислама, известный в Татарстане проповедник Ильнар Зинатуллин говорит: «Даже когда Омейядское государство распалось, они [правители] не прибегали к помощи немусульманских стран» [Зинатуллин, 2018]. Эти нарративы являются источником для стратегии замалчивания. Поэтому указанные темы поднимаются только в специальной литературе, но не рассматриваются в формах общественного обсуждения и в первую очередь, конечно, проповедях.

Российские фигуры воспоминания мусульман

Дифференциация российских мусульман, верующих на разных уровнях, очень высока и сильно зависит от форм этнической самоидентификации, возраста, принадлежности к джамаатам и т.д.

В России отсутствует единый метанарратив о российских мусульманах. Исходя из этого, призрачным кажется и конструкт российского ислама в целом. Одной из ключевых проблем для памяти российского мусульманского сообщества является то, что в постсоветском пространстве нет единой даты появления ислама в России. С одной стороны, исламизация Кавказа началась ещё в VII веке, с другой стороны, Волжская Булгария приняла новую религию в X в., и, наконец, нельзя забывать о покорении арабами территории Центральной Азии. Все эти события одинаково значимы, а потому их сложно встроить в общий культурный контекст религиозной политики в России. Ввиду этого можно выделить разные «места памяти» мусульман. Для башкир и татар это фигура Ахмада ибн Фадлана, арабского путешественника, оставившего первое письменное упоминание о башкирах. Базовая проблема, противостоящая объединению, состоит в том, что каждый из центров (Поволжье, Кавказ и Москва) воспринимает себя как единственно возможную точку для объединения мусульман.

Если Русская православная церковь, как относительно самостоятельный и единый организм, конструировала свой метанарратив памяти, сохраняя за исключением Украины монолитность, то исламское сообщество России в 1990-е гг. раскололось на множество разных религиозных организаций часто по этническому принципу. Каждый из этих анклавов строил свою собственную культурную модель, но не имел ресурсов для создания проработанного метанарратива, который бы заложил объединительные тенденции для мусульман в России.

Одна из форм ревитализации православной идентичности в России – это память о гонениях на православие в годы советской власти и связанные с ними «места памяти»: Святые новомученики и исповедники Церкви Русской, царская семья, Бутовский полигон, преодоление обновленчества и т.д. Несмотря на то, что ислам также подвергался гонениям в советское время, российские мусульмане не сформировали развитых форм коммеморации на тему репрессий. Можно представить определённые версии такого результата. Во-первых, репрессии против православной церкви носили более масштабный характер, а во-вторых, уход мусульманина из числа духовенства в меньшей степени нарушает антропологическую целостность человека, чем оставление сана для священника, так как присутствие духовенства в исламе является факультативным. Неслучайно работ на тему репрессий в мусульманском сообществе немного. Как утверждает Г.Д. Селянинова, исследовавшая дело антисоветской организации ишанизма в Пермском крае, большая часть местного мусульманского населения не имеет никакого представления о репрессиях [Селянинова, 2019, 98].

Другим местом формирования коммеморативных практик является Великая Отечественная война. Самым значимым нарративом является обращение муфтия Габдрахмана Расулева, призвавшего мусульман СССР на джихад против германского фашизма [Девятый муфтий, http://rdum.info/manhistory/bcnjhbz/bcnjhbz_88.html]. Однако в целом форм увековечивания памяти о Великой Отечественной войне в культурной памяти мусульман не так много. Сюда можно отнести разве что мемориальную мечеть на Поклонной горе в Москве, построенную в память о воинах-мусульманах, погибших в Великой Отечественной войне, в 1997 году.

На сегодняшний день самой известной фигурой для российских мусульман является Имам Шамил. Его биография отлично вписывается в формы исламской агиографии: личные качества, борьба с заведомо более сильным противником, чудесные спасения, сохранение достоинства при поражении, смерть в Медине. Формы коммеморации этой личности заслуживают отдельного исследования. Исключение здесь составляет личность татарского просветителя Шигабутдина Марджани, которого лучше знают в республиках Поволжья. В Республике Башкортостан местом памяти является личность Зайнуллы Расулева, «инструментализация» памяти о берёт начало в 2000-х гг. Формы увековечивания общественных деятелей и меценатов у мусульман России представлены в меньшей степени, хотя и существуют позитивные примеры. Например, Исламский колледж Духовного управления мусульман Республики Башкортостан носит имя Марьям Султановой, женщины, которая в начале XX в. оказывала большую помощь учебным и социальным заведениям на территории Уфимской губернии. Однако все исторические личности России, связанные с исламом, уступают по запросам в Google Trends Иمامу Шамилю.

Внутрироссийский исламский миссионерский дискурс направлен на поиск примеров тех времён, когда этнически мусульманские регионы имели преимущество в отдельных частях над регионами немусульманскими: грамотность, чистота, отсутствие пьянства и т.д. Также, как в общеисламской истории, присутствует стратегия замалчивания, касающаяся «тем на заднем плане» – то есть сюжетов, о которых все знают, но вслух не упоминают. Самый яркий пример – это дискурс о насильственной христианизации. Эта тема в меньшей степени обсуждается официальными мусульманскими властями, учёным сообществом и другими официальными каналами.

Заключение

Представленные в данной статье примеры не претендуют на полноту. Каждый из героев коллективной памяти нуждается в дополнительном исследовании.

Ментальные, материальные и медиальные образы являются основой любой религии. Религиозное сообщество более болезненно воспринимает критику образов. Широко обсуждаемые конфликты, связанные с карикатурами, обвинения в «фиктивности», «поддельности», манипулятивности образов или высмеивание вызывают гнев религиозного сообщества так как, по сути, в его глазах такие вещи являются отрицанием «самости» мусульман, личной и, что более болезненно, коллективной «идентичности».

Поэтому требуется осторожно обращаться с образами для создания пространства объединительных тенденций в российском мусульманском сообществе и его интеграции в российскую культурную повестку. Сегодня развитие медиапространства расширяет накопительную базу для репрезентации личного религиозного опыта. Ввиду этого нарративы верующих становятся шире. Существуют отдельные места памяти, которые инструментализируются мусульманским сообществом. Важным для развития мусульманского сообщества является необходимость коммеморации метанарратива, касающегося благотворительности, позитивных форм интеграции мусульманского сообщества, вклада мусульман в культуру, науку, образование. Создание новых медиапродуктов, увековечивание этих примеров, использование религиозного ландшафта для имиджевой привлекательности регионов с компактным проживанием этнических мусульман способно обеспечить созидательные способы трансмиссии мусульманской культуры в российском поликультурном обществе.

Благодарность

Исследование выполнено в рамках государственного задания № ААА-А-А18-118042390021-3 «Религия и духовная жизнь в поликонфессиональном пространстве Южного Урала» ИЭИ УФИЦ РАН на 2020 г.

Acknowledgement

The study was carried out as a part of state assignment No. АААА-А18-118042390021-3 “Religion and Spiritual Life in the Multiconfessional Space of the Southern Urals” IES UFRC RAS for 2020.

Библиографический список

1. 1453 Завоевание (2012) [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.imdb.com/title/tt1783232/> (дата обращения 15.04.2020).
2. Акрам, А.И. Рыцарь пустыни. Халид ибн ал-Валид. Крушение империй / А.И. Акрам; Пер. с. англ. – М.: Диля, 2009. – 512 с.
3. Али-заде, А.А. Исламский энциклопедический словарь / А.А. Али-заде. – М.: Ансар, 2007. – 400 с.
4. Ассман, А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика, 2014. – 187 с.
5. Бобровников, В.О. Абу Муслим в культурной памяти мусульман Дагестана / В.О. Бобровников // Ислам в современном мире: внутригосударственный и международно-политический аспекты. – 2019. – Т. 15. – № 3. – С. 81–110.
6. Большаков, О.Г. 'Умар (Омар I) б. ал-Хаттаб ал-Фарук / О.Г. Большаков // Ислам: энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 241.
7. Грибок, М.В. Сервис Google Trends как источник данных для исследования ментальных связей между регионами России / М.В. Грибок, Т.Ю. Горбунова // Геополитика и экогеодинамика регионов. – 2019. – Т. 5. – № 3. – С. 256–263.
8. Девятый муфтий ЦДУМ РОССИИ Габдрахман Расулев (годы жизни: 1889–1950 гг.; муфтий с 1936 по 1950 гг.) [Электронный ресурс] // Централизованная религиозная организация – «Региональное духовное управление мусульман Челябинской области в составе Центрального духовного управления мусульман России». – URL: http://rdum.info/manhistory/bcnjhbz/bcnjhbz_88.html (дата обращения 15.04.2020).
9. Зинатуллин, И. История Ислама: 16. Завершение правления Омейядов. Цикл лекций по книге «История Ислама» А.З. Салеев, Р.Р. Фасхудинов, К.Л. Жагипаров, Р.Ш. Мамедов [Электронный ресурс] / И. Зинатуллин. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=klIzRxjTNDQ&list=PLPNDQZ7vmlj-uRvC4LwwgWi7ZhFvwTC0L&index=16> (дата обращения 15.04.2020).
10. Исторический музей-панорама 1453 [Электронный ресурс] // Стамбул для вас. – URL: <http://stambul4you.ru/2009/10/around-stambul-zeytinburnu-panorama-1453/> (дата обращения 15.04.2020).
11. Исхаков, Р.Л. Точка сборки российской уммы / Р.Л. Исхаков // Журналистика в 2013 году: регионы в российском медиапространстве / Под ред. Е. Л. Варгановой, Я. Н. Засурского. – М., 2014. – С. 281–282.
12. Исхаков, Р.Л. К вопросу о научном познании российской уммы / Р.Л. Исхаков, А.Н. Корсаков // Национальная Ассоциация Учёных. – 2014. – № 2–2. – С. 70–75.

13. Кадыров пожертвует миллион рублей на восстановление сгоревшей в Карелии церкви [Электронный ресурс] // Деловой Петербург. – URL: https://www.dp.ru/a/2018/08/24/Kadirov_pozhertvuet_millio (дата обращения 15.04.2020).
14. Кисляков, Е.А. Методологические возможности Google Trends в анализе влияния украинских президентских выборов 2019 г. на политическую повестку дня России / Е.А. Кисляков // Журнал политических исследований. – 2019. – Т. 3. – № 2. – С. 79–85.
15. Курбанов, Х.Т. Восприятие образа Имама Шамиля разными слоями дагестанской молодежи / Х.Т. Курбанов // Дагестанский социологический сборник. – Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН; Отв. редактор: Абдулагатов З. М.. Махачкала, 2013. – С. 65–76.
16. Курбанова, К.Б. Проблема достоверности образа в исторической живописи Дагестана (на примере личности Имама Шамиля) / К.Б. Курбанова // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – 2010. – № 1 (10). – С. 109–115.
17. Лупанова, Е.М. Историческая память о М. В. Ломоносове и национальная идентичность / Е.М. Лупанова // Историческая память и российская идентичность / Тишков В.А. [и др.]. – М.: РАН, 2018. – С. 98–114.
18. Мухаммад Фатих II и завоевание Константинополя [Электронный ресурс] // Islam-Today. – URL: https://islam-today.ru/istoria/muxammad_fatix_ii_i_zavoevanie_konstatinopolya/ (дата обращения 15.04.2020).
19. Салеев, А.З. История Ислама / А.З. Салеев, Р.Р. Фасхудинов, К.Л. Жагипаров, Р.Ш. Мамедов. – М.: Islamic Book, 2018. – 496 с.
20. Сеянинова, Г.Д. «Дело антисоветской организации ишанизма» 1948 года в культурной памяти мусульманского сообщества Пермского края / Сеянинова Г.Д. // Технологос. – 2019. – № 3. – С. 84–100.
21. Силантьев, Р.А. Мусульманское образование как фактор развития российской уммы / Р.А. Силантьев // Власть. – 2008. – № 7. – С. 67–71.
22. Соколов, С.В. Применение веб-аналитического инструментария Google Trends в социогуманитарных и библиоковедческих исследованиях / С.В. Соколов // Библиосфера. – 2018. – № 4. – С. 3–9.
23. Соколов, С.В. Применение веб-аналитического инструментария Google Trends в исследовании системы обязательного экземпляра Германии / С.В. Соколов // Библиосфера. – 2019. – № 1. – С. 11–17.
24. Умар ибн аль-Хаттаб (сериал) [Электронный ресурс] // Кинопоиск. – URL: <https://www.kinopoisk.ru/series/734161/> (дата обращения 15.04.2020).
25. Умма – достоверно. Религиозная практика. Хадисы. Фетвы. Интервью Шамиля Аляутдинова. Тафсир. Аудио и видео проповеди [Электронный ресурс]. – URL: <https://umma.ru/> (дата обращения 15.04.2020).
26. Шенк, Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) / Ф.Б. Шенк; Пер. с нем. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 592 с.
27. Green, E. Using Google Trends to Measure Ethnic and Religious Identity in sub-Saharan Africa: Potentials and Limitations [Электронный ресурс] / E. Green // Africa at LSE. – URL: <https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2018/06/04/using-google-trends-to-measure-ethnic-and-religious-identity-in-sub-saharan-africa-potentials-and-limitations/> (дата обращения 15.04.2020).

Текст поступил в редакцию 01.05.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

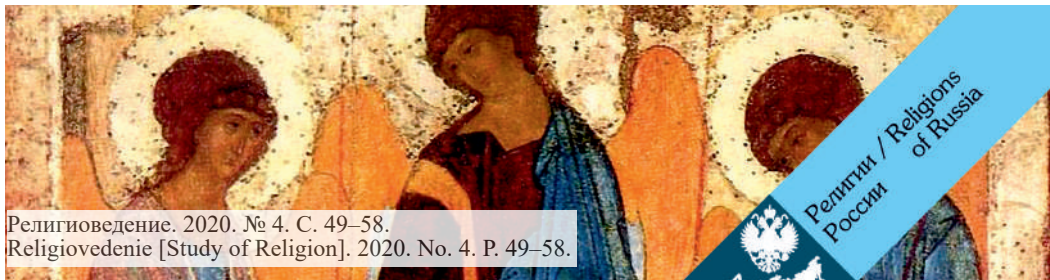
¹ Аль-Ашара аль-мубашшира, в суннитской традиции так называется число десяти ближайших сподвижников Пророка Мухаммеда обрадованных раем при жизни.

References

1. *1453 Zavoevanie (2012)* [Fetih 1453]. IMDb: rating. Available at: <https://www.imdb.com/title/tt1783232/> (accessed on April 15, 2020) (in Russian).
2. Akram A. I. *The Sword of Allah: Khalid bin Al-Waleed: His Life and Campaigns*. Mr. Books, 2006, 505 p. (Russ. ed.: Akram A.I. *Rycar' pustyni. Halid ibn al-Valid. Krushenie imperij*. Moscow: Dilja, 2009, 512 p.).

-
3. Ali-zade A. A. *Islamskij jenciklopedicheski slovar'* [Islamic Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Ansar, 2007, 400 p. (in Russian).
 4. Assman A. *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. C.H. Beck, 2006, 320 p (Russ. ed.: Assman A. *Dlinnaja ten' proshlogo. Memorial'naja kul'tura i istoricheskaja politika*, 2014, 187 p.).
 5. Bobrovnikov V.O. *Islam v sovremennom mire: vnutrigosudarstvennyj i mehdunarodno-politicheski aspekti* [Islam in the modern world: domestic and international political aspects]. 2019, vol. 15, no. 3, pp. 81–110 (in Russian).
 6. Bol'shakov O.G. *Islam: jenciklopedicheski slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary]. Ed. S.M. Prozorov. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian).
 7. *Devjatyj muftij CDUM ROSSII Gabdrakman Rasulev (gody zhizni: 1889–1950 gg.; muftij s 1936 po 1950 gg.)* [The ninth mufti of Central Spiritual Administration of Muslims of Russia Gabdrakman Rasulev (years of life: 1889–1950; mufti from 1936 to 1950)]. Available at: http://rdum.info/manhistory/bcnjhbz/bcnjhbz_88.html (accessed on April 15, 2020) (in Russian).
 8. Green E. *Using Google Trends to Measure Ethnic and Religious Identity in sub-Saharan Africa: Potentials and Limitations*. Available at: <https://blogs.lse.ac.uk/africaatlse/2018/06/04/using-google-trends-to-measure-ethnic-and-religious-identity-in-sub-saharan-africa-potentials-and-limitations/> (accessed on April 15, 2020).
 9. Gribok M.V., Gorbunova, T.Yu. *Geopolitika i jekogeodinamika regionov* [Geopolitics and ecogeodynamics of regions]. 2019, vol. 5, no. 3, pp. 256–263 (in Russian).
 10. Ishakov R.L. *Zhurnalistika v 2013 godu: regiony v rossijskom mediaprostranstve* [Journalism in 2013: regions in the Russian media]. Moscow, 2014, pp. 281–282 (in Russian).
 11. Ishakov R.L., Korsakov A.N. *Nacional'naja Associacija Uchenyh* [National Association of Scientists]. 2014, no. 2–2, pp. 70–75 (in Russian).
 12. *Istoricheskij muzej-panorama 1453* [Historical Museum-Panorama 1453]. Available at: <http://stambul4you.ru/2009/10/around-stambul-zeytinburnu-panorama-1453/> (accessed on April 15, 2020) (in Russian).
 13. *Kadyrov pozhertvuet million rubej na vosstanovlenie sgorevshej v Karelii cerkvi* [Kadyrov will donate a million rubles to restore the church burned down in Karelia]. Available at: https://www.dp.ru/a/2018/08/24/Kadirov_pozhertvuet_millio (accessed on April 15, 2020) (in Russian).
 14. Kisljakov E.A. *Zhurnal politicheskikh issledovanij* [Journal of Political Studies]. 2019, vol. 3, no. 2, pp. 79–85 (in Russian).
 15. Kurbanov H.T. *Dagestanskij sociologicheskij sbornik* [Dagestan Sociological Collection]. Mahachkala, 2013, pp. 65–76 (in Russian).
 16. Kurbanova K.B. *Izvestija Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Obshhestvennye i gumanitarnye nauki* [News of the Dagestan State Pedagogical University. Social and Human sciences]. 2010, no. 1 (10), pp. 109–115 (in Russian).
 17. Lupanova E.M. *Istoricheskaja pamjat' i rossijskaja identichnost'* [Historical memory and Russian identity]. Moscow, 2018, pp. 98–114 (in Russian).
 18. *Muhammad Fatih II i zavoevanie Konstatinopolja* [Mehmed II and the conquest of Constantinople]. Available at: https://islam-today.ru/istoria/muxammad_fatih_ii_i_zavoevanie_konstatinopolya/ (accessed on April 15, 2020) (in Russian).
 19. Saleev A.Z., Fashudinov R.R., Zhagiparov K.L., Mamedov R.Sh. *Istorija Islama* [History of Islam]. Moscow: Islamic Book, 2018, 496 p. (in Russian).
 20. Schenk F.B. *Aleksandr Nevskij: Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263–2000)* (Beiträge Zur Geschichte Osteuropas), Köln, Böhlau, 2004 (Russ. ed.: Schenk F.B. *Aleksandr Nevskij v russkoj kul'turnoj pamjati: svjatoj, pravitel', nacional'nyj geroj (1263–2000)*. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2007, 592 p.).
 21. Seljaninova G.D. *Tehnologos* [Technologos]. 2019, no. 3, pp. 84–100 (in Russian).
 22. Silant'ev R.A. *Vlast'* [Power]. 2008, no. 7, pp. 67–71 (in Russian).
 23. Sokolov S.V. *Bibliosfera* [Bibliosphere]. 2018, no. 4, pp. 3–9 (in Russian).
 24. Sokolov S.V. *Bibliosfera* [Bibliosphere]. 2019, no. 1, pp. 11–17 (in Russian).
 25. *Umar ibn al-Hattab (serial)* [Umar ibn al-Khattab (TV series)]. Available at: <https://www.kinopoisk.ru/series/734161/> (accessed on April 15, 2020).
 26. *Umma – dostoverno. Religioznaja praktika. Hadisy. Fetvy. Interv'ju Shamilja Aljautdinova. Tafsir. Audio i video propovedi* [Ummah – reliably. Religious practice. Hadith. Fatwas. Interview with Shamil Alyautdinov. Tafsir. Audio and video sermons]. Available at: <https://umma.ru/> (accessed on April 15, 2020) (in Russian).
 27. Zinatullin I. *Istorija Islama: 16. Zavershenie pravlenija Omejjadov. Cikl lekcij po knige "Istorija Islama" A.Z. Saleev, R.R. Fashudinov, K.L. Zhagiparov, R.Sh. Mamedov* [History of Islam: 16. Completion of the reign of the Umayyads. A series of lectures on the book "History of Islam" by A.Z. Saleev, R.R. Fashudinov, K.L. Zhagiparov, R.Sh. Mamedov]. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=klzRxjTNDQ&list=PLPNDQZ7vmlj-uRvC4LwwgWi7ZhFvWTC0L&index=16> (accessed on April 15, 2020) (in Russian).

*Submitted for publication: May 1, 2020.
Accepted for publication: August 10, 2020.
Published: December 24, 2020.*



Религиоведение. 2020. № 4. С. 49–58.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 49–58.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.49-58

Воробьева Н.В.

Военная академия материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулева, Омский автобронетанковый инженерный институт 644098, г. Омск, Россия, п. Черёмушки, 14 военный городок otiiu@mil.ru



«Проповедник из мастеровых с Библией одержал верх»: религиозная идентичность меннонитов Омской области в 50–60-е гг. XX в.

Аннотация. В статье рассматривается государственно-конфессиональная политика в Омской области в 1950–60-е гг. на примере отчётов уполномоченного Совета по делам религии при Совете министров СССР по Омской области. Источниковой базой послужили фонды Государственного архива Российской Федерации – фонд Р-6991, опись 3 «Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. 1944–1960 гг.», в котором рассматривались отчёты уполномоченного Совета по религиозным культам при областном комитете КПСС по Омской области, а также документы фондов Государственного исторического архива Омской области, в которых представлены сравнительные данные о фактически действовавших религиозных общинах и группах на территории Омской области за 1950–1960-е гг. Уделяется внимание религиозной идентичности, методам её выявления со стороны советского чиновника и местной власти. Рассматриваются проблемы этнокультурной идентичности немцев-меннонитов Омской области: вопросы о создании автономии и массовые переезды в Казахскую ССР в конце 1960-х гг. Поднимаются вопросы о советской идентичности и религиозности, а также проблема нарушений конституционных прав верующих советских граждан, на примере УК РСФСР и Конституции СССР. Особое внимание уделяется вопросам религиозной и антирелигиозной пропаганды во время «хрущёвских гонений» на церковь и маркирования религиозного мировоззрения как маргинального.

Ключевые слова: меннониты, Омская область, государственно-конфессиональные отношения, религиозная идентичность

Natalia V. Vorobeva

Military Academy of Logistics, VAMTO named after A.V. Hruleva, Omsk Automotive and Armored Engineering Institute 644098, Omsk, Russia, Cheremushki, 14 military town otiiu@mil.ru

**“A Preacher from the Artisans with the Bible Prevailed”:
Mennonite Religious Identity in Omsk Region
in the 50–60s of the 20th Century**

Abstract. The article discusses the state-confessional policy in Omsk region in the 1950–60s on the example of reports of the plenipotentiary of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR in Omsk Region. The source base was the funds of the State Archive of the Russian Federation – the P-6991 fund, inventory 3 “The Council for Religious Cults under the Council of Ministers of the USSR. 1944–1960”, which examined the reports of the plenipotentiary of the Council for Religious Cults under the Regional Committee of the CPSU for Omsk Region, as well as documents from the funds of the State Historical Archive of Omsk Region, which provide comparative data on actual religious communities and groups in Omsk Region for the 1950–1960s. Attention is paid to religious identity, methods for its identification by the Soviet official and local authorities. The problems of ethnocultural identity of the Mennonite Germans of Omsk Region are examined: the issues of creating autonomy and mass relocations to the Kazakh SSR in the late 1960s. It raises questions of Soviet identity and religiosity, as well as the problem of violations of the constitutional rights of believing Soviet citizens, in particular Article 124 of the Constitution. Particular attention is paid to issues of religious and anti-religious propaganda during the “Khrushchev persecution” of the church and marking the religious worldview as marginal.

Key words: Mennonites, Omsk Region, state-confessional relations, religious identity

Степень разработанности и постановка проблемы

Исследованию религиозной идентичности немцев-меннонитов посвящена обширная библиография. В советский период А.Н. Ипатов издал монографию на основе проведенного диссертационного исследования, базирующегося на данных Оренбургской области [Ипатов, 1978].

Омский филиал ФГБУН Институт археологии и этнографии СО РАН являлся организатором всероссийской конференции «Немцы Сибири: история и культура», на которой ряд выступлений был посвящён меннонитам [Савранина, 1997, 60–66; Вибе, 1999, 19–21; Нам, 2010, 368–374]. В статье И.В. Черказьяновой «Религиозные общины меннонитов и баптистов в Западной Сибири» [Черказьянова, 1997, 79–98] рассматривается история немцев-баптистов и меннонитов на территории Омской области вплоть до антирелигиозных гонений 20-х гг. XX в., о дореволюционной истории немцев-меннонитов Омской области также писал И.И. Кротт [Кротт, 2004, 68–79].

В 2009 г. в Новосибирске была издан аннотированный сборник документов «Этноконфессия в советском государстве. Меннониты Сибири в 1920–1930-е годы: эмиграция и репрессии. Документы и материалы» [Этноконфессия, 2009; Сталинские депортации, 2005], куда включены архивные документы как партийных органов, так и органов государственной безопасности, посвящённые различным вопросам истории меннонитских религиозных групп в советский период.

В коллективной монографии «История и этнография немцев в Сибири» [Вибе, Сенникова, 2009, 523–548] изучаются различные аспекты в том числе религиозной жизни сибирских немцев, но меннонитам посвящена лишь часть 526 страницы, причём внимание уделяется общинам Томской, Тюменской и Кемеровской областей. Меннонитам Сибири (за исключением Омской области) посвящён ряд диссертационных исследований [Конев, 2002; Сосковец, 2004; Подопригора, 2009].

В 2014 году тематический номер научного журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» был посвящён религиозной и национальной идентичности в Восточной Европе, в статье «Новые» меннониты Урала и Сибири: генезис и трансформация этноконфессиональных сообществ в 1940–1960-е годы» [Глушаев, Ключева, 2014, 295–313] рассматривалась деятельность меннонитских религиозных общин в европейской части – Пермской, Свердловской областях, а также в Сибири – Тюменской и Томской областях. Тем не менее, Омская область не стала предметом изучения. В статье Йоханнеса Дика «Исторические корни и соотношение конфессиональных и этнических границ в меннонитской идентичности в СССР» [Дик, 2014, 275–294] уделяется внимание меннонитам Оренбурга, Алтайского края, Омской области посвящено буквально одно предложение: «Ситуация в Омской области, где объединились меннониты и баптисты, типична для большинства общин, возникших в рассеянии» [Дик, 2014, 289]. В статье Ж.А. Сержановой и Н.А. Груба рассматриваются особенности диалекта немцев-меннонитов [Сержанова, Груба, 2017, 54–61].

Таким образом, несмотря на исследовательский интерес к проблематике и её актуальность, религиозная идентичность меннонитов Омской области во время хрущёвских антирелигиозных гонений не становилась предметом отдельного изучения.

«Новые меннониты» и проблемы их выявления:

взгляд советского чиновника

В 50–60-е гг. XX в. меннониты Западной Сибири проживали на территории Омской области в Москаленском, Исилькульском, Шербакульском районах. В 1951 г. на территории Исилькульского района уполномоченным были выявлены две группы меннонитов, а также в деревне Хортица Ачairsкого сельсовета. Во главе общины стоял Рейнгард Ефремович Валл, который работал достаточно долгое время, ещё с довоенного периода, учителем, а также до 1954 г. был секретарём Хортицкого сельсовета. Пользуясь авторитетом, уважением он организовал регулярные молитвенные собрания по домам верующих, важно отметить, они посещались подавляющим большинством колхозников деревни Хортицы, в том числе комсомольцами и пионерами [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 384. Л. 35].

Вероучительный пацифизм меннонитов маркировал их как особую группу среди многих незарегистрированных протестантских религиозных общин. В конце

1956 г. уполномоченный по Омской области Л.И. Серебреников обратился к председателю Совета В.М. Гостеву с вопросом о том, насколько подробно должен быть представлен отчёт по деятельности меннонитов. В ответ уполномоченному Совет официально письмом № 20с от 27 февраля 1957 г. посоветовали обратиться более пристальное внимание на деятельность меннонитов, собрать и систематизировать конкретные факты и данные не только об их количественном составе, местах расселения и религиозной деятельности, но также и об отношении к «мероприятиям партии и правительства». Особенно Совет интересовал вопрос отношения меннонитов к службе в рядах вооружённых сил. В период оттепели вышестоящую организацию интересовал вопрос о возможности допуска иностранных делегаций и туристов к ознакомлению с условиями жизни меннонитов [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 385. Л. 65–66].

Вопрос был непростым и заключался в том, что в 1957 г. Всесоюзный Совет ЕХБ рассматривал вопрос о вхождении в него меннонитских общин с целью регистрации их в рамках баптистского союза и возможностью последующего выхода и оформления в самостоятельную организацию, «отдельную меннонитскую конфессию» [Глушаев, Клюева, 2014, 305]. Допустить это считалось невозможным.

Необходимо отметить, что в среде омских ЕХБ во второй половине 50-х гг. XX в. произошёл раскол по национальному (на немецких и русских баптистов) и организационному признаку (группы, возглавляемые Ковалевым и Барабашиным). Немцы-баптисты, которых было чуть более ста человек, проводили молитвенные собрания по квартирам верующих. Русские баптисты разделились на две большие группы: первая под руководством П.Г. Ковалева (бывшего пресвитера омской общины, вернувшегося из заключения в 1956 г.), А.И. Андриенко и А.И. Семиречь. Вторую группу возглавляли Н.К. Барабашин, Н.А. Кондрашов, И.И. Мжонков. Между Барабашиным и Ковалевым существовали разногласия [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 785. Л. 72–74]. Группа баптистов, действующих в г. Омске, являлась самой многочисленной и активной.

Основной причиной существования «религиозного подполья» уполномоченный считал действия перемещающихся подпольных проповедников и недоучёт на местах значения их работы.

Уполномоченный Д. Кукарин (в период с 1946 по 1948 уполномоченным Совета по делам религиозных культов по Омской области являлся А.Д. Бездель, со второго квартала 1948 г. по 1949 г. – И. Ильин, с 1949 по 1950 гг. – Д. Кукарин, с 1951 по 1953 гг. – Густов, с 1958 по 1960 – Л.И. Серебреников, в 1961 г. И. Бутюгов, с 1962 по 1968 гг. – Г.С. Михайлов, с 1968 по 1980 гг. – Д.И. Иванов) обратился за разъяснениями к Председателю Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР Г.Г. Карпову с предложением вести учёт незарегистрированных религиозных культов явочным порядком. На что ему было отвечено, что сведения о действующих незарегистрированных религиозных культах нужно собирать негласным порядком через сельские советы, первичные парторганизации и отдельных коммунистов. Категорически запретили собирать какие-либо сведения у культов, общин или даже отдельных их членов.

По мнению председателя Совета, вопросы, относящиеся к религиозному движению, имели настолько особенную специфику, что могли бы быть верно трактованы исключительно уполномоченными Совета, имеющими соответствующую квалификацию. Кукарина посоветовали использовать методику доверительных бесед с верующими (или так называемыми «бывшими верующими»), духовенством и инициативными посетителями уполномоченного». В конце 1949 г. уполномоченный был вызван в Москву на инструктаж, а в 1950 г. должность в Омской области была ликвидирована [ГАРФ Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 780. Л. 45–46].

В период хрущёвской оттепели уполномоченный Л.И. Серебреников предпринял усилия для того, чтобы разобраться не только в намерениях меннонитских религиозных общин, но и в степени их сплочённости, в структуре в целом. Он выяснил, что существует разделение между «меннонитами братским» и «меннонитами церковниками» по вопросу отношения к защите Родины с оружием в руках. «Братские» воспринимают защиту Родины как долг и обязанность, а «меннониты церковники» – как грех, поскольку христианам нельзя применять

оружие [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 385. Л. 207]. В ответ председатель Совета А. Пузин инструктировал его о нежелательности принятия административных мер по отношению к «меннонитам церковникам» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 385. Л. 200].

В Докладной записке Председателю Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР И.В. Полянскому была представлена информация о религиозных группах в Русско-Полянском и Исилькульском районах, из которой следовало, что было подано заявление о регистрации религиозной группы меннонитов и о возврате ей молитвенного дома в селе Карповка. В 1937 году дом был изъят под врачебный участок, далее до 1954 года там располагался детский дом, к 1957 г. дом пустовал и находился в запущенном состоянии. Во главе общины в с. Карповка находился бригадир колхоза Абрам Иванович Гердер (1908 г.р.), Яков Иванович Биккерт (1911 г.р.) и столяр Давид Иванович Фризер (1902 г.р.). «Дом стоял бесконтрольно, эта группа верующих сделала там ремонт и на этом основании стала требовать выдать здание под молитвенный дом» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 384. Л. 37, 70]. По заявлению «двадцатки», религиозная община меннонитов насчитывала до 100 человек, 120 человек в с. Солнцево, 30 в Карповке, 20 в Петровке.

**«Танцев в колхозе почти не бывает –
молодёжь ходит на молитвенные собрания»**

Советское законодательство предусматривало контроль присутствия на религиозных собраниях детей и молодёжи. Факт участия детей и молодёжи в собраниях незарегистрированной религиозной общины вызывал озабоченность властей, так как шёл вразрез с нормами советского законодательства. Согласно действовавшему Уголовному законодательству «преподавание малолетним или несовершеннолетним религиозных вероучений в государственных или частных учебных заведениях и школах или с нарушением установленных для этого правил влекло за собой наказание – принудительные работы на срок до одного года» [УК РСФСР 1926 г. ст. 122], таким образом, влияние религиозных групп на детей строго ограничивалось. Уполномоченный Совета отмечал особые случаи условно «девиантного» поведения, к примеру, что молодёжь из «немецкого населения» не посещала развлекательных светских мероприятий – киносеансов и танцевальных вечеров, проводимых в клубе. Кроме того, попытки организовать в бригаде колхоза пионерскую организацию успехов не принесли: танцы в колхозном клубе молодёжь игнорировала, но молитвенные собрания не пропускала [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 384. Л. 82].

Отмечалось, что и школьники (например, восемь школьников из Ульяновского сельсовета) не посещали ни школьные мероприятия, ни кино. Кроме того, указанные восемь школьников приходили в школу усталые, с невыученными уроками из-за того, что посещали вместе с родителями молитвенные собрания, проводимые по вечерам: «дети часами просиживают на коленях, а потом приходят в школу усталые, не выучив уроки, или совсем пропускают школу» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 384. Л. 129].

Контрмерами служили лектории естественно-научной тематики, концерты в районных домах культуры, киносеансы. В целом советский чиновник подчёркивал, что работа пионерской и комсомольской организаций велась некачественно. В селе Хортицы на комсомольском собрании открыто выступила двадцатичетырёхлетняя Сусанна Ивановна Рогальская, заявлявшая о том, что в связи со вступлением в меннонитскую общину пребывать в комсомоле для неё стало невозможным.

Отдельных молитвенных домов у меннонитов в отличии от ЕХБ не было, поэтому собирались у комбайнёра или бригадира колхоза имени Энгельса села Пучково Кухаревского сельсовета, в селе Николай Польш – у колхозника Якова Абрамовича Петерса, в селе Ивановка колхоза имени Тельмана – в доме и счетовода колхоза. В декабре 1956 года в клубе колхоза им. Тельмана секретарь колхозной комсомольской организации Валентина Васильевна Анисимова и группорг Екатерина Абрамовна Унру проводили беседу с молодёжью на антирелигиозную тему. Один из присутствующих, Иван Яковлевич Мирау, не только возразил выступающим, но и произнёс яркую проповедь, произведшую куда большее впечатление на аудиторию. Уполномоченный отметил, что организаторы беседы оказались неподготовленными в антирелигиозном отношении и не смогли противопоставить «научно-обоснованное

опровержение религиозной ереси. Совершенно ясно, что допускать выступление Мирау было нельзя» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 385. Л. 180]. После этого случая по рукам у меннонитов стала ходить машинописная рукопись «диспута», рукопись зачитывалась на собраниях верующих. Изложение «диспута» составлено так, что «проповедник из мастеровых с Библией одержал верх, изложение “диспута” содержит антисоветскую клевету» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 385. Л. 196].

«Антирелигиозная пропаганда на немецком языке»

Председатель Совета Г.Г. Карпов посоветовал уполномоченному Л. Серебрянникову не применять административные меры воздействия в целях прекращения деятельности групп меннонитов [ГАРФ. Ф. Р-6991 оп. 3. Д. 384. Л. 87]. В отчёте за 1957 г. приводится, к примеру, запись беседы с возрастным плотником колхоза И.И. Петкау и молодым электриком села Николай Польша В.А. Гаммом, в которой они поясняют различия меннонитов и ЕХБ. Основным отличием видится различные практики крещения (полным погружением у баптистов и обливательное у меннонитов). Петкау – человек средних лет, работает плотником в колхозе. В беседе Петкау рассказал, что группа верующих насчитывает около ста человек, возглавляет её проповедник Андрус Иван Петрович. Из выявленных уполномоченным нарушений законодательства о культах – крещение молодёжи и устройство явочным порядком молитвенного дома. Колхозница-прихожанка, отстроив себе новый дом, старый завещала общине [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 385. Л. 12].

Второй секретарь Исылкульского райкома КПСС Момот приехал на молитвенное собрание, организованное также явочным порядком в 1957 г., прервал молитвенное собрание, беседовал с присутствующими верующими, потом взял с собой несколько молитвенных книг, лежавших на столе, сказав, что сличит текст этих книг с русским. Также были сняты со стен плакаты с евангельскими цитатами, со ссылкой на конституционные нарушения, такие как запрещённая религиозная пропаганда. Даже мебель, изготовленная специально для молитвенного дома, была изъята колхозом. Секретарь райкома партии Момот заявил меннонитам, что религиозная группа не может принимать в свой состав молодёжь моложе 25 лет. Что являлось основанием для подобных заявлений, непонятно. Им же были несанкционированно, для собственных нужд изъяты тексты Священного Писания [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 385. Л. 16–18].

Советские чиновники осознавали, что меры к развёртыванию лекционной пропаганды и другой массовой политической работы явно недостаточны. Многие из религиозных групп действовали настолько скрытно, что на их деятельность местные партийные и советские организации просто не обращали внимания. Даже факт существования религиозных групп нужно было ещё доказать.

Научно-атеистическая пропаганда не достигала сердец верующих. Уполномоченный отметил, что личные беседы гораздо эффективнее массовых лекций на научно-атеистические темы: «именно беседы дали бы возможность лучше изучить как убеждения людей, так и на кого религиозные группы прежде всего намерены влиять и, следовательно, лучше понять формы и методы религиозной пропаганды и благодаря этому сделать более действенной научно-атеистическую пропаганду» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 384. Л. 62–64].

В Информационном отчёте о работе уполномоченного за 1 полугодие 1959 г. отмечены следующие «положительные факты»: во-первых, в 1958–1959 учебном году улучшилась успеваемость учащихся в Беляевской школе, т.к. учителям и другим работникам удалось добиться того, что дети-школьники не стали ходить на молитвенные собрания и родители стали меньше загружать детей различными обязанностями дома в связи с уходом многих родителей на молитвенные собрания. Все учащиеся вовлечены в пионеры и октябрята. В с. Масляновке появился сельский клуб и библиотека, которые посещала молодёжь, читателями библиотеки являлись около двадцати школьников и пятнадцать-двадцать человек взрослой молодёжи. Семейная молодёжь комсомольского возраста в клуб не ходила, посещая исключительно молитвенные собрания [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 386. Л. 76–77].

Во-вторых, в 1959 году несколько улучшилась работа по научно-атеистической пропаганде, в области создана специальная группа лекторов, читающих лекции

на немецком языке, организовано чтение лекций на немецком языке и в некоторых районах. Однако «антирелигиозная, научно-атеистическая пропаганда в большинстве мест ведётся слабо» [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 387. Л. 89].

В-третьих, областная газета «Омская правда» и ряд районных газет стали чаще публиковать статьи на антирелигиозные темы [ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 387. Л. 90].

**«В Казахстане живётся вольготнее,
нами никто вообще не занимается и не штрафует»**

Положение меннонитской религиозной общины в конце 1960-х гг. осложнялось национально-религиозной повесткой. Йоханнес Дик в статье «Исторические корни и соотношение конфессиональных и этнических границ в меннонитской идентичности в СССР» [Дик, 2014] обращает внимание на то, что «сохранив на протяжении нескольких поколений немецкую культуру и этническую гомогенность, меннониты России не смогли сохранить свою конфессиональную целостность» [Дик, 2014, 277].

Руководители общины, писал уполномоченный, «ловко спекулируют на отождествлении некоторыми верующими национального и религиозного, используя весь арсенал имеющихся у них средств для обработки людей, для подогревания националистических настроений». Запрещались межнациональные и межконфессиональные браки, в некоторых отчётах отмечается даже стремление меннонитских общин к созданию некоей административной структуры в форме немецкой автономии (актуализированной ещё и по конфессиональным признакам), искусственное создание обстановки отчуждённости и трудности жизни (отказ пустить на квартиру, продать что-либо из продуктов) (в Исилькульском – с. Солнцевка) и Москаленском районах) [ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 71. Св. 3; ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 74. Св. 4. Л. 2].

В связи с усилением административного давления немцы уезжали в соседние области (Павлодарскую, Кокчетавскую Казахской ССР) на жительство: «в Казахстане живётся вольготнее, нами никто вообще не занимается и не штрафует» [ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 74. Св. 4. Л. 7]. Заместитель председателя Марьяновского райисполкома Савельев [Добровольский, 2020, 160] считал нецелесообразным регистрировать религиозные сообщества евангельских христиан баптистов и меннонитов по многим формальным причинам. К такого рода причинам относили отсутствие помещения под молельный дом (либо несоответствие имеющегося помещения, к примеру, частного дома, параметрам, представленным в законодательстве). Важной причиной нарушений также считалось присутствие на собраниях несовершеннолетних, даже если они были вместе с родителями или опекунами. Несколько несуразной видится и отговорка по поводу якобы близкого расположения общины к уже зарегистрированному обществу евангельских христиан баптистов. Хотя такое находилось в 45 километрах, в г. Омске. Секретарь Москаленского райисполкома Яношевский высказывается и по поводу «слабой богословской подготовки служителей культа» [ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 74. Св. 4. Л. 7] и отмечает: «если нам не будут мешать, то ещё год, и мы их задавим» [ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 74. Св. 4. Л. 8].

Демонстративное нарушение незарегистрированными религиозными общинами законодательства о религиозных культах приводило к тому, что председатели исполкомов на местах применяли меры административного воздействия (вплоть до увольнений некоторых активистов).

О результатах поездки было доложено Председателю Омского облисполкома К.Н. Голикову, а также заведующему отделом агитации и пропаганды обкома КПСС Л.Н. Горбунову и секретарю облисполкома В.И. Антощенко [ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 74. Св. 4. Л. 9].

Исходя из сведений документа «Сравнительные данные о фактически действующих религиозных общинах и группах на территории Омской области за 1967–1972 гг.» [ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 63. Св. 3.], меннонитов до 1971 г. в Омской области было зафиксировано от 13 до 36 религиозных общин:

Год	Количество групп	Зарегистрированных групп/человек	Стоят на позиции непризнания законодательства о религиозных культах
1967	13/1030	–	10/811
1968	16/1071	–	11/895
1969	18/900	–	11/895
1970	36/1880	–	11/862
1971	31/1614	1/111	11/832
1972	25/1503	1/140	10/782

В 1972 году поступило заявление о регистрации общины братских меннонитов в с. Доброе Поле Москаленского района. Оно было рассмотрено, и на его основании было принято решение отказать в работе с детьми и в предоставлении им здания под молитвенный дом. К 1980 г. из 36 зарегистрированных конфессиональных общин – 5 общин меннонитов в сельской местности, из 57 незарегистрированных общин в городах существовало 5 меннонитских общин и 18 – в сельской местности [ИАОО.Ф. Р-2603. Оп. 1 Д. 120. Св. 7. Л. 1, 3]

Заключение

Таким образом, религиозная идентичность в период так называемых «хрущёвских гонений» на церковь находилась под серьёзным контролем со стороны Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Контроль власти в лице уполномоченного выражался, во-первых, в воспрепятствовании официальной регистрации религиозной общины и переходу к легитимному существованию. Было несколько путей решения указанного вопроса: ходатайство общины верующих – «двадцатки», но в таком случае требовалось наличие пригодного здания под молитвенный дом, на что местные власти с упорством не шли. Второй вариант был связан с объединением с евангельскими христианами баптистами (у которых до середины 1950х гг. в Омской области была регистрация, но затем произошёл раскол и они вступили в длительную конфронтацию с властями). В конечном итоге регистрация общины меннонитов произошла, но только в 1971 г., и только в одной из одиннадцати религиозных групп.

Во-вторых, контроль уполномоченного был связан с вероучительной стороной, в частности с вопросами о непротивлении злу и пацифизме. В-третьих, немаловажной оставалась этноконфессиональная идентичность, стремление к национальной автономии пресекалось на корню. И, наконец, участие детей и молодёжи в религиозной обрядности и воздействие на них мировоззренческих основ вероучения меннонитов.

Советский чиновник был обязан обращать внимание на изменение повседневных практик – походы в кино, танцы, если на них не было детей и молодёжи, соответственно констатировался факт наличия «религиозной пропаганды». В качестве альтернативного социального действия предлагались научно-популярные лектории и диспуты на религиозные темы. Такая повестка обычно была обречена на провал, заезжий лектор общества «Знание» не обладал ни достаточной убедительностью, ни значимым авторитетом, чтобы изменить миропонимание сплочённой религиозной общины, куда входила сельская интеллигенция – учителя, врачи, бригадиры и пр. Религиозные практики оставались базовым элементом самоидентификации.

Список сокращений

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

ЕХБ – Евангельские христиане баптисты

ИАОО – Государственное учреждение «Исторический архив Омской области»

КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза

Библиографический список

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 3. Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. 1944–1960 гг. Д. 780. Материалы о работе уполномоченного по Омской области 1946–1948 гг.
2. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 784. Материалы о работе уполномоченного по Омской области 1957 г. Т.1.
3. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 785. Материалы о работе уполномоченного по Омской области 1957 г. Т.2.
4. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 786. Материалы о работе уполномоченного по Омской области 1958 г.
5. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 3. Д. 787. Материалы о работе уполномоченного по Омской области 1959 г.
6. Государственное учреждение «Исторический архив Омской области» (ИАОО). Фонд Омского областного комитета КПСС Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 63. Св. 3. Сравнительные данные о фактически действующих религиозных общинах и группах на территории Омской области за 1967–1972 гг.
7. ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 71. Св. 3. Информационный отчет и сведения о состоянии и деятельности религиозных организаций и контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах за 1969 г.
8. ИАОО. Ф. Р-2603. Оп. 1. Д. 74. Св. 4. Докладная записка инспектора по делам религий при Совете Министров СССР о командировке в Омскую область 1969 г.
9. ИАОО. Ф. Р-2603 Оп. 1 Д. 120 Св. 7. Статистические сведения о действующих религиозных объединениях за 1976–1980 гг.
10. Добровольский, А., свящ. Конфессиональная политика советского государства в 1950-е гг. (на примере отчетов уполномоченных по Омской области) / А. Добровольский, свящ. // Вестник Оренбургской духовной семинарии. – 2019. – № 2(11). – С. 350–357.
11. Добровольский, А., свящ. Работа уполномоченного Совета по Омской области по вопросам неправославных и инославных вероисповеданий в 60 – начале 70-х гг. XX века / А. Добровольский, свящ. // Визуальные образы современной культуры: идеалы и идеологии (к 25-летию теологического образования в г. Омске) [Электронный ресурс] : сборник научных статей по материалам VIII Всероссийской научно-практической конференции (Омск, 27 сентября – 9 октября 2019 г.) / Отв. Ред. П. Л. Зайцев. – Электрон. текст. дан. – Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та, 2020. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см. – С. 159–162.
12. Вибе, П.П. Источники по истории меннонитских колоний в Западной Сибири в начале XX века / П.П. Вибе // Немцы Сибири: история и культура. Омск, 1999. – С. 19–21.
13. Вибе, П.П. Религиозная жизнь немецкого населения Сибири во второй половине XX века / П.П. Вибе, Л.И. Сенникова // История и этнография немцев в Сибири. Коллективная монография. – Омск, 2009. – С. 523–548.
14. Глушаев, А. «Новые» меннониты Урала и Сибири: генезис и трансформация этноконфессиональных сообществ в 1940–1960-е годы / А. Глушаев, В. Клюева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. №4 (32). – С. 295–313.
15. Дик, Й. Исторические корни и соотношение конфессиональных и этнических границ в меннонитской идентичности в СССР / Й. Дик // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2014. – №4 (32). – С. 289.
16. Ипатов, А.Н. Меннониты (Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности). – М.: Мысль, 1978.
17. Конев, Е.В. Немцы Западной Сибири в 1940–1990-е гг. (на материалах Кемеровской, Новосибирской и Томской областей). Автореферат... канд. ист. н. / Е.В. Конев. – Томск, 2002.
18. Кротт, И.И. Религиозно-этические основы хозяйственно-предпринимательской деятельности меннонитов Зап. Сибири в кон. XIX – нач. XX вв. / И.И. Кротт // Вопросы соц. истории России кон. XVIII – нач. XX вв.: Сб. науч. тр. Омск, 2004. – С. 68–79.
19. Нам, И.В. Общины меннонитов в Томской области в условиях «оттепели» и «застоя» (по материалам Государственного архива Томской области) / И.В. Нам // Материалы VI Международной научно-практической конференции / Ответственные редакторы: Т.Б. Смирнова, Н.А. Томилов. – Омск, 2010. – С. 368–374.
20. Подопригора, Ю.И. Этнический и конфессиональный состав немцев Павлодарского Прииртышья в XX – начале XXI века. Автореферат... к.и.н. / Ю.И. Подопригора. – Томск, 2009.
21. Савранина, Т.В. Некоторые аспекты изучения конфессионального состава немцев Западной Сибири / Т.В. Савранина // Немцы Сибири: история и современность. – Омск, 1997. – С. 60–66.

22. Сержанова, Ж.А. Немцы-меннониты Омской области: к вопросу об этнокультурной идентичности / Ж.А. Сержанова, Н.А. Груба // Уральский исторический вестник. – 2017. – № 2 (55). – С. 54–61.
23. Сосковец, Л.И. Религиозные организации Западной Сибири в 1940–1960-е гг.: автореферат... д.и.н. / Л.И. Сосковец. – Томск, 2004.
24. Сталинские депортации. 1928–1953 / Под общ. ред. акад. А.Н. Яковлева; сост. Н.Л. Поболь, П.М. Полян. – М.: МФД; Материк, 2005.
25. Черказянова, И.В. Религиозные общины меннонитов и баптистов в Западной Сибири / И.В. Черказянова // Немцы. Россия. Сибирь. Сборник статей / Сост. и науч. ред. П.П. Вибе. – Омск, 1997. – С. 79–98.
26. Этноконфессия в советском государстве. Меннониты Сибири в 1920–1930-е годы: эмиграция и репрессии. Документы и материалы / Сост. и науч. ред. А.И. Савин. – Новосибирск: Посох, 2009. – 752 с.

Текст поступил в редакцию 16.04.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

References

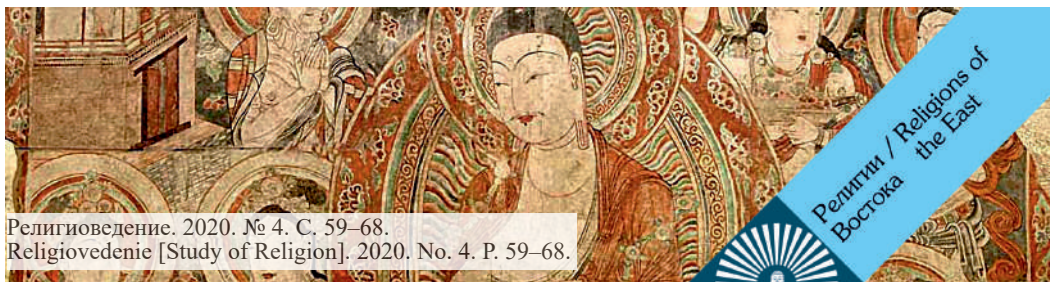
1. *Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii* [State Archive of the Russian Federation]. Fund R6991. Inventory 3. Sovet po delam religioznych kul'tov pri Sovete Ministrov SSSR. 1944–1960 gg. File 784. Materialy o rabote upolnomochennogo po Omskoj oblasti 1957 g. Vol. 1 (in Russian).
2. *Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii* [State Archive of the Russian Federation]. Fund R6991. Inventory 3. File 785. Materialy o rabote upolnomochennogo po Omskoj oblasti 1957 g. Vol. 2 (in Russian).
3. *Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii* [State Archive of the Russian Federation]. Fund R6991. Inventory 3. File 786. Materialy o rabote upolnomochennogo po Omskoj oblasti 1958 g. (in Russian).
4. *Gosudarstvennyj arhiv Rossijskoj Federacii* [State Archive of the Russian Federation]. Fund R6991. Inventory 3. File 787. Materialy o rabote upolnomochennogo po Omskoj oblasti 1959 g. (in Russian).
5. *Istoricheskij arhiv Omskoj oblasti* [Historical Archive of Omsk Region]. Fund R2603. Inventory 1. File 63. Sv. 3. Sravnitel'nye dannye o fakticheski dejstvuyushchih religioznych obshchinah i gruppah na territorii Omskoj oblasti za 1967–1972 gg. (in Russian).
6. *Istoricheskij arhiv Omskoj oblasti* [Historical Archive of Omsk Region]. Fund R2603. Inventory 1. File 71. Sv. 3. Informacionnyj otchet i svedeniya o sostoyanii i deyatel'nosti religioznych organizacij i kontrolya za soblyudeniem zakonodatel'stva o religioznych kul'tah za 1969 g. (in Russian).
7. *Istoricheskij arhiv Omskoj oblasti* [Historical Archive of Omsk Region]. Fund R2603. Inventory 1. File 74. Sv. 4. Dokladnaya zapiska inspektora po delam religij pri Sovete Ministrov SSSR o komandirovke v Omskuyu oblast' 1969 g. (in Russian).
8. Vibe P.P. *Nemcy Sibiri: istoriya i kul'tura* [Germans of Siberia: History and Culture]. Omsk, 1999, pp. 19–21 (in Russian).
9. Vibe P.P., Sennikova L.I. *Istoriya i etnografiya nemcev v Sibiri. Kollektivnaya monografiya* [History and Ethnography of the Germans of Siberia]. Omsk, 2009, pp. 523–548 (in Russian).
10. Glushaev A., Klyueva V. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2014, no. 4 (32), pp. 295–313 (in Russian).
11. Dik J. *Gosudarstvo, religiya, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2014, no. 4 (32), p. 289 (in Russian).
12. Ipatov A.N. *Mennonity (Voprosy formirovaniya i evolyucii etnokonfessional'noj obshchnosti)* [Mennonites (Issues of Formation and Evolution of the Ethnoconfessional Society)]. Moscow: Mysl', 1978 (in Russian).
13. Konev E.V. *Nemcy Zapadnoj Sibiri v 1940–1990-e gg. (na materialah Kemerovskoj, Novosibirskoj i Tomskoj oblastej). Avtoreferat... kand. ist. n.* [Germans of Siberia in 1840–1990 (on the materials from Kemerovo, Novosibirsk and Tomsk regions. PhD Thesis in History)]. Tomsk, 2002 (in Russian).
14. Krott I.I. *Voprosy social'noy istorii Rossii kontsa XVIII – nach. XX vv.: Sb. nauch. tr.* [Issues of Social History of Russia of the 18th – Early 20th Centuries: Collection of Works]. Omsk, 2004, pp. 68–79 (in Russian).
15. Nam I.V. *Materialy VI Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii* [Proc. of the 6th International Academic and Practical Conference]. T.B. Smirnova, N.A. Tomilov (eds.). Omsk, 2010, pp. 368–374 (in Russian).
16. Podoprigora Yu.I. *Etnicheskij i konfessional'nyj sostav nemcev Pavlodarskogo Priirtysh'ya v XX – nachale XXI veka. Avtoreferat... k.i.n.* [Ethnic and Confessional Composition of the Germans of Pavlodar Irtysh Land in the 20th – Early 21st Centuries. PhD Thesis in History]. Tomsk, 2009 (in Russian).
17. Savranina T.V. *Nemcy Sibiri: istoriya i sovremennost'* [Germans of Siberia: History and Present Time]. Omsk, 1997, pp. 60–66 (in Russian).
18. Serzhanova Zh.A., Gruba N.A. *Ural'skij istoricheskij vestnik* [Ural Historical Bulletin]. 2017, no. 2 (55), pp. 54–61 (in Russian).

19. Soskovec L.I. *Religioznye organizacii Zapadnoj Sibiri v 1940–1960-e gg. Avtoreferat...d.i.n.* [Religious Organizations in Western Siberia in 1940–1960. Doctor's Thesis in History]. Tomsk, 2004 (in Russian).
20. *Stalinskie deportacii. 1928–1953* [Stalin's Deportations. 1928–1953]. A.N. Yakovlev, N.L. Pabol', P.M. Polyak (eds.). Moscow: MFD: Materik, 2005 (in Russian).
21. Cherkaz'yanova I.V. *Nemcy. Rossiya. Sibir'. Sbornik statej* [Germans. Siberia. Collection of Papers]. P.P. Vibe (ed.). Omsk, 1997, pp. 79–98 (in Russian).
22. *Etnokonfessiya v sovetskom gosudarstve. Mennonity Sibiri v 1920–1930-e gody: emigraciya i repressii. Dokumenty i materialy* [Ethnic Confession in Soviet State. Mennonites of Siberia in 1920–1930: Emigration and Persecutions]. A.I. Savin (ed.). Novosibirsk: Posoh, 2009, 752 p. (in Russian).

Submitted for publication: April 16, 2020.

Accepted for publication: August 10, 2020.

Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 59–68.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 59–68.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.59-68

Сеvрюгин С.А.

*Академия Корееведения
50 Unjung-dong, Bundang, Seongnam, Gyeonggi-do, South Korea
sergey.sevryugin@mail.ru*



Ключевые особенности внешней экспансии южнокорейских протестантских организаций и её основные причины

Аннотация. В данной статье предпринята попытка целостного анализа процесса продолжающейся с конца прошлого века активной международной экспансии южнокорейских протестантских объединений. На сегодняшний день, исходя из различных численных и качественных показателей, их можно назвать одними из наиболее влиятельных глобальных акторов в религиозной сфере и отчасти даже международных отношениях. Используемые ими язык и методы распространения учения, с одной стороны, продолжают многовековую традицию христианского миссионерства, в особенности американского взгляда на него, а с другой – являются его переосмыслением, которое стало возможным лишь в условиях современного, постоянно меняющегося, но в целом капиталистического, глубоко глобализированного и демократизированного мира, бросающего новые вызовы религиозным организациям и вынуждающего их искать отличные от прошлого пути к выживанию в нём. Особое внимание уделяется основным причинам появления данного феномена и вытекающим из них его характерным особенностям. По итогам проведённого исследования автор приходит к выводу, что такие особенности деятельности южнокорейских протестантских организаций за рубежом, как межцерковная конкуренция, фракционизм наряду с высокой вовлечённостью в коммерческий сектор и политику непосредственно связаны с историческим процессом развития данной конфессией на Корейском полуострове и является прямым его отражением. Поэтому, несмотря на глобальный характер работы таких объединений, их деятельность по-прежнему направлена в основном вовнутрь породившего их общества, что, впрочем, не мешает рассматривать их в то же время как инструмент расширения внешнеполитического влияния и элемент мягкой силы.

Ключевые слова: протестантизм, Корея, церковь, миссионерство, эвангелизация, кекххвэждуи, кваду чхедже, соджин, духовная война

Sergei A. Sevryugin

*Academy of Korean Studies (한국학중앙연구원)
50 Unjung-dong, Bundang, Seongnam, Gyeonggi-do, South Korea
sergey.sevryugin@mail.ru*

Key Features of the External Expansion of South Korean Protestant Organizations and Its Main Reasons

Abstract. This article analyzes the process of active international expansion of South Korean Protestant organizations, continuing since the end of the 20th century. Today, based on various numerical and qualitative indicators, they could be called one of the most influential global actors in the religious sphere and partly even in international relations. On the one hand, the language and methods, which such organizations use in order to disseminate their teachings continue the centuries-old tradition of Christian missionary work, in particular the American view of it. On the other hand, they are its rethinking, that could be possible only in the conditions of modern, constantly changing, but on the whole capitalistic, deeply globalized and a democratized world, throwing new challenges to religious organizations and forcing them looking for novel ways to survive in an increasingly aggressive environment. Special attention is paid to the major reasons for the appearance of such phenomenon and its characteristic features connected with them. Based on the results of the study, the author concludes that characteristic features of South Korean Protestant organizations' activities abroad such as interchurch competition, factionalism along with high involvement in the commercial sector and politics are directly related to the historical process of the development of this denomination on the Korean Peninsula. Therefore, despite the transnational nature of these organizations, their activities are still predominately targeted the society that gave rise to them. However, this does not prevent them from being also an instrument for expanding foreign policy influence and even an element of soft power.

Key words: Protestantism, Korea, church, missionary work, Evangelization, Gaegyohejuui, Gwadu Cheje, Seojin, spiritual war

«Когда китайцы приезжают на новое место, они основывают ресторан, японцы – фабрику, корейцы – церковь» – такую цитату приводит издание The New York Times в статье от 2004 года, посвящённой активности корейских протестантских организаций по всему миру [Onishi, <https://www.nytimes.com/2004/11/01/world/asia/korean-missionaries-carrying-word-to-hardtosway-places.html>]. Сегодня Республику Корея можно поставить по количеству миссионеров на второе место в мире после США, а по их доле относительно населения – на первое.

Согласно официальным материалам, на 2017 год в 170 различных странах находилось 28 584 южнокорейских проповедника. Большинство из них действовали в Северо-Восточной и Юго-Восточной Азии, на которые приходилось 6 319 и 5 893 миссионера соответственно [Текущая религиозная ситуация, 2018, 169]. Если сравнивать с другими корейскими религиями, то лидирующие позиции протестантизма становятся ещё более очевидными. Так, у различных буддийских организаций в целом имеется 195 храмов и 593 представителя в 30 государствах мира, большинство из которых относятся к американскому континенту [Текущая религиозная ситуация, 2018, 167–168]. Южнокорейские католики, в свою очередь, представлены лишь 237 священниками, а вон-буддисты – 125 проповедниками и 65 отделениями в 23 странах [Текущая религиозная ситуация, 2018, 170].

Приведённые цифры выглядят особенно удивительно, если учесть, что сам протестантизм начал активно распространяться на полуострове лишь с началом XX века и большинство его последователей являются на данный момент таковыми во втором или даже в первом поколении. Кроме того, большую часть протестантов в Республике Корея составляет молодёжь в возрасте до 40 лет. В то же время для других основных конфессий страны характерно преобладание более пожилого контингента, в связи с чем общественная, культурная, экономическая и политическая активность южнокорейских протестантских организаций также не идёт ни в какое сравнение с представителями других основных религий, несмотря на относительно небольшую долю в численности населения [Текущая религиозная ситуация, 2018, 96–97].

В целом в Южной Корее за 2015 год насчитывалось около 9.7 миллионов человек, определяющих себя как протестантов, что хоть и значительно превышает показатели любой другой религии, но составляет лишь одну пятую от общего количества граждан республики [Текущая религиозная ситуация, 2018, 89]. Для описания подобной ситуации в академической среде Республики Корея часто используется термин *квяду чхедже* (과두체제, 寡頭體制), который можно перевести как «господство меньшинства» [Ли Чингу, 2016, 357]. Такой необычный для XXI века уровень влияния религиозных организаций исследователь Так Джииль (탁지일) связывает с сильным давлением и постоянной критикой этих организаций со стороны общества, в глазах которого многие из них выглядят достаточно маргинально и destructively. Постоянно участвуя в различных аспектах жизни общества и активно выражая позиции по тем или иным вопросам, протестантские и похожие на них объединения таким образом пытаются разрушить ассоциирующиеся с ними образы и компенсировать свою слабую теологическую базу [Tark Ji-il, 2017, 96–97].

Здесь необходимо отметить, что наименование «протестантские» зачастую носит для большинства описываемых здесь объединений весьма условный характер. Конечно, практически в каждой организации сохраняются характерные атрибуты христианства и некоторые черты аналогичных европейских и американских организаций, вроде использования Библии как основы любых проповедей, символики креста, а в названиях традиционно применяются наименования «пресвитерианская (장로교, 長老教)» или «методистская (감리교, 監理教)». Тем не менее, в остальном наблюдается огромное разнообразие, ранжируемое от классических традиций западных евангельских движений до фактически совершенно новой религии, пророком или воплощением Христа в которой может быть провозглашён сам глава организации.

В последнем случае в большинстве своём такие объединения распадаются сразу после смерти лидера, не в последнюю очередь в связи с разногласиями между его детьми и родственниками из-за прав наследования. Однако имеют место и случаи, когда подобным религиозным организациям удаётся создать своё собственное развитое учение на основе христианских догматов и более-менее крепкую административную структуру, обеспечивающие стабильность их существования в долгосрочной перспективе. Наиболее показательным примером можно считать историю Церкви Объединения Мун Сон Мёна.

В южнокорейском академическом дискурсе для описания данного феномена используется термин *кекёхвэджуи* (개교회주의, 個教會主義), или «доктрина частных церквей». Под этим понятием подразумевается практически полный контроль пастора над церковной организацией. Пастор обычно передаёт свои полномочия по наследству и стремится всеми способами увеличить количество прихожан наряду с собственными доходами, в том числе и при помощи проникновения в коммерческий сектор. Поэтому многие частные компании Республики Корея, в особенности в сфере образования, медицины, общепита и туризма, так или иначе контролируются протестантскими организациями.

Поэтому вполне обычной практикой является наличие конкурирующих церковных сетей и строительство многоэтажных филиалов в различных регионах, объединяющих в себе большое число других функций помимо непосредственно религиозной, а также их аренда и перепродажа, причём зачастую с уже действующим приходом. С развитием цифровых технологий такого рода деятельность расширилась и в сети Интернет. На различных сайтах, подобных www.sjob.co.kr, представлено множество объявлений о продаже и аренде определённой церкви, с подробным описанием и даже указанием количества прихожан. Впрочем, то же самое касается и буддийских храмов (www.sachal.net) [Юн Сыннён, 2016а, 314–315], многие из которых копируют опыт протестантских церквей. Всё это, наряду с небольшим сроком существования многих из упомянутых организаций и авторитарно-вождистским характером управления, который можно назвать достаточно типичным для условно конфуцианских обществ, и создаёт достаточно негативный образ протестантских организаций внутри страны, что, тем не менее, не мешает им сохранять и преумножать своё влияние.

Окончательное оформление вышеописанной реальности приходится на конец 1980-х годов. Олимпийские Игры 1988 года в Сеуле можно считать точкой отсчёта активной экспансии южнокорейских протестантских организаций за рубеж. Данное событие совпало с пиком необычайного роста популярности протестантизма, начавшегося в 70-е гг. и продолжавшегося в 80-е гг. XX века, в ходе которого связанным с ним организациям удалось накопить значительное количество ресурсов.

К основным причинам быстрого распространения влияния протестантских объединений представляется возможным отнести их имидж национального борца за демократию и свободу сначала против японского правления, а затем и военной диктатуры, а также, по-видимому, ставший основой их деятельности «метод Невюса (Nevius method)», сформировавшийся в среде американских миссионеров в Восточной Азии и предполагавший активное и автономное участие церквей в общественной жизни как непереносимое условие быстрого распространения учения.

Вследствие этого протестантские учебные заведения и теологические факультеты привлекали всё большее количество учеников, а рядовые корейцы с охотой несли крупные пожертвования в храмы. Помимо прочего, вплоть до 2018 года протестантские церкви в Республике Корея, как и любые другие религиозные организации, в отличие от соседних КНР и Японии, полностью освобождались от подоходного налога, что делало занятость в этой области ещё привлекательнее. Даже после принятия соответствующего законодательства правительством Мун Чже Ина они продолжают сохранять юридический статус некоммерческих организаций, что позволяет им не платить ряд обязательных налогов в пользу государства, а их сотрудникам пользоваться определёнными социальными льготами [Юн Сыннён, 2016б, 340–341].

Однако на протяжении 70–80-х годов корейские протестантские объединения, в отличие от во многом похожих на них по структуре и стилю поведения различных

организаций так называемых «новых религий», не проявляли особого интереса к международной деятельности, предпочитая концентрироваться на распространении своего учения внутри страны, которая в этот период как раз переживала бурный экономический подъём. Поэтому непосредственными стимулами для выхода за пределы Кореи, скорее всего, стали постепенное смягчение южнокорейским правительством ограничений на выезд за границу, исчерпание ресурса потенциальных неопитов внутри страны и отчасти связанное с этим заметное замедление темпов прироста новых верующих с середины 80-х.

Как уже было упомянуто ранее, профессия протестантского пастора во второй половине XX века стала пользоваться большой популярностью среди населения Республики Корея. Большинство из выпускников училищ шло в связанные с ними церковные учреждения, но по мере привлечения новых последователей и роста собственной популярности эти уже достаточно опытные пасторы со временем отдалялись от своих альма-матер. В конечном итоге они основывали свои собственные церкви и курсы при них.

Так как каждый пастор, как правило, признавал абсолютную истинность лишь своего видения христианства, между созданными ими организациями возникла жёсткая конкуренция за верующих, которая постоянно усиливалась по мере выпуска из их же учебных заведений новых священнослужителей, в свою очередь также очень скоро начинавших требовать независимости, становясь самостоятельными религиозными лидерами, и постоянных расколов среди наследников после смерти бывшего главы организации. Впоследствии это противостояние и периодические конфликты между миссионерами, иногда обозначаемые общим словом «фракционизм» (교파주의, 教派主義), были перенесены и за границу.

Менее удачливые священнослужители часто не могли найти работу по специальности или собрать достаточное количество прихожан для содержания собственной церкви, на основание и поддержание которой обычно брался кредит, из-за чего многие были вынуждены подрабатывать сторонней деятельностью, например, заниматься предпринимательством, в частности, становиться водителями такси. В конечном итоге в Республике Кореи к середине 80-х годов возник огромный избыток людей с теологическим образованием, который, по сути, сохраняется и по сей день [Юн Сыннён, 2016а, 318–319].

На этом фоне протестантские организации не могли не обратить внимания на иностранцев, посетивших Корейский полуостров в огромном количестве во время Олимпийских Игр 1988 года в Сеуле. У многих крупных церквей возникла закономерная идея об отправке лишних миссионеров за рубеж. Те же пасторы, которым не удалось достичь значительного успеха на родине, увидели в этом прекрасную возможность для нового начала. Если им удавалось чего-то добиться за рубежом, то в дальнейшем они вполне могли рассчитывать и на помощь от крупных церквей, которые брали их под опеку. В ином же случае всегда существовала возможность создать свою собственную независимую протестантскую организацию, но уже базирующуюся в другой стране [Ли Чингу, 2016, 359].

Отчасти это можно сравнить с деятельностью частных компаний, которые при падении динамики и насыщении на внутреннем рынке начинают активную экспансию на внешние. Как результат, к 2002 году по официальным данным в разных уголках мира находилось 9 514 южнокорейских миссионеров [Текущая религиозная ситуация, 2002, 119]. В 2004 их было уже 12 159, а через 9 лет – 22 685. Иными словами, в среднем число священнослужителей из Южной Кореи за рубежом увеличилось более чем на 1000 человек в год [Текущая религиозная ситуация, 2011, 95].

В идеологическом плане такая активная экспансия хорошо вписалась в идею «Явного предначертания» («Manifest of Destiny»), пришедшую в Корею вместе с американскими протестантскими миссионерами и их неприязню ко всему «нехристианскому», часто перерастающей в своего рода комплекс неполноценности [Ким Чинхо, 2012, 43], что, впрочем, в данном случае отлично дополнило традиционный христианский прозелитизм. Как и первыми пуританскими поселенцами в Новом Свете, корейскими проповедниками во многом двигало мессианское стремление к построению «нового Иерусалима» или «града на холме», предполагавшее распространение «более совершенного порядка» на всё новые и новые территории.

Происходивший в этот период распад социалистического лагеря рассматривался многими церквями, которые всегда отличались антикоммунистическим настроением, не иначе, как божественный знак, указывающий на предстоящую окончательную победу добра над злом, и ключевой момент для исполнения их священной миссии. Этим отчасти объясняется и популярность доктрины *соджин* (서진, 西進), то есть «движения на запад», и заимствованной из китайского протестантизма идеи «Возвращения в Иерусалим» (Back to Jerusalem), которым многие южнокорейские религиозные лидеры придавали глубоко эсхатологический характер [Ли Чингу, 2011, 289–290].

В связи с этим неудивительно, что, когда в 2007 году южнокорейское правительство заявило о планах разработки законодательства, ограничивающего зарубежную миссионерскую деятельность, протестантские организации выступили резко против, заявив о покушении на свободу вероисповедания и нарушении принципа отделения религии от государства. В ходе критики сама проповедническая деятельность часто обозначалась ими как категорический императив, без которого невозможно и бессмысленно их существование.

Вышеописанная инициатива стала ответом на пленение в том же году Талибаном в Афганистане группы из 23 южнокорейских граждан, отправленных туда пресвитерианской церковью Семмуль (샘물교회). Поскольку официально миссионерская деятельность в Афганистане запрещена, они приехали туда под видом волонтеров. Благодаря усилиям правительства Республики Корея практически все заложники были освобождены в обмен на денежный выкуп и обещание Кореи до конца года вывести собственный военный контингент из страны, но двое из них погибли в заключении, что вызвало агрессивную критику всей зарубежной проповеднической деятельности протестантских организаций со стороны СМИ и общества [Ли Чингу, 2016, 356–357].

Миссионеры становились причиной дипломатических скандалов и до, и после этого случая. Наиболее острые из упомянутых конфликтов были связаны с активностью проповедников в КНДР, где их несколько раз арестовывали и обвиняли в диссидентской деятельности, работе на южнокорейскую разведку и попытке свержения правительства.

После ряда похожих случаев и из-за негативной на них реакции прирост численности зарубежных миссионеров заметно замедлился. Например, с 2011 по 2017 год число проповедников увеличилось лишь на 4 583 человек [Текущая религиозная ситуация, 2018, 170]. Однако протестантские организации не отказались полностью от работы на внешних территориях, а лишь скорректировали свою тактику, в частности, сосредоточившись на «краткосрочном миссионерстве».

Суть такой деятельности состоит в том, что вместо отправки проповедника для долгосрочной работы и постепенного построения общины члены и работники протестантских организаций группами отправляются для проповеди и различной связанной деятельности на несколько недель в тот или иной регион, где уже, как правило, присутствует отделение их церкви, а затем возвращаются обратно. Такие же поездки совершают студенты теологических училищ и факультетов университетов, связанных с той или иной церковью, часто посещая при этом несколько стран. Во многом их визиты носят пропагандистский характер, направленный внутрь организации, поскольку постоянные доклады об успехах миссии за рубежом и рассказы путешественников позволяют сохранять авторитетные позиции среди прихожан в Южной Корее наряду с поддержкой общей сплоченности и идентичности.

Соответственно, основной упор во время таких турне делается не на обращение максимального количества новых верующих, а на ту или иную помощь местным жителем, волонтерскую деятельность и благотворительность, которые в идеале призваны создать позитивный имидж организации и её взгляда на корейский протестантизм, и вместе с тем доказать его превосходство над другими конфессиями и религиями.

Кроме того, теперь основной задачей миссионеров в сложных для свободного распространения протестантского учения регионах становилась финансовая и духовная поддержка, или, если использовать их собственные лексикой, «усыновление»

(입양, 入養) местных лояльных им верующих, в частности, из числа иммигрантов, чтобы в дальнейшем они сами смогли основать собственную церковь и начать независимую проповедническую деятельность [Ли Чингу, 2011, 272–273].

В миссионерском дискурсе к таким территориям обычно относят так называемое «Окно 10/40» (10/40 Window), то есть все страны между 10 и 40 градусами северной широты, которые определяют как «недостигнутые» (미전도, unreached). Сам этот термин был, по-видимому, впервые выдвинут Ральфом Винтером (Ralph D. Winter) ещё в 1974 году на протестантской конференции в Лозанне вместе с предложением смены фокуса миссионерской работы с целых стран на конкретные «группы людей» (people group) внутри них.

В своём выступлении от 1989 года Винтер заявил, что из 24 000 групп людей по всему миру около 11 000 ещё не охвачены евангелизацией (복음화, 福音化). Это, по мнению южнокорейского исследователя Ли Чингу (이진구), стало шоком для многих протестантов, в частности, корейских, и побудило их активизировать международную миссионерскую деятельность с целью любой ценой уменьшить число «недостигнутых», приближая таким образом Второе Пришествие. Порой это даже принимало форму объявления «духовной войны» (영적 전쟁), которую, например, провозгласила одна алматинская церковь в июне 2000 года [Ли Чингу, 2011, 271].

Практически все южнокорейские организации, занимающиеся зарубежной проповеднической деятельностью, входят в Корейскую Ассоциацию Международного Миссионерства (한국세계교협의회, The Korea World Mission Association). Среди них есть как подразделения церквей, так и самостоятельные миссионерские организации, которые составляют её основной костяк. Последние обычно специализируются на конкретной области. К примеру, они могут заниматься проповедью лишь в одной стране или регионе (используя для их спецификации такие обозначения территорий, как «постсоциалистические», «исламские», «конфуцианские», «буддийские»), или же среди определённой категории людей: студентов, моряков, военных и т.д.

Методы деления периодически меняются, становясь более подробными и детализированными, что приводит к появлению ещё более узкоспециализированных объединений. Так, некогда занимающиеся всей Индией протестантские организации постепенно стали делиться по конкретным этнокультурным группам полуострова Индостан, составляющих основной вектор их развития и подготовки. Однако по-прежнему сохраняются структуры и более широкого профиля, в которых часто создаются соответствующие региональные подразделения [Ли Чингу, 2016, 362–363].

Так или иначе, можно утверждать, что первоочередной целью для южнокорейских организаций протестантского характера при приходе в новый регион становится распространение своего влияния в среде местной корейской диаспоры, зачастую провоцирующее острое противоборство с другими церквями корейского происхождения. Это также связано с тем, что на родине от миссионеров обычно требуют быстрых результатов и хорошей отчётности. Поэтому привлечение соотечественников выглядит для многих наиболее простым способом выполнить поставленные из центра задачи, отчёт о которых можно будет представить на очередной конференции. В этом плане церкви успешно способствуют продвижению корейской культуры, выступая в роли некой разновидности мягкой силы.

Типичной является ситуация, когда, прибывая в другую страну на постоянное место жительства, южнокореец в первую очередь ищет ближайшее отделение какой-нибудь корейской протестантской или новорелигиозной организации, причём это справедливо даже для тех, кто до этого вовсе не посещал никаких религиозных учреждений, но знает, что всегда найдёт там помощь и компанию своих соотечественников. Прихожанами и негласными спонсорами церквей являются и представители крупных южнокорейских корпораций, как за рубежом, так и на родине, что заставляет многих корейцев видеть в них социальный лифт и возможность обзавестись полезными связями.

Если же это местный и давно ассимилировавшийся кореец, то, скорее всего, церковь будет всячески стараться «возродить» его национальное самосознание. Иными словами, описываемые протестантские организации перед началом проповеди

среди местного населения стремятся прежде всего монополизировать роль центра объединения диаспоры и носителя её «истинной» национальной культуры.

По этой причине прихожане проводят в таких церквях намного больше времени по сравнению с храмами других христианских конфессий, причём значительная часть этого времени посвящена не совсем тому, что можно назвать религиозной деятельностью. Помимо традиционной проповеди, песнопений, обсуждения Библии и массовых молитв, в расписании всегда присутствуют совместные обеды в корейском стиле, деятельность в кружках и разнообразные мероприятия, включающие в себя поездки, различную помощь диаспоре и благотворительную деятельность [Ли Чингу, 2007, 83–84].

В отношении же местного населения характерна концентрация на его маргинальных элементах, которые по той или иной причине разочаровались в своей старой вере. Поэтому весьма распространённой является агрессивная критика других религий с консервативно-христианских позиций. При этом активно используется лексика, свойственная скорее миссионерскому дискурсу XIX века или даже более ранних периодов, например, слова «идолопоклонство» (수상숭배, 偶像崇拜), «суеверие» (미신, 迷信), «язычество» (이교, 異教) и т.д. Так, в мусульманских странах миссионерами-протестантами было начато движение «антирамадана», целью которого ставится продвижение отказа от соответствующего поста, а также связанных церемоний и ритуалов. Католичество, православие, более умеренные течения протестантизма и другие ветви христианства же в свою очередь часто критикуются ими как «старые религии» или «ложное христианство» [Ли Чингу, 2007, 88].

Среди корейских миссионеров весьма распространена практика «цивилизаторства», которое очень сильно напоминает то, чем занимались европейские и американские миссионеры на Корейском полуострове на рубеже XIX и XX веков, пребывающем на тот период в весьма сложной ситуации. Похожим на них образом уже южнокорейские проповедники в бедных и проблемных регионах планеты делают основной упор на благотворительную и волонтерскую деятельность, к примеру, в области медицины и образования, через которые они продвигают свою версию протестантизма вместе с корейской культурой и языком, привлекая внимание людей своими рассказами об успешном всестороннем развитии протестантских стран, к которым относят и Корею. В роли подкрепляющего аргумента часто выступает серьёзная материальная поддержка или перспектива того, что можно назвать «мирской» выгодой. Однако при этом примечательно то, что корейские миссионеры в основном стараются отделять себя от своих западных коллег, стремясь избежать негативных коннотаций с колониальным периодом и упирая на общность судеб местных жителей и их народа [Ли Чингу, 2007, 92–93].

В церквях наряду с христианскими отмечаются и многие признанные корейскими праздники, такие как Чхусок, а также организуются уроки корейских традиций и языка среди прихожан. Корейский язык часто является основным языком молитв, песен и обыденного общения, а его использование иностранцами активно поощряется. Кроме того, на примере отделений корейских протестантских организаций в России и других странах видно, что прикладываются и большие усилия к обучению прихожан составлению проповедей и работе с потенциальными неопитами.

Деятельность церквей также включает в себя поездки в Южную Корею и другие страны на специализированные курсы, семинары и конференции, а также постоянное общение с представителями церковной организации и другими миссионерами в разных регионах мира через Интернет. Туда же выкладываются различные проповеди, богослужения и лекции в видео формате. Общераспространённой практикой является и ведение прямых трансляций [Войник, 2015, 188], которые стали использоваться особенно активно в период карантина из-за распространения коронавирусной инфекции в первой половине 2020 года.

Стоит упомянуть, что корейские протестантские организации обладают огромными информационными и образовательными ресурсами. Только у себя на родине по официальным данным они контролируют 7 телерадиокомпаний, 189 газет и 372 журнала [Текущая религиозная ситуация, 2018, 185–186], а также 109 учебных заведений высшего [Текущая религиозная ситуация, 2018, 194] и 631 общего

образования [Текущая религиозная ситуация, 2018, 198] в дополнение к 124 исследовательским центрам [Текущая религиозная ситуация, 2018, 201].

Для привлечения новых прихожан, повышения престижа церкви и распространения информации о ней среди населения создаётся ряд стимулов для мотивации каждого её члена. Они могут носить материальный характер, а могут иметь форму устных заверений о повышении шансов на спасение или просто публичной похвалы религиозного лидера. Миссионерская деятельность прихожан может порой напрямую включаться в список их обязанностей, а также быть критерием приёма в церковь. Об этом постоянно напоминает и визуальная агитация в виде баннеров, картин и плакатов вместе с групповыми песнопениями, призывами и лозунгами, звучащими в ходе массовых собраний. С этой же целью церквями выпускается и разнообразная печатная продукция на нескольких языках как проповеднического, так и общеобразовательного характера, представляющая собой методички и брошюры по привлечению новых верующих и последующей поэтапной работы с ними. Весьма распространённой практикой являются и регулярные обходы пастором домов прихожан, в ходе которых они проводят дополнительные богослужения и тренинги по наиболее эффективным методам распространения учения.

Если рассуждать в социологической плоскости, то на первый план выходит объединительная и коммуникативная функция церкви как социального института. Среди прихожан поддерживается, с одной стороны, ощущение общности и единства отдельной церковной общины, а с другой – единая транснациональная идентичность всех членов организации в разных частях света. Это проявляется и в терминологии, которая постоянно подчёркивает исключительность и особенность прихожан конкретной церкви, указывая на их священную миссию и отличие от «недостигнутых» людей [Войник, 2015, 189–190], в которых весьма отчётливо угадывается образ противопоставляемого Другого.

Характерной особенностью является и тот момент, что значительная часть корейских протестантских организаций, в отличие от своих европейских и американских коллег, уделяет гораздо больше внимания проблемам здоровья и экономического благополучия своей паствы, нежели обучению основам христианской теологии, что, во-первых, является отражением синкретических тенденций и, в частности, влияния традиционного для полуострова шаманизма, а во-вторых, проявлением так называемой «протестантской этики», впервые описанной Максом Вебером. И в том, и в другом случае богатство рассматривается не как помеха на пути к спасению, а как благословение [Yim Suk-jay, Janelly, Janelly, 337–338].

Таким образом, пример деятельности корейских протестантских организаций за рубежом позволяет наблюдать весьма интересный симбиоз типичной «восточной» культуры и протестантизма, который практически всегда ассоциируется с «Западом», что ещё раз подтверждает высокую степень упрощённости подобных дихотомий. Сами южнокорейские протестантские организации являются интересным и весьма показательным образцом адаптации религиозных объединений к условиям постсекулярного капиталистического общества, процесс которой некоторые исследователи могли бы назвать коммерциализацией.

Однако очевидно, что сама сущность подобных изменений лежит гораздо глубже простого перенимания практик коммерческих организаций и связана с изменением сознания, образа мышления и восприятия религии как со стороны самих духовных лидеров и их последователей, так и обычных людей, не относящих себя к какой-либо конфессии. Конкретно для южнокорейского общества протестантизм и его активная внешняя экспансия превратился в своеобразный способ излечения травм прошлого и поиска новой национальной идентичности. Высокая активность миссионеров, скорее всего, в первую очередь стала следствием сложных социальных метаморфоз внутри Республики Корея и во многом является ничем иным, как продолжением указанных процессов и ответом на брошенные ей вызовы.

Библиографический список

1. Войник, А.А. Корейские протестантские организации в Санкт-Петербурге и Сеуле: формирование транснациональной религиозной сети / А.А. Войник // Вестник СПбГУ. Социология. Серия 12. – 2015. – № 1. – С. 182–191.
2. Ким, Чинхо. Гражданин К идёт в церковь / Ким Чинхо. – Сеул: Издательство Хёнамса, 2012 (김진호. 시민K, 교회를 나간다. 서울: 현암사, 2012).
3. Ко, Пёнчхоль. Текущая религиозная ситуация в Республике Корея за 2018 год / Ко Пёнчхоль, Кан Донгу, Чо Хёнбом. – Сеул: Министерство Культуры, Спорта и Туризма, 2018. – 339 с. (고병철, 강돈구, 조현범, 2018년 한국의 종교현황 // 서울: 문화체육관광부, 2018. 339쪽).
4. Ли, Чингу. Корейский протестантизм и миссионерский империализм / Ли Чингу // Нецивилизованное Евангелие: Анализ проблем и альтернатив миссионерской деятельности корейского христианства. – 2007. – 76–93. (이진구. 한국 개신교와 선교 제국주의 // 무례한 복음: 한국 기독교의 선교, 그 문제와 대안을 성찰한다, 2007, 76–93쪽).
5. Ли, Чингу. Религиозный милитаризм в зарубежных миссиях корейского протестантизма на примере движение «Возвращение в Иерусалим» / Ли Чингу // Критический обзор религии и культуры. – 2011. – С. 261–295 (이진구. 한국 개신교 해외선교에 나타난 종교적 군사주의: 백투예루살렘 운동을 중심으로 // 종교문화비평. 2011, 통권 20호 10주년 20호, 261–295쪽).
6. Ли, Чингу. Как относиться к зарубежной деятельности корейского протестантизма? / Ли Чингу // Что для нас религия? / Под ред. Ли Чингу. – Пхаджу: Издательство Тыльнёнк, 2016. – С. 355–369 (이진구. 한국 개신교의 해외 선교, 어떻게 볼 것인가? // 우리에게 종교란 무엇인가? / 이진구 편지자. 파주시: 도서출판사 들녘, 2016, 355–369쪽).
7. Юн, Синёнён. Можно ли продать церковь и буддистский храм? / Юн Синёнён // Что для нас религия? / Под ред. Ли Чингу. – Пхаджу: Издательство Тыльнёнк, 2016. – С. 313–328 (윤승용. 교회와 사찰을 매매해도 되는가? // 우리에게 종교란 무엇인가? / 이진구 편지자. 파주시: 도서출판사 들녘, 2016, 313–328쪽).
8. Юн, Синёнён. Почему религиозные деятели не платят налоги? / Юн Синёнён // Что для нас религия? / Под ред. Ли Чингу. – Пхаджу: Издательство Тыльнёнк, 2016. – С. 329–341 (윤승용. 종교인은 왜 세금을 내지 않는가? // 우리에게 종교란 무엇인가? / 이진구 편지자. 파주시: 도서출판사 들녘, 2016, 329–341쪽).
9. Текущая религиозная ситуация в Республике Корея за 2002 год. – Сеул: Министерство Культуры, Спорта и Туризма, 2002 (2002년 한국의 종교현황 // 서울: 문화체육관광부, 2002).
10. Текущая религиозная ситуация в Республике Корея за 2011 год. – Сеул: Министерство Культуры, Спорта и Туризма, 2011 (2011년 한국의 종교현황 // 서울: 문화체육관광부, 2011).
11. Onishi, N. Korean Missionaries Carrying Word to Hard-to-Sway Places [Электронный ресурс] / N. Onishi // The New York Times URL: <https://www.nytimes.com/2004/11/01/world/asia/korean-missionaries-carrying-word-to-hardtosway-places.html> (дата обращения: 20.06.2020).
12. Yim, Suk-jay. Korean religion / Yim Suk-jay, R.L. Janelly, D.Y. Janelly // The Religious traditions of Asia, edited by J.M. Kitagawa. – NY: Macmillan, 1989. – P. 333–346.
13. Tark, Ji-il. Religious Use of Politics or Political Use of Religion? A Case Study of the Relationship between Politics and Christian New Religious Movements in Korea since the Korean War / Tark Ji-il // Korea Presbyterian Journal of Theology. – 2017. – Vol. 49. – No. 3. – P. 199–214.

Текст поступил в редакцию 21.05.2020.

Принят к публикации 24.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

References

1. Kim Jinho. *Simin K gyohoereul nagada* [Citizen K, Go to Church]. Seoul: Hyeonamsa, 2012 (in Korean).
2. Ko Byeong-cheol, Kang Dong-gu, Cho Hyeong-Beom. *2018 Nyeon Hangugui Jonggyohyeonhwang* [Current Religious State in the Republic of Korea for 2018]. Seoul: Ministry of Culture, Sports and Tourism, 2018 (in Korean).
3. Lee Jingu. *Uncivilized Gospel: Missionary activities of Korean Christianity, Reflects on the Problems and Alternatives*, 2007, pp. 76–93 (in Korean).
4. Lee Jingu. *The Critical Review of Religion and Culture*. 2011, vol. 20, no. 20, pp. 261–295 (in Korean).
5. Lee Jingu. *Hanguk Gaesingyoui Haeoe Seongyo, Eotteoke Bol Geosinga?* [How will you view Korean Protestant missions abroad?]. Seoul: Deullyeok, 2016, pp. 355–369 (in Korean).
6. Onishi N. Korean Missionaries Carrying Word to Hard-to-Sway Places. *The New York Times*. Available at: <https://www.nytimes.com/2004/11/01/world/asia/korean-missionaries-carrying-word-to-hardtosway-places.html> (accessed on June 20, 2020).

7. Tark Ji-il. *Korea Presbyterian Journal of Theology*. 2017, vol. 49, no. 3, pp. 199–214.
8. Voinik A.A. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Bulletin of St. Petersburg University]. Sociology, 2015, vol. 12, no. 1, pp. 182–191 pp.
9. Yim Suk-jay, Janelly R.L., Janelly D.Y. *The Religious traditions of Asia*. Ed. J.M. Kitagawa. NY: Macmillan, 1989, pp. 337–338.
10. Yun Seungyong. *Gyohoewa Sachareul Maemaehaedo Doeneunga?* [Can churches and temples be traded?]. Seoul: Deullyeok, 2016, pp. 313–328 (in Korean).
11. Yun Seungyong. *Jonggyoineun Wae Segeumeul Naeji Anneunga?* [Why religious leaders don't pay taxes?]. Seoul: Deullyeok, 2016, pp. 329–341 (in Korean).
12. *2002 Nyeon Hanguui Jonggyohyeonhwang* [Current Religious State in the Republic of Korea for 2002]. Seoul: Ministry of Culture, Sports and Tourism, 2002 (in Korean).
13. *2011 Nyeon Hanguui Jonggyohyeonhwang* [Current Religious State in the Republic of Korea for 2011]. Seoul: Ministry of Culture, Sports and Tourism, 2011 (in Korean).

Submitted for publication: May 21, 2020.
Accepted for publication: August 24, 2020.
Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 69–75.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 69–75.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.69-75

Аюшеева Д.В.

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН
Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6
dulmaayush@yandex.ru*



Проблема дихотомии в классификации буддийских сообществ на Западе

Аннотация. Статья посвящена концепции «двух буддизмов», которая выделяет две ключевые категории в классификации буддийских общин на Западе: «этнические буддисты», представители азиатских буддистских культур, и «новообращённые буддисты», адепты европейского происхождения. Однако это концептуальное разделение в своей нынешней форме требует пересмотра и обновления. Вместе с тем полный отказ от данного подхода в изучении современного буддизма в западных странах ошибочен, поскольку реальная картина буддизма на Западе и в своём современном состоянии демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода в реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечёт за собой утрату качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария.

Ключевые слова: буддийские общества, этнические и новообращённые буддисты, концепция «двух буддизмов», модернистские и традиционалистские формы буддизма

Dulma V. Ayusheeva

*Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of RAS
6 Sahyanovoy str., Ulan-Ude, Buryatia, Russia
dulmaayush@yandex.ru*

The Problem of Dichotomy in the Classification of Buddhist Communities in the West

Abstract. The article reveals the concept of “two Buddhisms”, which distinguishes two key categories among Buddhist communities in the West: “ethnic”, represented by immigrants from Asian Buddhist countries and their descendants, and “converts”, or adherents of Western origin. This division into Asian and non-Asian Buddhists is often described as one of the main features of Buddhism in the West. The author concludes that the existing concept in its current form is outdated and requires revision and updating. However, the recognition of such approach as “outdated” in the research of modern Buddhism in Western countries is akin to the recognition of the “outdated” real picture of Buddhism in the West, which even in its modernity demonstrates two different approaches to the implementation of Buddhist teachings. This attitude also leads to the loss of high-quality scientific tools in theoretical and methodological aspects.

Key words: Buddhist societies, ethnic and convert Buddhists, the concept of “two Buddhisms”

Современные исследователи буддизма, особенно американские, большое внимание уделяли и продолжают уделять классификации буддийских общин и буддистов в западных странах. Основной причиной является их неоднородность. Около пятидесяти лет назад в академической науке при изучении буддизма на Западе, особенно в Северной Америке, была выработана типология, которая долгое время была единственной, а потому стала базовой. В ней буддийские группы разделяются по культурному, этническому и национальному происхождению их членов. Данная типология предлагает две ключевые категории: «этнических» буддистов, представленных иммигрантами из азиатских буддистских стран и их потомками, и «новообращённых» или адептов западного происхождения. Такое разделение на азиатских и неазиатских буддистов часто описывается как одна

из главных особенностей буддизма на Западе. В 1970-е годы возникло понятие «два буддизма», которое первоначально использовалось американскими исследователями для описания результатов изучения американских буддистских центров. В 90-е годы это понятие актуализировалось в научных дискуссиях, приобретя статус типологии, в которой явно прослеживался значительный разрыв между этническими и неэтническими буддийскими группами. Объективно этот разрыв стал отражением дискриминационного отношения к азиатским иммигрантам, исторически встроеного в социальные и правовые структуры американского общества [Takaki, 1998].

До 1990-х гг. описания двух разных ветвей в буддизме на Западе носили единый характер. Некоторые исследователи подчёркивали различия в религиозных целях «восточных» (этнических) буддистов и буддистов-неазиатов. Так, по убеждению Дж. Китагавы, последние прибегали к буддизму, поскольку являлись нонконформистами или не вписывались по другим причинам в собственные сообщества и религиозные традиции [Kitagawa, 1967, 55]. Подобной точки зрения придерживается и Р. Эллууд, который резюмировал, что североамериканский буддизм долгое время имел две ветви, этническую и «западную», которые следовали различным институциональным траекториям несмотря на случайные обмены [Ellwood, 1983]. Работы Э. Аллена Ричардсона посвящены буддистам-иммигрантам [Richardson, 1985]; К. Ямамото – европейским или «новым» буддистам [Yamamoto, 1967]. В большинстве своём упоминания о буддийских сообществах носили описательный характер, являлись результатом полевого наблюдения, в том числе и исследования Ч. Пребиша, в трудах которого впервые появился термин «два буддизма».

В начале 90-х гг. XX в. научная рефлексия буддизма в Америке получила новый импульс: в указанный период развернулась острая дискуссия по поводу движущих сил в процессе становления буддизма на Западе. В двух словах: споры возникли вокруг признания преобладающей (если не исключительной) роли в этом деле неазиатских буддистов и умаления – азиатских. Подобная точка зрения последними была воспринята достаточно болезненно; буддизм в то время укрепился не только как религиозная повседневная практика, но и вошёл в научные и образовательные программы университетов, многие подразделения в которых возглавлялись именно выходцами из азиатских стран, т.е. «этническими буддистами». Очевидно, что такой взгляд на историю буддизма в Америке некорректен не только с научной точки зрения, но и чреват социальными, в том числе расовыми, конфликтами. Буддизм как масштабное явление в западной культуре развился в первую очередь благодаря стойкой приверженности своим религиозным традициям иммигрантов из Азии, появившихся на Западе задолго до первых неопитов из числа американцев или европейцев. Иммигрантские общины, возможно, в силу своей многочисленности, не только сохранили, но и развили свои религиозные традиции в строительстве храмов, проповеди учения, проведении религиозных обрядов, праздников и т.п. Эта модель организации жизни, в основе которой находилась отличная от западной система ценностей, не только привлекла внимание в силу своей устойчивости, но и стала в некоторой степени прообразом буддийских сообществ, создаваемых уже буддистами-неазиатами.

Развернувшаяся полемика «вдохнула» новую жизнь в концепцию «двух буддизмов»: с одной стороны, появились модификации данной классификации, с другой, публикации, которые содержат критику «двух буддизмов», но не предлагают новых и полных типологий, которые бы лучше описали современное состояние буддизма на Западе. Все наработки в этом методологическом поле сводятся к вариациям «двух буддизмов»: первую группу исследователи называют этническими буддистами (*Ethnic Buddhists*), буддистами «багажа» (*Baggage Buddhists*), буддистами по происхождению (*Cradle Buddhists*), традиционными буддистами (*Culture or Heritage Buddhists*), в то время как вторую группу – белыми буддистами (*White Buddhists*), новообращёнными буддистами (*Convert Buddhists*), новыми буддистами (*New Buddhists*), «элитными буддистами» (*Elite Buddhists*) и «импортными» буддистами (*Import Buddhists*) [Spencer, 2014, 35–36].

Среди попыток отойти от сложившейся дихотомии – классификация немецкого исследователя М. Бауманна. Бауманн предлагает иной классификационный

признак. Речь идёт, говорит он, не о способе привнесения буддизма на Запад (вместе с иммигрантами, или собственно буддийскими миссионерами, или американцами и европейцами, которые приобщившись к буддизму в Азии, вернулись с ним на Запад), а о предпочтительных в каждом сообществе религиозных концепциях и практиках. Характерное для неазиатских странах разнообразие буддийских интерпретаций и практик можно свести, по мнению М. Бауманна, к двум формам – традиционалистской и модернистской. Глубокое различие между ними проистекает из различий в космологических взглядах и религиозных целях приверженцев каждой из форм. Традиционалистский буддизм с его акцентом на преданность, ритуал и конкретные космологические концепции контрастирует с модернистским буддизмом с его акцентом на медитацию, чтение текстов и рациональное понимание. В то время как буддисты-традиционалисты стремятся приобрести «заслуги» и стремятся к хорошим условиям в этой и следующей жизни, большинство западных буддистов-модернистов, напротив, отказались от идеи возрождения. Они не разделяют такие понятия, как накопление «заслуг», а скорее стремятся достичь «просветления» или «пробуждения» в течение одной жизни [Baumann, 2001, 25–30].

Несмотря на то, что М. Бауманн призывает отказаться от способа привнесения буддизма на Запад как классификационного критерия, в итоге сам приходит к заключению, что модернистские формы были распространены западными учениками, которые, в свою очередь, привлекли большое количество новообращённых. Традиционалистский же буддизм по-прежнему можно встретить во многих «этнических» храмах, а его носителями являются азиатские мигранты, переселенцы и их потомки [Baumann, 2001, 25–30]. Вместе с тем он подчёркивает, что в отличие от азиатских условий, где традиционалистский и модернистский буддизм, как правило, находятся в состоянии напряжённости, на Западе эти две формы институционально сочетаются, что даёт возможность говорить о модернизации или вестернизации традиционалистского буддизма. Особенно видны эти проявления среди молодых представителей «этнического» буддизма, потомков (детей и внуков) первой волны иммигрантов, родившихся и выросших на Западе. Рациональный тип мировоззрения, доминирующий в западной культуре, не мог не оставить отпечатка в их восприятии и оценке религиозного опыта их родителей, который они находят излишне «суеверным» [Numgich, 1996, 77]. Взаимодействие буддизма с наукой, возможность работы с собственным сознанием через аналитическое и медитативное созерцание, всё больше приближают молодых традиционалистов к модернистскому буддизму.

Однако, хотя модернистские настроения среди этнических буддистов имеют некоторое сходство с модернистским буддизмом, всё же между ними, как отмечают исследователи, существуют принципиальные отличия. Переходя к модернистской интерпретации буддизма, традиционные буддисты делают это в контексте своей этнической и культурной идентичности, по-прежнему рассматривая буддизм одним из важнейших её факторов. Буддизм являлся и по-прежнему является для выходцев из Азии не только культурным наследием, повседневной религиозной практикой, но и мощным интегратором, обеспечивая преемственность поколений, оказывая социальную поддержку. Как отмечает Дж. Наттиер, первые иммигранты из Азии «прибыли не по религиозным причинам (как миссионеры), а в поисках работы, новых возможностей, лучшего будущего. В новом, часто враждебном окружении, этнические религиозные центры не только распространяли определённые религиозные идеи и практики, но также помогали иммигрантам в сохранении религиозно-культурной и национальной идентичности» [Nattier, 1997, 76]. В большинстве своём этнические общины остаются консервативными, а их члены описываются как слишком религиозные и иерархические, чрезмерно сосредоточенные на общественной, социальной и культурной деятельности [Hickey, 2010, 8–9]. Поэтому большое значение для этнических буддистов имеет интеграция вокруг буддийских храмов; участие в религиозных обрядах и ритуалах обеспечивает не только духовные, но и культурные и общественные их потребности. Это актуально не только для первых поколений иммигрантов, но и их потомков.

Для новообращённых же буддистов фактор групповой этнической или культурной идентичности не был столь актуальным, они были движимы задачами,

прежде всего, индивидуального спасения. Отсюда их заинтересованность в изучении философско-теоретических и психологических аспектов буддийского учения, достижении понимания буддийского учения как рациональной системы. В большинстве из них отмечается потребность в учении, выработавшем специальные методы овладения сознанием в целях изменения его природы и достижения определённого идеального состояния [Лысенко, 1994, 40–41].

Критика концепции «двух буддизмов» сводится к тезису о её чрезмерной упрощённости. Соглашаясь в целом, что разделение на азиатов и неазиатов представляется одной из основных характеристик буддизма в Америке, американский социолог В. Кэдж говорит о том, что современная картина американского буддизма значительно сложнее её трактовки в категориях «двух буддизмов» [Cadge, 2001]. Очевидно, что группы «азиатов» и «неазиатов» сами по себе являются гетерогенными по своему внутреннему составу образованиями, что добавляет сложности в их идентификации. И дело здесь даже не в различиях в географии исхода, а в том, что представители разных азиатских стран практиковали у себя и продолжают практиковать вне родины не принципиально, но всё же отличающиеся друг от друга направления буддизма (дзен-, чань-буддизм, тибетский буддизм и т.д.). Причисление их к общему роду «азиатских буддистов» стирает, на наш взгляд, эти немаловажные особенности. Кроме того, многие выходцы из Азии обращаются к буддизму уже в Америке (как, например, жители преимущественно мусульманских Малайзии и Индонезии или Южной Кореи, где сильны пресвитерианские традиции). По своему статусу «новообращённых» они, скорее, ближе к неазиатским, нежели к азиатским буддистам, хотя причисляются к ним только по расовому (или этническому) признаку. За пределами «евро-азиатской» классификации остаются буддисты, которые не являются ни азиатами, ни европейцами: афроамериканцы, латиноамериканцы и др. Трудно не согласиться с Дж. Наттиер, которая считает, что типология «двух буддизмов» «не учитывает весь спектр расового и этнического разнообразия в буддизме в Америке» [Nattier, 1998, 188–189].

Необходимо принять во внимание и тот факт, что дети, рождённые во втором и последующих поколениях иммигрантов, в том числе от межнациональных браков, воспитывались в условиях доминирующей культуры и нуждаются в подтверждении своей религиозной идентичности не меньше неофитов-американцев.

Таким образом, мы наблюдаем множество специфичных групп буддистов (*specific Buddhist groups*), азиатских и неазиатских, углублённое исследование которых, по мнению В. Кэджа, может выявить больше сходства между практикующими в них буддистами, чем это очевидно в нынешних представлениях о буддизме в Америке [Cadge, 2001].

Среди критиков разделения буддистов на этнических и новообращённых высказываются достаточно разумные доводы о том, что данная классификация, даже если признать её базовой, не является статичной, как рассматривают её некоторые учёные. Она постоянно меняется относительно времени и социальных условий [Hickey, 2010]. Учитывая, что буддизм на Западе относительно недавнее явление, вполне ожидаемо, что как этнические, так и новообращённые группы будут и далее стремиться стать более устойчивыми. На наш взгляд, наблюдаемые уже сейчас преобразования разворачиваются в двух, по крайней мере, направлениях: внутренней перестройки внутри каждого из сообществ и их сближения в результате взаимного влияния.

Первое особенно характерно для иммигрантских сообществ, изначально без государственной поддержки «конкурирующих на религиозном рынке Запада». В этой ситуации они вынуждены адаптироваться к потребностям существующих членов и набирать новых. Потребности первого поколения буддистов на территории западных стран, особенно в Северной Америке, отличаются от нужд и целей последующих поколений, всё больше привыкающих к доминирующей культуре. Этнические группы меняют свои традиции и программы, чтобы удовлетворить желания молодых поколений, говорящих на английском языке и вовлечённых в американскую культуру, а также привлекать новых адептов за пределами своей этнической общины [Spencer, 2014, 36]. Если этого не происходит, группы постепенно вымирают.

Сегодня мы наблюдаем значительные изменения, на которые идут традиционные буддийские сообщества для того, чтобы вписаться в структуру западного общества.

Буддистские организации евро-американцев также меняются: если ранее мотивом для исполнения буддийских практик была работа с собственным сознанием, то в последнее время наблюдается всё большее расширение социальной активности в данных сообществах. Принцип сострадательности реализуется в практической помощи нуждающимся в ней (людям, оказавшимся в трудной жизненной ситуации, больным и т.п.), а также в социальных проектах и программах в сфере образования, воспитания подрастающего поколения. Одним из факторов, приводящих к такой трансформации, часто является желание передать буддизм своим детям или представителям других поколений [Nattier, 1997].

Сближение буддийских общин находит воплощение в совместных практиках и так называемых «параллельных конгрегациях» (*parallel congregations*). Параллельные конгрегации представляют собой собрания азиатских и неазиатских буддистов в одном и том же месте под руководством одних и тех же монахов, но в разное время и для совершения разных ритуалов. В. Кэдж говорит о том, что такие собрания не редкость, и приводит пример буддийского храма Тхеравады *Wat Thai* в Вашингтоне, округ Колумбия, в котором три раза в неделю проводились уроки медитации на английском языке [Cadge, 2001]. В настоящее время в этом центре по-прежнему организуются медитации и обсуждения Дхармы на английском и тайском языках.

Одновременно разворачивается и обратный процесс, когда многие азиаты приходят в буддийские центры, которые созданы и посещаются в основном буддистами неазиатского происхождения. Центр медитации Випашьяна (*Vipassana Meditation Center*) в Массачусетсе, удовлетворяя потребности людей, не говорящих по-английски, организует ретриты на кхмерском, хинди и китайском языках.

По некоторым прогнозам, разница между категориями этнических и неэтнических буддистов будет нивелироваться и со временем неизбежно исчезнет, в результате чего сформируется «американская форма Дхармы» [Seager, 2002, 118].

По мнению большинства исследователей, описанные изменения бросают вызов существующей системе «двух буддизмов», которая в своей нынешней форме устарела и требует пересмотра и обновления. Полагаем, что сама критика данной концепции должна избежать упрощённого к ней подхода. Признание «устаревшим» такого подхода в изучении буддизма в Америке сродни признанию «устаревшей» реальной картины американского буддизма, которая и в своём современном состоянии демонстрирует два отличающихся друг от друга подхода в реализации буддийского учения. Подобное отношение повлечёт за собой и утрату достаточно качественного в теоретическом и методологическом аспектах научного инструментария. По утверждению Ч. Пребиша, которого называют автором теории «двух буддизмов», данный термин не рассматривался им в качестве классификационного признака, а служил для наблюдения и описания функционирующих в конце 70-х годов буддийских общин в Америке, различия между которыми были и остаются объективными, существенными и принципиальными. Другой вопрос, что наряду с описанными особенностями становления буддизма на Западе, в Америке в частности, развиваются и набирают силу иные процессы, называемые тем же Ч. Пребишем «гибридностью, регионализмом и деноминализмом», которые нуждаются в эмпирическом изучении и теоретическом осмыслении [Prebish, <https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s>]. Таким образом, научная дискуссия о классификационных признаках западного буддизма, а также существующих буддийских общин и адептов, остаётся открытой; перспективным направлением её развития может и должна стать разработка на основе глубоких эмпирических исследований системы классификационных признаков, которая позволит описать реальную картину современного буддизма на Западе.

Благодарность

Работа выполнена в рамках государственного задания ФАНО России (проект XII.191.1.3. Комплексное исследование религиозно-философских, историко-

культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии, номер государственной регистрации № АААА-А17-117021310263-7)

Acknowledgement

The paper is written within the framework of the state assignment of the Federal Agency for Scientific Organizations of Russia (project XII.191.1.3. Comprehensive study of religious, philosophical, historical, cultural, and socio-political aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia and the countries of Central and East Asia, no. АААА- А17-117021310263-7)

Библиографический список

1. Лысенко, В.Г. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма / В.Г. Лысенко, А.А. Терентьев, В.К. Шохин. – М.: Восточная литература, РАН, 1994. – 383 с.
2. Baumann, M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective [Электронный ресурс] / M. Baumann // Journal of Global Buddhism. – 2001. – № 2. – P. 1–43. – URL: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (дата обращения 12.05.2020).
3. Cadge, W. 2001. Tensions in American Buddhism [Электронный ресурс] / W. Cadge. – URL: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week445/buddhism.html> (дата обращения 13.05.2020).
4. Ellwood, R. Asian Religions in North America / R. Ellwood // Concilium: Religion in the Eighties. – 1983. – 161. – P. 17–22.
5. Hickey, W. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism [Электронный ресурс] / W. Hickey // Journal of Global Buddhism. – 2010. – № 11. – P. 1–25. – URL: <http://www.asia-studies.com/2buddhism.html>. (дата обращения 16.04.2020).
6. Kitagawa, J.M. Buddhism in America, with Special Reference to Zen / J.M. Kitagawa // Japanese Religions. – 1967. – № 5. – P. 32–57.
7. Nattier, J. Review Essay: History, Subjectivity, and the Study of Buddhism / J. Nattier // Journal of the American Academy of Religion. – 1992. – № 60(3). – P. 525–536.
8. Nattier, J. Buddhism Comes to Main Street / J. Nattier // Wilson Quarterly. – 1997. – № 21(2) spring. – P. 72–80.
9. Nattier, J. Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America / J. Nattier / Ed. By Ch.S. Prebish, K.K. Tanaka // The Faces of Buddhism in America / J. Nattier. – Berkeley, CA: University of California Press, 1998. – P. 183–195.
10. Numrich, P.D. Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples / P.D. Numrich. – Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1996. – 181 p.
11. Prebish, Ch.S. Bat out of Hell [Электронный ресурс] / Ch.S. Prebish. – URL: <https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s> (дата обращения 21.06.2020).
12. Richardson, E.A. East Comes West: Asian Religions and Cultures in North America / E.A. Richardson. – New York: Pilgrim Press, 1985. – 212 p.
13. Seager, R.H. American Buddhism in the Making / R.H. Seager / Ed. by Ch.S. Prebish, M. Baumann. – West ward Dharma: Buddhism Beyond Asia, Berkeley, CA: University of California Press, 2002. – P. 106–119.
14. Spencer, A.C. Diversification in the Buddhist Churches of America: Demographic Trends and Their Implications for the Future Study of U.S. Buddhist Groups / C.A. Spencer // Journal of Global Buddhism. – 2014. – № 15. – P. 35–61.
15. Takaki, R. Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans / R. Takaki. – Boston, MA: Little, Brown and Company, 1988. – 640 p.
16. Yamamoto, K. Buddhism in Europe: Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist / K. Yamamoto. – Tokyo: The Karinbunko, 1967. – 81 p.

Текст поступил в редакцию 15.05.2020.

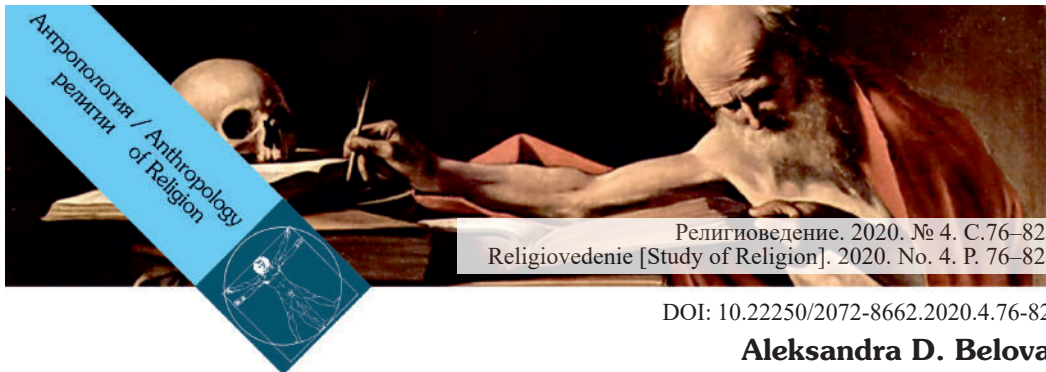
Принят к публикации 24.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

References

1. Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, 2001, no. 2, pp.1–43. Available at: http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/128/1/Global_Buddhism.pdf (accessed on May 12, 2020).
2. Cadge W. *Tensions in American Buddhism*, 2001. Available at: <http://www.pbs.org/wnet/religionandethics/week445/buddhism.html> (accessed on May 13, 2020).
3. Ellwood R. Asian Religions in North America. *Concilium: Religion in the Eighties*, 1983, no. 161, pp. 17–22.
4. Hickey W. Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism. *Journal of Global Buddhism*, 2010, no. 11, pp. 1–25. Available at: <http://www.asia-studies.com/2buddhism.html> (accessed on April 16, 2020).
5. Kitagawa J.M. Buddhism in America, with Special Reference to Zen. *Japanese Religions*, 1967, no. 5, pp. 32–57.
6. Nattier J. Review Essay: History, Subjectivity, and the Study of Buddhism. *Journal of the American Academy of Religion*, 1992, no. 60(3), pp. 525–536.
7. Nattier J. Buddhism Comes to Main Street. *Wilson Quarterly*, 1997, no. 21(2) Spring, pp. 72–80.
8. Nattier J. Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America. *The Faces of Buddhism in America*. Ch.S. Prebish, K.K. Tanaka (eds.). Berkeley, CA: University of California Press, 1998, pp. 183–195.
9. Numrich P.D. *Old Wisdom in the New World: Americanization. Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1996, 181 p.
10. Prebish Ch.S. *Bat out of Hell*. Available at: <https://networks.h-net.org/node/6060/pages/3571853/prebish-charles-s> (accessed on June 21, 2020).
11. Richardson E.A. *East Comes West: Asian Religions and Cultures in North America*. New York: Pilgrim Press, 1985, 212 p.
12. Seager R.H. American Buddhism in the Making. *West ward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Ch.S. Prebish, M. Baumann (eds). Berkeley, CA: University of California Press, 2002, pp. 106–119.
13. Spencer A.C. Diversification. The Buddhist Churches of America: Demographic Trends and Their Implications for the Future Study of U.S. Buddhist Groups. *Journal of Global Buddhism*, 2014, no. 15, pp. 35–61.
14. Takaki R. *Strangers from a Different Shore: A History of Asian Americans*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1998, 640 p.
15. Yamamoto K. *Buddhism in Europe: Report of a Journey to the West, in 1966, of an Eastern Buddhist*. Tokyo: The Karinbunko, 1967, 81 p.
16. Lysenko V.G., Terent'ev A.A., Shohin V.K. *Rannyaya buddijskaya filosofiya. Filosofiya dzhajnizma*. M.: Vostochnaya literatura, RAN, 1994, 383 p.

Submitted for publication: May 15, 2020.
Accepted for publication: August 24, 2020.
Published: December 24, 2020.



Aleksandra D. Belova



*St. Petersburg State University
9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia, 199034
bitter_seed@mail.ru*

Extending Cognitive Science of Religion on Ethnographic Field Notes from the Archive of G.M. Vasilevich

Abstract. The article offers a new perspective on field materials collected by an outstanding ethnographer and Tungus studies specialist Glafira Vasilevich. The author of the article draws attention to the ideas in the field materials that are directly related to the thinking of the Evenks. During the work in the archives of the MAE RAS, it was noted that field materials relating to the Evenki imagination can be analyzed via cognitive anthropology and psychology. The article takes a variety of materials for analysis that refers to the thinking of the Evenks: hunting amulets, names, ideas of the appearance of birds and the image of fire. Ideas on implicit meanings (Douglas), the theory of mind (Gervais and others) and promiscuous teleology (Banerjee, Bloom and others) are taken as the methodological basis for the analytical commentary. Each of the selected concepts and all of them together allow to look at the imagination of the Evenks, which generates ideas about the supernatural based on everyday thinking. The article shows how linguistic, logical and moral categories are extended to the animal and natural world through misattribution.

Key words: theory of mind, promiscuous teleology, cognitive religious studies, field notes, anthropology, Evenks, Vasilevich

Белова А.Д.

*Санкт-Петербургский государственный университет
199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11
bitter_seed@mail.ru*

Переоткрывая мифологическое воображение эвенков: когнитивное измерение полевых заметок Г.М. Василевич

Аннотация. В настоящей статье предлагается новый взгляд на полевые материалы, собранные выдающимся этнографом-тунгусоведом Глафирой Макарьевной Василевич. Автор статьи обращает внимание на те идеи в полевых материалах, которые непосредственно связаны с мышлением эвенков. В процессе работы в архиве МАЭ РАН было отмечено, что полевые материалы, касающиеся воображения эвенков, могут быть подкреплены современной когнитивной наукой. В качестве материалов для анализа выступают разнородные материалы, отсылающие к мышлению эвенков: охотничьи амулеты, названия, представления о внешнем виде птиц и об образе огня. В качестве методологической базы аналитического комментария взяты идеи об имплицитных значениях (М. Дуглас), теории разума (Жерве и другие), а также беспорядочной телеологии (Банерджи, Блум и другие). Каждый из выбранных концептов и все они вместе позволяют взглянуть на воображение эвенков, генерирующее представления о сверхъестественном на основе повседневного мышления. В статье показано, как языковые, логические и моральные категории через мисатрибуцию расширяются до мира животных и природных явлений.

Ключевые слова: теория намерений, когнитивное религиоведение, беспорядочная телеология, полевые материалы, антропология, эвенки, Василевич

Vasilevich Glafira Makaryevna (1895–1971) is a Russian linguist and ethnographer. She was one of the first students of Vladimir Bogoraz and Leo Sternberg sent to study expedition trips to Pechora (1923) and Vyatka region (1924). After graduating from the Faculty of Ethnography of the Geographical Institute in 1925, she was sent on a field trip from the Leningrad branch of the Committee of the North to work with the Evenks and collect ethnographic and linguistic materials. In total, she took part in 11 expeditions, where she studied the language, folklore, social life and shamanism of Evenks.

She collaborated with the Museum of Anthropology and Ethnography, where in 1930 at the exhibition on the history of religion she prepared a section “Soul after death”. In 1946, her archive started to be formed in that museum. The archive contains extensive ethnographic materials, articles and manuscripts by Glafira Vasilevich, and researchers worked with them after her death. G. Vasilevich was the author of a large number of articles in Russian and Evenk languages.

Editing is a natural process in working with field materials, and it was the case for the ethnography of the time. The researchers point out that by the time of the redaction of an article the materials could be significantly changed. In particular, comparison of the text of a publication with the “Report on a business trip to the Tungus of Turukhansk region in June-September 1930” [Klitsenko, 2011] leads to the assumption that the initial field records of 1930 concerning the number and composition of wooden sculptures of the shaman Chum/tent (ducan) for Iconipko fest, in the article of 1957 [Vasilevich, 1957] were supplemented and even modified.

This observation raises an interesting, on our part, problem of handling field material. On the one hand, the author could travel to other field trips and supplement the information collected for the first time. On the other hand, these changes in the text of the article compared to the field notes may indicate regional differences between different Evenk groups. In any case, we believe that field notes deserve as much attention from external researchers as published materials, especially if they are accessible.

The materials collected by G. Vasilevich provide interesting information about the subjects of Evenk mythology. In addition, it is a vivid illustration of syncretic thinking which was circulating among these peoples. Not being the specialists in Evenk mythology and culture, we want to refer to her field materials in this sense. Indeed, as will be shown below, the materials have a certain potential to serve as illustrative material for modern cognitive concepts.

Glafira Vasilevich has a huge scientific legacy, both in printed works and field materials. However, due to the fact that she herself was actively working with her field notes, it led to a lack of attention to them from other researchers. Indeed, who else but a collector can best handle the gathered information? But scientific paradigms are changing, and ethnography and anthropology today are significantly different than those 70–90 years ago. The heritage review can always say something more about “raw” field material. This is the purpose of this article.

Methodology

We’ve decided to limit ourselves to the earliest field notes, those of the 1920s – 1930s [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 4, 10], and look at them as a source of collective imaginary. In order to do this, we will turn to those methodological traditions that derive religion and mythology from ordinary thinking.

Long before cognitive religious studies, Mary Douglas referred to the connection between the mind and religion. In the foreword to her essays collection «Implicit meanings», she notes that attention must be paid to implicit phenomena to understand explicit actions and beliefs [Douglas, 1999, viii]. She assumes that there is some preconceived intuition, hidden and inaccessible, but it constructs the basis of all other knowledge [Ibid., 203]. The animal classifications, in particular, are based on the idea of this biased intuition, which Douglas described. Notes about the animal world of the Evenks, collected by Vasilevich, allow us to draw parallels with Douglas materials.

Another important concept, which is more modern and relates to cognitive religious studies, is the theory of mind. Originally an ability to attribute mental states and subjectivity to other people, in religious studies it has expanded to a cognitive mechanism that ascribed agency to non-human beings [Gervais, 2013]. This ability is considered

fundamental to the development of social relations. In addition, this ability can explain a belief in the supernatural, when the properties of an agent are attributed to random natural phenomena, what Luce Galen calls misattribution or over-attribution [Galen, 2017]. We will be able to see a similar mechanism in Evenk materials.

Finally, a concept inextricably linked with the theory of mind to which we will turn to is the promiscuous teleology. Experimental psychologists [Kelemen & Rosset, 2009] have shown that we tend not only to attribute human qualities to superhuman agents, but also to attribute purpose and meaning to generally random events. In particular, researchers show that people tend to relate some teleological beliefs about nature to life events [Banerjee & Bloom, 2014]. We turn to this concept of promiscuous teleology to understand Evenki beliefs about superstition and destiny.

These three ideas – that there is some preconceived intuition about the world around us, that the notion of an agent extends to the entities that are not agents, and that promiscuous teleology affects the interpretation of certain natural events – will help us to better understand the meaning of certain ethnographic sources of G. Vasilevich.

Materials

The principal part of the analysis materials was taken from early field notes of Glafira Vasilevich [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 4, 10]. In addition, some data is taken from certain files from the same fund [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 37]. The object includes materials from which one can learn about the work of the Evenk imagination and some of their a priori ideas. When working with the field notes, we noticed that the materials recorded by Vasilevich can be analyzed in terms of cognitive religious studies.

Cognitive anthropology explores the cognitive processes and features of the epistemology of people, and we think this article could be inscribed in this paradigm. The materials analysed here are not always directly related to religious practice. However it may serve the evidences of beliefs based on the reasoning about or reflection of the outside world. To be precise, we are trying to answer the question: what can Vasilevich's field materials add to the understanding of spiritual culture of the Evenks, in particular to the mental dimension of this culture? In other words, the notes will serve as a source of information about the thinking of the Evenks.

For the reasons of convenience, we divide our findings into three sections. The first one, material objects: mascots and elements of cult practice, the production of which involves associative thinking. The second section focuses on the reasoning about the appearance of the different types of birds. Finally, the third section will be dedicated mainly to fire as an actor of destiny and animate being. The ideas of the theory of mind, promiscuous teleology as well as implicit meanings will be used to analyse fieldnotes of all types.

Material objects and their functions

Glafira Vasilevich initially had focused on hunting amulets to make a detailed ethnography of a hunting rite. Amulets are an obligatory component of hunting and hunting rituals. Talismans in Evenk culture are represented in various forms. For example, you should take a wooden figure of a man to be lucky when you hunt, or a dried fish so that get luck while fishing [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 4, fol. 24]. Already here it is noticeable how thinking by analogy is incorporated, there is some implicit knowledge.

However, even more prominent is the observation of those amulets that represent the body parts of wild animals. For example, the Evenks dry up and carry the heart of a wild deer with them for a successful hunting as well. For the same reasons the hunters carried jaws and nose of sable [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 4, fol. 178]. The heart in this case serves as a place of concentration of vital force. The jaws and nose are those parts of the animal that are less developed in humans. We can say that implicit promiscuous teleology works here, when a person believes that for a successful hunt he needs to assign some qualities of an animal.

G. Vasilevich also describes another nontrivial case, the ritual of healing. There are no surprises that the ritual of healing in Siberian shamanism is often presented as playing out the extraction of the disease (in the form of a needle or pebble). The author in turn gives a description of the ceremony with the material symbol of the soul: «Sometimes all the people who are present are calling for the soul of the patient; and at the same time

the shaman pours water from a small cup onto paper in an empty cup. A bubble of water which appears represents the soul. Then the shaman takes the paper with a bubble, says something to it and puts it in the hat which he puts on the patient» [SA MAE RAS. F. 22. I. 1. F. 7]. Thus, there is an implicit knowledge that the soul in the form of a bubble will return to the patient. The cure does not occur through the removal of the disease, but through the materialization of the soul, which is given back to the sick patient.

Such causal relationships are one of the manifestations of folk-psychology or epistemology. Since Vasilevich was also a linguist, she revealed some correspondences of the names of toponyms and their literal translation. Evenki from the region Podkamennaya Tunguska call the sky *kalan* which means literally a cauldron [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 37, fol. 4]. That follows from the notion that the sky is tilted to the ground, like a cauldron.

What is in heaven is also called in accordance with terms from ordinary language. The polar star is the hole, the entrance to the upper world, is called the «sky hole» [Ibid.]. Milky Way is a «ski trail».

The analogies in hunting language are also noticeable: a blunt arrow for a squirrel hunting is still called *uluki*, the same word to name a squirrel. We dwell on these linguistic examples in order to show how the hunter's consciousness takes the names of familiar reality to more general ones, and makes them achievable and predictable. So, everyday thinking and language serve as the basis for thinking about the world around, built by analogy with what is already known.

The agency of birds

In this subsection, we would like to consider an “unexpected” agency: how the properties of thinking and consciousness are attributed to those who do not possess it. By unexpected agency, we understand the endowment of various natural phenomena and animals with the properties of human consciousness or human behavior, i.e. theory of mind [Gervais 2013]. The attribution is a common place in native Siberian peoples. However, in the case of the interpretation of the appearance of the animals that surround the Evenks, we see the emergence of some moral categories.

According to Evenk narratives, the Good Source marked with some special signs the animals that helped or obstructed the process of building the world. G. Vasilevich herself noted that the Evenks did not have the idea of retribution: more likely the good / evil dualism was brought with Christianity [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 37, fol. 26]. However, at the beginning of the 20th century it seems to be the local explanatory models of full value. So, interpretation of the explanatory models can be a reach material for so-called folk-epistemology. We would like to consider in more detail one plot, the world of animals and birds.

As per Evenk beliefs, many animals owe their appearance to certain circumstances, which are reflected in folklore. Particularly interesting examples can be found in the bird world. So, common goldeneye (*gogol*, hereinafter the names of birds are replicated in Russian) has a white mark on his head. This is a sign of a kiss from the Good Source for the extraction of soil from the bottom of the sea, that according to the cosmological ideas led to the creation of land. Loon (*gagara*) has cracked legs for not fulfilling orders of the Good Source. This bird almost can't walk, only swim and fly. In the case of these two birds, we can see that they got their look from the different attitude of the Good Source. On the one hand, benevolent treatment and remuneration, on the other hand, punishment.

In addition to retribution, there are other typically human reactions in the Evenk world of birds. For example, the wood grouse (*glukhar'*) has red eyes because of tears. He cried because the Good Source sent him to live in a cold land. But on the sides, he has white swan feathers, which the last gave him to survive there [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 4, fol. 59-71]. Here one can see very clearly that birds are full-blown carriers of agency, rather than simply experiencing the whims of Good Source.

There are other similar examples from the bird world, where they owe their appearance to the interaction between themselves and other species. Thus, a rounding on the tail of the black grouse (*teterev*) from the fact that the grouse (*glukhar'*) grabbed him. Pazel grouse (*ryabchick*) is small, because he scared a Good Source, and the last dropped the first figure of a human [Ibid.]. Here again, the category of revenge can be seen.

Finally, there are relatively neutral examples. The red crossbill (*kl'ost*) has the curved beak because one of them has untied the knot with its beak, with which a bear tied a girl to a tree. Or, the biggest bird, the mountain eagle, is the owner of all birds [Ibid., fol. 93].

As Mary Douglas notes concerning her own field materials, «A deviation from characteristically animal behavior shows them to be not entirely animal, but partly human» [Douglas, 1999, 49]. Full participants in the creation of the world, birds in the Evenk world are the obvious bearers of consciousness.

All these interpretations are somehow connected with the notion that animals are carriers of human consciousness, and also build relationships with each other in the same way as humans. In the case of the interpretation of the appearance of the animals that surround the Evenks, we see the emergence of some moral categories. In this way, the Evenks project their consciousness and agency onto the world around them, the world of birds and animals, which makes it possible to see a manifestation of theory of mind in their legends.

Fire and it's power

The theory of mind and especially promiscuous teleology could not only be found in the animal world. The last plot, but not least, which we would like to consider, is an image of fire. We call it an «image», but at the same time we assume not a symbolic, but a real interaction with fire, that is, again, forms part of folk epistemology.

As Glafira Vasilevich notes, the fire was of tremendous importance in the life of stray hunters, which resulted in the development of a whole series of prohibitions regarding the treatment of fire of the hearth. She herself remarks that «the fire is like something alive, human alike» [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 37, fol. 76–77]. The fire master (called *musun* or *itchin*, depending on the Evenk group) is usually a grandmother. Fire that plays an important role in a daily life of Evenks will stop burning if one disobeys the following restrictions:

Do not throw sharp objects near the hearth, because you can gouge out grandmother's eyes or hurt her legs. You cannot spit into the fire, you can get into the grandmother's face; besides, the tongue can get sick. This example involuntarily reminds us of a classic story described by Frazer about the sympathetic bond between milk and cows that is retained for some time [cf. Frazer, 1988]. The danger of spitting suggests a similar sympathetic connection between the saliva and the one who gives it away.

Like the examples of birds, fire is not a passive recipient, but also responds to insults. You cannot throw inside dirty rags because the grandmother will get angry. In turn, her favour can be obtained by fertilizing her with a piece of fat.

Communication with fire is also important. A crackling sound can change intentions, for example, Vasilevich cites a case when a crackling sound from the hearth forced her interlocutor to change his mind and not to go hunting [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 37, fol. 76–77]. The connection between a natural phenomenon and an event from human life is particularly evident here. Cognitive researchers would call this an over-attribution of agency [Galen, 2017]. Konika Banerjee and Paul Bloom notice that «The perception of purpose in nature and in life events are not unrelated psychological phenomena, but rather, that they share a common cognitive source: a domain-general orientation to purpose and intention» [Banerjee & Bloom, 2014].

In earlier trips (1925–1927), the local guides of G. Vasilevich who did not leave the taiga farther than the nearest Russian village used to talk to the trees and the rivers like living people, as well as to the fire. Thus, what is commonly considered syncretic thinking can be split into the idea of total agency (theory of mind) and promiscuous teleology.

Conclusion

One of the goals of ethnography of that time was to control education among small nations, to remove them from a primitive state. However, G. Vasilevich underlines the power of ideas of primary socialization, the school still did not work by 1934. She writes: «If shamanism disappears, the representations and minor actions are preserved for a long time» [SA MAE RAS. F. 22. I. 2. F. 37, fol. 4]. These ideas and small actions are inseparable from the everyday life of the Evenks. At the same time, they show the deep rootedness of beliefs in the reflection on the surrounding material world.

G. Vasilevich managed to successfully record details and representations concerning the everyday life of the Evenks, which are not directly related to religion. Having

caught and described these little notions and actions, it was as if she had anticipated Mary Douglas' reflection on implicit meanings. In this article we tried to show how interesting the materials collected by Vasilevich are for modern humanities.

Armed with modern concepts such as theory of mind and promiscuous teleology, we tried to see implicit world of Evenks. Thinking by analogy is widely represented in their language, as well as in the use of talismans, through which they influence the world and try to influence fate. The most obvious and interesting illustration of the Evenk imagination is that of their bird world, where we could discover completely human scenarios of interaction. Finally, the idea of grandma fire, who has some real power, shows the Evenks' everyday life as profoundly theistic and teleological.

This article offers an attempt at dialogue between historical folklore materials and a new methodology for cognitive research on religion. However, it also invites the reader to see once again the wealth and variety of field materials collected by the outstanding scholar of her time Glafira Vasilevich.

Благодарность

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда № 16-18-10083

Acknowledgement

The research is supported by the grant of the Russian Science Foundation № 16-18-10083

Библиографический список

1. Клиценко, Ю. Традиции праздника Иконипко в полевых материалах Г.М. Василевич и Н.П. Никульшина [Электронный ресурс] / Ю. Клиценко // Оксикатан, Информационно-образовательный ресурс Эвенки. – URL: http://osiktakan.ru/ethnos1/ikonipko_vasilevich-nikulshin.html (дата обращения 17.05.2019).
2. Василевич, Г.М. Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков / Г.М. Василевич // Сборник музея антропологии и этнографии. – 1957. – Т. 17. – С. 151–185.
3. Научный Архив Музея Антропологии и Этнографии Российской Академии Наук (НА МАЭ РАН). Ф. 22. Оп. 2. Д. 4.
4. Научный Архив Музея Антропологии и Этнографии Российской Академии Наук (НА МАЭ РАН). Ф. 22. Оп. 2. Д. 10.
5. Научный Архив Музея Антропологии и Этнографии Российской Академии Наук (НА МАЭ РАН). Ф. 22. Оп. 2. Д. 37.
6. Научный Архив Музея Антропологии и Этнографии Российской Академии Наук (НА МАЭ РАН). Ф. 22. Оп. 1. Д. 7.
7. Banerjee, K., Bloom, P. Why did this happen to me? Religious believers' and non-believers' teleological reasoning about life events / K. Banerjee, P. Bloom // Cognition. – 2014. – Vol. 133. – P. 277–303.
8. Douglas, M. Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology (2nd edition) / M. Douglas. – London: Routledge, 1999. – 324 p.
9. Frazer, J. Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law / J. Frazer. – Random House Value Publishing, 1988. – 476 p.
10. Galen, L. Overlapping Mental Magisteria: Implications of Experimental Psychology for a Theory of Religious Belief as Misattribution / L. Galen // Method & Theory in the Study of Religion. – 2017. – Vol. 29. – № 3. – P. 221–267.
11. Gervais, W.M. Perceiving Minds and Gods: How Mind Perception Enables, Constrains, and Is Triggered by Belief in Gods / W.M. Gervais // Perspectives on psychological science: a journal of the Association for Psychological Science. – 2013. – № 8(4). – P. 380–394.
12. Kelemen, D. The Human Function Compunction: Teleological explanation in adults / D. Kelemen, E. Rosset // Cognition. – 2009. – Vol. 111. – № 1. – P. 138–143.

Текст поступил в редакцию 27.04.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

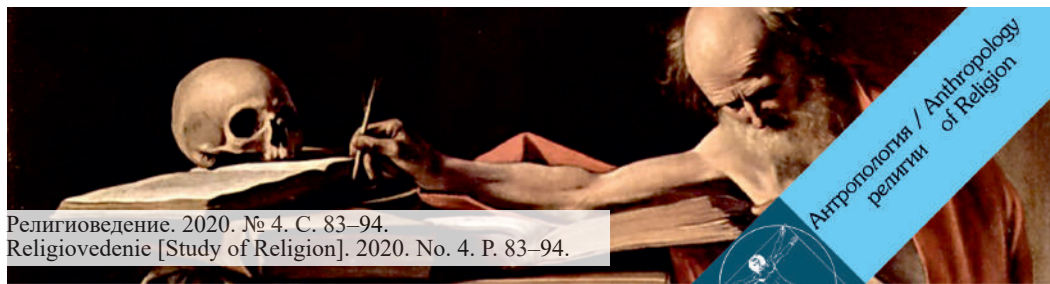
References

1. Klicenko Yu. *Tradicii prazdnika Ikonipko v polevyh materialah G.M. Vasilevich i N.P. Nikul'shina* [Traditions of the Ikonipko holiday in the field materials of G.M. Vasilevich and N.P. Nikulshina]. Available at: http://osiktakan.ru/ethnos1/ikonipko_vasilevich-nikulshin.html (accessed on May 17, 2019) (in Russian).
2. Vasilevitch G.M. *Sb. Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography]. 1957, vol. 17, pp. 151–185 (in Russian).
3. Vasilevitch G.M. *Nauchnyj arhiv muzeya antropologii i etnografii rossijskoj akademii nauk* [Scientific Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Science, SA MAE RAS]. Fund 22. Inventory 2. File 4 (in Russian).
4. Vasilevitch G.M. *Nauchnyj arhiv muzeya antropologii i etnografii rossijskoj akademii nauk* [Scientific Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Science, SA MAE RAS]. Fund 22. Inventory 2. File 10 (in Russian).
5. Vasilevitch G.M. *Nauchnyj arhiv muzeya antropologii i etnografii rossijskoj akademii nauk* [Scientific Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Science, SA MAE RAS]. Fund 22. Inventory 2. File 37 (in Russian).
6. Vasilevitch G.M. *Nauchnyj arhiv muzeya antropologii i etnografii rossijskoj akademii nauk* [Scientific Archive of Museum of Anthropology and Ethnography of Russian Academy of Science, SA MAE RAS]. Fund 22. Inventory 1. File 7 (in Russian).
7. Banerjee K., Bloom P. Why did this happen to me? Religious believers' and non-believers' teleological reasoning about life events. *Cognition*. 2014, vol. 133, pp. 277–303.
8. Douglas M. *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology (2nd edition)*. London: Routledge, 1999, 324 p.
9. Frazer J. *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law*. Random House Value Publishing, 1988, 476 p.
10. Galen L. Overlapping Mental Magisteria: Implications of Experimental Psychology for a Theory of Religious Belief as Misattribution. *Method & Theory in the Study of Religion*. 2017, vol. 29, no. 3, pp. 221–267.
11. Gervais W.M. Perceiving Minds and Gods: How Mind Perception Enables, Constrains, and Is Triggered by Belief in Gods. *Perspectives on psychological science: a journal of the Association for Psychological Science*. 2013, no. 8(4), pp. 380–394.
12. Kelemen D., Rosset E. The Human Function Compunction: Teleological explanation in adults. *Cognition*. 2009, vol. 111, no. 1, pp. 138–143.

Submitted for publication: April 27, 2020.

Accepted for publication: August 10, 2020.

Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 83–94.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 83–94.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.83-94

Конталева Е.А.

*Амурский государственный университет
Россия, г. Благовещенск, ул. Игнатъевское шоссе, 21, 675027
narbeleth@bk.ru*

Этнографические изыскания П.В. Шкуркина: религиозные и культовые особенности культуры иностранческих племён Китая



Аннотация. Статья посвящена этнографическим изысканиям офицера и востоковеда, русского эмигранта П.В. Шкуркина, касающимся истории, культуры, религии, быта, хозяйственной деятельности, внешнего облика и прочих особенностей иностранческих племён, проживавших на территории юго-западного Китая.

Материал основан на архивном источнике – статье П.В. Шкуркина «Лоло (Старое и новое об инородцах юго-западного Китая)», опубликованной в журнале «Вестник Азии» в Харбине в 1913 году (№ 17–18). Приводятся обширные отрывки, раскрывающие религиозные и культовые элементы культуры *лоло* (историческое наименование) – народов Восточной и Юго-Восточной Азии, в настоящее время проживающих на территории Китая в провинциях Юньнань, Сычуань, Гуйчжоу и в Гуанси-Чжуанском автономном районе, а также во Вьетнаме, Таиланде, Мьянме, Лаосе. Автор структурирует приведённые извлечения по тематическому принципу, сопроводив необходимыми комментариями и дополнениями.

Ключевые слова: русская эмиграция, этнография, Китай, *лоло*, *цззу*, инородцы, религия, культ

Eugenia A. Kontaleva

*Amur State University
675027 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshchensk, Russia
narbeleth@bk.ru*

Ethnographic Studies of P.V. Shkurkin: Religious and Cult Features of the Culture of Foreign Tribes of China

Abstract. The article reveals the ethnographic research data of an officer, orientalist and Russian emigrant P.V. Shkurkin on the history, culture, religion, everyday life, economic activity, appearance and other features of foreign tribes living on the territory of southwestern China. The material is based on an archival source – an article “Lolo (Old and New about the Foreigners of Southwestern China)” written by P.V. Shkurkin and published in the journal “Vestnik Asii” (“Bulletin of Asia”) in Harbin in 1913 (no. 17–18). The author of the current article provides extensive extracts from Shkurkin’s work, covering religious and cult features of the culture of *Lolo* (historical name) – peoples of East and Southeast Asia, currently living in China in the provinces of Yunnan, Sichuan, Guizhou, and the Guangxi Zhuang Autonomous Region, as well as in Vietnam, Thailand, Myanmar, and Laos. The author structures the extracts on the relevant topics providing with necessary comments and additions.

Key words: Russian emigration, ethnography, China, *Lolo*, *Yizu*, foreign peoples, religion, cult

Павел Васильевич Шкуркин (1868, г. Лебедин Харьковской губернии – 1943, Сизтл, США) – офицер, переводчик-востоковед, преподаватель, один из основателей Общества изучения Маньчжурского края и член Общества русских ориенталистов – является одной из самых выдающихся фигур в литературной и публицистической эмигрантской среде. Шкуркин – неутомимый востоковед с сильным и непростым характером, соратник одного из самых знаменитых исследователей Дальнего Востока В.К. Арсеньева, написавший предисловие к первому изданию арсеньевского «Дерсу Узала», и сам создал немало этнографических и художественных работ,

в которых отразил свои многолетние научные изыскания, эмпирический багаж и наблюдения.

Начинал П.В. Шкуркин как военный. После окончания 4-го Московского кадетского корпуса (1887 г.) и 3-го Александровского военного училища (1889 г.) будущий исследователь принимает решение отправиться на дальневосточные рубежи Российской Империи. В 1889 году он прибывает во Владивосток, где вскоре обретает личное счастье, взяв в жёны местную девушку, отбитую им у одного из мичманов в отместку за нанесённую тем обиду. В период несения службы в Ольге в семье Шкуркиных рождаются два сына-погодки. Будучи военным, Павел Васильевич (к тому времени Шкуркин находится в звании подпоручика) интересуется всеми новостями науки, в том числе – медицины. В 1899 году становится вольнослушателем Восточного института во Владивостоке и в 1903 году оканчивает его с отличием [Хисамутдинов, 1996, 151–152]. В этом же году в Известиях Восточного института выходит его первая научная работа: «Город Хулань-чэн. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии», содержащая иллюстративные и картографические материалы. В 1913 году Шкуркин публикует путевые очерки «По Востоку», составленные в форме дневниковых записей.

В разное время своего пребывания на дальневосточной земле и при разных обстоятельствах Шкуркин тесно соприкасается с китайской культурой и её носителями: в ходе военной службы и совместной работы с китайцами, в путешествиях и во время научных командировок, в рамках переводческой и преподавательской деятельности¹. Увлёкшись китайской культурой во время таёжных рейдов, проводившихся в целях борьбы с хунхузничеством, а также в период активного противодействия хунхузам в качестве помощника полицмейстера, Шкуркин собирает богатый этнографический материал и самостоятельно учит китайский язык [Забияко, 2015а, 260].

В 1926 году, уже живя в Харбине, Шкуркин, совершая рабочую поездку по Маньчжурии, попадает в плен к хунхузам, однако проявляет потрясающее хладнокровие. Эта встреча запечатлена на историческом снимке исследователя в компании двух разбойников [Научная экскурсия, 1926]. Взгляд Шкуркина на хунхузничество в контексте межэтнических, межкультурных взаимоотношений субъективно мифологизирует его, выстраивая синкретический образ. И, хотя многие дальневосточные писатели касались этой разбойничьей темы (Н. Байков, А. Несмелов, Б. Юльский, И. Штейнберг и др.), именно Шкуркин, в виду индивидуальных особенностей, представляет хунхузов в наиболее привлекательном виде, как людей, в душе которых есть место и доброте, и мудрости, и благородству, и старается выявить причины самого их появления на страницах таких работ, как «Хунхузы (Этнографические рассказы)» (1924 г.), «Хунхузы: рассказы из китайского быта» (1924 г.), «Игроки. Китайская быль» (1926 г.).

В 1904 году начинается Русско-японская война, в которую Шкуркин вступает, будучи в звании штабс-капитана. Он отличается не только в боях, но и в переговорах с местным населением благодаря знанию китайского языка и китайской культуры, за что получает не только несколько медалей «За храбрость» и положительную характеристику, но и китайский орден Двойного дракона² 2 степени [Хисамутдинов, 1996, 154].

В 1908 году Шкуркин отправляется в путешествие по центральному Китаю, а также читает лекции по истории России и русскому языку в Филологическом училище в Гирине, вероятно, совмещая преподавательскую деятельность с разведкой [Хисамутдинов, 1996, 154].

Уже в начале своего пребывания на Дальнем Востоке Шкуркин начинает переводить и фиксировать корейские, китайские, маньчжурские сказания, легенды, мифы, в дальнейшем перелагая их в своих произведениях³. Одной из первых подобных работ становятся «Китайские легенды» (1921 г.), дополненные этнокультурными заметками автора [Забияко, 2015b, 188]. Этнографические материалы, которые Шкуркин излагает в художественной, подчас – новеллизированной форме, опираются в его работах не только на фактографию и погружение автора в глубины китайской ментальности, но и на его собственное осмысление и видение.

Расцвет творческой и научной деятельности Шкуркина приходится на период пребывания в Харбине. В 1913 году П.В. Шкуркин уходит со службы в отставку, приезжает в центр русской культуры в Маньчжурии и становится переводчиком на КВЖД. С 1915 года в течение более 10 лет он работает преподавателем: ведёт курсы китайского языка, читает лекции по востоковедению в учебных заведениях Харбина (Харбинском коммерческом училище КВЖД, Первом смешанном реальном училище, Институте ориентальных и коммерческих наук). Кроме того, Шкуркин становится автором учебников по востоковедению для средних учебных заведений, а также пособия по изучению разговорного китайского языка (в том числе, очевидно, отдавая дань своему увлечению медициной, совместно с Э Сунцзинь составляет приложение для врачей).

В 1922 году Шкуркин выступает одним из основателей Общества русских ориенталистов, а также редактором и соредактором журнала Общества – «Вестника Азии». В 1926 году становится членом Дальневосточного краевого отдела РГО. Его научные изыскания не ограничивались исключительно этнографией: немало труда им было приложено к изучению истории и археологии Китая, результаты которого были опубликованы, прежде всего, в работе «Справочник по истории стран Дальнего Востока. 4.I. Китай. Полные хронологические таблицы императорской линии собственно Китая, с указанием важнейших моментов китайской и всеобщей истории» (1918), а также в нескольких других работах (написанных, в том числе, в соавторстве).

В 1928 году Шкуркин вместе с женой перебрался к сыну в Сизтл, где продолжил вести свою научную, литературную и консультационную деятельность, пусть и с меньшим размахом. Был сооснователем и активным членом Русского исторического общества вплоть до своей смерти в 1943 году.

В 1913 году в Харбинском журнале «Вестник Азии» Шкуркин опубликовал часть этнографических заметок о *лоло* (историческое наименование народностей Восточной и Юго-Восточной Азии, проживающих на территории Китая в провинциях Юньнань, Сычуань, Гуйчжоу и в Гуанси-Чжуанском автономном районе, также во Вьетнаме (провинции Хазянг, Каобанг, Лаокай) и Тайланде [Крюков, 1999, 203]). Шкуркин также отмечал Тибет, Бирму (Мьянму) и Лаос. В настоящее время *лоло* больше известны как народ *и, ицзу* (кит. 彝族 *yizu*), включающий в себя множество племён.

В «Вестнике Азии» Шкуркин приводит сведения о различных племенах инородцев, которые, как оказалось, не были ассимилированы китайской культурой (действительно, до середины XX века инородцы сохраняли независимость от китайских властей, а также хранили этнокультурные традиции (в том числе, рабство и деление на касты)). Эти народы, хотя и впитали китайские элементы, тем не менее, оставались в достаточной степени самобытными: *«Благодаря отдалённости Юньнани от центра Китая, последний мог подчинить себе только часть юньнаньских инородцев при императоре Уди около 110 г. до Р.Х. Но зависимость этих племён носила чисто случайный характер, и ещё много сот лет спустя здесь существовали самостоятельные государства... Независимые владения в Юньнани существовали так долго, что значительнейшее из них, царство Дали (в Далифу), было покорено Хубилаем в 1252 году, а некоторые колена, обитавшие в труднодоступных местах, сохранили свою независимость даже до наших дней»* [Шкуркин, 1913, 60–61].

В рассматриваемой нами части заметок Шкуркин, опираясь на различные источники (в частности, на переводы китайских источников проф. Ивановским⁴, а также работы М. Поло⁵, Э. Реклю⁶, К. Лежандра⁷), в сравнительном ключе раскрывает особенности внешнего вида, быта, ментальности, религиозных верований и т.д. некоторых племён (общим количеством 14). Стоит, однако, признать, что эта часть этнографических изысканий Шкуркина относительно *лоло* практически не имеет иероглифики или пояснений терминов (вероятно, аудитория того периода в этом не нуждалась). Однако во второй части заметок, опубликованной два года спустя в том же «Вестнике Азии», Шкуркин значительно увеличивает объём авторских замечаний и комментариев, расширяя приводимые сведения, в том числе, за счёт указания наименований на китайском языке и сравнительного словаря некоторых *лолойских* племён.

Как отмечает Шкуркин и другие исследователи, выдержки из работ которых он приводит в своих заметках, *лоло* по большей части безграмотны (хотя в разных местах текста есть указания на существование письменности: так, отмечается наличие буквенного письма с алфавитом, напоминающим тибетский, или, к примеру, указание на то, что их письмена похожи на *кэдоу*⁸ и др.), много пьют, пренебрежительно относятся к китайцам, свободолюбивы и бывают воинственны, занимаются в основном земледелием и скотоводством, промышленяют рыбной ловлей, охотой, любят петь и плясать. Отделение одного племени от другого подчас весьма затруднительно ввиду их тесного родства между собой.

Ниже мы приведём наиболее значимые для темы нашего исследования извлечения из статьи П.В. Шкуркина, по мере необходимости сопроводив их комментариями.

Исходя из предоставленных Шкуркиным сведений, можно сделать вывод о существовании трёх основных каст *лоло* (деление может иметь особенности в зависимости от места проживания *лоло*, но подчиняется общим принципам): 1) каста «чистых», «*хэи*» или «чёрные *лоло*» (аристократы); 2) каста «нечистых» – «белые *лоло*» (средний класс); 3) рабы. Переход из одной касты в другую невозможен, как невозможно и заключение межкастового брака.

Шкуркин описывает различные свадебные обычаи. Одним из распространённых обрядов является похищение невесты: «*Цоньские родители, намереваясь выдать дочь замуж, за три дня до этого с топором в руках входят в горы, нарубают сосен с густою листвою, втыкают за ворота, связывают шалаши и сажают дочь посредине его; сбоку расставляют несколько десятков горшков с рисовыми помоями и собирают родственников, которые, держа в руках тыквенные ковши и ложки и, расставивши оружие, охраняют кругом. Зять и его родственники, в новых платьях с чёрными лицами, верхом на лошадах, держа в руках оружие и с музыкой, прибывают; оба дома вооружаются и начинают драться. Зять прямо входит в сновый шалаши, схватывает жену и, севши на лошадь, быстро убегает. Родители, держа оружие в руках, вдогонку обливают его рисовыми помоями и громко кричат. Родственники вместе с ними гонятся за дочерью, но, не настигнувши, в гневе возвращаются. Когда молодая по дороге нарочно трижды падает с лошади, и молодой трижды подхватывает её и сажает на лошадь, то все цоньцы сильно радуются, и родители считают её настоящей цоньской девицей. Когда молодая входит за ворота, то все младшие братья мужа схватывают её, она падает, оступившись; те подбирают: один платок и один веер, и отходят» [Шкуркин, 1913, 63]. Распространён «калым» в виде быков и лошадей (у белых *лоло*).*

В эпоху раннего конфуцианства в Поднебесной складывается сравнительно уничтожительное отношение к женщине, которое сохраняется в течение длительного периода существования традиционного Китая. Шкуркин отмечает различные трактовки статуса женщины и отношения к ней в инородческой среде: так, он отмечает традицию одаривания жены, родившей сына, быками и лошадьми, и вместе с тем указывает, что жёны, не родившие ребёнка мужского пола, лишаются своего статуса: «*При наступлении срока родов <...> возвращается к родителям и, если родится сын, то дом зятя, по особом советании, встречает её быками и лошадьми. В противном же случае до конца жизни не берут её в жёны. Не родивши сына, муж и жена, увидевшись друг с другом, не разговаривают...*» [Шкуркин, 1913, 63].

Интересен следующий отрывок, касающийся послеродового периода: «*Родит жена, вымоют ребёнка, укутают в бельё, муж ложится в постель и ребёнок с ним; лежит он сорок дней и встаёт только по нужде. Друзья и родственники навещают его, остаются с ним, веселятся и потешают его. Делается это потому, что жена, говорят они, истомилась с ребёнком во чреве, поэтому не следует ей мучиться ещё сорок дней; и жена, как только родит, встаёт и начинает хозяйничать, да мужу в постели прислуживать» [Шкуркин, 1913, 72].*

В данном отрывке мы наблюдаем описание такого весьма распространённого обычая, как *кувада* (от фр. *soivade* – «высиживание яиц»), т.е. демонстрация отцом своей причастности к рождению ребёнка: обычай, «возникший, по наиболее обоснованному мнению, в эпоху перехода от материнского к отцовскому счёту родства

[Тайлор, 1989, 511]. Обычай был распространён повсеместно начиная с глубокой древности. Демонстрация причастности отца к деторождению могла происходить по-разному, в том числе, в форме симуляции родовой деятельности. Кроме очевидного смысла кувады как обряда перехода (некой инициации для фигуры отца, особенно, если учесть, что во множестве случаев этот обряд совершался только при появлении первенца), существует ещё несколько его трактовок. Так, И.Я. Бахофен, Э. Тайлор полагали, что этот обычай зародился во время перехода от матриархата к патриархату и имел цель утвердить права отца на ребёнка. В свою очередь, Дж. Фрэзер сводил происхождение кувады к родильной, или родовспомогательной, магии и указывал на её связи с понятием ритуальной чистоты и защиты отцом роженицы от злонамеренных сил и духов [Баранов, http://folk.spbu.ru/Reader/baranov.php?rubr=Reader-lectures#_edn26].

Интересно, что такое поведение лолойской женщины противоположно китайскому обычаю *цзоюэцзы* (кит. 坐月子, *zuo yue zi*), относящегося в целом к практике «янишэн» (кит. 养生 *yangsheng*) – «вскармливания жизни», культивирования психического и физического оздоровления [Скальная, 2018, 255–265]. Обычай *цзоюэцзы* предполагает ограничения, которые накладываются на женщину в первый месяц после родов в целях восстановления ослабленного организма, здоровья и восполнения элемента *ян*. Как правило, в полной мере этот обычай мог соблюдаться только в семьях с достатком, и обычно он включал в себя ограничение физической работы, особую диету, запрет на мытьё головы и тела, шитьё, нахождение на ветру и сквозняке и др.

В продолжение темы положения женщины у лоло Шкуркин приводит сообщение К. Лежандра: «<...> жена любима и как супруга, и как производительница будущих жертвоприносителей, которые без конца будут продолжать культ предков. Любимая ради неё самой, настоящая подруга мужа, с которым она делит интимное и социальное существование, она никогда не теряет своей индивидуальности в семье, и остаётся самостоятельной, “признанной единицей”, но отнюдь не “статистической” в семье, которую приближают к себе лишь для удовольствия или для прижития детей» [Шкуркин, 1913, 85].

При этом Шкуркин также отмечает наличие в среде лоло гостеприимного гетеризма: «Братья передают друг другу жён и наложниц и не считают это странным» [Шкуркин, 1913, 64]. В другом месте в подтверждение этого он цитирует М. Поло: «А у жён в этой стране вот какой обычай: коль иноземец, или другой какой человек живёт с их жёнами, дочерьми, сёстрами или иными женищинами, что у них в доме, так это не почитается за дурное, а за хорошее; за это, говорят они, боги и идолы к ним милостивы и даруют им всякие земные блага в обилии; поэтому-то и отдают они с охотою иноземцам своих жён. Здесь, знаете, муж, как только завидит, что иноземец идёт к нему или просит пристанища в его дом, тотчас же уходит из дому, а жён наказывает во всём слушаться иноземца; уйдёт к себе на поле или в свой виноградник и до тех пор не возвращается, пока иноземец в доме. Иной раз, скажу вам, иноземец три дня живёт в доме и спит себе на постели бедняка с его женою. А чтобы знали, что он в доме, иноземец делает вот что: вывесит свою шапку или что другое, и значит это, что он ещё в доме; и пока этот знак висит у дома, бедняк не смеет вернуться к себе» [Шкуркин, 1913, 69–70].

Обряды гостеприимного гетеризма (термин был введён И.Я. Бахофеном, который возводил истоки этого феномена к первобытному промискуитету) появляются уже на ранних этапах развития человеческого общества и, по мнению многих исследователей (например, Л.Г. Морган, Дж.Ф. Мак-Леннана, Д. Леббока), коренятся не только в первобытном промискуитете, но и в дальнейшем развитии форм группового брака (полиандрии, левирата) и матриархальной культуры [Анучин, 1893, 596–598]. А. ван Геннеп, внёсший значительный вклад в изучение обрядов перехода, полагал, что подобные традиции – часть включения чужеземцев в общину – сродни «совместной трапезе» [Геннеп, 1999, 37]. Отмеченный М. Поло аспект умиловления богов и идов посредством обряда гостеприимного гетеризма в целях получения от них обильных земных благ, по ван Геннепу, позволяет включить гетеризм лоло в общую группу обрядов размножения (плодородия).

В отношении религиозно-культовой стороны жизни лолойских племён Шкуркин приводит сведения о существовании культа предков, жертвоприношений, гадательных практик, лечебной магии и колдовства, религиозных анимистических верований. Особое место занимает погребальный культ, главной особенностью которого является кремация тела усопшего при существующей традиции почитания предков.

Известно, что культ мёртвых на территории Китая наличествует уже в неолитических культурах (например, Яншао, Луншань), а погребальный инвентарь, обнаруженный в ходе археологических раскопок погребений, указывает на веру в существование загробной жизни, которая получает дальнейшее развитие в эпохи Инь и Чжоу. Как правило, китайцы негативно относились к кремации, вместо тела предавая огню предметы, необходимые покойнику в загробном мире. Жители Поднебесной предпочитали хоронить своих умерших ввиду того, что сложившийся культ предков (на оформление которого самым значительным образом повлияло конфуцианство, закрепив ритуальные нормы в каноне Лицзи (кит. 礼记 *Liji*)) основывался на представлениях о том, что тело должно быть должным образом сохранено, иначе могут быть пагубные последствия не только для души умершего человека и его посмертного существования, но и для жизни его потомков [Васильев, 2001, 149]. Тело – это объект и средство воплощения культа предков в древнем Китае, так как после смерти человека «<...> живые потомки не только не обрывали коммуникационной связи с умершим, а, наоборот, усиливали ее своим проявлением приверженности к его телесности, более того, становились участниками процесса ее посмертного оформления, чтобы впредь через неё взаимодействовать с ним [Закурдаев, 2019, 46]. Именно поэтому ингумация была наиболее предпочтительна в течение длительного периода времени, а забота, например, о гробе представлялась важной задачей в жизни каждого человека: гроб, вручённый родителю – желанный дар, воспринимаемый в том числе как проявление сыновней почтительности.

Интересно, что с развитием представлений о душе и распространением в Китае буддизма наблюдаются новые тенденции в погребальной практике. Буддийские (также – даосские) монахи могли «сопровождать и вести души» в другой мир [Чэ, 2009, 148]. Буддийские представления о теле и духе являются полярными по отношению к сложившимся конфуцианско-даосским представлениям, и, в отличие от последних, поощряют трупосожжение, так как тело, будучи материальным объектом, является источником привязанностей и, как следствие, страданий, от которых способна избавить очистительная сила огня.

Вероятно, инородческие племена, как и остальное население Китая, испытали на себе влияние этих буддийских представлений. Приведём следующий отрывок из заметок К. Лежандра, который цитирует Шкуркин: *«Лоло никогда не хоронят своих умерших – они их сжигают. Спустя немного после смерти, часа через два или три, покойника переносят в лес, называемый “похоронным”, и воздвигают здесь костёр. Во время сожжения останков все присутствующие в хвалебных песнях прославляют добродетели того или той, кого уже больше нет, его храбрость или её доброту, те сожаления, с которыми они покидали жизнь со всеми её радостями...*

Когда сожжение окончено, то оставшийся пепел покрывают тут же, на месте костра, несколькими дощечками или ветвями, и – всё кончено...

Во время этой похоронной церемонии присутствуют только мужчины, а женщины совершенно не допускаются. Почему? Потому, как объяснил мне о. Мартин, что нельзя допускать, чтобы производительница присутствовала бы при уничтожении человеческого существа, хотя бы и мёртвого» [Шкуркин, 1913, 87].

Вот, что, например, мы находим в тексте Шкуркина о погребальных традициях белых лоло: *«<...> при похоронах они не имеют гробов, а связавши (труп) жгучей крапивой и обернувши войлоком, несут на бамбуковом сиделище. Открывают шествие 7 человек, одевши латы и шлемы и держа в руках копьё и луки, стреляют во все стороны. Затем труп сжигают на горе... и приносят жертву 23-го числа луны... расставляют бамбуковые корзины на земле, разрезают и жарят свинью и в каждой корзине представляют (?) сколько-нибудь, что сопровождается вином и пищей; затем, читая нараспев свои цзини⁹ и кланяясь в кружок, они высказывают почтение»* [Шкуркин, 1913, 61].

Чёрные лоло, как отмечает Шкуркин, покрывают умершего «<...> плащом и войлоком и обвёртывают парчой и атласом, причём не употребляют гробов и дерева, а сшивши большой полотняный занавес, из тафты пяти цветов выкраивают облака... Все употребляемые покойником при жизни платья и вещи развешиваются сбоку. По окончании всех этих дел, сжигают, причём быков, баранов и свиней для принесения жертв на 3-й, 5-й и 7-й день, а затем поднимают труп и сжигают на горе при помощи бамбуковых листьев и корней трав... пепел обвёртывают в парчу и завязывают разноцветной шёлковой материей и шерстяными тканями, помещают в бамбуковом шкафчике, вставляют в корзину и относят в отдалённое и тёмное место комнаты...» [Шкуркин, 1913, 65].

Сухие лоло «при похоронах обвёртывают труп бараными шкурами, связывают парчой и, одевши, сжигают <...> Хоронят при помощи огня... заставляют людей прыгать над огнём... Когда умирает их старейшина, то гарцующие всадники, держа в руках сильные луки, окружают со всех сторон мчащегося скакуна... Когда приносят жертву, то поднимают на бамбуковых ветвях сердце и печень животных вокруг трупа, а сбоку поют и танцуют. Носющий траур сын принимает поздравления, а его жена одевается в нарядное шёлковое платье. По окончании сжигания собирают кости, кладут в сосуд и вешают в комнате; некоторые же вносят в пещеру демонов...» [Шкуркин, 1913, 66–67].

Похоронная обрядность по своей природе является сложным конструктом в виду возможного существования у народа множества различных и подчас противоречивых представлений о загробном мире и в целом несёт на себе заметный отпечаток культуры того или иного народа. Тем не менее, среди инородческих племён можно выделить общие элементы погребального культа: например, помимо отсутствия гробов и наличия кремации, в погребальных традициях инородцев мы отмечаем общую тенденцию к использованию в ритуальных действиях бамбука, что вполне объяснимо: бамбук, наряду с орхидеей, сливой и хризантемой (сосной), является одним из четырёх благородных растений Китая (кит. 四君子 *si junzi*) и с древности (особенно до изобретения пороха) используется в ритуалах изгнания злых духов, так как при горении издаёт громкий треск [Бидерман, 1996, 24].

Стихия огня играет значимую роль не только в погребальной обрядности лоло. Важное место занимает очаг и обряд поддержания огня: «Из соломы, щепы и коры деревьев делают низкие жилища, в середине которых помещают очаг. Во все четыре времени года днём и ночью огонь не прекращается» [Шкуркин, 1913, 66]. Очаг является самым характерным в жилище лоло. Он, как правило, «<...> находится всегда посреди главной, а часто единственной комнаты. Он состоит из трёх круглых камней, поставленных треугольником на краю круглой ямы, имеющей от 25 до 30 сантиметров в диаметре и 10 сантиметров глубины. Сбоку его часто можно видеть нечто вроде лестницы из глины с тремя ступеньками, которую можно принять за этажерку. Но в действительности – это предмет высшего порядка: это род алтаря, на котором совершаются религиозные обряды. Словом, это – необходимое дополнение, святилище очага, священный угол, который был у греков и римлян, угол, покровительствующий бедному дому, в котором поколения предков удовлетворяли свои духовные запросы и находили отдых измученному телу» [Шкуркин, 1913, 81].

Инородческие племена, как отмечает Шкуркин, демонстрируют отсутствие идолов и храмов. В их религиозной мысли присутствуют «<...> две крайние, характерные противоположности: с одной стороны, первобытная вера в непосредственное вмешательство духов, как причину всех постигающих его несчасть и болезней, с другой стороны, настоящий скептицизм человека-носителя старой цивилизации, который гнушается обращаться к своим богам с молитвой о милости, не воздвигает им ни алтарей, ни храмов, никогда им не поклоняется, не смиряется перед ними и презирает фетиши и изображения» [Шкуркин, 1913, 92].

Тем не менее, отдельное место в культуре лоло занимают жертвоприношения. Так, белые лоло, подвергаясь многим болезням, предпочитают не принимать лекарства, а приносить «жертвы демонам». Они же «по окончании земледельческих работ целым домом, взявши с собою вино, угощаются за предместьями и приносят

жертвы местным духам» [Шкуркин, 1913, 62]. В жертву, как правило, приносят животных: петухов, баранов, свиней, быков и др., используют вино, благовония, читают молитвы – цзины, в молениях используют колокольчики (чёрные лоло). Сухие лоло при каждом приёме пищи втыкают палочки в кашу и молятся, воздев голову к небу, считая подобные действия воздаянием.

Значительную роль жертвоприношения играют и в лечебной магии, которой занимаются колдуны. Шкуркин приводит следующий отрывок из «Путешествий Марко Поло»: «<...> когда у них кто заболит, призывают своих знахарей; то чёртовы колдуны и плодослужители, сойдутся эти знахари, и как скажет им больной, что у него болит, начинают играть они на инструментах, стонать и плясать и до тех пор пляшут, пока не упадёт кто на землю или на пол замертво, с пеною у рта; бес, значит, к нему в тело вошёл, и лежит он, словно мёртвый; другие колдуны, соберётся их тут много, как увидят, что упал один из них, начинают его вопрошать, чем хворает больной, а он отвечает, что какой-то бес тронул его, потому что прогневал он его. А колдуны ему на это говорят: “молим тебя, прости ему, бери, что хочешь, величи только его кровь”. И когда колдуны много раз так-то помолвятся, бес, что в упавшем колдуне, коль больному умереть, отвечает так: “Много провинился больной перед таким-то бесом, злой он человек, бес ни за что на свете не хочет прощать его”. Больному, значит, помирать. Если же больному выздороветь, бес, что в колдуне, говорит вот так: “Выздоровеет больной, коль зарежет двух-трёх баранов, да наварит десять чаш самого дорогого питья и напьётся”. А баран, говорит что бес, должен быть с чёрной головою или с другою какою приметой; и говорит он ещё, чтобы жертву принесли такому то идолу или такому-то бесу, позвали бы столько-то колдунов, да столько-то жёнок, что служат идолам и бесам, славили бы такого-то идола или беса, да задали бы им пир. Родные больного услышат эти слова, и по приказу колдуна всё исполняют: возьмут баранов с теми приметами, как он описывал, варят то хорошее питьё, что он наказывал; баранов режут, и кровь их льют в те места, куда было указано, в честь и как приношение таким-то бесам а потом в доме больного зажаривают баранов и накормят столько колдунов и столько жёнок, как приказано. Когда сойдутся все туда, и бараны и питьё готовы, начинают они играть, плясать и бесов своих славить. Льют навар и питьё, возьмут курения, алое и воскуряют там и сям, разводит большие огни. Потом затихнут, один колдун падает на землю, а другие его спрашивают, прощён ли больной и выздоровеет ли он. А тот отвечает, что больной ещё не прощён, вот то-то следует ему ещё сделать, и тогда он будет прощён. Сделают то, бес начинает говорить: принесена жертва, всё исполнено, больной прощён и скоро “выздоровеет”. Услышав такую речь, начинают лить навар и питьё, зажигают большие огни и много курения; бес, говорят, на нашей стороне. Колдуны и жёнки, что идолам прислуживают, начинают есть баранину, пьют на радостях питьё и веселятся.

Кончится всё это, всякий идёт к себе домой, больной же выздоравливает» (Пут. Марко Поло, с. 179–181) [Шкуркин, 1913, 73–74].

В этом отрывке очевидны параллели с шаманскими камланиями и традицией общения с духами в целях исцеления больного, распространёнными у коренных народов Сибири и Дальнего Востока. Лоло, верящие и боящиеся «демонов», полагают, что болезнь насылается бесами или предками: так, чёрные лоло, если «<...> случится болезнь, то говорят, что покойные родители производят наваждение, раскрывают могилу последних, берут кости и смотрят, чтобы определить счастье или несчастье...» [Шкуркин, 1913, 64].

Гадательные практики широко распространены в среде лоло: гадают на палочках из травы, куриных, бараньих и других костях: «В серьёзных случаях, когда заклинания оказываются недействительными, упорному духу приносят в жертву посредством сожжения какое-либо домашнее животное: быка, козу, овцу или петуха. Выбор животного для жертвоприношения зависит от тех чёрточек и трещин, который образуются на козлиной или бараньей кости от действия огня (Scapulum)¹⁰

Если две линии пересекаются на крест, то это хорошее предзнаменование: протезе услышано, и болящий выздоровеет.

Если же тонкие трещины дугообразно пересекают концы креста, то в данном случае исход будет сомнительным, потому что дух предъявляет новые требования: он не доволен принесённой ему в жертву курицей и требует быка. Колдун вызывает на кости новые трещины, прикладывая к ней зажжённый труп. Вот и другое животное принесено в жертву. Сердце его дают больному, который должен его сесть. Что же касается самого жертвенного животного, то оно не сжигается целиком как это было, например, у евреев, но пожирается семейством больного, в пользу же духов остаётся только жертвенная кровь» [Шкуркин, 1913, 91–92].

Религия лоло имеет в своей основе анимистические представления, причём внимания удостоиваются именно злонамеренные духи: вероятно, потому, что их немилость может прямым образом влиять на живых людей. Однако люди не общаются с духами самолично, за это отвечает колдун как медиатор: «Религия лоло основана на вере в существование бестелесных существ – духов, добрых и злых. Добрыми духами лоло совершенно не интересуются, даже забывают об их существовании; злые же духи, наоборот, играют большую роль в жизни лоло. Им предписываются все несчастья и болезни; поэтому к ним обращаются с просьбами и моделями, но непременно через посредство колдуна – жреца, а отнюдь не лично. Чтобы их умиротворить, приносятся частые жертвы; но настоящего культа, храмового ритуала, у них нет. Молитвы в той форме, как мы её знаем, у лоло тоже нет.

Лоло признают существование одного бога, всемогущего повелителя, творца всего видимого; но они не строят ему храмов и не делают его изображений. Для того, чтобы служить богу, а также всем добрым и злым духам, существует только один посредник в племени колдун. Он произносит заклинания, делает предсказания: он же врач-целитель. Последняя роль колдуна вполне понятна: ведь каждая болезнь является вторжением в тело человека хитрого, злого духа, который может быть изгнан только соответствующей формулой заклинания» [Шкуркин, 1913, 91].

Помимо духов и «демонов», или «бесов», лоло верят в существование души как «<...> живой и деятельной субстанции, но не материальной, потому что они считают её неосязаемой и невидимой. Что же с ней делается после смерти того, кого она оживляла? Если она не грешила, то она продолжает существовать в положении как бы перебегающей тени, не испытывая несчастья в полном смысле этого слова, но не чувствуя также ни радостей, ни полного счастья; но она умирает, если только она в теле человека делала зло и нарушала главные основы традиционной морали этой расы» [Шкуркин, 1913, 92–93].

В настоящее время лоло (*ицзу*) верят в существование нескольких (трёх) душ: одна находится в могиле; другая – бродит по миру на протяжении трёх поколений; третья, после того, как побывает в ином мире, реинкарнирует в человека или животное [Поздняков, 2004, 185]. Вероятно, на подобные представления повлияла традиционная китайская культура, где схожие идеи сложились под влиянием даосизма. Также они в основном сохраняют описанные Шкуркиным и указанными им исследователями традиции: анимизм, элементы шаманских практик, гадательные и врачевательные обряды, кремацию умерших.

Заключение

Исходя из вышеизложенного, мы можем отметить, что П.В. Шкуркин, имея богатый опыт общения с культурой Востока, знавший китайский язык, понимавший историческую, фольклорную, литературную традицию Китая, обладавший живым умом и искренним интересом и симпатией к инокультурным традициям народов дальневосточного фронта, активно обращается к научным разысканиям исследователей-предшественников, сопровождая их собственными комментариями и замечаниями. Некоторые противоречия, которые мы обнаруживаем в сведениях об инородцах юго-западного Китая, собранных Шкуркиным в ходе его наблюдений, а также эксплицированных им из других, не тиражированных источников, отражают сложность тех этнокультурных процессов, которые протекали на территории Поднебесной в ходе истории, и которые сохраняются до сих пор. Пестрота этнокультурного ландшафта в контексте сосуществования с более крупной, «титальной» китайской (ханьской) культурой способствовала, с одной стороны, процессу ассимиляции

инородцев, с другой – порождению в инородческой среде тенденции к сохранению своей идентичности и особенностей духовной и материальной культуры.

Благодарность

Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ по теме «Образы России и Китая в художественной этнографии (по материалам русской и китайской литературы, публицистики Маньчжурии 20–40-х гг. XX в.)»; проект № 20-012-00318

Acknowledgement

The paper is supported by a RFBR grant on the topic “Images of Russia and China in Literary Ethnography (Based on Materials from Russian and Chinese Literature, Journalism in Manchuria of the 20–40s of the 20th Century)”, project no. 20-012-00318

Библиографический список

1. Анучин, Д.Н. Гетеризм / Д.Н. Анучин // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. – СПб., 1893. – Т. VIIа: Германия–Го. – С. 596–598.
2. Баранов, Д.А. Мужские «роды» (Этнографический факт и его интерпретации) [Электронный ресурс] / Д.А. Баранов // Фольклор и фольклористика в СПбГУ. – URL: http://folk.spbu.ru/Reader/baranov.php?rubr=Reader-lectures#_end26 (дата обращения: 12.05.2020).
3. Бидерман, Г. Энциклопедия символов / Г. Бидерман. – М.: Республика, 1996. – 335 с.
4. Ван Геннеп, А. Обряды перехода / А. ван Геннеп. – М.: Восточная литература, 1999. – 200 с.
5. Васильев, Л.С. Культы, религии, традиции в Китае / Л.С. Васильев. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001. – 488 с.
6. Забияко, А.А. От научных изысканий к художественной этнографии: В.К. Арсеньев, П.В. Шкуркин, Н.А. Байков / А.А. Забияко // Забияко А.А., Забияко А.П., Легошко С.С., Хисамутдинов А.А. Русский Харбин: опыт жизнестроительства в условиях дальневосточного фронта. Монография / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2015а. – С. 259–267.
7. Забияко, А.А. Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и межцивилизационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX–XX вв. / А.А. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015б. – С. 186–196.
8. Закурдаев, А.А. Культ предков и буддизм в современном Китае: проблема тела и телесности / А.А. Закурдаев // Сибирские исторические исследования. – 2019. – № 4. – С. 38–61.
9. Крюков, М.В. Ицзу / М.В. Крюков // Народы и религии мира / Глав. ред. В.А. Тишков. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999. – С. 203.
10. Научная экскурсия с приключением // Заря. – Харбин. – 29 авг. 1926.
11. Поздняков, И.А. Бирманололосский компонент в традиционной культуре народов южного Китая / И.А. Поздняков // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2004. – № 7. – С. 177–187.
12. Скальная, О.А. Понятие и формы ян шэн в китайском обществе: социально-философский анализ / О.А. Скальная [и др.] // Векторы благополучия: экономика и социум. – 2018. – № 4 (31). – С. 255–265.
13. Тайлор, Э. Первобытная культура / Э. Тайлор; пер. с англ. – М.: ПОЛИТИЗДАТ, 1989. – 573 с.
14. Хисамутдинов, А.А. Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбив» / А.А. Хисамутдинов // Известия Восточного института. – 1996. – № 3. – С. 150–160.
15. Чэ, Тунбо. Принцип сыновней почтительности в родильной обрядности и погребальных церемониях и его особенности в Китае / Чэ Тунбо // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. – 2009. – № 117. – С. 145–149.
16. Шкуркин, П.В. Лоло (Старое и новое об инородцах юго-западного Китая) / П.В. Шкуркин // Вестник Азии. – Харбин, 1913. – № 16–17. – С. 59–98.

Текст поступил в редакцию 19.05.2020.

Принят к публикации 24.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

¹ См. подробнее, например: Хисамутдинов А.А. Жизнь и приключения сиолога П.В. Шкуркина [Электронный ресурс] = 汉学家 П.В. 什库尔金: 生活和历险: монография. Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2015. Режим доступа: <https://evols.library.manoa.hawaii.edu/>; Он же. Синолог П.В. Шкуркин: «Не для широкой публики, а для востоковедов и востоколобов» // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 150–160; Забияко А.А. Синолог и этнограф П.В. Шкуркин: образ хунхузов и хунхузничества в контексте социокультурных трансформаций и междивизиационных контактов на Северо-Востоке Китая в XIX–XX вв. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Исторический опыт взаимодействия культур. Вып. 11 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2015. С. 186–196 и др.

² Орден Двойного дракона (кит. 双龙宝星, *Shuanglong Baoxing*) представлял собой высшую правительственную награду европейского типа в Китае эпохи династии Цин и был утверждён в 1882 году императором Гуансюем (Айсиньгиоро Цзайтянь), так как наличие большого количества иностранцев, находившихся на службе у цинского Китая ввиду расширения внешнеполитических связей с Европой, Японией и США, требовало установления соответствующих наград. Окончательный вид системы орденов получила благодаря сэру Роберту Харту, британскому дипломату и чиновнику, который объединил китайские образы с британским стилем, придав наградам синкретические китайско-восточные и европейско-позднесредневековые черты. См. подробнее, например: Kaske E. The Pitfalls of Transnational Distinction: A Royal Exchange of Honors and Contested Sovereignty in Late Qing China // *China and the World – the World and China – A Transcultural Perspective*. Ed. by J. Gentz, N. Gentz, B. Mittler, C. Vance Yeh. Heidelberg: Universitätsverlag, 2019. Vol. 2. Transcultural Perspectives on Late Imperial China. P. 137–169.

³ Например: Шкуркин П.В. Ло-ло: китайская легенда / Пер. с кит. Хабаровск, 1910; Он же. Белая Змея: Кит. легенда. Хабаровск, 1910; Он же. По Востоку. В 2 ч. Харбин, 1912; Он же. Груша // Вестник Азии. 1914. № 31–32. С. 36–41; Он же. Лисицы // Вестник Азии. 1915. № 35–36. С. 69–84; Он же. Ло-ло. Инородцы Юго-Западного Китая. Харбин, 1916; Он же. Портрет // Вестник Азии. 1917. № 41. С. 1–21; Он же. Одеждо // Вестник Азии. 1917. № 41. С. 48–52; Он же. Китайские легенды. Харбин, 1921; Он же. Легенды Востока. Харбин, 1922; Он же. Легенды из истории Китая. Харбин, 1922; Он же. Китайские сказки. Харбин, 1923; Он же. Богиня луны и лунный заяц // Вестник Азии. 1924. № 42. С. 352–361; Он же. Хунхузы: (Этногр. рассказы) // Изв. ОИМК. 1924. № 4. С. 36–57; Он же. Очерки даосизма. I–III. Харбин, 1926; Он же. Игроки: Кит. быль. Харбин: 1926; Он же. Корейские сказки. Шанхай, 1941 и др.

⁴ Ивановский А.О. Юньнаньские инородцы в период династий Юань, Мин и Дай Цин. / сост. А.О. Ивановский. СПб.: тип. В. Безобразова и К°, 1889. XXX, 320, 56 с. (Материалы для истории инородцев юго-западного Китая).

⁵ Путешествие Марко Поло: пер. старо-фр. текста / Изд. Рус. геогр. о-вом под ред. д. чл. В.В. Бартольда. СПб., 1902. 355 с.

⁶ Реклю Ж.-Ж.Э. Земля и люди. Всеобщая география: в 19 т. 1877–1896 гг. СПб.: Издание картографического заведения А. Ильина, 1885. Т. 7. Восточная Азия. Китайская империя, Корея и Япония. 696 с.

⁷ К сожалению, несмотря на объёмные и информативные вставки заметок К. Лежандра, Шкуркин не обозначает названия его работы, отмечая только, что на момент публикации статьи его заметки ещё не были переведены на русский язык.

⁸ Кит. 蝌蚪 *kedou* – головастик. Вероятно, имеется в виду головастиковое письмо (кит. 蝌蚪文 *kedouwen*) – древняя форма китайского письма, название которого происходит от схожести форм письменных знаков и плавающих в воде головастиков.

⁹ Кит. 经 *jing* – молитва, священный текст.

¹⁰ Очевидная ошибка: по трещинам и фигурам на жертвенных костях не определяется выбор животного для жертвоприношения (ибо тогда должно было быть ещё какое-то подготовительное к главному, предварительное жертвоприношение; здесь происходит гадание, каков будет успех просьбы у божества, или результат задуманного предприятия, успех лечения и т. п. Вспомним такие же гадания у славян, в древнем Риме, в Забайкалье (баранья лопатка) и т. д. (Комм. П.В. Шкуркина).

References

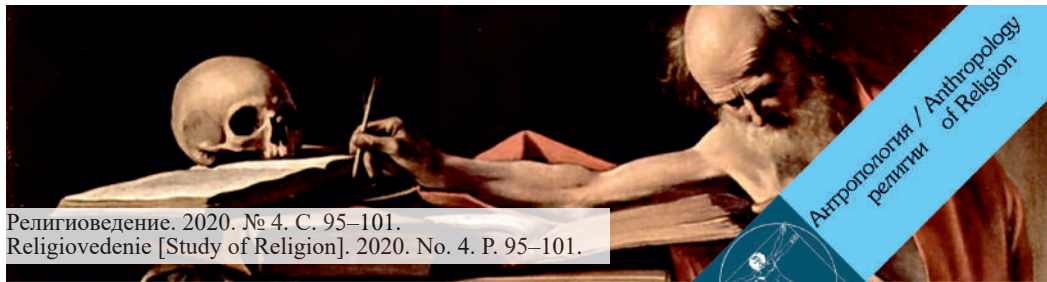
1. Anuchin D.N. *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1893, vol. VIIIa: Germaniya-Go, pp. 596–598 (in Russian).
2. Baranov D.A. *Muzhskie «rody» (Etnograficheskiy fakt i ego interpretatsii)* [Male “Childbearing” (Ethnographic Fact and Its Interpretations)]. Available at: http://folk.spbu.ru/Reader/baranov.php?rubr=Reader-lectures#_end26 (accessed: May 12, 2020) (in Russian).
3. Biderman G. *Entsiklopediya simvolov* [Encyclopedia of Symbols]. Moscow: Respublika, 1996, 335 p. (in Russian).
4. Van Gennep A. *The Rites of Passage*, 1909 (Russ. ed.: Van Gennep A. *Obryady perekhoda*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999, 200 p.).
5. Vasil'ev L.S. *Kul'ty, religii, traditsii v Kitae* [Cults, Religions, Traditions in China]. Moscow: Izdatel'skaya firma “Vostochnaya literature” RAN, 2001, 488 p. (in Russian).

6. Zabiyyako A.A. *Russkiy Kharbin: opyt zhiznestroitel'stva v usloviyakh dal'nevostochnogo frontira* [Russian Harbin: The Experience of Life Building in the Context of Far Eastern Frontier]. Blagoveshchensk, 2015a, pp. 259–267 (in Russian).
7. Zabiyyako A.A. *Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh. Istoricheskiy opyt vzaimodeystviya kul'tur* [Russia and China on the Far Eastern Borders: Historical Experience of Interrelation of Cultures]. Blagoveshchensk: Amurskiy gos. un-t, 2015b, vol. 11, pp. 186–196 (in Russian).
8. Zakurdaev A.A. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* [Siberian History Studies]. 2019, no. 4, pp. 38–61 (in Russian).
9. Kryukov M.V. *Narody i religii mira* [Peoples and Religions of the World]. Ed. V.A. Tishkov. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya Entsiklopediya, 1999, p. 203 (in Russian).
10. *Zarya* [Dawn]. Harbin. August 29, 1926 (in Russian).
11. Pozdnyakov I.A. *Izvestiya RGPU im. A.I. Gertsena* [Bulletin of Herzen Russian State Pedagogical University]. 2004, no. 7, pp. 177–187 (in Russian).
12. Skal'naya O.A., Gessler E.A., Luk'yanova N.A., Lin Zhanghong. *Vektory blagopoluchiya: ekonomika i sotsium* [Vectors of Prosperity: Economics and Society]. 2018, no. 4 (31), pp. 255–265 (in Russian).
13. Tylor E. *Primitive Culture*. London: John Murray. 1871 (Russ. ed.: Tylor E. *Pervobytnaya kul'tura*. Moscow: POLITIZDAT, 1989, 573 p.).
14. Khisamutdinov, A.A. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Bulletin of Eastern University]. 1996, no. 3, pp. S. 150–160 (in Russian).
15. Che Tongbo. *Izvestiya RGPU im. A.I. Gertsena* [Bulletin of Herzen Russian State Pedagogical University]. 2009, no. 117, pp. 145–149 (in Russian).
16. Shkurkin P.V. *Vestnik Azii* [Bulletin of Asia]. Harbin, 1913, no. 16–17, pp. 59–98 (in Russian).

Submitted for publication: May 19, 2020.

Accepted for publication: August 24, 2020.

Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 95–101.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 95–101.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.95-101

Антропология / Anthropology
религии
of Religion

Халидова О.Б.

*Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского Научного Центра РАН
367030, Республика Дагестан, г. Махачкала, ул. М. Ярагского 75
o.khalidova2011@mail.ru*



Евреи на постсоветском религиозном пространстве Дагестана: особенности и проблемы в национальном регионе

Аннотация. Происходящее в современном российском обществе так называемое этническое возрождение приводит нас к необходимости осмысления динамики этноконфессиональных процессов, в том числе и исторических. После крушения государственного социализма и в условиях развернувшегося драматического процесса трансформаций религиозного ландшафта этническая идентификация послужила основой для поддержания социокультурной самобытности той или иной этнической общности. Исходя из этого, одним из первостепенных вопросов для нас является анализ влияния религиозного возрождения на еврейское население Дагестана и выявление совокупности особенностей и проблем бытования еврейского населения в этноконфессиональном пространстве национального региона. Так называемый «еврейский вопрос», имевший место ещё во времена имперской России, оставался актуальным в советское время, не потерял он остроты и в постсоветский период. Практическая актуальность данного вопроса связана, прежде всего, с возрастанием межэтнической напряжённости и ксенофобии в современном российском обществе. В статье показана проблема еврейской идентификации в 1985–2000-е гг., связанная с ростом миграционных процессов среди них, на динамику которых повлияло религиозное законодательство 1990-х гг. Исследование проведено с привлечением архивных документов из Центрального Государственного архива Республики Дагестан. Автором делается вывод о том, что, несмотря на перипетии, происходящие в политической жизни нашей страны, и рост миграционной активности среди евреев республики, наблюдалась религиозная идентификация с иудаизмом как с частью культуры. Помимо особенностей и проблем, связанных с еврейским населением на постсоветском пространстве, автор указывает и на роль священнослужителей, их взаимодействие с органами власти с целью решения насущных социальных проблем.

Ключевые слова: Россия, Дагестан, религия, еврейское население, иудаизм

Olga B. Khalidova

*Institute of History, Archaeology and Ethnography of Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences
75 M. Yaragky str., Makhachkala, Dagestan Republic, Russia, 367030
o.khalidova2011@mail.ru*

Jews in the Post-Soviet Religious Space of Dagestan: Features and Problems in the National Region

Abstract. There is ethnic revival in modern Russian society that makes us to comprehend the dynamics of ethno-confessional processes, including historical ones. After the collapse of state socialism and in the conditions of the unfolding dramatic process of transformations of the religious landscape, ethnic identification began serving to preserve the sociocultural specificity of an ethnic group. Based on this, one of the primary questions for us is the analysis of the influence of religious revival on the Jewish population of Dagestan and the identification of the totality of the features and problems of the Jewish population in the ethno-confessional space of the national region. The so-called “Jewish issue”, which took place during the time of Imperial Russia, remained relevant for a sufficiently large Soviet period, and became topical in the post-Soviet period. The practical relevance of this issue is primarily associated with an increase in interethnic tension and xenophobia in modern Russian society. There is a problem of Jewish identification in the 1985–2000s in this article associated with the growth of migration processes among them. This process intensified after the adoption of the religious legislation of the 1990s. This study was conducted with using archival documents from the Central State Archive of the Republic of Dagestan. Author concludes that, despite the upheavals in the political life of our country and the growth of migration activity among the Jews of the republic, there was a religious identification with Judaism as part of the culture. In the compartment of features and problems

associated with the Jewish population in the post-Soviet space, the author also points out the role of clergy, their interaction with authorities in solving pressing social problems.

Key words: Russia, Dagestan, religion, Jewish population, Judaism

Введение

Третьей авраамистической религией испокон веков существовавшей на территории многоконфессиональной республики Дагестан была иудейская. Последователи иудаизма здесь представлены этнической группой еврейского населения. Появление их на Восточном Кавказе исследователи отмечают уже в первые века нашей эры [Семенов, 2009, 134]. Миграционный процесс персидских евреев на территорию Дагестана не прекращался до XIX в. [Ланда, 2005, 139].

История евреев отмечена весьма трагическими событиями.

«Еврейский вопрос» в имперской России оставался практически всегда открытым. Религиозная принадлежность являлась главным препятствием в ограничении прав еврейского населения [Градовский, 1907, 337].

В период построения социализма Советской властью одним из главных вопросов советской интеграции евреев в общественно-политическую жизнь страны было вовлечение их в культурное строительство. В этой связи приоритетным вопросом для еврейского населения стал языковой вопрос [РГАСПИ. Ф. 445. Оп. 1. Д. 90. Л. 116–118]. В архивных документах были отмечены случаи сохранения своего языка наряду с национальными традициями. Например, в 1920-х гг., в разгар т.н. «безбожного лихолетья», широкую практику получили антирелигиозные вечера, на одном из которых, приуроченном ко дню Еврейской пасхи и Нового года, декламировались доклады и театральные постановки на *еврейском языке* [РГАСПИ. Ф. 445. Оп. 1. Д. 90. Л. 116–118].

Однако грубое нарушение прав этой малочисленной дагестанской народности привело к миграционным оттокам еврейского населения [Маслова, 2005] за пределы Советского Союза в 1970-х гг. По замечанию исследователей, «подобные миграционные процессы послужили формированию современной глобальной географии постсоветской еврейской диаспоры» [Тольц, 2012].

В указанные годы еврейское население Дагестана перемещалось в Израиль, США, а также в крупные города «большой России». Как указывают исследователи, занимающиеся миграционными проблемами населения республики, в период с 1970 по 1979 г. численность горских евреев в крае уменьшилась в 2,5 раза [Ибрагимов, 2009, 49].

Переходный период общества и евреи

В 1980-х гг. наступил временный перерыв в миграционных оттоках евреев, к чему прилагало усилие руководство страны. Особенно строго еврейская эмиграция из СССР ограничивалась в период с 1982 по 1986 гг. [Тольц, 2012].

Этому способствовал и начавшийся процесс перестройки (1985–1991 гг.), инициированный руководством страны и призванный к построению демократии в обществе. Результатом стали кардинальные перемены во всех сферах, в том числе и в религиозной. Процесс «сохранения стабильности и сдерживания деятельности религиозных объединений в рамках вероисповедного законодательства» пришёл на смену эпохе атеизма [Маслова, 2005, с. 6].

Миграционные процессы оказали значительное влияние и на уклад жизни евреев. Они постепенно начали перемещаться в города. Так, в 1985 году в Дагестане проживало около 24 тысяч горских евреев, из которых «около 2 тысяч человек – в Буйнакске, 10 тысяч в Махачкале, около 15 тысяч – в Дербенте» [Сосунов, 2007, 206, 214]. К этому времени (1986 г.) в республике были зарегистрированы 3 еврейские синагоги с общим количеством служителей в них – 4, из которых только один раввин имел среднее духовное образование [ЦГА РД. Ф. р-1234. Оп. 5. Д. 37. Л. 8].

На наш взгляд, миграционный отток отразился и на посещаемости евреями религиозных культовых мест. За 5 лет (1981–1986 гг.) посещаемость сократилась более чем на 15 %: в 1981 г. – 870 человек, а в 1986 г. – 550. Это было отмечено

и в обрядовой жизни евреев. В 1987 г. в дни религиозных еврейских праздников – пурим¹, пасхи², кипур³, куши⁴ присутствовало 500 человек, что было на 20 % ниже, чем в начале 80-х гг. XX в. [ЦГА РД. Ф. Р-1234. Оп. 5. Д. 37. Л. 137–140] Особенно сильно посещаемость сокращалась в Буйнакской и Махачкалинской синагогах.

Изменения коснулись и обрядовой повседневной жизни евреев. Эти изменения были связаны, во-первых, с изменениями в экономической сфере общества. Например, в результате повышения цен на рынке верующие отказались от принесения в жертву птиц в дни праздника йом-кипур. В этой связи раввины рекомендовали «жертвовать» яйца [ЦГА РД. Ф. Р-1234. Оп. 5. Д. 37. Л. 137–140].

Во-вторых, определённые сложности возникали при проведении иудейского похоронного обряда. Отметим, что почти все евреи хоронили покойника с участием раввина по религиозным канонам. Однако были населённые пункты, где отсутствовали синагоги, поэтому раввинов приглашали из других синагог. Так, раввины Дербентской синагоги по просьбе верующих обслуживали посёлок Огни и сёла Дербентского района, а раввин Буйнакской синагоги – верующих г. Хасавюрта [ЦГА РД. Ф. Р-1234. Оп. 5. Д. 37. Л. 137–140].

Ниже нами приводится таблица сравнительного обзора динамики религиозной обрядности евреев по городам Дагестана [ЦГА РД. Ф. Р-1234. Оп. 5. Д. 37. Д. 142] (см. таблица 1).

Таблица 1. Динамика религиозной обрядности евреев городов Дагестана (1986–1987 гг.)

Религиозные обряды	1986 г.	1987 г.
Венчание	71	45
Похороны	102	100
Поминание	700	604

Данные таблицы наглядно показывают нам востребованность обрядов поминания и похорон. Однако очевидна тенденция к их уменьшению. Несмотря на попытки руководства страны проводить демократические преобразования в стране, в том числе и в сфере религиозных взаимоотношений между властью и обществом, сохранялась позиция атеистического восприятия, особенно в регионах, где существовали проблемы, обусловленные общественно-политическими процессами.

Предполагаем, что занижались и показатели религиозной статистики республиканскими органами власти. Например, бывший заместитель Уполномоченного по делам религий ДАССР М.Р. Курбанов, занимавший этот пост в 1980-е гг. отмечал отсутствие возможности объективно подходить к своей работе. По его словам, «поддержка верующих “на бумаге” зачастую рассматривалась как покушение на партийные принципы» [Курбанова, 2010].

Особенности религиозного возрождения в Дагестане и еврейское население (1991–1999 гг.)

В начале 1990-х гг. в России начала складываться новая социально-экономическая и общественно-политическая ситуация. Перед республиканскими властями остро приобретают вопросы, связанные с проблемами проведения политики в сфере национальных взаимоотношений². Существовали конфликты, связанные и с евреями республики.

По данным переписи 1989 г. численность населения городов республики Дагестан составляла 692 263 человек, 2,3 % из которых были евреями [Ибрагимов, Магомедханов, 2009, 256].

Нестабильная ситуация в регионе в начале 1990-х гг. заставила многих евреев эмигрировать за пределы республики. Ареалом оседания «избранного народа» становится территория Израиля, чему во многом способствовало развитие международных, культурных и общественных контактов последнего с СССР в начале демократических преобразований.

Всё чаще евреи становились объектом грабежей. Поступали многочисленные обращения от лиц еврейской национальности по вопросам «утечки информации

о продаже ими домов и предполагаемом выезде в Израиль из службы ОВИРа и администрации города», в частности из г. Дербента и Дербентского района, где численность еврейского населения была самой многочисленной [ЦГА РД. Ф. Р-1586. Оп. 1. Д. 30. Л. 8]. Образовалась т.н. «еврейская проблема», существование которой признавалось со стороны официальных структур в лице Председателя Комитета по делам по делам национальностей и внешним связям РД М.С. Гусаева.

Лавинный поток мигрирующего еврейского населения из древнего города подтолкнуло местное руководство совместно с республиканскими властями поставить вопрос о проведении «круглого стола» по телевидению или на страницах газеты «Дагестанская правда» по проблемам евреев и татов, об организации встреч руководителей республиканских организаций с представителями татско-еврейской общественности, об улучшении преподавания еврейского языка, о предоставлении лицам еврейской национальности внеконкурсных мест (квот) в учебных заведениях [ЦГА РД. Ф. Р-1586. Оп. 1. Д. 30. Л. 8–10] и т.д.

20 апреля 1994 г. в синагоге г. Дербента состоялась встреча М.М. Гусаева с представителями евреев и татов, проживающих в г. Дербенте, на которой присутствовало 300 человек. Встреча охватили широкий круг вопросов, которые наиболее остро стояли перед евреями. Выступающие заявили, что в республике при попустительстве отдельных должностных лиц в определённых кругах ведётся антисемитская политика, выражающаяся, прежде всего, в отказе создания общества «Дагестан-Израиль», что оказало бы положительное воздействие на миграционный процесс. На страницах газеты «Кунак» были размещены ряд антиеврейских публикаций [ЦГА РД. Ф. Р-1586. Оп. 1. Д. 30. Л. 20].

Несмотря на перемены в политической и социальной сферах нашего общества в перестроечный период, евреи республики продолжали сохранять религиозную активность⁶. К концу 1990-х гг. в жизни иудеев республики наметились позитивные тенденции. Продолжили функционировать периодические издания евреев (газета «Ватан» и «Хофим»), при синагогах открывались еврейские религиозные школы. В отчётах работников Комитета по делам религии Дагестана отмечалось участие еврейской молодёжи в жизни религиозного культа. Участились случаи посещения синагоги, изучения иврита [Омарова, Дибияев, 2001, 52].

Евреи в 2000-е годы

По данным социологических исследований, 2000-е годы были более благополучны для еврейского населения, нежели 1990-е. Российскими исследователями отмечались случаи возвращения евреев в Россию с деловыми целями, успешной благотворительной деятельности. Однако антисемитизм не исчез, а лишь «приобрёл более мягкие формы» [Миронов, 2017, 170; Рывкина, 2005].

Согласно переписи 2002 г., евреев в Дагестане насчитывалось 3,4 тыс. (в Махачкале – 430 евреев (0,08 %), горских евреев – 61 чел. (0,01 %), татов-мусульман – 417 чел. (0,08 %) ⁷.

В 2000-е гг. в республике насчитывалось 4 иудейских культовых здания, из которых три синагоги располагались в Махачкале, Дербенте, Буйнакске, один молитвенный дом находился в Хасавюрте⁸. Совет иудейских религиозных общин республики возглавлял председатель Махкалинской иудейской религиозной общины Дибияев Ш.М.

В древнейшем Дербенте, где евреи испокон веков составляли немалую часть населения города, функционировали иудейская община и сефардская синагога «Келе-Нумаз». Также в городе работали хесед⁹, отделение «Сохнута» и единственная в России газета на горско-еврейском (татском, джуури) языке – «Ватан».

Служителей культа иудейской религиозной конфессии, действующей в РД, всего 6 (председатели общин, хазаны-чтецы¹⁰, исполняющие обязанности раввина). При синагогах функционировали воскресные школы (хейдер). Высшие и средние иудейские учебные заведения в республике отсутствовали.

Первая и основная проблема еврейской общины в изучаемый период – изучение иврита людьми старшего поколения. Вторая – сохранение сплочённости и единства. Часто возникали проблемы с преодолением бюрократии в республике. По словам Ш. Дибияева, у иудеев Дагестана не было своего представителя в парламенте,

да и муниципалитете. Община не представляла единого целого. Из-за отсутствия финансов закрылась воскресная школа для обучения молодёжи, приобщения её к традициям, культурным ценностям. В школе дети также изучали язык, разучивали песни на иврите, отмечали еврейские праздники.

Имели место случаи антисемитских выпадов¹¹.

Несмотря на ряд проблем в религиозной сфере, необходимо отметить мирное сосуществование конфессий.

Для поддержания стабильных межконфессиональных отношений в Дагестане были учреждены соответствующие институты власти. Так, в 2006 г. был образован Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РД, а в 2007 г. – Комитет Правительства РД по делам религий, позволившие решать вопросы в деле государственно-конфессиональных отношений в республике.

Заключение

Нынешний руководитель общины евреев Валерий Дибияев отмечает значительное сокращение численности евреев в Дагестане. По его словам, сейчас здесь проживают всего около полутора тысяч человек, т.к. многие уехали в лихие 90-е годы. Как и раньше, среди еврейского населения ныне много учителей и работников государственной службы. Среди них есть видные общественные деятели, известные в культурной, общественно-политической и научной жизни республики. При этом Дибияев говорит о сплочённости представителей иудеев республики в решении проблем общины¹².

На сегодняшний день научное сообщество обращается к изучению еврейской общины на Северном Кавказе, в том числе и в Дагестане, её месте в национальном сообществе, этнической и религиозной идентичности. Так, по результатам социологических опросов можно говорить о значимости конфессионального компонента в воспитании детей, востребованности религиозных праздников по сравнению со светскими, а также о желании еврейского населения проживать в государстве, существующем на основе религиозных принципов [Шахбанова, Лысенко, 2019, 260]. Значимым для опрошенных горских евреев был религиозный компонент в семейно-брачной, похоронно-обрядовой и иной социальной сфере [Шахбанова, Загирова, Сеидова, 2019, 179].

Однако результаты мониторинга общественного мнения о религиозных ценностях иудеев, проведённого учёными из Северной Осетии среди населения СКФО, показали, что во всех республиках, в том числе и в Дагестане, кроме Республики Ингушетии, население чаще готово запретить усиление религиозной активности иудейского населения [Дзуцев, Корниенко, 2017, 21].

Библиографический список

1. Градовский, А.Д. Начала русского государственного права / А.Д. Градовский. – СПб., 1907. – Т. 7. – Ч. 1: О государственном устройстве. – 433 с.
2. Дзуцев, Х.В. Общественное мнение населения республики Северо-Кавказского Федерального округа Российской Федерации о религиозных ценностях иудеев / Х.В. Дзуцев, Н.В. Корниенко // Миссия конфессий. – 2017. – № 21. – С. 21–30.
3. Ибрагимов, М.-Р.И. Этнодемографические аспекты формирования городского населения Дагестана (вторая половина XIX – начало XXI в.) / М.-Р.И. Ибрагимов, М.М. Магомедханов // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2009. – Сер. 2. – Вып. 1. – С. 247–259.
4. Ибрагимов, М.Р.-А. Этнодемографическая ситуация в Дагестане в последней трети XX – начале XXI века / М.Р.-А. Ибрагимов // Вестник Дагестанского научного центра. – 2009. – № 34. – С. 48–56.
5. Курбанов, М.Р. Совет по делам религий в фокусе времени / М.Р. Курбанов // Народы Дагестана: республиканский общественно-политический журнал. – 2010. – № 4 (23 июля). – С. 11–14.
6. Ланда, Л.С. К вопросу о религиозной ситуации в постсоветском Дагестане / Л.С. Ланда // Материалы VIII Молодёжной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока Санкт-Петербург: Санкт-Петербургское философское общество. Серия «Symposium», Конференция «Путь Востока»: Универсализм и партикуляризм в культуре. – СПб., 2005. – Вып. 34. – С. 133–139.

7. Маслова, И.И. Вероисповедная политика в СССР: поворот курса (1985–1991 гг.) / И.И. Маслова. – М.: МНЭПУ, 2005. – 239 с.
8. Миронов, Б.Н. Кризис еврейской диаспоры в постсоветской России / Б.Н. Миронов // Новейшая история России. – 2017. – № 1. – С. 170–193.
9. Омарова, Т.О. Иудаизм в Дагестане / Т.О. Омарова, Ш.М. Дибияев // Религии и религиозные организации в Дагестане (Справочник). – Махачкала: Дагкнигиздат, 2001. – С. 52.
10. Рывкина, Р.В. Евреи в постсоветской России – кто они?: социологический анализ проблем российского еврейства / Р.В. Рывкина. – М.: УРСС, 1996. – 239 с.
11. Рывкина, Р.В. Как живут евреи в России. Социологический анализ перемен / Р.В. Рывкина. – М.: Параллели, Дом еврейской книги, 2005. – 576 с.
12. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 445. Оп. 1. Д. 90.
13. Семенов, И.Г. Метаморфозы эпитета «еврейских» в дагестанских преданиях / И.Г. Семенов // Этнографическое обозрение. – 2009. – № 5. – С. 134–147.
14. Сосунов, Г. Еврейские памятники Восточного Кавказа / Г. Сосунов / Предисловие Ю.И. Мурзаханов и И.Г. Семенов. – Махачкала, 2007. – 216 с.
15. Тольц, М. Постсоветская еврейская диаспора: новейшие оценки / М. Тольц // Демоскоп-Weekly. – 2012. – № 497–498. – С. 1–27.
16. Центральный Государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-1234. Оп. 5. Д. 37.
17. Центральный Государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. Р-1586. Оп. 1. Д. 30.
18. Шахбанова, М.М. Религиозный фактор в жизненных установках горских евреев / М.М. Шахбанова, Ю.М. Лысенко // Государственное и муниципальное управление. Учёные записки. – 2019. – № 4. – С. 255–265.
19. Шахбанова, М.М. Религиозная активность горских евреев: состояние и тенденции / М.М. Шахбанова, Э.М. Загирова, Г.Н. Сеидова // Вестник Майкопского государственного технологического университета. – 2019. – Вып. 3 (42). – С. 179–189.

Текст поступил в редакцию 06.05.2020.

Принят к публикации 24.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

¹ Согласно Электронной еврейской энциклопедии, *Пуримом* называется один из малых еврейских праздников. См.: Пурим // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/judaism/sabbath-and-holidays/13355/> (дата обращения 19.04.2020 г.)

² *Песах* является главным иудейским праздником. См.: Песах // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/judaism/sabbath-and-holidays/13202/> (дата обращения 19.04.2020 г.)

³ *Иом-Кипур* – день поста, покаяния и отпущения грехов. См.: Йом-Кипур // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/judaism/sabbath-and-holidays/11803/> (дата обращения 19.04.2020 г.)

⁴ *Суккот* – один из основных праздников иудеев, который празднуется семь дней. См.: Суккот // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/judaism/sabbath-and-holidays/13973/> (дата обращения 19.04.2020 г.)

⁵ Здесь речь идёт «о реабилитации репрессированных народов (чеченцы-аккинцы, нижнетерские казаки), земельных отношений на равнине (переселение с гор и отвод земель под отгонное животноводство), разделённых народов (лезгины, аварцы, цахуры на юге), разобщённость административными границами у ногайцев и русских». См.: Карпов А.В., Ломакин В.В. Экстремизм и его спутник терроризм – реальные угрозы российской государственности // Угрозы и безопасность. 17(74). 2010. С. 50–56.

⁶ В 1990-е гг. в республике функционировали 2 синагоги, а также иудейское агентство по вопросам культурного центра «Сохнут». С 1994 г. и в последующие – 4 синагоги. Были намечены позитивные тенденции, хоть и малом проценте, в религиозной жизни еврейского населения. В городе Дербенте была восстановлена еврейская жизнь – созданы еврейский детский сад, воскресная школа. Построенная в 1914 г. синагога «Келе-Нумаз» была реконструирована. В настоящее время в ней также действует Музей горских евреев Дербента. См.: <http://ethnokongress.ru/kultura/22028-evrei-derbenta.html> (дата обращения 9.01.2020 г.)

⁷ Например, сегодня у исследователей имеется версия о фальсификации данных переписи 2002 г. См.: Марко Шахбанов: Русские, азербайджанцы, горцы: почему искажены итоги переписи в Дагестане? // Демоскоп. № 499–500. 20 февраля – 4 марта 2012. URL: <http://www.demoscope.ru/weekly/2012/0499/gazeta027.php> (дата обращения 03.03.2020 г.)

⁸ В Махачкале синагога располагалась в четырёхэтажном здании, где община активно работает под руководством своего председателя. По словам раввина Дибияева Ш.М., средства для строительства здания выделялись руководством республики в лице Магомедели Магомедовича Магомедова,

Муху Гимбатовича Алиева и Правительства Дагестана. См.: Курбанов М.Р. Иудаизм – мировая религия единства и созидания // Народы Дагестана. № 5. 2014. URL: <http://www.narodidagestana.ru/vipusk/39/stat/%20eуae%20%20/> (дата обращения 03.03.2020 г.).

⁹ *Хесед* – еврейская благотворительная организация, осуществляющая различные виды помощи наиболее незащищённой части еврейского населения (одиокие, инвалиды, пожилые, малоимущие).

¹⁰ *Хазан* – руководитель иудейского богослужения в синагоге, нараспев читающий основные молитвы, которые повторяют за ним все присутствующие.

¹¹ Так, «в ночь на 24 декабря 2007 года в Махачкале антисемиты разбили окна в здании синагоги. Как сообщила секретарь еврейской общины Махачкалы Марта Алекян, сегодня в семь часов утра, когда председатель общины Шими Дибияев подъехал к синагоге, то обнаружил, что на первых трёх этажах здания разбиты окна. А в кабинете самого Шими Дибияева найдены булочки». Подробнее см.: Тимур Исаев. «В Дагестане неизвестные напали на синагогу» // Кавказский узел. 24 декабря 2007 г. URL: <http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/131579/> (дата обращения 18.04.2020 г.).

¹² К примеру, «общими усилиями отремонтировано кладбище в Буйнакске. Здесь были восстановлены могилы, дорожки, посажены деревья». См.: Руслан Луговой, Надежда Тузова. Успех – в дипломатии // Дагестанская правда. №№ 51–52 от 13 марта 2020 г. С. 2.

References

1. Gradovskii A.D. *Nachala russkogo gosudarstvennogo prava* [The beginnings of Russian state law]. St. Petersburg, 1907, vol. 7, part 1, 433 p. (in Russian).
2. Dzutsev Kh.V., Kornienko N.V. *Missiia konfessii* [Denomination mission]. Moscow, 2017, no. 21, pp. 21–30 (in Russian).
3. Ibragimov M.-R.I., Magomedkhanov M.M. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta* [Bulletin of St. Petersburg University]. St. Petersburg, 2009, ser. 2, no. 1, pp. 247–259 (in Russian).
4. Ibragimov M.R.-A. *Vestnik Dagestanskogo nauchnogo tsentra* [Bulletin of the Dagestan Scientific Center]. Makhachkala, 2009, no. 34, pp. 48–56 (in Russian).
5. Kurbanov M.R. *Narody Dagestana: respublikanskij obshhestvenno-politicheskij zhurnal* [Peoples of Dagestan: Republican Socio-Political Journal]. Makhachkala, 2010, no. 4, pp. 11–14 (in Russian).
6. Landa L.S. *Materialy VIII Molodezhnoj nauchnoj konferencii po problemam filosofii, religii, kul'tury Vostoka Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo* [Materials of the VIII Youth Scientific Conference on Problems of Philosophy, Religion, and Culture of the East St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society]. St. Petersburg, 2005, pp. 133–139 (in Russian).
8. Maslova I.I. *Veroispovednaia politika v SSSR: povорот kursa (1985–1991 gg.)* [Religious politics in the USSR: course reversal (1985–1991)]. Moscow: International Independent Ecological and Political University publ., 2005, 239 p. (in Russian).
9. Mironov B.N. *Noveishaia istoriia Rossii* [The latest history of Russia]. St. Petersburg, 2017, no. 1, pp. 170–193 (in Russian).
10. Ryvkina R.V. *Evrei v postsovetsoi Rossii – kto oni?: sotsiologicheskii analiz problem rossiiskogo evreistva* [Jews in post-Soviet Russia – who are they?: a sociological analysis of the problems of Russian Jewry]. Moscow: URSS publ., 1996, 239 p. (in Russian).
11. Ryvkina R.V. *Kak zhivut evrei v Rossii. Sotsiologicheskii analiz peremen* [How do Jews live in Russia? Sociological analysis of change]. Moscow: Parallels, Jewish Book House Publ., 2005, 576 p. (in Russian).
12. *Rossiiskij gosudarstvennyj arhiv social'no-politicheskoi istorii* [Russian State Archive of Socio-Political History]. Fund 445. Inventory 1. File 90 (in Russian).
13. Semenov I.G. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Review]. Moscow, 2009, no. 5, pp. 134–147 (in Russian).
14. Sosunov G. *Evreiskie pamiatniki Vostochnogo Kavkaza* [Jewish monuments of the East Caucasus]. Makhachkala: Epoch publ., 2007, 216 p. (in Russian).
15. Tolts M. *Demoskop-Weekly*. 2012, no. 497–498, pp. 1–27 (in Russian).
16. *Central'nyj Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Dagestan* [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund p-1234. Inventory 5. File 37 (in Russian).
17. *Central'nyj Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Dagestan* [Central State Archive of the Republic of Dagestan]. Fund p-1586. Inventory 1. File 30 (in Russian).
18. Shakhbanova M.M., Lysenko, Iu.M. *Gosudarstvennoe i munitsipalnoe upravlenie. Uchenye zapiski* [State and municipal government. Scientific notes]. Rostov-on-Don, 2019, no. 4, pp. 255–265 (in Russian).
19. Shakhbanova, M.M., Zagirova E.M., Seidova G.N. *Vestnik Maikopskogo gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta* [Bulletin of Maykop State Technological University]. Maykop, 2019, iss. 3(42), pp. 179–189 (in Russian).

Submitted for publication: May 6, 2020.
Accepted for publication: August 24, 2020.
Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 102–107.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 102–107.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.102-107

Цепелева Н.В.

*Новосибирский государственный медицинский университет
630008, Россия, г. Новосибирск, ул. Красный проспект, 52
cepelevanv@mail.ru*

Апофатизм христианской веры

Аннотация. В статье рассматривается традиционная для философии проблема разума и веры, имеющая два аспекта относительно субъекта познания. Названная проблема раскрывается в контексте святоотеческой христианской традиции, поскольку традиционный подход в философии связывает изучение данной проблемы в курсе философии только с западноевропейской средневековой традицией. Отсюда осмысление данной проблемы, заканчивающееся противопоставлением разума и веры, что, в итоге, и закрепляется в философии И. Канта.

Автор статьи сопоставляет концептуальный подход западноевропейской философии к проблеме разума и веры и русской религиозной традиции. В русской религиозной философии XIX–XX вв. проблема разума и веры решалась на основе идеи цельного знания, которая предполагает, как известно, не противопоставление веры и знания, а гармоничное соединение религии, науки (естествознания) и философии. Мы полагаем, что идея цельного знания сложилась в русской религиозной философии также под влиянием западноевропейской философии, а точнее, под влиянием европейского рационализма, как альтернатива жёсткого разделения религии и науки. В статье показывается, что теория цельного знания не согласуется со святоотеческой христианской традицией. Святоотеческая традиция говорит о «знании-незнании», она противопоставляет концептуальное богословие и созерцание, догматы и опыт неизречённых тайн. В заключении автором делается вывод о противоположности разума и веры, но на совершенно иной методологической основе – апофатической методологии В.Н. Лосского. Это позволяет автору говорить об апофатизме христианской веры в святоотеческой традиции.

Ключевые слова: религиозная философия, христианство, проблема разума и веры, цельное знание, исихазм, славянофильство, философия всеединства

Nadezhda V. Tsepeleva

*Novosibirsk State Medical University
52 Krasny ave., Novosibirsk, Russia, 630008
cepelevanv@mail.ru*

Apophaticism of the Christian Faith

Abstract. The article examines the traditional philosophy problem of reason and faith, which has two aspects regarding the subject of knowledge. This problem is revealed in the context of the patristic Christian tradition, since the traditional approach in philosophy connects the study of this problem in the course of philosophy only with the West European medieval tradition. Hence the understanding of this problem, ending with the opposition of reason and faith, which, in the end, is enshrined in the philosophy of I. Kant. The author of the article compares the conceptual approach of Western European philosophy to the problem of reason and faith and Russian religious tradition. In Russian religious philosophy of the 19th – 20th centuries the problem of reason and faith was solved on the basis of the idea of integral knowledge, which, as we know, presupposes not a juxtaposition of faith and knowledge, but a harmonious combination of religion, science and philosophy. We believe that the idea of integral knowledge has developed in Russian religious philosophy also under the influence of Western European philosophy, and more precisely, under the influence of European rationalism, as an alternative to the strict separation of religion and science. The article shows that the theory of whole knowledge is not consistent with the patristic Christian tradition. The patristic tradition speaks of “knowledge-ignorance”, it contrasts the conceptual theology and contemplation, dogmas, and experience of indescribable secrets. In conclusion, the author concludes that the opposite of reason and faith, but on a completely different methodological basis. This allows the author to talk about the apophaticism of the Christian faith in the patristic tradition.

Key words: religious philosophy, Christianity, problem of mind and faith, integral knowledge, hesychasm, Slavophilism, philosophy of unity

В философии вопрос о вере рассматривается обычно в контексте более широкой проблемы – проблемы веры и разума, отношения религии и науки (или религии и философии). Суть проблемы можно сформулировать по-разному – в зависимости от субъекта познания, от того, кто задаёт вопрос. Для верующего человека данная проблема кратко может быть обозначена следующим образом: способствует ли рациональное познание продвижению христианина по пути богопознания, или же, наоборот, лишь отвлекает его от поиска спасительной истины. Другая формулировка этой проблемы была предложена Петром Дамиани, одним из сторонников антидиалектиков в споре XI века: следует ли монаху получать светское образование? Ответ Петра Дамиани был таков: монах не нуждается в философии. Другой аспект постановки данной проблемы: необходимо ли согласовывать истины разума и веры? За какой сферой в итоге остаётся право на истину, последний голос в спорах об истинном знании?

Как известно, в западноевропейской философии и теологии существовали различные точки зрения на этот вопрос, начиная от неприятия истин разума (или, напротив, истин веры) до идеи согласования (гармонии) разума и веры, но при очевидной приоритетности веры в средневековой схоластической философии Фомы Аквинского, позиция которого легла в основу официальной доктрины католической церкви. Радикальная позиция неприятия рационального познания или религии привела в итоге к противостоянию религии и науки (философии), что было закреплено в философии И. Канта разделением видов знаний и обоснованием агностицизма. Исходя из представленного положения дел, мы можем увидеть, что западная философия так или иначе разделяет единый познавательный процесс на пути веры и пути разума и на этом фоне обсуждает проблему противостояния или согласования разума и веры.

В противовес этому в лоне русской религиозной философии формируется в XIX веке славянофильская идея о единстве познавательного процесса, которая стала называться теорией цельного знания. Эта теория позднее получила систематическую разработку в трудах В.С. Соловьёва и стала, по сути, основой целого философского течения в русской мысли – философии всеединства. Всем известна критика односторонности западного эмпиризма и рационализма со стороны И.В. Киреевского и В.С. Соловьёва, но менее очевидна и изучена в современной исследовательской литературе тема созвучности русской религиозной теории познания и западной философской и богословской традиции [Судаков, 2012]. Н.П. Ильин в работе «Трагедия русской философии» также подчёркивает позитивистские корни русской религиозной философии рубежа веков, отличая её от подлинно национальной философии [Ильин, 2008, 265]. Рассмотрим некоторые общие идеи, связывающие теорию цельного знания с воззрениями западноевропейских мыслителей.

Идея гармонии разума и веры впервые была ясно сформулирована Августином Аврелием. Он вычленяет следующие аспекты данной проблемы:

1. Вера свойственна всем людям. Вера и религиозная вера имеют свои отличия;

2. Религиозная вера нужна, так как разум человека ограничен. Отсюда вытекает необходимость принятия истины как внешнего факта, возникает феномен принятия веры как внешнего авторитета;

3. Вера – это волевое действие. Именно в это время формируется представление, отражённое в следующем высказывании: «Состояние знания выше состояния веры, обладающий знанием стоит на высшей ступени, чем только стремящийся к нему; вера же есть только стремление к предмету, который может быть познан» [Бриллиантов, 2014, 95];

4. Вера и разум развиваются параллельно и содействуют друг другу;

5. Вера разрешается в знание или созерцание.

Следовательно, деятельность разума, по Августину, и предшествует вере, и сопровождает её, и стремится обратить содержание веры в предмет знания. Из этого следует, что Августин Аврелий допускает использование принципа рационального познания в отношении предметов веры. Данный подход потом разовьётся в схоластике, с окончательной формулировкой Фомы Аквината.

Теоретическая формулировка концепции цельного знания принадлежит В.С. Соловьёву. Философ полагал, что Абсолютное, которое осуществляет благо через истину в красоте, может быть постигнуто *цельным знанием*. Цельное знание – это органическое единство теологии, философии и науки, предполагающее единство всех духовных способностей человека и видов опыта в познании сущего. Только цельное знание, по мнению Соловьёва, может открыть путь к «цельной жизни», в которой соединяются интеллектуальные, эмоциональные и творческие движения человека. При этом приоритет в достижении цельности духа и бытия человека отдаётся Соловьёвым духовному общению, религиозному чувству.

Концепция цельного знания в русской философии формировалась постепенно. Это отнюдь не чисто русское явление. Основу данной теории составили взгляды европейских мистиков, отцов Восточной Церкви, немецкая классическая философия, йенский романтизм, философские искания Любомудров, ранних славянофилов. Исследователь О.А. Мартынова пишет, что формирование концепции цельного знания в русской философии проходило в 3 этапа:

1. Русские натурфилософы провозглашают синтез всех наук под эгидой философии;
2. Любомудры синтезируют научное и вненаучное (художественное) познание;
3. Славянофилы призывают к синтезу науки и религии. При этом утверждают, что синтез научного и вненаучного познания является совершенным способом познания [Мартынова, 2005, 4–5].

Славянофилы, как известно, внесли свой вклад в развитие гносеологических идей немецких мыслителей. Ещё в середине XIX века Иван Киреевский писал об отвлечённости западной рациональной философии, пытающейся заменить религиозную веру. Западная философия, как и древнегреческая философия, возникла, по его мнению, из внутреннего разногласия веры. Человек раздробил свои духовные способности на части и возвысил рассудок, который стал притязать на полноту знания истины. И.В. Киреевский предлагает обратиться к самосознанию и самопознанию для возвращения цельности духа. При этом цельная или духовная личность у Киреевского соотносится в «Отрывках...» со свободной волей человека. «Само собирание ума в средоточии самосознания, – пишет А.К. Судаков о Киреевском, – есть дело свободного решения воли...» [Судаков, 2012, 56]. Для сравнения напомним, что у Максима Исповедника жизнь духа – это обращение к внешнему, объективному бытию, к богу. Человек заключает в себе мир только потенциально, эта потенция переходит в действительность только при действительном отношении к внешнему бытию и к богу.

А.С. Хомяков высказал идею соборности познания. Гносеологический аспект соборности связан с концепцией «живознания». У славянофилов соборность – это цельное знание цельной истины, связанное прежде всего с церковным единством. Индивид не в состоянии единолично достичь истины, по Хомякову, постижение истины возможно только в церкви, поскольку Истина является частью общецерковного сознания.

Христианские идеи о связанности познания и нравственности человека, познания и бытия человека, о познании не только умом, но и сердцем, о воцерковлённости познания, о цели познания как восхождению к богу и достижении обожения также легли в основу концепции цельного знания. Другими словами, концепция цельного знания вобрала в себя смесь разнородных идей, подчас противоречащих друг другу. В чём это выражается?

Так или иначе, к проблеме веры в концепции цельного знания сформирован философский подход, который в принципе возник ещё в античности. Суть философского подхода: невидимое познаётся через видимое (происходит познавательное движение от человека к богу). Целостность познавательного процесса, являющаяся доктриной славянофилов и философии всеединства, в своей основе также имманентна и берёт начало в разумной деятельности человека. Причина конфликта разума и веры русскими мыслителями усматривается в раздроблении духовных способностей, оторванности от действительности, отсутствии связи с церковью,

безнравственности человека и т.д. Такой взгляд, безусловно, связан с определённой концепцией мира и человека и вроде бы здесь присутствует прямая отсылка к христианству, но целостность познавательного процесса не воспринимается как дар, и это, на наш взгляд, принципиально важно. Ведь очень важно, о какой оторванности от действительности идёт речь, о какой связи с церковью.

При этом мы имеем дело с *философским апофатизмом* и в западноевропейской, и в русской философской традиции. Человек своими усилиями, своим умом неизбежно приходит к метафизике. Понимание Абсолюта как трансперсонального бытия – это в принципе результат логических операций человеческого разума. Философский путь от разума к вере заканчивается безличной мистикой. Отсюда понимание бога как некоей сущности, имеющей модусы и атрибуты существования.

Богословский апофатизм основан на духовном опыте богообщения и экзистенциальной вовлечённости человека в познание (об этом сам термин «метанойя»). Опыт богообщения представляет собой единство мистического опыта и его богословского выражения через апофазу и катафазу, «в основе всякого истинного догматического труда лежит мистический опыт» [Лосский, 2006, 587]. Но если у Фомы Аквинского апофаза – это «коррекция» катафазы, некое напоминание о более возвышенном смысле, то, например, у Дионисия Ареопагита это и путь, и результат познавательного процесса. Чтобы приблизиться к богу, всё существующее надо преодолеть, так как само человеческое познание связано с существующими объектами, а бог трансцендентен. Человеческое мышление дискурсивно, в его основе формальная логика, отсюда велика опасность обезличивания бога. Через человеческое мышление (категориальное, дискурсивное) восприятие бога как личности невозможно, о чём говорит арх. Софроний [Софроний Сахаров, арх., 6, 308].

Тем не менее, апофатизм Дионисия Ареопагита – это стремление ума к познанию. Само отрешение от человеческого знания – это высшее проявление энергии ума. Но в отличие от человеческого знания знание-незнание, которое приобретает человек, не вербализуемо. Этот опыт богопознания ничего к интеллектуальному знанию не добавляет, он не позволяет человеку познать трансцендентного бога. Однако происходит изменение ума и человека, опытно пережившего такое знание (метанойя). Вера действительно рассматривается в качестве гносеологической основы апофазы, но *вера*, понятая не как следование внешнему авторитету, а как *личная встреча и онтологическая причастность*. У Дионисия Ареопагита мы видим: «И если кто-либо, после созерцания Бога, постигает то, что видел, он созерцал не самого Бога, но что-либо из сущего и познаваемого, приписываемого Богу» [Бриллиантов, 2014, 168]. Следовательно, апофаза являет собой мистический опыт вне теологии. Дионисий Ареопагит трактует этот путь познания как мистический и одновременно интеллектуальный, логический путь постепению возвышающейся абстракции. Как отмечает В.Н. Лосский, солидаризуясь с Дионисием Ареопагитом, конечная цель апофазы – постижение единосущей Троицы вне икономии, вне проявления [Лосский, 2006, 567]. Исследователь С.В. Никитина называет данную методологию В.Н. Лосского *апофатической* [Никитина, 2010, 117].

Преп. Максим Исповедник полагал, что бог непознаваем по сущности, но доступен для познания в своих внешних проявлениях, то есть через откровение в широком смысле, к которому мы относим:

- 1) откровение через сотворённый мир;
- 2) собственно Откровение, через Св. Писание.

Соответственно, по Максиму Исповеднику, существует познание опосредованное (природа и Писание) и непосредственное (мистический опыт). Непосредственное познание дано ангелам, святым и людям в будущей жизни. Все остальные должны опираться на опосредованное познание. Отсюда и несколько иное отношение к вере Максима Исповедника: истина, усвоенная через веру, просвещает ум прежде, чем он сам начинает что-то понимать и осознавать. У него вера не является низшей ступенью знания, это знание интуитивное, исходящее из недоказуемых принципов. Вера выше дискурсивного знания.

Что вышеизложенное нам даёт при рассмотрении проблемы веры и разума? Можно отметить следующее:

1. Познавательный процесс синергии, то есть предполагает соучастие, сотрудничество человека и дар бога, божью благодать.

2. Существует опосредованное и непосредственное познание.

3. Мистическое созерцание является завершительной высшей ступенью. Но это ни в коей мере не устраняет необходимости знания Св. Писания, Предания или человеческого знания вообще. Рациональное познание и развитие человеческого ума необходимо. Само познание, например, воспринимается Максимом Исповедником как полезный процесс, благотворно влияющий на человека. Способность к познанию – первая сила, вложенная в разумные существа. Разум помогает удовлетворить человеческое влечение к богу. Не случайно награда будущей жизни – это дары знания.

В русской религиозной философии у С.Л. Франка есть аналогичная мысль о том, что «чтобы достигнуть абсолютного, трансрационального, непостижимого, мы не должны покинуть, оставить за собой относительное, рациональное, постижимое; напротив, первое именно просвечивает сквозь последнее, имманентно дано в нём и вместе с ним и лишь в этой форме нам доступно – более того, лишь в этой форме вообще осмысленно мыслимо» [Франк, 1990, 307–308].

4. Вера должна пониматься по-разному: вера как психологическая основа и человеческая способность; вера как следование внешнему авторитету; вера как онтологическая причастность (то есть как уверенность в невидимом).

5. Вера – высший род познания. Ум, выступивший по своей вере за пределы познаваемого мира, взывает к божественной премудрости о даре прояснения для себя.

В свете вышеизложенного становится понятным, что идея цельного знания не может стать методологией познания мира, гносеологической стратегией, поскольку результатом этого будет схоластическое согласование истин разума и веры, идущее не из внешнего признания авторитета, а из волевого усилия, устремлённого к цельности. Мы полагаем, что, скорее всего, следует исходить из идеи наличия двух путей знания и познания: 1) через откровение, понимаемое в широком смысле как Св. Писание и изучение природы, а затем – разрыв, отрешение от интеллектуальной традиции (богословия, философии, естествознания и прочего человеческого знания) и, если случится (поскольку познавательный процесс синергии), 2) знание-незнание, когда ум восходит до веры как личной встречи с Другим, идёт от языка (богословского, философского) к *безмолвию (исихазм)*.

Поэтому, на наш взгляд, противоположность разума и веры всё-таки существует. Приведём слова известного русского мыслителя Н.А. Бердяева для иллюстрации этой мысли: «Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт» [Бердяев, 1994, 232]. Но вопрос в том, что мы называем разумом и верой. Однозначно можно утверждать противоположность дискурсивного и интуитивного знания, но не разума и веры, рациональное не противопоставлено религиозному, поскольку для христианина Иисус Христос, вторая ипостась Св. Троицы, – это Логос. Поэтому можно говорить об апофатическом пути богопознания как пути веры, так как «апофатический (или негативный) путь богопознания есть *мысленное восхождение* (выделено здесь и далее мной – Н.Ц.), постепенно совлекающее с объекта познания все его положительные свойства, дабы *совершенным незнанием* дойти в конце концов до *некоторого познания* Того, Который не может быть объектом познания» [Лосский, 2006, 553].

Библиографический список

1. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.
2. Бриллиантов, А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А.И. Бриллиантов. – М.: Книга по требованию, 2014. – 578 с.
3. Ильин, Н.П. Трагедия русской философии / Н.П. Ильин. – М.: Айрис-пресс, 2008. – 605 с.
4. Лосский, В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский. – М.: АСТ, 2006. – 759 с.
5. Маргынова, О.А. Становление концепции цельного знания в русской философии XIX в.: автореф. ... канд. филос. наук: 09.00.03 – история философии / О.А. Маргынова. – Пенза: Изд-во ПГУ, 2005. – 26 с.

6. Никитина, С.В. Апофатическая методологическая установка в богословской мысли В.Н. Лосского / С.В. Никитина // Церковь и время. – 2010. – № 4 (53). – С. 117–134.
7. Софроний (Сахаров) арх. Видеть Бога как Он есть / арх. Софроний (Сахаров). – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 400 с.
8. Судаков, А.К. Философия цельной жизни. Миросозерцание И.В. Киреевского: Научная монография / А.К. Судаков. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – 464 с.
9. Франк, С.Л. Сочинения / С.Л. Франк. – М.: Изд-во «Правда», 1990. – 608 с.

Текст поступил в редакцию 10.04.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

References

1. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of free spirit]. Moscow: Respublika, 1994, 480 p. (in Russian).
2. Brilliantov A.I. *Vliyaniye vostochnogo bogosloviya na zapadnoye v proizvedeniyah Ioanna Skota Erigenyi* [The influence of Eastern theology on Western in the works of John Scott Eriugena]. Moscow: Kniga po trebovaniyu, 2014, 578 p. (in Russian).
3. Ilin N.P. *Tragediya russkoy filosofii* [The tragedy of Russian philosophy]. Moscow: Ayris-press, 2008, 605 p.
4. Loskiy V.N. *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow: AST, 2006, 759 p. (in Russian).
5. Martynova O.A. *Stanovlenie kontseptsii tselnogo znaniya v russkoy filosofii XIX v.: avtoref. ... kand. filos. nauk* [The formation of the concept of integral knowledge in Russian philosophy of the 19th century. PhD Thesis in Philosophy]. Penza: PGU, 2005, 26 p. (in Russian).
6. Nikitina S.V. *Tserkov i Vremya* [Church and Time]. 2010, vol. 53, no. 4, pp. 117–134 (in Russian).
7. Sofroniy (Saharov), arch. *Videt Boga kak On est* [See God as He is]. Svyato-Ioanno-Predtechenskiy monastyir, Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra, 2006, 400 p. (in Russian).
8. Sudakov A.K. *Filosofiya tselnoy zhizni. Mirosozertsanie I.V. Kireevskogo: Nauchnaya monografiya* [The philosophy of whole life. Worldview of I.V. Kireevsky: Scientific Monograph]. Moscow: Kanon ROOI "Reabilitatsiya", 2012, 464 p. (in Russian).
9. Frank S.L. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda, 1990, 608 p. (in Russian).

Submitted for publication: April 10, 2020.

Accepted for publication: August 10, 2020.

Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 108–118.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 108–118.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.108-118

¹ Юрасов И.А., ² Юрасова О.Н.

¹ Пензенский государственный университет
440026, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40
jurassow@mail.ru

² Пензенский государственный университет
440026, Россия, г. Пенза, ул. Красная, 40
ol.iurasovw@yandex.ru



Юрасов И.А.



Юрасова О.Н.

Конфессиональная и религиозная идентичности: этнос. Дискурс

Аннотация. В настоящем исследовании делается попытка разграничения двух социологических категорий – конфессиональной религиозной идентичности, которые долгое время рассматривались как синонимы, как единое понятие в отечественной и зарубежной науке. Конфессиональная идентичность исследовалась долгое время в отечественных общественных науках в тесной связи с религиозной идентичностью. Последняя понималась как качество, являющееся результатом отождествления индивида с определённой религиозной доктриной, определённой религиозной семиосферой. Конфессиональная религиозная идентичность является проекцией национальной, этнической идентичности. На основании национальной идентичности формируется конфессиональная идентичность, которая становится основой формирования религиозной идентичности. Данный вывод делается на основе анализа ценностей жителей России, Украины, Белоруссии, население которой исповедует православие. Формированию специфического вектора религиозной идентичности способствует дискурсивное окружение. Под дискурсом в исследовании понимается система текстов, семантики, смыслов, окружающих то или иное общественное явление. Конфессиональную и религиозную идентичности формируют философско-богословский, мифологический, художественный, идеологический и политический дискурсы [Макаров, 2003]. На основе дискурсивного анализа этнической

и конфессиональной идентичности выделяются социологические и семиотические маркеры получение автокефалии Православной Церкви Украины и анализируется социокультурная роль греко-католической церкви на западе Украины.

Ключевые слова: религиозная идентичность, конфессиональная идентичность, этническая идентичность, дискурс, обряд, культ, этнофилия

¹ Igor A. Yurasov, ² Olga N. Yurasova

¹ Penza State University
40 Krasnaya str., Penza, Russia, 440026
jurassow@mail.ru

² Penza State University
40 Krasnaya str., Penza, Russia, 440026
ol.iurasovw@yandex.ru

Confessional and Religious Identities: Ethnos. Discourse

Abstract. This study attempts to distinguish between two sociological categories – confessional religious identity, which have long been considered synonymous, as a single concept in domestic and foreign science. Confessional identity has been studied for a long time in Russian social sciences in close connection with religious identity. The latter was understood as a quality resulting from the identification of the individual with a certain religious doctrine, a certain religious semiosphere. Confessional religious identity is a projection of national, ethnic identity. On the basis of national identity, confessional identity is formed, which becomes the basis for the formation of religious identity. This conclusion is based on the analysis of the values of the inhabitants of Russia, Ukraine, and Belarus, whose population professes Orthodoxy.

The discursive environment contributes to the formation of a specific vector of religious identity. Discourse in the research is understood as a system of texts, semantics, and meanings surrounding a particular social phenomenon. Confessional and religious identities are formed by philosophical-theological, mythological, artistic, ideological and political discourses [Makarov, 2003]. On the basis of discursive analysis of ethnic and confessional identity, sociological and semiotic markers of autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine are identified and the socio-cultural role of the Greek Catholic Church in the west of Ukraine is analyzed.

Key words: religious identity, confessional identity, ethnic identity, discourse, rite, cult, ethnophilia

Постановка проблемы

Согласно классической традиции, религия является социальным институтом, представляющим собой форму общественного сознания, которая основана на вере в сверхъестественное, абсолютное, на сакральной коммуникации, которая представляет собой акт обмена информацией между естественным социально-психологическим субъектом, индивидом и идеальными семиотическими конструкциями [Гриненко, 2000]. Религия – это форма соединения материального и идеального. Со временем большинство религиозных доктрин оформляют свою догматику, богословские и нравственные нормы в систему иерархических взглядов, в конфессию. Отечественные и зарубежные социологи смешивают эти два понятия – религиозную и конфессиональную идентичности. И хотя между ними много общего, на взгляд авторов, необходимо разделять эти два конструкта [Юрасов, Юрасова, Павлова, 2018].

Религиозная идентичность является формой соотнесения, формой принадлежности к догматической системе, к набору нравственных норм, к системе запретов и разрешений, с типом поведения. Конфессиональная идентичность представляет собой соотнесение индивида с типом религиозного сообщества, с этносом, с системой обрядов и культовых действий, смысл которых не до конца ясен индивиду. В случае с религиозной и конфессиональной идентичностями следует говорить о процессах осознания себя с определённой системой убеждений, норм и ценностей жизни и поведения, с уровнем религиозных практик, с участием индивида в жизни религиозного сообщества, с влиянием религиозных и конфессиональных взглядов на мотивы поведения человека. В бытовой практике различаются религиозная и конфессиональная идентичности, и когда в исследованиях, посвящённых анализу православия, говорится о 85% жителей России, идентифицирующих себя с православной религиозной доктриной, речь идёт, как правило, о конфессиональной идентичности, а когда социологические исследования фиксируют от 1,5% до 3,5% действительно воцерковлённых и живущих интенсивной религиозной жизнью людей, то тут стоит говорить о религиозной идентичности [Бабич, Хоменко, 2013; Бабич, Хоменко, 2016].

Цель и структура работы

Цель настоящего анализа состоит в концептуальном разграничении категорий «конфессиональная идентичность» и «религиозная идентичность», определения компонентов формирующих их понятийное наполнение, в выявлении этнического и дискурсивного факторов, формирующих их социосемиотическую структуру православной и исламской религиозности в России, Белоруссии, Украине, Греции. На основании решения этой задачи автор пытается вывить базовые социальные, социокультурные, ментальные инструменты формирования и развития раскольнического движения на Украине в настоящее время.

Методы

Исследование проводилось с 2014 по 2019 год в Российской Федерации, в гг. Пензе, Саранске, Саратове, Ульяновске, Нижнем Новгороде методом массовых опросов (n=689), глубинных интервью с трудовыми мигрантами с Украины, Белоруссии, с трудовыми мигрантами с Западной Украины, работающими в Италии, Греции (n=31). Кроме того использовался контент-анализ, дискурсивный анализ открытых источников в сети интернет, дискурсивный анализ православной религиозной литературы.

Результаты и обсуждения

Для рассмотрения проблем религиозной и конфессиональной идентичностей следует отобразить признаки, формирующую каждую из них. Религиозную

идентичность конституирует осознанная ассоциация со следующими типами принадлежности:

1. Принадлежность индивида к системе убеждений;
2. Принадлежность к системе ценностей и норм;
3. Уровень и частота религиозных практик;
4. Синкретическое освоение сакрального опыта различных религиозных доктрин для осознанной ассоциации себя с той или иной доктриной.

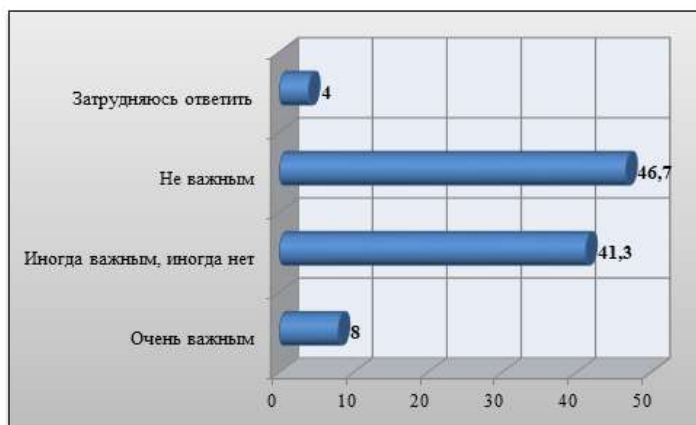
Конфессиональная идентичность представлена:

1. Самоидентификацией индивида с системой обрядов и культов;
2. Самоидентификацией индивида с этносом, исповедующим ту или иную конфессию;
3. Формой участия в жизни религиозного сообщества;
4. Формой участия в жизни этнического сообщества.

Важным аспектом разделения религиозной и конфессиональной идентичностей является связь конфессиональной идентичности с этнической в системе ценностей народов Российской Федерации, Украины, Белоруссии, Греции. Согласно авторским социологическим исследованиям, базовыми этническими признаками, лежащими в основе национальной самоидентификации народов, населяющих Российскую Федерацию (русских, мордвы, татар), Украину, Белоруссию, являются: язык (78,8%); обычаи, традиции, культура (48,2%); религия (43,6%).

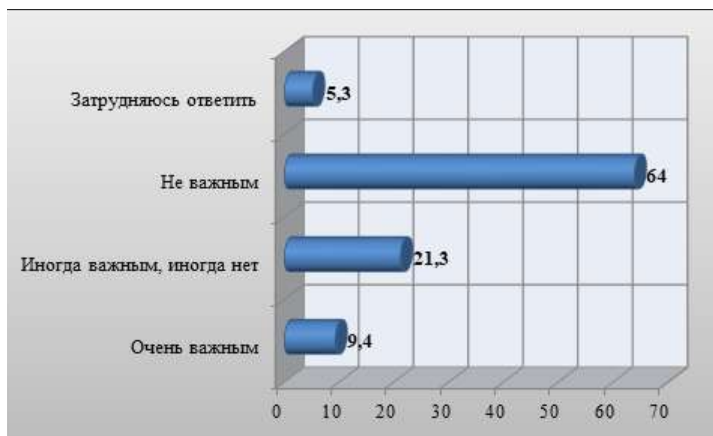
У русских: язык – 78,7%; обычаи, традиции, культура – 47,8%; религия – 43,3%. У мордвы: 81,3% – язык; 47,8% – обычаи, традиции, культура; религия – 41,8%. У украинцев: язык – 83,7%; обычаи, традиции, культура – 61,9%; религия – 59,8%. У белорусов: язык – 72%; обычаи, традиции, культура – 46,9%; религия – 44,3%. У татар: язык – 80,6%; обычаи, традиции, культура – 54,8%; религия – 61,3%. У греков: язык – 69%; обычай, традиции, культура – 67%; религия – 61,9%.

Из результатов социологических исследований становится ясно, что религиозная и конфессиональная идентичности являются также и признаками национальной идентичности. Второе место базовых ценностей национальной идентификации занимают народные, фольклорные ценности, которые, в свою очередь, опосредуют и часто сильно преломляют и трансформируют религиозные ценности. По данным авторских исследований, национальная идентичность в системе идентичностей является более значимой, чем религиозная. Но, тем не менее, нельзя сказать, что национальный дискурс является базовым в Российской Федерации. В общем массиве респондентов, воспринимающих окружающих через призму их национальной принадлежности, в принципе не так много (8%). Доля респондентов, готовых к общению с другими независимо от их этнических корней, более чем в 5 раз больше (46,7%). Для 41,3% опрошенных национальная принадлежность человека в личном общении иногда является важной, а иногда нет (илл. 1).



Илл. 1. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Насколько важным фактором в личном общении для Вас является национальная принадлежность человека?», %.

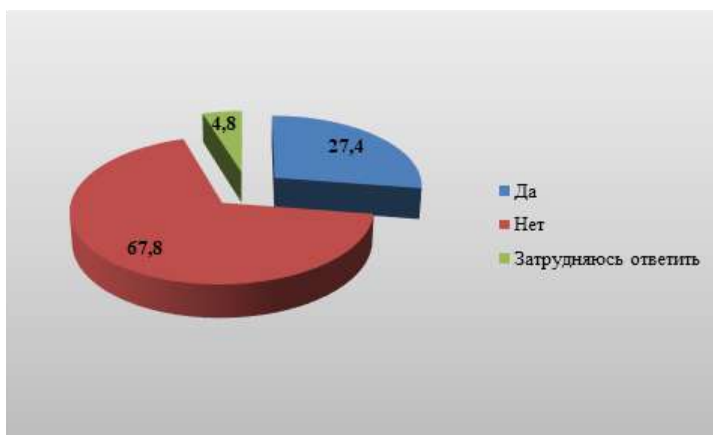
Доля респондентов, для которых важна религиозная принадлежность партнёра по общению, невелика (9,4%). Это вполне закономерно, так как в сознании россиян конфессиональная принадлежность практически неразрывно связана с национальной принадлежностью (илл. 2).



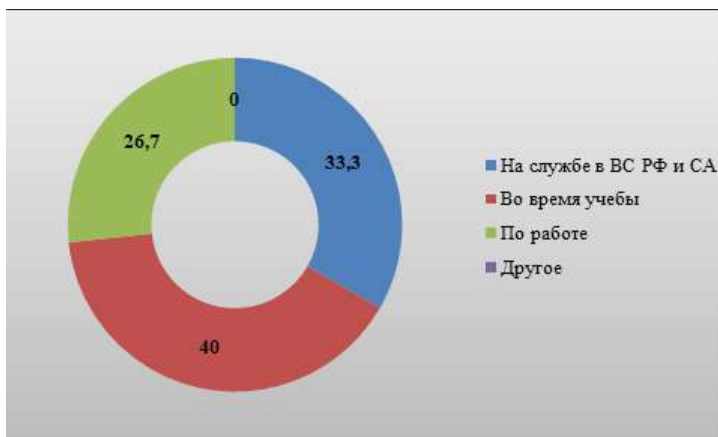
Илл. 2. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Насколько важным фактором в личном общении для Вас является религиозная (конфессиональная) принадлежность человека?», %.

Большинство респондентов (62,7%) не испытывают неприязни к представителям каких-либо национальностей или религий, однако 29,3% – испытывают. Причины этого можно усмотреть в том, что выходцы из регионов Юга России и среднеазиатских республик бывшего СССР демонстрируют в российской среде стремление консолидироваться по этническому или земляческому признакам даже в большей степени, чем у себя на родине. Они стремятся решать текущие проблемы через сеть уже налаженных знакомств в местных властных структурах, путём частной оплаты «услуг» некоторых представителей власти, чем стимулируют коррупцию, считают респонденты.

У большинства респондентов (67,8%) не было конфликтов с представителями других национальностей. Однако почти у трети респондентов (27,4%) межнациональные конфликты случались. В основном они происходили во время учёбы (40%), на службе в ВС РФ (33,3%) и по работе (26,7%) (илл. 3, 4).

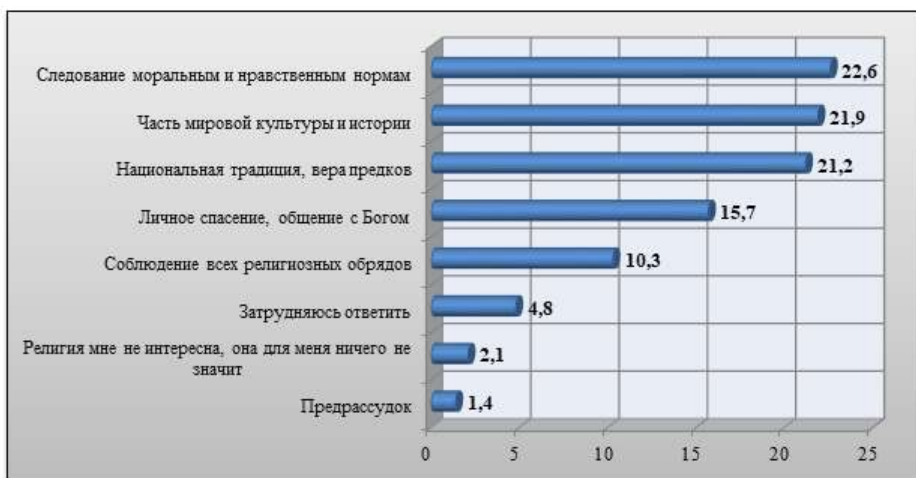


Илл. 3. Распределение ответов на вопрос: «Были ли у Вас конфликты с представителями других национальностей?», %.



Илл. 4. Распределение ответов на вопрос: «Если у Вас были конфликты с представителями других национальностей, то где они случались?», %.

Существует два приоритетных источника информации: Интернет (23,1%) и центральное телевидение (23,1%). Основными функциями религии для большинства респондентов являются следование моральным и нравственным нормам (22,6), восприятие религии как части мировой культуры и истории (21,9%) и принадлежность к данному религиозному направлению как части наследуемой национальной традиции (21,2%). Лишь 10,3% респондентов строго поддерживают следование всем религиозным ритуалам (илл. 5).

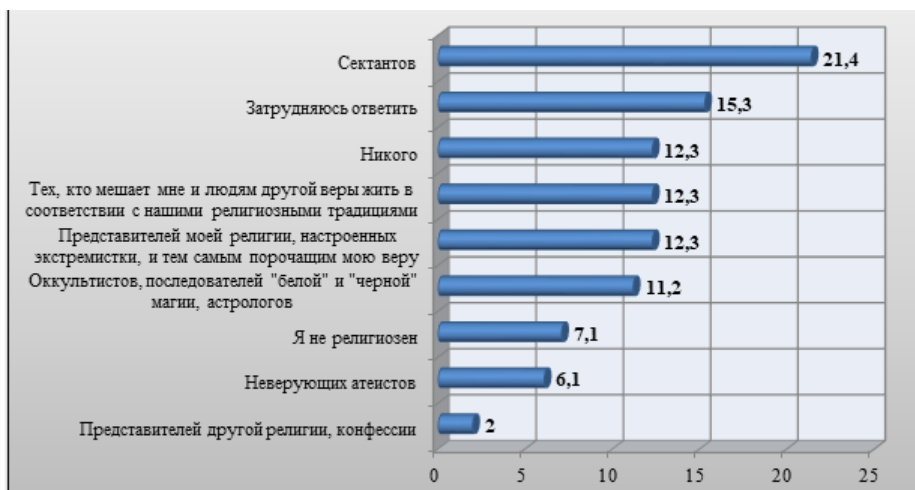


Илл. 5. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Лично для Вас религия, в первую очередь, – это...», %.

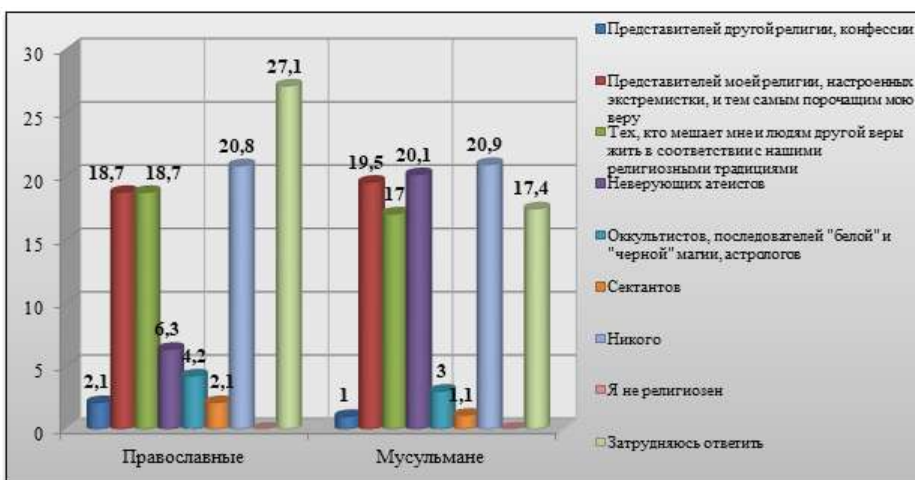
Для большинства опрошенных (21,4%) врагами их веры являются сектанты, раскольники, а доля тех, для кого врагами являются представители иных конфессий, несопоставимо мала (2%). Важно также отметить, что для относительно большой доли верующих (12,3%) врагами являются те представители их вероучения, которые настроены экстремистски (илл. 6).

Статистически более достоверные различия между православными и мусульманами состоят в том, что значительно большее число мусульман считает врагами своей веры атеистов (20,1%). Это объясняется тем, что согласно классическому исламскому канону, основным объектом агрессии для мусульман являются «неверные», под которыми принято понимать не иноверцев, а именно людей вообще

неверующих, язычников [Yurasov, Batova, Sokolov, Soboleva, 2017]. Именно поэтому мусульмане готовы более активно реагировать на оскорбления своих святынь, чем христиане. Вторым по важности врагом для мусульман являются мусульмане, настроенные экстремистки (19,5%) (илл. 7).



Илл. 6. Распределение ответов респондентов на вопрос: «Кого бы Вы могли назвать врагами Вашей веры?», %.



Илл. 7. Различия в списке врагов для православных и мусульман, %.

Межконфессиональной конфликтности (судя по данным рисунка 7) можно ожидать от достаточно многочисленной группы респондентов, для которых врагами их религии являются те, кто мешает им жить в соответствии с традициями (18,7% среди православных, 32,5% – греко-католиков и 17% среди мусульман). Вероятнее всего эту группу составляют те, кто активно реагирует на нападки на Русскую православную церковь и ислам, участвовавшие в последнее время, и кого (среди православных) может раздражать массовая форма проведения крупных мусульманских праздников. Именно этот последний источник раздражения во многом формирует отношение к некоторым инициативам по гармонизации межрелигиозных отношений в регионе у православного большинства респондентов.

Если отдельно анализировать данные по опрошенным православным и мусульманам, то будут заметны очевидные расхождения.

Во-первых, мусульмане более толерантно относятся к инициативам, касающимся православия, чем православные – к инициативам, касающимся мусульман. Во-вторых, атеисты в большей мере поддерживают инициативы, касающиеся православия. В-третьих, часть инициатив поддерживается примерно в равной степени представителями всех основных групп «отношения к религии». Это – введение в школах уроков по основам духовно-нравственной культуры (19,6% среди православных, 17,8% среди мусульман и 20,1% среди атеистов), введение в школах уроков по основам православной культуры (8,9% среди православных, 9,1% среди мусульман и 8,2% среди атеистов) и строительство храмов в «спальных» районах в «шаговой» доступности (16,2% среди православных, 14,1% среди мусульман и 12,2% среди атеистов).

В процессе социализации индивид осваивает родной язык, интериоризует через бытовую культуру национальные ценности, основанные на обычаях, традициях и народной культуре. На основании ценностей языка и народной культуры при наличии системы религиозных чувств и навыков, которые получили название «религиозный интеллект», происходит формирование конфессиональной идентичности. Конфессиональная идентичность всегда является коллективным феноменом, а религиозная идентичность – индивидуальным.

Религиозная идентичность представляет собой более зрелую, рационалистичную форму идентичности, в отличие от конфессиональной, основанной на эмоциях, индивидуальной и коллективной памяти, различных форм ностальгии [Yurasov, Batova, Sokolov, Soboleva, 2017].

Таким образом, становятся ясны многие проблемы и противоречия исследований религиозной идентичности за последние четверть века. Религиозная идентичность формируется в Российской Федерации, на Украине, в Белоруссии и других странах – бывших республик СССР через конфессиональную идентичность, а конфессиональная идентичность является формой национальной самоидентификации. Так, татарин, согласно самоидентификации, должен быть мусульманином, русский – православным, еврей – иудеем, украинец – либо греко-католиком, либо членом украинской автокефальной церкви [Barrett, 2011; Юрасов, Павлова, 2018].

Пути и технологии формирования конфессиональной, а не религиозной, идентичности можно сейчас проследить на примере так называемой «украинской автокефалии», на примере украинского раскола конца 2018 года. Институциональная организация православной церкви на Украине в имперский и советский периоды предопределяла внеэтничность и вненациональность. «У Господа нет ни эллина, ни иудея», это известное изречение из послания апостола святого Павла к Колоссянам стало лейтмотивом православной церкви, где сильная приверженность национальным корням и национальным традициям считается ересью этнофилии. «*Отложите всё: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но всё и во всем Христос*» (гл. 3, с. 10–11).

Но, согласно мнениям националистических кругов Западной Украины, Русская православная церковь Московского патриархата выступала инструментом русификации украинского крестьянства [Химка, 1994; Митрохин, 2002]. Русская православная церковь никогда не выступала в фарватере воспитания узколобного национализма, в то время как греко-католическая церковь на Западной Украине, возникшая в результате Брестской унии 1596 года, объединившая православный обряд и язык богослужений с властью Папы Римского и католической догматикой, стала каналом формирования и сохранения специфической украинской идентичности для местных крестьян. Национальная украинская идентичность понимается в данном случае как ощущение принадлежности к определённому этносу или нации, возникающее на основе осознания общности своей культуры с определённой группой людей. Интернационализация обрядовой и догматической сторон в соответствии с московским канонам вела к размыванию деревенской украинской культуры, чего категорически не хотела украинская националистическая элита. Греко-католическая

церковь на Западной Украине долгое время являлась каналом сохранения национальной «западно-украинской» идентичности (к религиозной и конфессиональной она не имела никакого отношения) и сыграла важнейшую роль в украинском националистическом движении XIX – начала XX веков. По инициативе Галицкого митрополита Михаила Левицкого в первой половине XIX века был начат процесс формирования особого украинского языка. Позднее греко-католические священники также учредили культурно-образовательное общество «Просвита», распространявшее образование на украинском языке. Их украинский язык существенным образом отличался от исконного «малорусского наречия» того же Т.Г. Шевченко. Особую роль в этих процессах сыграл митрополит Андрей Шептицкий, который учредил во Львове Национальный украинский музей и активно поддерживал украинских деятелей искусства. Очень сплочённая, высоко образованная, энергичная и влиятельная священническая корпорация греко-католической церкви существенным образом отличалась от безынициативных и малообразованных священников Российской православной церкви [Митрохин, 2002].

Из-за специфической культурной, исторической, языковой и этнической близости украинцев к русским и полякам именно своя особая конфессиональная традиция, своя конфессионально-религиозная идентичность как самая древняя форма социальной идентичности, осуществляла функцию размежевания, отделения, то есть отделяла украинцев от русских и поляков. То есть главными для украинской конфессиональной «особости» являются политические и идеологические смыслы, а никак не религиозные.

В основе конфессиональной идентичности опять оказались обычаи, традиции, деревенская культура. То есть Греко-католическая церковь, «Украинская автокефальная церковь» имеют целью разделение, размежевание на этнической, национальной основе, в угоду этнофелии проходит пересмотр догматических и богословских систем. Эти «конфессии» стремятся возгласить борьбу за национальное своеобразие, против русификации [Митрохин, 2002].

Важным моментом развития конфессиональной и религиозной идентичностей является их дискурсивное сопровождение. Согласно авторским социологическим исследованиям, в религиозной коммуникации участвуют философско-богословский, мифологический, художественный, идеологический и политический дискурсы.

Задумываясь о своей этнической идентификации, индивид старается познакомиться с азами национальной культуры, с национальными обрядами и ритуалами. Знакомство с фольклорной основой происходит, как правило, на основании либо художественного, либо мифологического дискурса. Большое количество современных православных верующих России, Украины, Белоруссии начали своё знакомство с православным христианством с текстов художественной литературы, в которых описывалась бытовая сторона религиозной жизни русского народа, как, например, в знаковом тексте И.С. Шмелева «Лето Господне», из которого неопиты черпали информацию по практике питания в посты и мясоеды, по правилам поведения в праздники и будни, по православной кухне, околоправославным обрядам (купание в открытых водоёмах на Крещение, начертание мелом крестов в своём жилище в Крещенский сочельник, огнем свечи в Великий Четверг на Страстной неделе, практики не есть до первой звезды перед Рождеством Христовым и т.п.).

Одновременно со знакомством с православным художественным дискурсом проходило знакомство с реальными православными, или псевдоправославными, обычаями и ритуалами дореволюционной и советской деревни, где обычаи, обряды, ритуалы (особенно связанные с погребением) свято хранились и предавались из уст в уста. Так неопит знакомился с мифологическим дискурсом, который стал причиной формирования многочисленных предрассудков и суеверий.

Далее, находясь внутри конфессионального сообщества, общаясь с приходскими активистами, неопит знакомился в идеологическом и политическом дискурсами, которые содержали наряду с полезными религиозными смыслами, дискурсы национализма, антисемитизма. Идеологический и политический дискурсы стали причиной украинского раскола, деформаций религиозной идентичности.

И последним дискурсом, с которым знакомился неопит, стал философско-богословский дискурс, который является базой догматической, нравственной религиозной семіосферы. Философско-богословский дискурс, представленный текстами Священного Писания, творениями Святых Отцов, аскетическими произведениями, перепиской мирян и монашествующих с признанными духовными авторитетами в православной церкви, такими как оптинские старцы, Иоанн Кронштадский, святитель Феофан Затворник, святитель Иоанн Брянчанинов и др., является сложным для чтения и понимания и поэтому пользуется небольшой популярностью у верующих. Специфическую роль в размежевании конфессиональной и религиозной идентичности играет локальный тип религиозности: городской, или сельский, которые укоренились не только в православии, но и российском исламе. Доминирующим типом конфессиональной идентичности в православии и исламе стала сельская идентичность, которая проявляется в стремлении отмечать важные христианские (Рождество Христово, Пасха, Троица) и исламские (Ураза-Байрам, Курбан-Байрам) праздники в сельской местности. Так, например, с 2011 фиксируется наплыв городского мусульманского населения из Москвы, Санкт-Петербурга и других российских городов в село Средняя Елюзань Городищенского района Пензенской области, которое считается крупнейшим населенным пунктом с компактным проживанием исламского (татарского) населения¹.

Сельский тип религиозности выражается в стремлении носить национальную этническую одежду по религиозным праздникам (вышиванки на Украине, Белоруссии; хиджабы, платки, тубетейки для мусульман), хотя в другое календарное время эти люди предпочитают носить обычную европейскую одежду. Сельский тип религиозности выражается также в точном соблюдении фольклорных предписаний в части приготовления пищи на религиозные праздники: 12 постных блюд на Святой Вечер 6 января на Украине и Белоруссии, типичной татарской выпечки на Ураза-Байрам. Все эти социальные и этнические формы бытового поведения сужают нормативный горизонт религиозных практик, приводят к обрядоверию, сектантству, расколу². Сельский тип православия, религиозное возрождение на Украине 90-х годов XX века привели к агрессивному возрождению униатства, распространению автокефального филаретовского раскола. Городской тип религиозности во главу угла ставит богословские, догматические проблемы, интенсивность религиозных коммуникаций (молитвы) и практик. Городская религиозность предполагает глубокую рефлексию нормативных религиозных истин, сомневается в официальных религиозных авторитетах, не видит важности в сельском образе жизни. Городская религиозность более рассудочна, опирается на богословскую традицию, а не на её фольклорное истолкование. Различия между сельской и городской религиозностью заключаются также в типе редукции религиозных догм, в типе интертекстуальности со Священным Писанием и приданием, в соотношении жанров религиозного дискурса [Юрасов, Павлова, 2018].

Дискурсивное сопровождение религиозной и конфессиональной жизни и специфика сельской и городской религиозности сталкиваются с таким феноменом, как социальная метонимия, когда происходит перенос всей полноты сложной информации на незначительные аспекты и факты религиозной и конфессиональной жизни, забывается сама суть религиозного явления, и формируются деформированные религиозные практики, обряды, ритуалы. Примером социальной метонимии может служить практика запрета на работу, посещение бани и т.п. в православные праздники при полном игнорировании необходимости посещать богослужения. Православная практика ввела в религиозный быт народа не запрет на физический труд в православные праздники, а обязательное посещение богослужения. Этот запрет не касался умственного труда, под которым в религиозной практике понималось чтение Священного писания, жития святых, бесед на религиозно-нравственные темы. Физический труд сам по себе требовал больших временных и организационных затрат, мешал в традиционном обществе посещению богослужения, и поэтому был установлен обычай посещения всенощного бдения и литургии утром. Атеистический образ жизни при СССР и фольклорные традиции трансформировали социально-бытовую практику проведения праздников. В народной коллективной памяти остался

запрет на работу, но совсем выветрилась практика посещения богослужений [Юрасов, Павлова, 2018].

Заключение

Таким образом, в социологии религии следует различать религиозную и профессиональную идентичности. Профессиональная идентичность формируется на основе национальной и этнической самоидентификации, сельской формы религиозности и является формой коллективных идентичностей. Религиозная идентичность – сложный ментальный конструкт, формируемый на основе профессиональной идентичности, она является формой индивидуальной идентичности, учитывая тот факт, что религиозная идентичность может меняться, она слабо связана с этнической идентичностью. Иначе была бы бессмысленна миссионерская работа, в ходе которой люди часто отказываются от народных, национальных обрядов, ритуалов в пользу нового интернационального догматического и нравственного учения, как, например, случается в случае принятия христианства народами Африки, в ходе которого они отказываются следовать народным демоническим обрядам, отказываются от старой этнической религиозной доктрины, от старой религии как от формы этнической самоидентификации. Профессиональная и религиозная идентичности формируются под влиянием различных типов дискурса. Профессиональная идентичность развивается часто под влиянием социальной метонимии, когда выпячивается буква обряда, ритуала, но забывается их дух.

Библиографический список

1. Бабич, Н.С. Шкала «предрасположенность к религиозности»: концептуальные основы / Н.С. Бабич, И.В. Хоменко // Социологические исследования. – 2016. – № 6. – С. 65–71.
2. Бабич, Н.С. Логические и практические трудности многомерного подхода к измерению религиозности / Н.С. Бабич, И.В. Хоменко // Социологический журнал. – 2013. – № 2. – С. 89–97.
3. Буранчин, А.М. Архаизация как социальная проблема [Электронный ресурс] / А.М. Буранчин. – URL: <http://lawinrussia.ru/content/arhaizaciya-kak-socialnaya-problema> (дата обращения 04.12.2019).
4. Гриненко, В.Г. Сакральный текст и сакральная коммуникация / В.Г. Гриненко. – М., 2000. – 309 с.
5. Макаров, М.Л. Основы теории дискурса / М.Л. Макаров. – М., 2003. – 280 с.
6. Митрохин, Н. Русская православная церковь и греко-католики на Западной Украине [Электронный ресурс] / Н. Митрохин. – URL: http://www.zh-zal.ru/oz/2002/7/2002_07_46-pr.html (дата обращения 30.12.2019).
7. Нефедова, Т.Г. Урбанизация, дезурбанизация и сельско-городские сообщества в условиях роста горизонтальной мобильности / Т.Г. Нефедова, Н.Е. Покровский, А.И. Тревиш // Социологические исследования. – 2015. – № 12. – С. 64.
8. Юрасов, И. А. Социальная метонимия и религиозная идентичность / И.А. Юрасов, О.А. Павлова // Язык, религия, социум: актуальные вопросы; Сборник научных статей Международной научно-практической конференции / Под ред. И.А. Юрасова, О.А. Павловой. – Пенза: Изд. ПГУ, 2018. – С. 49–51.
9. Юрасов, И.А. Дискурсивное исследование православной религиозной идентичности / И.А. Юрасов, О.А. Павлова. – Пенза: Изд. ПГУ, 2018. – 259 с.
10. Юрасов, И.А. Проблема православной религиозной идентичности: дискурс, менталитет / И.А. Юрасов, О.Н. Юрасова, О.А. Павлова // Социально-гуманитарные знания. – 2018. – № 5. – С. 72–88.
11. Химка, І.-П. Релігія і національність на Україні. II половина XVIII-XX століття / І.-П. Химка // Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The foundations of historical and cultural traditions in East Central Europe. – Lublin; Rome: Institute of East Central Europe, 1994.
12. Barrett, J.L. Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds (Templeton Science and Religion Series) / J.L. Barrett. – Templeton Press, 2011. – 228 p.
13. Yurasov, I.A. Formation of the Orthodox religious identity of the inhabitants of Russia / I.A. Yurasov, V.N. Batova, A.Y. Sokolov, Y.V. Soboleva // Journal Ponte – Sep. – 2017 – Vol. 73. – Iss. 9. DOI 10.21506/j.ponte.2017.9.7.

*Текст поступил в редакцию 20.04.2020.
Принят к публикации 28.08.2020.
Опубликован 24.12.2020.*

¹ Средняя Елюзань. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Средняя_Елюзань.

² Архимандрит Маркелл (Павук), духовник и преподаватель Киевских духовных школ. URL: <http://www.pravoslavie.ru/126847.html>.

References

1. Babich N.S., Khomenko I.V. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 2016, no. 6, pp. 65–71 (in Russian).
2. Babich N.S., Khomenko I.V. *Sotsiologicheskiiy zhurnal* [Sociological Journal]. 2013, no. 2, pp. 89–97 (in Russian).
3. Buranchin A.M. *Arkhaizatsiya kak sotsial'naya problema* [Archaization as a Social Problem]. Available at: <http://lawinrussia.ru/content/arkaizatsiya-kak-socialnaya-problema> (accessed on December 4, 2019) (in Russian).
4. Grinenko V.G. *Sakral'nyy tekst i sakral'naya kommunikatsiya* [Sacral Text and Sacral Communication]. Moscow, 2000, 309 p. (in Russian).
5. Makarov M.L. *Osnovy teorii diskursa* [Basics of the Discourse Theory]. Moscow, 2003, 280 p. (in Russian).
6. Mitrokhin N. *Russkaya pravoslavnaya tserkov' i greko-katoliki na Zapadnoy Ukraine* [Russian Orthodox Church and Greek Catholics in Western Ukraine]. Available at: http://www.zh-zal.ru/oz/2002/7/2002_07_46-pr.html (accessed on December 30, 2019) (in Russian).
7. Nefedova T.G., Pokrovskiy N.E., Treyvish A.I. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 2015, no. 12, p. 64 (in Russian).
8. Yurasov I.A., Pavlova O.A. *Yazyk, religiya, sotsium: aktual'nye voprosy; Sbornik nauchnykh statey Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Language, Religion, Society: Actual Issues; Collection of Academic Papers of the International Science and Practice Conference]. Eds. I.A. Yurasov, O.A. Pavlova. Penza: Izd. PGU, 2018, pp. 49–51 (in Russian).
9. Yurasov I.A., Pavlova O.A. *Diskursivnoe issledovanie pravoslavnoy religioznoy identichnosti* [Discourse Study of Orthodox Religious Identity]. Penza: Izd. PGU, 2018, 259 p. (in Russian).
10. Yurasov I.A., Yurasova O.A., Pavlova O.A. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniya* [Social and Humanitarian Knowledge]. 2018, no. 5, pp. 72–88 (in Russian).
11. Khimka I.-P. *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The foundations of historical and cultural traditions in East Central Europe*. Lublin; Rome: Institute of East Central Europe, 1994 (in Ukrainian).
12. Barrett J.L. *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds (Templeton Science and Religion Series)*. Templeton Press, 2011, 228 p.
13. Yurasov I.A., Batova V.N., Sokolov A.Y., Soboleva Y.V. Formation of the Orthodox religious identity of the inhabitants of Russia. *Journal Ponte*. Sep. 2017, vol. 73, iss. 9. DOI 10.21506/j.ponte.2017.9.7.

Submitted for publication: April 20, 2020.

Accepted for publication: August 28, 2020.

Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С. 119–128.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 119–128.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.119-128

Марков Д.А.

*Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
127051, Россия, г. Москва, Лихов пер., 6, стр. 1, каб. 408
archprotolip@gmail.com*



Роль образования при подходах к деторождению в семьях священников Русской православной церкви

Аннотация. В статье анализируется проблема неоднозначности противостояния модели рационального выбора, выражающегося для семей в уровне образованности и ограничении рождений, модели смирения и доверия, которая соотносится с религиозностью и многодетностью. Предлагается рассмотрение данной проблемы через анализ высказываний о деторождении религиозных семей с разным уровнем образования. Для этого были проведены интервью с двадцатью семьями священников (практикующие верующие, оказывающие влияние на других верующих) разного уровня образования. Интервью были проанализированы с помощью методов «обоснованной теории». Семьи священников разделены на три типа: традиционный; промежуточный; менеджерский. Традиционный тип характеризуется доверием респондентов к богу в их взглядах на деторождение, оценки неабортивной контрацепции как греха. Респонденты промежуточного типа говорят о доверии богу в вопросе о рождении детей как об идеале, а об использовании контрацепции как допустимом действии, компромиссе и маловерии; допускают её использование по отношению к собственной семье. Для респондентов менеджерского типа свойственно говорить об использовании контрацепции не как о церковной норме, но как о действии, относящемся к сфере индивидуального выбора супругов. Оно может быть оправдано здоровьем, финансовым состоянием супругов, их желанием реализовываться в профессии, собственными взаимоотношениями и т.д. Исследование показывает, что в каждом типе отношения священнической семьи к деторождению встречаются преимущественно образованные люди. В качестве результатов исследования представлен тезис об отсутствии прямой корреляции между уровнем образованности, количеством детей и отношением к деторождению в семьях духовенства. Также предлагается рассматривать выстраивание типов религиозности, апеллирующих к отношению человека к деторождению и контролю рождаемости.

Ключевые слова: рациональная модель выбора, доверие, репродуктивные установки, контроль рождаемости, брак и семья, семья священников, образование, религиозность

Dmitryi A. Markov

*St. Tikhon's Orthodox University
of. 408, build. 1, 6 Likhov str., Moscow, Russia, 127051
archprotolip@gmail.com*

The Role of Education in the Approach to Childbearing in the Clergy Families of the Russian Orthodox Church

Abstract. The article analyzes the opposition to the level of education of religiosity and large families. Interviews with 20 families of priests as practicing believers with different educational levels were taken and analyzed to consider the problems. We divided the families of priests into three types: traditional; intermediate; managerial. The traditional type is characterized by the respondent's trust in God in their views on childbearing, in evaluating non-abortion contraception as a sin. Intermediate respondents talk about trusting God in the matter of having children as an ideal, and about using contraception as an acceptable action, compromise and lack of faith; allow its use in relation to their own family. It is common for managerial type respondents to talk about the use of contraception not as a church norm, but as an action relating to the sphere of individual choice of spouses. It is justified by the health, financial condition of the spouses, their desire to be realized in the profession, their own relationships, etc. The study shows that in each type of priestly family attitude to childbearing you can find mostly educated people. The study demonstrates that in each type of priestly family relationship with childbearing, predominantly educated people are found. As the results of the study presented, we write about the absence of a direct correlation between the level of education and attitudes towards

childbearing in clergy families, and we also propose considering the construction of types of religiosity that appeal to a person's attitude to childbirth and birth control.

Key words: rational model of choice, trust, fertility plants, birth control, marriage and family, family of priests, education, religiosity

Постановка проблемы

Существует представление о том, что чем более образован человек, тем больше он в своей жизни пользуется рациональной моделью выбора. Данный тезис становится актуальным в свете представлений, высказанных Дж. Акерлофом и Р. Шиллером, которые утверждают, что доверие есть нечто, мешающее людям вести себя рационально [Акерлоф, Шиллер, 2010, 33–41.]. Отчасти этот же тезис можно встретить в количественных исследованиях хозяйственной этики православия. Так, И.В. Забаев на основании корпуса данных утверждает, что «послушание, смирение и благословение...» – квинтэссенция «православной этики, актуализировавшейся в практике современных православных акторов». Эту логику И.В. Забаев противопоставляет принципу «призвания» в модели М. Веребра [Zabaev, 2015].

Рациональное поведение же в исследованиях, посвящённых репродуктивным установкам тех или иных групп населения, присваивается людям, имеющим высшее образование и ограничивающим количество рождения детей в собственных семьях (идея «планирования семьи») [Напр., см.: Архангельский, Зинькина, Шульгин, 2019]. Однако согласно другим эмпирическим исследованиям корреляция между уровнем образованности и религиозностью в формировании тех или иных репродуктивных установок людей может отличаться: среди верующих, относящих себя к православию, с низким уровнем образования, встречаются семьи с небольшим количеством детей; а среди нерелигиозных людей, получивших высшее образование, можно найти многодетные семьи [См.: Забаев, Емельянов, Павленко, 2013; Павлюткин, Борисова, 2019; Рощина, Бойков, 2005; Малева, Синявская, 2006; Головляницына, 2007].

При изучении проблемы неоднозначности противостояния модели рационального выбора, выражающегося для семей в уровне образованности и ограничении рождений, модели смирения и доверия, которая соотносится с религиозностью и многодетностью, видится продуктивным обратиться к примерам религиозных семей, имеющих разный уровень образования и разное количество детей.

При обращении к религиозным семьям необходимо учитывать различие в практиках и взглядах у верующих и практикующих верующих, что может сказываться также на их подходах к рождению детей [См.: Левушкин, 2018; Забаев, Пруцкова, 2012; Голева, Павлюткин, 2016]. Также необходимо учитывать, что среди практикующих верующих особым образом выделяется такая социальная группа, как духовенство. Как отмечают исследователи, священник имеет не только особую социальную роль [Крихтова, Алексин, 2016], но также в структуре общины занимает специфическую позицию и наделяется особым статусом [Емельянов, Юдин, 2018]. При этом в исследованиях, оценивающих разницу между степенью удовлетворённости браком в семьях священнослужителей, практикующих верующих, непрактикующих верующих и неверующих [Дементьев, 2011], в данном вопросе между духовенством и практикующими верующими ставится знак равенства. В исследованиях протестантских семей духовенства постулируется отличие семейной жизни первых от семейной жизни иных членов общества, где фактор религиозности в отдельно взятой семье оказывает определённое влияние [Напр., см.: Norrell, 1989; Morris, Blanton, 1994; Hartley, 1978; Goodling, Smith, 1983]. Отчасти данная проблема затрагивается в докладе [Емельянов, 2017] и статье [Емельянов, 2019] прот. Николая Емельянова, где его центральным тезисом является мысль о семейной жизни и открытости к отцовству священника как факторах влияния на его собственное пастьрское служение и его паству.

Учитывая же тот факт, что священники – это религиозные акторы, способные оказывать влияние на репродуктивные установки верующих людей [См.: McGregor, McKee, 2016; Somers, Van Poppel, 2003; Gervais, Gauvreau, 2003; Lopez, 2020, 126–148] (в России же примерно 70 % людей относят себя к числу православных верующих),

исследование корреляции между уровнем образования и отношением к деторождению в семьях священников Русской православной церкви кажется продуктивным.

Методы

Для получения первичных ответов на данные вопросы целесообразно обратиться к качественным методам исследования, позволяющим представить смысловой мир той или иной социальной религиозной группы. В исследовании мы базируемся на методологии «обоснованной теории» [Корбин, 2001; Забаев, 2011] с применением различных техник кодирования и последующего присваивания категорий полученной текстовой информации. В качестве основного метода в исследовании использовались полуформализованные биографические лейтмотивные интервью [Институт социологии РАН, 1994] с использованием специальных вопросов для духовенства. В среднем продолжительность одного интервью составляла 1 час 31 минуту. К настоящему моменту закончен базовый этап сбора данных (опрошено 40 человек). При этом часть интервью проводилась с обоими супругами одновременно, часть – индивидуально (всего 29 интервью, 11 парных, 18 индивидуальных). Набор респондентов осуществлялся рекрутерами по скринеру, куда входили такие параметры, как стаж в браке, количество детей, тип населённого пункта, для супругов священников – опыт священства и др.

Выделяется 3 типа семей по отношению к проблеме деторождения. В рамках интервью предполагалось задавать вопрос об отношении респондентов к деторождению. Вопросы были сформулированы следующим образом:

1. Сколько у Вас детей?
2. Планируете ли Вы (ещё) рожать детей?
3. Сколько в семье священника должно быть детей?
4. Допустимо ли в священнической семье использовать контрацептивы (абортивного и неабортивного характера)?

5. Если в священнической семье допустимо использовать контрацепцию, в каких случаях допустимо, в каких – нет?

Ответы на данные вопросы позволили нам классифицировать респондентов по трём типам их отношения к деторождению. Ниже приведена общая таблица респондентов, в которой мы классифицировали священников по нашей типологии. Также по материалам интервью в таблице в качестве параметров-столбцов мы указали: № интервью; кто давал интервью (священник/матушка); опыт священства у священника; количество лет в браке; место рождения / место жительства; образование; количество детей; наличие духовника; являются ли (не)священническими, (не)многодетными и (не)полными родительские семьи респондентов (табл. 1).

Таблица 1. Общая таблица респондентов с типами по отношению к деторождению

№ интервью	Священник / матушка	Опыт священства	Стаж в браке	Место рождения / Место жительства	Образование	Дети	Из какой семьи: (не)священническая; (не)многодетная; (не)полная	Тип семьи по отношению к деторождению
1	Священник	2,5	3	Малый город / Крупный город	ДС; Учителя в ВУЗе	Первая беременность	Несвящ; Немногод; Полная	Менеджерский
	Матушка	Нет		Крупный город / Крупный город (там же)	Учителя в ВУЗе		Свящ; Многод; Полная	Менеджерский
2	Священник	3	4	Крупный город / Крупный город (там же)	ДС; Высшее	1	Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
	Матушка	Нет		Крупный город / Крупный город (там же)	Высшее		Несвящ; Немногод; Полная	Традиционный
3	Священник	2	3,5	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	ДС	Нет	Несвящ; Многод; Полная	Промежуточный
4	Матушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Немногод; Неполная	Промежуточный
5	Священник	2	3,5	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Пастырские курсы; Высшее	1	Несвящ; Немногод; Неполная	Менеджерский

Социология религии / Sociology of Religion

	Магушка	Нет		Средний город / Крупнейший город	Высшее		Несвящ; Многод; Полная	Менеджерский
6	Священник	21	21	Малый город / Крупный город	ДС; Высшее	10	Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
7	Магушка	Нет		Деревня / Крупный город	Высшее		Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
8	Священник	26	28	Деревня / Крупный город	ДС	12	Несвящ; Многод; Неполная	Традиционный
	Магушка	Нет		Крупный город / Крупный город (там же)	Среднее		Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
9	Священник	10	Развод	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее	Нет	Несвящ; Немногод; Неполная	Промежуточный
10	Магушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
11	Священник	20	29	Село / Малый город	Среднее	9	Несвящ; Немногод; Полная	Традиционный
12	Магушка	Нет		Малый город / Малый город (Там же)	Высшее		Несвящ; Немногод; Полная	Традиционный
13	Священник	1	2	Малый город / Малый город	Высшее; учится в ДС	1	Свящ; Многод; Полная	Промежуточный
	Магушка	Нет		Поселок / Малый город	Высшее		Несвящ; Немногод; Полная	Промежуточный
14	Священник	12	15	Крупный город / Село	ДС	Нет	Несвящ; Немногод; Полная	Традиционный
	Магушка	Нет		Крупный город / Село	Два высших		Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
15	Священник	1	2	Малый город / Крупный город	ДС + ДА	1	Свящ; Многод; Полная	Промежуточный
	Магушка	Нет		Средний город / Крупный город	Среднее специальное		Несвящ; Многод; Полная	Промежуточный
16	Священник	1 месяц	19	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Два высших (канд. мат. н.) + Пастырские курсы	5	Несвящ; Многод; Полная	Традиционный
17	Магушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Многод; Полная	Традиционный
18	Священник	0,5	3	Крупнейший город / Поселок	Высшее	2	Свящ; Многод; Полная	Традиционный
19	Магушка	Нет		Крупнейший город / Поселок	Высшее		Несвящ; Немногод; Полная	Промежуточный
20	Священник	27	28	Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее; ДС + ДА	6	Несвящ; Многод; Полная	Традиционный
21	Магушка	Нет		Крупнейший город / Крупнейший город (там же)	Высшее		Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
22	Священник	1	2,5	Поселок / Средний город	ДС	0	Несвящ; Немногод; Полная	Традиционный
	Магушка	Нет		Малый город / Средний город	ДС		Несвящ; Немногод; Неполная	Традиционный
23	Священник	21	23	Поселок / Средний город	Неоконченное высшее; учится в ДС	2	Несвящ; Многод; Полная	Промежуточный
	Магушка	Нет		Средний город / Средний город	Два высших		Несвящ; Многод; Полная	Промежуточный
24	Священник	1	3	Крупнейший город / Большой город	ДС	Первая беременность	Свящ; Немногод; Полная	Промежуточный
	Магушка	Нет		Большой город / Большой город (там же)	Неоконченное высшее		Несвящ; Немногод; Полная	Промежуточный
25	Священник	1	1,5	Крупнейший город / Малый город	ДС	1	Несвящ; Немногод; Неполная	Менеджерский
26	Магушка	Нет		Крупный город / Малый город	Высшее; Среднее специальное		Свящ; Немногод; Полная	Менеджерский
27	Священник	2,5	4	Крупнейший город / Поселок	ДС	1	Свящ; Многод; Полная	Промежуточный
28	Магушка	Нет		Поселок / Поселок (там же)	Неоконченное среднее специальное		Несвящ; Немногод; Полная	Традиционный
29	Священник	22	25	Поселок / Большой город	Высшее	8	Несвящ; Многод; Неполная	Традиционный
	Магушка	Нет		Большой город / Большой город (там же)	Высшее		Несвящ; Немногод; Полная	Традиционный

1. Традиционный тип

Для обозначения первого конструируемого нами типа отношения к деторождению мы используем наименование «традиционный тип». Данный тип характеризуется использованием таких категорий, как: «необходимость доверять богу в вопросе деторождения, а не полагаться на себя»; «недоверие богу, находящее своё выражение в регулировании рождаемости и использовании контрацепции – грех»; «Господь даёт детей, дети – дар божий»; «жизнь в доверии богу – жизнь вопреки (напр., вопреки тому, что говорят врачи; вопреки возможностям обеспечить детей и т. д.)». В этом контексте респонденты говорят о «подвиге», «счастье» и «любви». К этому типу мы отнесли также малодетные и бездетные семьи духовенства, которые, однако, говорят о рождении детей примерно в тех же категориях, что и многодетные. Среди 21 респондента¹ традиционного типа лишь 6 – выходцы из многодетных семей. Зачастую респонденты (как правило, относящиеся к зрелым семьям, поскольку молодые семьи с подобного рода проблемами ещё не успели столкнуться) говорят о том, что они рожали детей вопреки проблемам со здоровьем и запретам врачей рожать². Из 21 респондента традиционного типа 5 – жители крупнейших городов, 6 – крупных, 2 – больших, 2 – средних, 2 – малых, 4 – сёл и посёлков.

Далее коснёмся уровня образованности респондентов традиционного типа (в нашей выборке 21 респондент):

- 14 имеют высшее образование (трое из них также закончили духовную семинарию, двое имеют два высших образования (у одного из них также закончены пастырские курсы и защищена кандидатская диссертация по математическим наукам);

- 4 закончили только духовную семинарию;
- у 1 – неоконченное среднее специальное образование;
- 2 имеют среднее (школьное) образование.

Как мы видим, большинство респондентов традиционного типа – люди, говорящие о семье и деторождении в категориях «доверия», и одновременно с этим – имеющие высшее образование.

2. Промежуточный тип

Следующий конструируемый нами тип отношения к деторождению в священнических семьи мы назвали «промежуточным», поскольку, как на это отчасти указывают сами респонденты, данный тип занимает срединное положение между двумя другими типами. Всего к семьям промежуточного типа отнесены 13 респондентов (4 молодых семьи, 1 зрелая семья, 1 разведённый священник, 1 священник и ещё 1 матушка).

В то время как некоторые семьи традиционного типа в определённых ситуациях теоретически допускают возможность использования неабортивной контрацепции, семьи промежуточного типа говорят о возможности её использовании по отношению к своей собственной семье. В этой связи одни говорят о принципе «рожать, сколько рождается» как об идеале, которому священническая семья «по своей немощи» не считает возможным следовать, но к которому необходимо стремиться. Другие же говорят об этом принципе как о не имеющем прямого отношения к христианскому образу жизни.

Об использовании контрацепции говорится как о возможном по «икономии» (снисхождению к немощи или ситуации, в которой оказались супруги) «компромиссе», или как об исключительной ситуации. Но больше проливает свет на понимание открытости к деторождению как жизни в подвиге использование в разговоре о сохранении таких понятий, как «маловерие», противостоящего акту веры и доверия богу.

С другой стороны, для респондентов промежуточного типа использование контрацепции в некоторых ситуациях становится не просто допустимым, но даже свидетельствует о «рассудительности» и «ответственного подхода» к жизни, которым противопоставляются «отношение к женщине как печатному станку», «легкомысленность». Также использование контрацепции становится инструментом возможного планирования семьи, которое преимущественно не оценивается респондентами негативно.

Практически всеми респондентами была акцентирована необходимость возложить вопрос использования контрацептивов на совесть каждой конкретной семьи, а также предложено к каждой семье подходить индивидуально. Таким образом, респонденты говорят не просто об «икономии», но и об относительности нормы в отношении её использования.

Что касается уровня образованности респондентов промежуточного типа, то здесь мы имеем следующие цифры:

- Менее половины (6 из 13) имеют высшее образование, у одного из них окончено два высших, ещё один после высшего получает духовное образование);
- 4 закончили духовную семинарию (аналог бакалавриата, у одного из них также закончена духовная академия, аналог магистратуры);
- 1 имеет среднее специальное образование (регентское училище);
- 2 имеют неоконченное высшее образование.

Что касается мест проживания респондентов, 3 (семья + разведённый священник) проживают в крупнейшем городе, 2 в крупном городе, 2 в среднем городе, 2 в малом городе, 2 в посёлке. Так, респонденты промежуточного типа, как и отнесённые к традиционному типу, проживают во всех типах населённых пунктов.

7 из 13 родительских семей респондентов – многодетные, 4 из 7 – из священнических семей. 11 респондентов (эти же 7 + 4, имеющих немногочисленных родителей) из полных семей.

3. Менеджерский тип

Последнему выделяемому нами типу отношения респондентов к деторождению мы дали именование «менеджерский», поскольку логика «планирования» (управления, менеджмента) семьи является для данного типа основополагающей. Основным категориями, которыми пользуются респонденты при описании своего отношения к деторождению, являются слова «ответственность», «зрелость», «разум», «счастье», «любовь» и «комфорт». Об использовании неабортивной контрацепции говорится не просто как о чём-то допустимом, но как о вещи, относящейся к сфере индивидуального выбора семьи. В целом её использование считается грехом по следующим причинам: а) невозможность финансово обеспечить детей, если их будет много; б) невозможность воспитать большое число детей во внимании, любви и вере; в) воспитание детей в конфликтной обстановке (если будет много детей, значит будут стрессы, что плохо для детей, поскольку они будут расти в обстановке конфликтов); г) невозможность приносить общественную пользу («реализовывать свои таланты в какой-либо профессии») в случае если супруги будут рожать и воспитывать много детей; д) цель брака и брачного соития – не деторождение, а единство и любовь супругов.

Стоит сказать, что 4 из 6 респондентов менеджерского типа – выходцы не из священнических семей (кроме матушки из первого интервью, которая оценивает опыт жизни её родительской семьи и взаимоотношений между родителями как отрицательный, и матушки из последнего интервью). Также респонденты-священники – выходцы из малодетных семей, в то время как матушки – из многодетных (матушки из первых двух интервью оценивают опыт многодетности как отрицательный). Три семьи менеджерского типа – молодые семьи³, первая (№ интервью 1) живёт в крупном городе, вторая (№ 5) – в крупнейшем, третья (№ 25 и 26) – в малом. На момент взятия интервью у последних двух семей было по одному ребёнку, в первой семье супруга была беременна впервые.

Что касается уровня образования респондентов, из 6 респондентов:

- 3 получили высшее образование (один из них также получил среднее специальное образование);
- 2 на данный момент получают высшее образование;
- священник (третья семья менеджерского типа) закончил духовную семинарию.

Заключение

Проанализировав интервью 20 священнических семей, выделив типологию их отношения к деторождению, соотнеся полученные данные с уровнем образованности

респондентов, можно говорить об отсутствии прямой корреляции между уровнем образованности и количеством детей в семьях духовенства как группы практикующих православных верующих и имеющих потенциал оказывать влияние на православное население. В то время как в семьях традиционного типа, характеризующегося открытостью к деторождению, более половины респондентов имеют высшее образование, аналогичные показатели мы видим и в семьях промежуточного и менеджерского типов. Данный факт может ставить вопрос о релевантности выдвигаемой в исследованиях теории о связи уровня образованности и низких показателей рождаемости в семьях.

Продуктивным для дальнейших исследований представляется отслеживание иных взаимосвязей между переменными величинами в священнических семьях. Например, было бы интересно проанализировать, сказывается ли очевидным образом влияние родительской семьи респондентов на их отношении к деторождению, существует ли такое влияние со стороны духовных наставников респондентов, если таковые имеются. Поскольку в интервью респонденты (преимущественно промежуточного и менеджерского типов) говорят о финансовом критерии как о зачастую определяющем количество детей в семье, можно было бы проанализировать связь между состоянием финансового благополучия и уровнем дохода в священнических семьях с их отношением к деторождению⁴.

Также в дальнейших исследованиях представляется интересным более подробно описать отношение к деторождению внутри каждого типа, поскольку у семей традиционного типа можно встретить высказывания в духе того, что мы описывали в промежуточном и менеджерском типах. И наоборот, у представителей менеджерского типа можно увидеть присутствие логики традиционных семей. Одновременно с этим, различие позиций по отношению к деторождению внутри каждого типа, вероятно, указывает на необходимость создания более сложной типологии подходов к деторождению, и одновременно с этим на условность любых типологий и обобщений.

Однако можно сказать, что совмещение открытости к деторождению вместе с высоким уровнем образованности в священнических семьях традиционного типа для исследования такого религиозного типа, как практикующие верующие, обладает потенциалом. Этот потенциал необходимо рассматривать не только для более детального изучения использованных категорий в вопросе о рождении детей, но для выстраивания типов религиозности, апеллирующих к отношению человека к деторождению.

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке Программы научных исследований Фонда развития ПСТГУ в рамках научного проекта «Как создаются и живут молодые семьи в современной России? Сравнение семей мирян и священников» (2018–2021 гг.)

Acknowledgement

The article is written within the framework of the project “How do young families appear and live in modern Russia? Comparison of secular families and priests’ families” supported by PSTGU Development Foundation in 2018-2021

Библиографический список

1. Акерлоф, Дж. Spiritus Animalis: или Как человеческая психология управляет экономикой и почему это важно для мирового капитализма / Дж. Акерлоф, Р. Шиллер. – М.: ООО «Юнайтед Пресс», 2010. – 273 с.
2. Архангельский, В.Н. Рождаемость у женщин с разным уровнем образования: текущее состояние и прогнозные сценарии / В.Н. Архангельский, Ю.В. Зинькина, С.Г. Шульгин // Народонаселение. – 2019. – № 1. – С. 21–38.
3. Биографический метод в социологии. История. Методология. Практика. – М.: Институт социологии РАН, 1994. – 147 с.

4. Голева, М.А. Социальные сети и рождаемость / М.А. Голева, И.В. Павлюткин // Экономическая социология. – 2016. – № 1. – С. 83–98.
5. Головляницына, Е. Роль социально-психологических факторов в репродуктивных намерениях / Е. Головляницына // Родители и дети, мужчины и женщины в семье и обществе. – М.: НИСП, 2007. – С. 217–251.
6. Дементьев, Д.В. Удовлетворённость браком в семьях священнослужителей и мирян / Д.В. Дементьев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2011. – № 3–4. – С. 227–230.
7. Емельянов, Н.Н. Значение семьи православного священника в пастырском служении: богословский подход / Н.Н. Емельянов // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – № 82. – С. 34–50.
8. Емельянов, Н.Н. Структурная позиция священника в системах дарообмена / Н.Н. Емельянов, Г.Б. Юдин // Социологическое обозрение. – 2018. – Т. 17. – № 3. – С. 9–29.
9. Емельянов, Н., прот. Семейная жизнь священника как орудие пастырского служения [Электронный ресурс] / Н. Емельянов // Доклад на пастырской конференции «Семейная жизнь священнослужителей» 7.11.2017. – URL: https://priest.today/news/prot_nikolay_emelianov_emeynaya_zhizn_svyashchennika (дата обращения 29.05.2020).
10. Забаев, И.В. Логика анализа данных в обоснованной теории (grounded theory): Версия Б. Глезера / И.В. Забаев // Социология: методология, методы и математическое моделирование (4М). – 2011. – № 32. – С. 124–142.
11. Забаев, И.В. Семья и деторождение в России. Категории родительского сознания / И.В. Забаев, Н. Емельянов, прот., Е.С. Павленко, И.В. Павлюткин. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 222 с.
12. Забаев, И.В., Пруцкова Е. В. Социальные сети поддержки в православной общине. На примере трёх крупных православных приходов г. Москвы / И.В. Забаев // Современная социология – современной России: Сборник статей памяти первого декана факультета социологии НИУ ВШЭ А.О. Крыштановского. – М., 2012. – С. 598–608.
13. Страусс, А. Основы качественного исследования / А. Страусс, Дж. Корбин; пер. с англ. и послесловие Т.С. Васильевой. – М: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
14. Крихтова, Т.М. Специфика социальных ролей православных священников: эмпирическое исследование / Т.М. Крихтова, К.В. Алексин // Вестник РХГА. – 2016. – Т. 17. – № 4. – С. 75–87.
15. Левушкин, А.Н. Применение христианских ценностей в регулировании брачно-супружеских отношений: история и современность / А.Н. Левушкин // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2018. – № 1. – С. 130–136.
16. Малева, Т. Социально-экономические факторы рождаемости в России: эмпирические измерения и вызовы социальной политике / Т. Малева, О. Синявская // SPERO. – 2006. – № 5. – С. 70–97.
17. Митрофанов, Г., прот. Вопросы семьи и брака. Выступление на круглом столе «Семья в современной Церкви» [Электронный ресурс] / Г. Митрофанов, прот. // Альфа и Омега. – 2007. – № 49. – URL: http://www.icvidnoe.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=28:2009-10-08-14-16-49&catid=22:2009-10-03-20-24-35&Itemid=35 (дата обращения 30.05.2020).
18. Павлюткин, И.В. Вариативность моделей современной городской многодетности: возрождение традиции, новые браки или сетевые эффекты? / И.В. Павлюткин, О.Н. Борисова // Мир России. – 2019. – Т. 28. – № 4. – С. 128–151.
19. Рощина, Я.М. Факторы фертильности в современной России / Я.М. Рощина, А.В. Бойков. – М.: EERC, 2005. – 64 с.
20. Ткачев, А., прот. Предохранение – это грех? [Электронный ресурс] / А. Ткачев, прот. // Телепередача «Коротко о главном». Ответы на вопросы. Опубликовано 8 декабря 2016 г. – URL: <https://elitsy.ru/communities/35901/926887/> (дата обращения 23.05.2020).
21. Gervais, D. Women, priests, and physicians: Family limitation in Quebec, 1940–1970 / D. Gervais, D. Gauvreau // Journal of interdisciplinary History. – 2003. – Vol. 34. – Iss. 2. – P. 293–314.
22. Goodling, R. Clergy divorce: a survey of issues and emerging ecclesiastical structures / R. Goodling, C. Smith // The Journal of Pastoral Care. – 1983. – Vol. XXXVII. – No. 4. – P. 271–291.
23. Hartley, S.F. Marital satisfaction among clergy wives / S.F. Hartley // Review of Religious Research. – 1978. – Vol. 19. – No. 2. – P. 178–191.
24. Lopez, R. A History of Family Planning in Twentieth-Century Peru / R. Lopez. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2020. – P. 126–148.
25. McGregor P. Religion and Fertility in Contemporary / P. McGregor, P. McKee // European Journal of Population. – 2016. – Vol. 32. – P. 599–622.

26. Morris, M.L. Denominational Perceptions of Stress and the Provision of Support Services for Clergy Families / M.L. Morris, P.W. Blanton // *Pastoral Psychology*. – 1994. – Vol. 42. – No. 5. – P. 345–363.
27. Norrell, J.E. Clergy Family Satisfaction / J.E. Norrell // *Family Science Review*. – 1989. – Vol. 2. – No. 4. – P. 337–346.
28. Somers, A. Catholic priests and the fertility transition among Dutch Catholics, 1935–1970 / A. Somers, F. Van Poppel // *Annales de démographie historique*. – 2003. – Vol. 106. – P. 57–88.
29. Zabaev, I. The Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodox Christianity: A Weberian Perspective / I. Zabaev // *Journal of Economic Sociology*. – 2015. – Vol. 16. – No. 4. – P. 148–168.

Текст поступил в редакцию 09.04.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

¹ Мы говорим именно о 21 респонденте, а не о 11 семьях, так как две священнические семьи в нашей выборке стоят особняком: их позиции, касающиеся отношения к деторождению, разнятся. В одной семье священник относится к традиционному типу, матушка – к промежуточному (во второй семье наоборот). Ещё двое респондентов находятся в разводе, бывшая матушка относится к традиционному типу, священник – к промежуточному.

² «Если женщина имела какие-то проблемы с зачатием, предохранялась, не хотела, какие-то мысли допускала, то всё это будет сказываться на ребёнке. Поэтому в этот процесс нельзя вмешиваться даже мыслями. Не то, что контролировать... У меня опухоль головного мозга оперирована в 19 лет, вторая группа нерабочей инвалидности. И всё равно я утверждаю именно это. Нужно полагаться на бога. Если Господь даёт, значит нельзя ничего делать, надо рожать. И надо воспринимать это как счастье, несмотря даже на ситуацию вокруг... А если тебе суждено умереть в родах – по сути это счастье, это сразу в рай» (жена священника, малый город, 27 лет в браке, 6 детей).

³ Благодаря публикациям прот. Георгия Митрофанова [Митрофанов, 2007] и прот. Андрея Ткачева [Ткачев, 2016] можно с убежденностью сказать, что зрелые семьи менеджерского типа существуют.

⁴ Если учитывать работу по «Социальным сетям поддержки в православной общине» и то, что это подержка может быть в том числе материальной, исследование взаимосвязи уровня дохода и отношения к деторождению в священнических семьях представляется интересным [См.: Забаев, Пруцкова, 2012].

References

1. Akerlof Dzh., Shiller R. *Spiritus Animalis: ili Kak chelovecheskaja psihologija upravljaet jekonomikoj i pochemu jeto vazhno dlja mirovogo kapitalizma* [How human psychology drives the economy, and why it matters for global capitalism]. Moscow: OOO "Junajted Press", 2010, 273 p. (in Russian).
2. Arhangel'skij V.N., Zin'kina Ju.V., Shul'gin S.G. *Narodonaselenie* [National Heritage]. 2019, no. 1, pp. 21–38 (in Russian).
3. *Biograficheskij metod v sociologii. Istorija. Metodologija. Praktika* [Biographical method. Story. Methodology. Practice]. Moscow: Institut sociologii RAN, 1994, 147 p. (in Russian).
4. Goleva M.A., Pavljutkin I.V. *Jekonomicheskaja sociologija* [Economic Sociology]. 2016, no. 1, pp. 83–98 (in Russian).
5. Golovljanicyna E. *Roditeli i deti, muzhchiny i zhenshhiny v sem'e i obshchestve* [Parents and Children, Men and Women in Family and Society]. Moscow: NISP, 2007, pp. 217–251 (in Russian).
6. Dement'ev D.V. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2011, no. 3–4, pp. 227–230 (in Russian).
7. Emel'janov N.N. *Vestnik PSTGU. Serija I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* [Bulletin of St. Tikhon's Orthodox University. Series I: Theology. Philosophy. Study of Religion]. 2019, no. 82, pp. 34–50 (in Russian).
8. Emel'janov N.N., Judin G.B. *Sociologicheskoe obozrenie* [Sociological Review]. 2018, vol. 17, no. 3, pp. 9–29 (in Russian).
9. Emel'janov N., prot. *Semejnaja zhizn' svjashhennika kak orudie pastyrskogo sluzhenija. Doklad na pastyrskoj konferencii "Semejnaja zhizn' svjashhennosluzhitelej. 7.11.2017"* [Priest's family life as an instrument of pastoral service. Report at the pastoral conference «Family Life of Clergymen» November 17, 2017]. Available at: https://priest.today/news/prot_nikolay_emelianov_semejnaya_zhizn_svyashchennika (accessed on February 5, 2020) (in Russian).
10. Zabaev I.V. *Sociologija: metodologija, metody i matematicheskoe modelirovanie (4M)* [Sociology: Methodology, Methods and Mathematical Modeling]. 2011, no. 32, pp. 124–142 (in Russian).
11. Zabaev I.V., Emel'janov N., prot., Pavlenko E.S., Pavljutkin I.V. *Sem'ja i detorozhdenie v Rossii. Kategorii roditel'skogo soznanija* [Family and childbearing in Russia. Categories of parental consciousness]. Moscow: St. Tikhon's Orthodox University press, 2013, 222 p. (in Russian).
12. Zabaev I.V., Pruckova E.V. *Sovremennaja sociologija – sovremennoj Rossii: Sbornik statej pamjati pervogo dekana fakul'teta sociologii NIU VShJe A.O. Kryshchanovskogo* [Contemporary Sociology – For

Modern Russia: Collection of Papers in Memory of A.O. Kryshchanovskiy, First Dean of the Faculty of Sociology of the National Research University Higher School of Economics]. Moscow, 2012, pp. 598–608 (in Russian).

13. Strauss A., Korbin J. *Basic of Qualitative research*. London, 1990. 266 p. (Rus. Ed.: Strauss A., Korbin Dzh. *Osnovy kachestvennogo issledovaniya*: Editorial URSS Publ., 2001, 256 p.).

14. Krihtova T.M., Aleksin K.V. *Vestnik RHGA* [Bulletin of Russian Christian Humanitarian Academy]. 2016, vol. 17, no. 4, pp. 75–87 (in Russian).

15. Levushkin A.N. *Nauchnye vedomosti BelGU. Serija: Filosofija. Sociologija. Pravo* [Academic Bulletin of Belorussian State University. Series: Philosophy. Sociology. Law]. 2018, no. 1, pp. 130–136 (in Russian).

16. Maleva T., Sinjavskaja O. *SPERO*. 2006, no. 5, pp. 70–97 (in Russian).

17. Mitrofanov G., prot. *Al'fa i Omega* [Alfa and Omega]. 2007, no. 49. Available at: http://www.icvidnoe.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=28:2009-10-08-14-16-49&catid=22:2009-10-03-20-24-35&Itemid=35. (accessed on May 1, 2020) (in Russian).

18. Pavljutkin I.V., Borisova O.N. *Mir Rossii* [The World of Russia]. 2019, vol. 28, no. 4, pp. 128–151 (in Russian).

19. Roshhina Ja.M., Bojkov A.V. *Faktory fertil'nosti v sovremennoj Rossii* [Fertility factors in modern Russia]. Moscow: EERC, 2005, 64 p. (in Russian).

20. Tkachev A., prot. *Predohranenie – jeto greh? Teleperedacha «Korotko o glavnom»*. *Otveti na voprosy. Opublikovano 8 dekabrja 2016 g.* [Is contraception a sin? TV show «Briefly about the main thing». Answers on questions. Published December 8, 2016]. Available at: <https://elitsy.ru/communities/35901/926887/> (accessed on May 1, 2020) (in Russian).

21. Gervais D., Gauvreau D. Women, priests, and physicians: Family limitation in Quebec, 1940–1970. *Journal of interdisciplinary History*. 2003, vol. 34, iss. 2, pp. 293–314.

22. Goodling R., Smith C. Clergy divorce: a survey of issues and emerging ecclesiastical structures. *The Journal of Pastoral Care*. 1983, vol. 37, no. 4, pp. 271–291.

23. Hartley S.F. Marital satisfaction among clergy wives. *Review of Religious Research*. 1978, vol. 19, no. 2, pp. 178–191.

24. Lopez R. *A History of Family Planning in Twentieth-Century Peru*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2020.

25. McGregor P., McKee P. Religion and fertility in Contemporary. *European Journal of Population*. 2016, vol. 32, pp. 599–622.

26. Morris M.L., Blanton P. W. Denominational Perceptions of Stress and the Provision of Support Services for Clergy Families. *Pastoral Psychology*. 1994, vol. 42, no. 5, pp. 345–363.

27. Norrell J.E. *Clergy Family Satisfaction*. *Family Science Review*. 1989, vol. 2, no. 4, pp. 337–346.

28. Somers A., Van Poppel F. Catholic priests and the fertility transition among Dutch Catholics, 1935–1970. *Annales de démographie historique*. 2003, vol. 106, pp. 57–88.

29. Zabaev I. The Economic Ethics of Contemporary Russian Orthodox Christianity: A Weberian Perspective. *Journal of Economic Sociology*. 2015, vol. 16, no. 4, pp. 148–168.

Submitted for publication: April 9, 2020.

Accepted for publication: August 10, 2020.

Published: December 24, 2020.



Религиоведение. 2020. № 4. С.129–136.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 129–136.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.129-136

Куляскина И.Ю.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21, корп. 1, каб. 316
ihandoshko@mail.ru



Антитеза Закона и Благодати. Христианский взгляд на право как на регулятивную систему (на материале философского наследия Б.П. Вышеславцева и С.Л. Франка)

Аннотация. Статья посвящена интерпретации христианской антитезы Закона и Благодати, осуществлённой русскими религиозными философами Б.П. Вышеславцевым и С.Л. Франком. Опираясь на высказывания ап. Павла и переведя богословскую проблему на язык религиозной философии, они расширили рамки антитезы. Уйдя от традиционной её трактовки как противопоставления ветхозаветной и новозаветной систем ценностей, русские философы усмотрели в ней проблему границ применения и эффективности любых средств внешнего принудительного регулирования поведения людей и решили эту проблему диалектически. Понимая под Законом всю совокупность императивных средств от права до морали, Вышеславцев и Франк выявили их онтологическую обусловленность. Они показали, что, с одной стороны, внешнее регулирование поведения людей необходимо в условиях «падшего мира», а с другой стороны – указали на недостаточную его эффективность: использование силы в борьбе со злом способно только ограничить его, но не способно его искоренить. Противопоставляя Закону Благодать, под которой русские религиозные философы понимают особого рода воздействие бога на душу человека, они подчёркивают, что условием благодатного действия является вера. Действие Благодати, восполняя действие правового и морального принуждения, меняет внутренний мир человека, рождает свободное стремление к деланию «добрых дел». Вышеславцевым и Франком был сделан вывод, имеющий универсально-всеобщее значение: принудительное нормирование жизни никогда не достигает своей цели, а стремление искоренить зло, не меняя внутренний мир людей, следует признать утопическим.

Ключевые слова: закон, благодать, естественное право, позитивное право, мораль, апостол Павел, Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк

Irina Yu. Kulyaskina

Amur State University
Of. 316, build 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027
ihandoshko@mail.ru

The Antithesis of Law and Grace. Christian View of Law as a Regulatory System (Based on the Philosophical Heritage of B.P. Vysheslavtsev and S.L. Frank)

Abstract. The article interprets the Christian antithesis of Law and Grace, implemented by the Russian religious philosophers B.P. Vysheslavtsev and S.L. Frank. Based on the statements of Paul the Apostle and having translated the theological problem into the language of religious philosophy, they expanded the scope of the antithesis. Having moved away from its traditional interpretation as a contrast between the Old Testament and New Testament value systems, Russian philosophers saw in it the problem of the limits of application and effectiveness of any means of external forced regulation of people's behavior and solved this problem dialectically. Understanding the Law as the totality of imperative means from law to morality, Vysheslavtsev and Frank revealed their ontological conditionality. They showed that, on the one hand, external regulation of human behavior is necessary in the conditions of the “fallen world”, and on the other hand, they pointed out its insufficient effectiveness: the use of force in the fight against evil can only limit it, but cannot eradicate it. Contrasting the Law with Grace, by which Russian religious philosophers understand a special kind of influence of God on the human soul, they emphasize that faith is the condition for a gracious action. The action of Grace, replacing the action of legal and moral compulsion, changes the inner world of a person, gives rise to

a free desire to do “good deeds”. Vysheslavtsev and Frank made a conclusion that has universal significance: forced rationing of life never reaches its goal, and the desire to eradicate evil without changing the inner world of people should be recognized as utopian.

Key words: law, grace, natural law, positive law, morality, Paul the Apostle, B.P. Vysheslavtsev, S.L. Frank

Тема места и роли права как регулятивной системы, его соотношения с моралью и нравственностью, другими видами социально-культурного нормирования поведения людей далеко не нова: активнее всего она разрабатывалась в рамках правоведения и этики. Однако практически с момента её возникновения эта тема получила религиозное – христианское – прочтение в форме антитезы Закона и Благодати. И это вполне объяснимо. Во-первых, культура этой исторической эпохи своей доминантой имела религию и, во-вторых, нравственность в качестве особого феномена духовной культуры, отличного от морали, возникла на почве христианского учения. До появления христианства люди в своих поступках, имеющих социально-этическое значение, руководствовались законом, то есть императивом общего характера, сформированного по формуле «ты должен» или «ты не должен, не имеешь права». Ветхозаветным сознанием эти веления и запрещения воспринимались как воля самого бога, поэтому они были слиты с богослужебными предписаниями. В античном мире также существовало представление о некой священной норме, вошедшее в историю общественной мысли под названием «естественного права». Эти факты позволяют утверждать, что идея Закона, данного людям свыше, была распространена достаточно широко. Поэтому вполне объяснимо, почему даже первые, ближайшие ученики и последователи Христа, не говоря уже о массовом населении античного мира, были склонны воспринимать его заветы как «Закон», то есть приписывали им императивный характер. Эти представления предстояло преодолеть, добившись «согласования благодатной жизни в боге с обычным строем нравственной жизни, который определяется её подчинением нравственному закону» [Франк, 1998, 151]. Это была чрезвычайно трудная задача. Первым к её решению обратился ап. Павел. Как подчёркивает С.Л. Франк, «лишь религиозному гению апостола Павла удалось отчётливо уловить полное своеобразие откровения Христова как фактора нравственной жизни...» [Франк, 1998, 151]. На роль ап. Павла в решении этой задачи указывал и Б.П. Вышеславцев. Отметив, что противопоставление «закона и благодати, закона и любви, закона и Царства Божия проходит через все Евангелия и точно формулируется, как основной принцип христианства», он подчёркивает: «Ап. Павел есть первый христианский философ, всего более давший для христианского гнозиса...» [Вышеславцев, 1994, 17].

Как известно, идеи ап. Павла были восприняты ранним христианством, вошли в состав средневековой западной теологии, в том числе в систему Фомы Аквинского и Суареса, и сохраняют своё значение важного принципа католичества вплоть до настоящего времени. В отечественной культуре с характерной для неё этической ориентированностью проблема соотношения права («закона») и нравственности («совести»), зародившись в период Киевской Руси, сохранила свою актуальность вплоть до настоящего времени. Первой попыткой её осмысления стало «Слово о Законе и Благодати» первого русского митрополита Илариона (эпоха Ярослава Мудрого), которое и сегодня «поражает стройностью замысла и живым красноречием» [Левицкий, 1996, 9–10]. То, что митрополит Иларион выбрал именно эту тему, по мнению С.А. Левицкого, не было случайностью, поскольку в православии «всегда особенно подчёркивался приоритет благодати перед законом» [Левицкий, 1996, 455].

Позднее в богословской и религиозно-философской мысли она отразилась в размышлениях над антитезой Закона и Благодати, трактуемой как противостояние между Ветхим и Новым Заветами. В частности, мимо этой темы не прошли классики евразийства [Назмутдинов, 2010].

Символично, что в современной богословской мысли к теме соотношения благодати и закона обратился митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев),

сочинение которого имеет форму толкования послания ап. Павла к Римлянам [Иларион (Алфеев), митрополит, 2018].

Однако в русской религиозной философии, в частности, в философском творчестве Б.П. Вышеславцева¹ и С.Л. Франка², встречаются размышления, которые ставят эту тему гораздо глубже и шире. «Было бы <...> весьма неправильно всю полемику с законом относить только к преходящему историческому явлению иудейской позитивной религии, к закону Моисееву, – писал Вышеславцев. – Самым лёгким решением антиномии было бы утверждение, что благодать Христова делает ненужным соблюдение ритуальных законов религии Моисея. На самом деле антиномия бесконечно глубже, ибо понятие Закона гораздо шире» [Вышеславцев, 1994, 30].

Можно предположить, что обращению Вышеславцева и Франка, оказавшихся в вынужденной эмиграции, к антитезе Закона и Благодати в немалой мере способствовало и то обстоятельство, что пришедшие к власти в России большевики провозгласили своей целью построение коммунизма – своеобразного секулярного аналога Царства Божьего. Иными словами, русские философы обратились к вопросу: можно ли средствами внешнего нормирования и регулирования поведения людей построить идеальный социум?

Приступая к исследованию указанной проблемы, оба философа используют высказывания ап. Павла, которые входят в состав Нового Завета и поэтому могут рассматриваться в качестве первоисточника, наиболее точно, глубоко и полно отражающего христианскую позицию в отношении всякого рода императивов. Поскольку они фактически переводят идеи ап. Павла с языка религии (богословия) на язык философии, их метод не может считаться простой экзегезой. Это вполне оригинальные философско-правовые идеи, сформированные на основе интерпретации религиозного мировоззрения.

Исходя из того очевидного обстоятельства, что закон «есть высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще» [Вышеславцев, 1994, 16], Вышеславцев различает три его разновидности. Первая разновидность – это Закон Моисеев, вошедший в состав Ветхого Завета («закон иудейский»), под которым он понимает всю многочисленную совокупность внешних правил, «регулирующих все поведение человека – пищу, питье, сроки, дни, омовения и обряды, жертвоприношения... (Кол. 2:16; Гал.4:10; 2:12, 13; Евр. 9:10, 13, 19;...)» [Вышеславцев, 1994, 30]. Но это ещё не все. Закон Моисея охватывает не только религиозный ритуал, но и «*право, нравственность и государственность еврейской нации*» [Вышеславцев, 1994, 30]. Вторая разновидность представлена естественным законом, идея которого родилась в античном мире. На своём закате, переживая кризис, античный мир породил идею естественного закона, имеющего божественное происхождение, которая пришла на смену прежнему доверию к государству, опиравшемуся на положительное право. И, наконец, третья – это то, что соответствует юридическому понятию положительного (позитивного) права. Таким образом, закон предстаёт как ценность всего античного мира, всей христианской и внехристианской этики.

Вышеславцев усматривает полное сходство между двумя первыми разновидностями: «...закон Моисеев есть полное выражение естественного закона» [Вышеславцев, 1994, 38]. Это сходство заключается в том, что обе они несут в себе божественное содержание. Тогда как человеческий закон – положительное право – «склонен подменять заповедь Божию собой» [Вышеславцев, 1994, 22].

Ценное, что есть в законе, – это борьба со злом, опирающаяся на запреты и императивы. Однако в этой борьбе закон постоянно терпит неудачу. Причины этих неудач, по мнению философа, следующие. Во-первых, закон – это прежде всего императивная норма, приказание, опирающееся на принуждение. Отталкиваясь от слов ап. Павла, что жить духовно – значит обладать «совершенством в совести» (Евр. 9:9, 14), «которое нельзя приказать законом, нельзя вынудить никакими императивами», Вышеславцев уточняет: «...нельзя принудить или запретить “нелицеприятно верить”, ибо вынудить можно только лицемерие» [Вышеславцев, 1994, 20]. Поэтому закон притязает контролировать только *действия, поступки*. И поскольку

это принуждение к определённым поступкам, и Новый Завет, и религиозные философы определяют его как *рабство*.

Кроме того, закон – это «заповедь человеческая», поэтому он несовершенен, т.е. сама норма может быть недостаточно хорошей, ущербной, «недоброй». Иначе говоря, «нет непогрешимого права» в силу того, что это человеческое установление, а природа человека повреждена грехом. По этой причине законодательство «никогда не есть непосредственная встреча человека с Богом, никогда не есть непосредственное единство человеческой и божественной воли» [Вышеславцев, 1994, 21]. «Не доброе» в законе – от несовершенства человеческой природы. В её состав входит и наличие *Посредника*. Закон Моисея нёс в себе божественное содержание, поскольку он был дан самим богом. Но в процессе передачи Закона «народу иудейскому» он был искажён. «Таким образом, – пишет Вышеславцев, – закон никогда не содержит в себе *непосредственно* божественных ценностей (хотя может их иметь в виду), между ним и этими ценностями есть *посредник* – человеческая природа, и притом природа, искажённая грехом...» [Вышеславцев, 1994, 22].

И, наконец, это закон не может предусмотреть всего многообразия жизненных ситуаций и превращается в «мёртвую букву», убивающую жизнь. В этом случае выполнение закона может обернуться злом. Символом Закона Моисея для Вышеславцева является требование неукоснительного соблюдения субботы. Взгляд на понятие «суббота» как символ внешнего принуждения, не интересующегося содержанием внутреннего мира человека, поддерживает и развивает Н.А. Бердяев, для которого «суббота» «есть отвлечённое добро, идея, норма, закон, страх нечистоты» [Бердяев, 1998, 102].

В целом, закон – это «момент “позитивности” в праве» и в то же время – «сфера несовершенства в праве» [Вышеславцев, 1994, 22]. Очевидно, что Вышеславцев различает закон как чисто императивный феномен и право, как феномен, объединяющий в себе как предписания (требования), так и права.

Не ограничиваясь рассмотрением видов права, философ обращается к ещё одной регулятивной системе – морали и нравственности. Вопрос соотношения права и нравственности решается через уточнение обоих понятий. Он считает, что естественное право, как «закон, написанный в сердцах», имеет прямые параллели с моралью, тогда как позитивное право имеет своим субъектом власть (в лице государства или какой-либо другой властной инстанции). Однако существует и другая точка зрения, согласно которой мораль и нравственность понимаются как две стороны одного феномена: мораль – форма общественного, а нравственность – индивидуального сознания. Но в любом случае общей у всех перечисленных феноменов является регулятивная функция. Видимо, эта функция стала причиной того, что Вышеславцев не только праву и морали, но и нравственности приписывает императивный характер. Ему импонирует точка зрения Л.И. Петражицкого, согласно которой «право есть императивно-атрибутивная норма, т.е. норма, предоставляющая субъективные права и налагающая обязанности; а мораль есть императивная норма, т.е. норма, только налагающая обязанности и не предоставляющая прав» [Вышеславцев, 1994, 37]. Тенденция к сближению права и морали имеет место и у Франка, когда он пишет, что «мораль имеет своё выражение в моральном законе, в неких общих нормах» [Франк, 1992, 303]. Для него важно, что и мораль, и право, во-первых, имеют императивный характер и, во-вторых, оценивают внешнее поведение человека, не касаясь «внутреннего строя человеческой души».

Подводя итог рассуждениям ап. Павла о законе, Вышеславцев отмечает: «Полемика ап. Павла против закона направлена своим острием не против ритуального закона, и не против позитивного закона, и не против права и государства, а против закона во всех смыслах, во всем объёме этого понятия, против закона как императивной нормы, следовательно, и против закона, написанного в сердцах, против естественного права и естественной нравственности» [Вышеславцев, 1994, 37]. Философ подчёркивает, что в этой оценке закона ап. Павел не одинок и приводит цитату из Евангелия от Матфея: «Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность от закона, праведность “книжников и фарисеев” затворяет вход в Царствие Божие (Мф. 23:13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был

бы не нужен!» [Вышеславцев, 1994, 17]. Но что значит «спастись»? Вышеславцев ставит в один ряд спасение и достижение Царства Божьего. И если вспомнить, что в нерелигиозном сознании аналогом Царства Божьего выступает идеальное общество, то высказывание философа приобретает универсальный характер: силой принуждения, независимо от того, кто его осуществляет, нельзя построить идеальное общество.

Схожую позицию занимает и Франк, когда замечает, что стремление «установить нечто невозможное» – достичь «совершенства мира через закон, через новую принудительную организацию» следует определять, как утопизм [Франк, 1998, 190]. Кроме того, он подчёркивает, что «закон нравственный не менее, чем закон правовой, – “нормирует”, определяет – или ограничивает – человеческое *поведение*, человеческие *действия*...» [Франк, 1998, 152]. Вместе с тем философ отмечает, что и положительный закон, и закон в форме обычая генетически связаны с «естественным законом», под которым он понимает порядок, необходимый для того, чтобы «при данных конкретных условиях... оградить жизнь от зла и обеспечить ей наиболее благоприятные условия» [Франк, 1998, 54]. Если Вышеславцев все свои усилия направляет на критику закона, то Франк, признавая его ограниченность, указывает и на необходимость «правил поведения», нарушение которых недопустимо в силу того, что они имеют целью ограничить зло.

Итак, «Законом» спастись нельзя. Однако «спасение» возможно, указывает Франк, через «причастность благодатным силам» [Франк, 1992, 307]. Но как же действует Благодать, осуществляя свою спасающую роль в качестве средства достижения Царства Божьего? Во-первых, благодать действует через связь с откровением. Как писал Франк, «своеобразие откровения Христова как фактора нравственной жизни» состоит в том, что «оно определяет человеческую жизнь не в форме закона поведения, а в форме искупляющей и спасающей благодати, даруемой человеческой душе через акт веры и потому осуществляемой в свободе» [Франк, 1998, 151]. То, что предпосылкой благодати как *дара* человеку выступает религиозная вера – вера в бога как Абсолютную ценность и принятие в силу божьего авторитета провозглашаемой им системы нравственных ценностей представляется вполне логичным.

Во-вторых, «...благодать имеет целью не сделать человека праведным в смысле законопослушания, а *внутренне исцелить* его нравственно больное и немощное существо» [Франк, 1998, 153]. Ещё более определённо высказывается по этому поводу Вышеславцев. Подчёркивая двойственный характер человеческой свободы – свободы произвола и свободы творчества, – он указывает на разрушительный, «сатанинский» характер свободы произвола, преодолеть который никакой закон не может. В отличие от него «призыв благодати», как «божественный зов любви» и «любезное приглашение», «воспринимается как некий образ, видение, голос, обладающий свойством произвольно приковывать внимание, пробуждать подсознательную работу воображения и вместе с тем – вызывать ответное “да” (да будет!) в глубине свободного богоподобного “я”» [Вышеславцев, 1994, 191]. То, что Вышеславцев называет «ответным “да”», видимо, следует рассматривать как встречное духовное усилие человека, необходимое и обязательное для того, чтобы благодать, хотя она и есть «дар», т.е. даётся даром, могла быть воспринята человеком. Высказывания обоих философов выдержаны в общем для русской религиозной философии русле. Так, И.А. Ильин в своём понимании места и роли благодати в становлении человеческой духовности обращал внимание на то, что «...все стойкие мученики за веру <...> усилиями воли, созерцания, любви и веры, цельностью и мужеством и, конечно, “синергией” Благодати <...> превращали свою душу в хранилище духовной свободы...» [Ильин, 2006, 73].

Играв роль фактора, влияющего на поведение людей, благодать направлена не на отдельные поступки людей, а на формирование особого внутреннего строя человека: посредством её «Бог устремляет людей к добру, справедливости, истине, красоте, совершенству, идеалу святости... Божья благодать никогда не направлена против лучших качеств человека, не гасит и не уничтожает их, а, напротив, усиливает, совершенствует и приумножает» [Бачинин, 2005, 41]. Но зачем это всё самому человеку? Ответ на этот вопрос удовлетворит только верующего человека: «*Цель*

христианской жизни как благодатной жизни в Боге <...> состоит исключительно в том, чтобы *стать* таким, каким нужно быть, чтобы “войти в Царство Божие”, – т.е. чтобы *подлинно осуществлять* жизнь как бытие в Боге» [Франк, 1998, 153].

Сравнивая нерелигиозный и религиозный взгляды на роль и место права как регулятивной системы, следует отметить следующее. В нерелигиозном сознании сложилось представление, что существует два основных механизма, регулирующих поведение людей – это право и нравственность (где нравственность или отождествляется с моралью или рассматривается как продукт интериоризации моральных предписаний). Оба воздействуют на человека извне, обуславливая его поступки, часто путём принуждения. Несмотря на различия между естественным законом и положительным правом – когда естественный закон трактуется как фактор сверхъестественного (бог, космический Разум) происхождения и основным своим содержанием имеет основополагающие ценности, тогда как положительное право воспринимается как продукт человеческого происхождения и связано с нормированием – оба направлены на внешнее поведение людей и имеют императивный характер. С другой стороны, в состав нравственности также включается императивный элемент – нравственный долг, содержание которого, хотя и определяется самим человеком, не исключает момент принуждения в форме самопринуждения. Таким образом, независимо от того, какой именно механизм – право или мораль – определяет поступки человека, принуждение в форме правовой нормы или нравственного (морального) долга имеет место.

Христианский взгляд объединяет все виды права и мораль как регулятивные системы в одну группу и противопоставляет им благодать на том основании, что первые имеют «человеческое» происхождение, тогда как благодать – божественное. В силу этого обстоятельства и право, и мораль, во-первых, имеют императивный, то есть принудительный, характер, действуют извне и имеют своей целью влиять на поступки людей. В отличие от них благодать ни к чему не принуждает, это дар («даётся даром», а не за какие-либо заслуги), сопровождаемый, по выражению Вышеславцева, «положительными аффектами» – ощущением радости и блаженства. Действуя на душу, благодать влияет не на поступки людей, а на строй их души, на их внутренний мир, усиливая всё то доброе, что в ней есть. Иначе говоря, благодать действуя без принуждения, устремляет человека к добру. Человек, находящийся под действием благодати, не совершит ничего дурного, злого, а, значит, применительно к нему все регулятивные механизмы становятся не просто излишними, но и мешающими. Однако для того, чтобы получить дар благодати, хотя он и даётся «даром», человек должен, как пишет Франк, приложить нравственное усилие, тогда как Вышеславцев подчёркивает значение веры в бога. Оба условия представляются правомерными, иначе возникает соблазн поставить свою личную волю выше воли закона, то есть выше права и морали. Как отметил Франк, «...в человеческой жизни закон преодолён только там и постольку, где и поскольку он замещён свободным действием благодати. Где этого нет – а по определению этого именно нет “в мире” (идёт ли речь о мире, внешнем нашей душе, или о мирских силах, властвующих над нашей собственной душой), – там вступает в свои права обязательная для нас сила закона» [Франк, 1998, 154]. И хотя, пока мир не преодолел свою греховность, право (закон) будет сохранять своё значение, его эффективность будет тесно связано с уровнем нравственности в обществе.

Заключение

Имеет ли христианская идея Благодати как антитезы Закону какое-то конструктивное значение для реальной жизни? Думается, что имеет. Подчёркивая противостояние Благодати, идущей от бога и ведущей к Царству Божьему, закону, являющемуся препятствием на этом пути, эта идея ставит границы внешнему принуждению со стороны регулятивных систем, прежде всего, праву. Исторический опыт убедительно доказывает, что ставка на принудительную регламентацию жизни, хотя бы и из благих побуждений, ведёт к утопизму, который деструктивен. Родившись в качестве средства борьбы против произвола власти, право трансформировалось в своеобразного надзирателя. Ставя благодать, определяющую выбор поступка, выше внешней нормы (правовой или моральной), христианство поставило

её выше закона, что явилось почвой, на которой выросла идея прав человека. Но если в религиозном сознании поступок человека, наделённого благодатью, в конечном счёте выступает как обусловленный божественной волей, то в ситуации с секулярным сознанием нравственно недетерминированная свобода оборачивается своеволием и произволом. Отсюда все современные метаморфозы прав человека, порождающие разнообразные формы асоциального поведения. С другой стороны, необходимость ограничения своеволия, если ему не ставить границ, ведёт к полицейскому государству.

Русские религиозные философы находят выход из антитезы в диалектическом решении: пока мы живём в «падшем мире», закон, понимаемый как совокупность всех способов нормирования жизни, необходим как средство ограничения зла, но его возможности ограничены, поскольку истребить зло как таковое он не в состоянии. Поэтому стремление искоренить зло исключительно внешними средствами следует признать утопическим.

Библиографический список

1. Бачинин, В.А. Религиоведение. Энциклопедический словарь / В.А. Бачинин. – СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005. – 287 с.
2. Бердяев, Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. – 384 с.
3. Вышеславцев, Б.П. Этика преображённого эроса. Проблемы Закона и Благодати / Б.П. Вышеславцев / Вступит. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
4. Герасименко, А.П. Б.П. Вышеславцев о религиозных корнях права / А.П. Герасименко // Религиоведение. – 2020. – № 1. – С. 101–113.
5. Иларион (Алфеев), митр. Благодать и закон. Толкования на Послание апостола Павла к Римлянам / митрополит Иларион (Алфеев). – М.: Изд. Дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура, 2018. – 256 с.
6. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: исследование / И.А. Ильин. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 668 с.
7. Левицкий, С.А. Очерки по истории русской философии / С.А. Левицкий. – М.: Канон, 1996. – Т.1. От истоков до XIX века. – 469 с.
8. Назмутдинов, Б.В. Воззрения классиков евразийства на право и государство / Б.В. Назмутдинов // Российская юстиция. – 2010. – № 8. – С. 55–60.
9. Франк, С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии / С.Л. Франк. – М.: Факториал, 1998. – 256 с.
10. Франк, С.Л. С нами Бог / С.Л. Франк // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 217–404.

Текст поступил в редакцию 07.04.2020.

Принят к публикации 10.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

¹ Интерес к указанной проблеме у Б.П. Вышеславцева начал формироваться достаточно рано, о чём свидетельствует название его магистерской диссертации – «Этика Спинозы. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии» (1914). Здесь он впервые наметил идеи, которые потом в блестящей форме изложил в своём самом главном философском труде – «Этика преображённого Эроса» (1931). Интерес к религиозной проблематике у него усилился, когда, оказавшись в вынужденной эмиграции, стал профессором Православной Богословской академии в Париже. Несмотря на это, надо признать, что богословская проблематика оставалась ему чуждой. Зато усилилась публицистическая окрашенность его произведений. К теме закона и благодати он вновь обращается уже в конце жизни в книге «Вечное в русской философии», которая была издана посмертно. Подробнее о взглядах Вышеславцева на связь права с религией [Герасименко, 2020].

² Тема религии была одной из основных в творчестве С.Л. Франка, хотя он пришёл к ней не сразу. Основные его сочинения, посвящённые различным аспектам религиозного сознания, были написаны уже в период вынужденной эмиграции – сначала в Германии, а после 1937 г. во Франции и в Англии. Это «Смысл жизни» (1926), «Духовные основы общества» (1930), «С нами Бог» (1964), «Свет во тьме» (1949). Тема соотношения закона и благодати органично вписывается в его более общие философские изыскания.

References

1. Bachinin V.A. *Religiovedenie. Enciklopedicheskij slovar'* [Religious Studies. Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg: Izd-vo Mihajlova V.A., 2005, 287 p. (in Russian).
2. Berdyaev N.A. *O naznachenii cheloveka. Opyt paradoksal'noj etiki* [About Human Destination. Experience of Paradoxical Ethics]. Moscow: TERRA – Knizhnyj klub; Respublika, 1998, 384 p. (in Russian).
3. Vysheslavtsev B.P. *Etika preobrazhennogo erosa. Problemy Zakona i Blagodati* [Ethics of the Transformed Eros. Problems of Law and Grace]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 254–325 (in Russian).
4. Gerasimenko A.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2020, no. 1, pp. 101–113 (in Russian).
5. Ilarion (Alfeev), mitropol. *Blagodat' i zakon. Tolkovaniya na Poslanie apostola Pavla k Rimlyanam* [Grace and law. Interpretation of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans]. Moscow: Izd. Dom "Poznanie"; Obshchecerkovnaya aspirantura i doktorantura, 2018, 256 p. (in Russian).
6. Il'in I.A. *Aksiomy religioznogo opyta: issledovanie* [Axioms of religious Experience: A Study]. Moscow: AST: AST MOSKVA, 2006, 668 p. (in Russian).
7. Levickij S.A. *Ocherki po istorii russoj filosofii. T.1. Ot istokov do XIX veka* [Essays on the History of Russian Philosophy. Vol. 1. From the origins to the 19th Century]. Moscow: Kanon, 1996, 469 p. (in Russian).
8. Nazmutdinov B.V. *Rossijskaya yusticiya* [Russian Justice]. 2010, no. 8, pp. 55–60 (in Russian).
9. Frank S.L. *Svet vo t'me* [The Light in the Darkness]. Moscow: Faktorial, 1998, 256 p. (in Russian).
10. Frank S.L. *Duhovnye osnovy obshchestva* [Spiritual Foundations of Society]. Moscow: Respublika, 1992, pp. 217–404 (in Russian).

*Submitted for publication: April 7, 2020.
Accepted for publication: August 10, 2020.
Published: December 24, 2020.*



Религиоведение. 2020. № 4. С. 137–147.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2020. No. 4. P. 137–147.

DOI: 10.22250/2072-8662.2020.4.137-147

Землянская К.А.

Амурский государственный университет
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21
phlox@mail.ru



Изучение религиозных обычаев и традиций нанайцев в отечественной науке (дореволюционный контекст) и опыт их систематизации в художественной этнографии Венедикта Марта

Аннотация. В XIX – начале XX вв. нанайцы являлись одной из самых крупных тунгусо-маньчжурских народностей Дальнего Востока России. Пристальное изучение их традиций и обычаев началось в середине XIX в., когда на Амур были направлены многочисленные этнографические экспедиции учёных (Л.И. Шренк, Р.К. Маак, К.И. Максимович). В первую очередь исследователей интересовала материальная культура нанайцев, религиозные традиции затрагивались в русле этнографических изысканий. В последней четверти XIX в. внимание учёных было направлено на описание нанайских обрядов перехода (Д. Кропоткин, П.П. Шимкевич). Научные экспедиции начала XX в. своей целью ставили описание духовной культуры нанайцев, её отражение в материальной культуре (И.А. Лопатин, Л.Я. Штернберг). Описание религиозных воззрений нанайцев зафиксированы в результате миссионерской деятельности Благовещенской и Владивостокской епархий. В 1932 г. бывшим дальневосточником, писателем Венедиктом Мартом опубликован рассказ «Дэрэ – водяная свадьба», где он в художественной форме, внося определённые элементы вымысла, аккумулирует и систематизирует накопленные знания о нанайском народе. Несмотря на то, что Венедикт Март пишет об отрицании религиозных обычаев и традиций советским поколением нанайцев, рассказ, по сути, воспроизводит поступательно зафиксированный сюжет свадебного обряда.

Ключевые слова: историография религии нанайцев, нанайцы, гольды, шаманизм, художественная этнография, Венедикт Март, дэрэ, обряды перехода

Kseniya A. Zemlyanskaya

Amur State University
21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, Russia, 675027
phlox@mail.ru

The Study of Religious Customs and Traditions of the Nanai in Russian Science (Pre-Revolutionary Context) and the Experience of Their Systematization in the Literary Ethnography of Venedikt Mart

Abstract. In the 19th – early 20th centuries, the Nanai were one of the largest Tungus-Manchu peoples of the Russian Far East. A close study of their traditions and customs began in the middle of the 19th century, when numerous ethnographic expeditions of researchers (L.I. Shrenk, R.K. Maak, K.I. Maksimovich) were sent to the Amur. First of all, the researchers were interested in the material culture of the Nanai, the issues of religion were touched upon in the mainstream of ethnographic research. In the last quarter of the 19th century, the attention of researchers was directed to the description of Nanai rites of passage (D. Kropotkin, P.P. Shimkevich). Scientific expeditions of the early 20th century were aimed at describing the spiritual culture of the Nanai and its reflection in material culture (I.A. Lopatin, L.Ya. Sternberg). The description of the religious beliefs of the Nanai was recorded as a result of the missionary activities of Blagoveschensk and Vladivostok dioceses. In 1932, the former Far East writer Venedikt Mart published the story “Dere – the Water Wedding”, where he accumulates and systematizes the accumulated knowledge about the Nanai people in literary form, introducing certain elements of fiction. Despite the fact that Venedikt Mart writes about the denial of religious customs and traditions by the new generation of Nanai, nevertheless, the story itself is, in fact, clearly fixed at its core by the content of the wedding ceremony.

Key words: historiography of Nanai religion, Nanai, Gols, shamanism, literary ethnography, Venedikt Mart, dere, rites of passage

В XIX – начале XX вв. нанайцы представляли одну из самых крупных тунгусо-маньчжурских народностей Дальнего Востока России. Они населяли среднюю часть Амура, долины рек Уссури, Сунгари, Тунгуски, Кура, Урми. Нанайские поселения были расположены по берегам озёр Болони, Петропавловского, Синдинского и др. До 1930-х гг. в этнографической научной литературе и административных документах для обозначения нанайцев употреблялся этноним «гольды» [История, 2003, 4].

До середины XIX в. нанайцы находились вне сферы влияния православной религии, что способствовало сохранению ими, по сравнению с иными аборигенными народами Сибири и Дальнего Востока, древних обычаев и верований. Во второй половине XIX в. они были обращены в православие, но при этом сохранили традиционную религию (веру в духов, шаманство) [Смоляк, 1999, 366].

Пристальное изучение традиций, обычаев и религиозных представлений нанайцев началось в середине XIX в., когда на Амур были направлены многочисленные этнографические экспедиции учёных (Л.И. Шренка, Р.К. Маака, К.И. Максимовича и др.) с целью изучения местности, природных ресурсов и населения территории, которая вернулась в состав Российской Империи. Эти исследования имели вид дневниковых записей, отражающих те события, которые ежедневно происходили с учёными в период их экспедиции. Описание гольдов не было единственной задачей исследователей, их интересовали все народности, проживающие на Амуре. В отношении гольдов исследователей, в первую очередь, интересовали антропологические характеристики [Мичи, 1868, 322], материальная культура, вопросы расселения [Шренк, 1883, 28–30] и хозяйствования [Мичи, 1868, 319–322; Максимович, 1862]. Помимо этих вопросов Л.И. Шренк пытался прояснить вопрос происхождения гольдов, оспаривая существующее мнение о том, что гольды и гогули, упоминаемые в донесениях Хабарова, – это один и тот же народ: «*Как по месту жительства, так и по образу жизни, насколько он обнаруживается в донесениях Хабарова, Гогули никак не могли быть Гольды*» [Шренк, 1883, 162–163].

В это же время экспедиция под руководством Л.И. Шренка зафиксировала гольдский обряд оплакивания усопшего, проводы души усопшего в загробный мир, описала обряды, связанные с рождением ребёнка, охотой и медвежьим праздником.

Р.К. Маак первым среди исследователей описал религиозные представления гольдов¹: «*У здешнего тунгусского племени гольдиев <...> господствует шаманская вера, и конфуцианское учение, которого держатся возле города Айгуна и которого следы я встречал при устье реки Сунгари, здесь уже не имел последователей. <...> кажется она [вера. – К.З.] имеет большое сходство с верою манягров [эвенков. – К.З.]. Жертвоприношения, заклинания и другие шаманские обряды совершаются здесь в жилищах и под открытым небом, лицом, посвящённым в эти таинства, которое называется, также почти, как и у манягров, саманг; все обряды сопровождаются ударами в бубен и особого рода звяканьем*» [Маак, 1859, 184]. Исследователь фиксирует наличие элементов шаманизма у гольдов, делает попытку сравнительно-типологического анализа тунгусских религиозных практик.

Маак очень подробно описывает бубен гольдского шамана (умчохо) и особенности «работы» с ним: «*Шаманский бубен <...> состоит из овального, довольно узкого обруча, с одной стороны которого натянута кожа, а с другой идут от краёв четыре верёвки, прикреплённые в центре бубна к медному кольцу; таким образом, они составляют крест и служат для того, чтобы держать бубен во время употребления. Шаман при обрядах держит бубен в левой руке и сперва подогревает его на огне, чтобы туже натянулась кожа, а потом бьёт по нём искривлённой колотушкой, от чего происходят глухие, но гулкие звуки*» [Маак, 1859, 184]. Использование бубна в шаманской практике было характерно для шаманов Центральной Азии [Огудин, 2008, 1426]. Чуть позже М.И. Венюков также, как и Маак, фиксирует использование гольдским шаманом бубна для достижения транса: «*При исполнении обряда призвания духов шаманы употребляют бубен и вообще совершают своё дело точно так же, как оно делается у всех тунгусских племён северо-востока Азии*» [Венюков, 1868, 91].

Из отдельных замечаний Маака реконструируется типология поведения гольдских шаманов с чужаками: о своей духовной практике не принято было

говорить, этой темы в разговорах с представителем иной культуры вообще следовало избегать.

Исследователь фиксирует факты о вере гольдов в духов гор. В один из этапов путешествия Маак находился рядом с так называемой Серебряной горой, где по поверьям *«обитают духи, которые сторожат скрытые в ней сокровища и наказывают неудачами в предприятиях и другими несчастиями всех посещающих эту гору и особенно тех, которые желают найти скрытые в ней богатства»* [Маак, 1859, 192]. Проводники с большой неохотой провели исследователя к этой горе, но, по словам Р.К. Маака, возможно, ввели его в заблуждение, показав не ту гору, о которой ходили сказочные слухи.

У Маака мы впервые встречаем упоминание об гольдских идолах (фаня или паня) и неких подушечках, на которых они стоят: *«... здесь же стояли, по-видимому, на почётном месте, идолы (фаня или паня), которых всегда берут с собой на новое кочевье. Эти идолы были сделаны из небольших деревянных брусков, сверху обстроганные в виде головы человека, а внизу прикреплённые к квадратной подставке или к четырёхм изогнутым ножкам; они стоят на подушечках призматической формы, которые, вероятно, имеют значение алтариков, а под подушечками были подложены коврики, вышитые ярким узором, представлявшим цветы и китайские картинки. <...> впоследствии я видел их во всех жилищах и сколько мог заметить, кажется, они не только служат алтариками для идолов, но также употребляются жителями, как подушки во время сна»* [Маак, 1859, 172].

Недолгое пребывание среди гольдов не позволило исследователю точно определить назначение этих идолов; он ошибочно наделяет их сугубо бытовым значением: быть символом дома, который принято брать с собой при летнем кочевье, а подушечке – быть алтарём и подушкой для сна. Более поздние исследователи уже чётко фиксируют сакральный смысл как самого идола, так и подушечки. Уже А. Брылкин отметил: *«в день похорон родные делают особой формы подушку; в продолжение некоторого времени, она, изображая умершего, лежит вместе с его вещами на почётном месте и потом служит изголовьем старшему в семействе»* [Брылкин, 1864, 6]. Позднее Л.Я. Штернберг определил рап,и как «деревянную фигуру человека на подставке, обиталище души покойника» [Штернберг, 1933, 479] или «изображение для души покойника» [Штернберг, 1933, 519].

В последующих записях Р.К. Маак упоминает и о других идолах, почитаемых у гольдов: например, о прислонённых к стене летника идолах, которые *«в полтора фута величиной, имели человеческую форму и были обшиты лоскутками, из-под которых виднелись только голова и кривые ноги; этих идолов жители называют аямё»* [Маак, 1859, 185] и идолах, которых делали из дерева и пришивали к одежде в области плеча – донта [Маак, 1859, 185]. Эти идолы изображались в виде тигра и медведя, почитаемых среди нанайцев как первопредки. Упоминание о культуре тигра среди гольдов мы встречаем в это время и у А. Мичи [Мичи, 1868, 321]. Другие идолы, увиденные Р.К. Мааком в летниках, были обиты мехом; по-видимому, они были небольшого размера, т.к. располагались у нанайцев среди хозяйственной утвари [Маак, 1859, 186].

Почти все исследователи середины XIX в. отмечают наличие у гольдов столбов-идолов [Маак, 1859, 185; Максимович, 1862, 78; Мичи, 1868, 320–321]. *«Стоит только по соседству какой-нибудь деревни войти на несколько шагов в лес, чтобы тотчас у подножия толстых деревьев, тщательно огороженных палисадом, увидеть деревянные идолы различных форм. Это – воспеваемые и окуриваемые шаманами изображения разных злых божеств, которые причинили человеку болезнь и которых думают умилостивить такою выставкою»* [Максимович, 1862, 78].

Немалое место среди этнографического материала о гольдах той поры занимают описания похоронных обычаев, которые в некоторых случаях приводят исследователей к выводам о представлениях гольдов, связанных с загробной жизнью. Р.К. Маак смог зафиксировать часть гольдского похоронного обряда. Его проводники подробно описали случайно встретившееся им гольдское кладбище: над покойником выстраивается хижина наподобие гробницы, а вокруг погребения находятся вещи покойника, которые были ему необходимы при жизни: *«Вероятно, хижины*

закладываются уже над гробом, по совершении обряда над телом покойника, а не строятся предварительно <...> Возле гробницы висели на деревьях сети, стояли сани, лежали лыжи, самострелы и другие вещи, в которых покойник нуждался при жизни. <...> от гробницы до берега тянулась возле деревьев длинная верёвка, привязанная к ним, вероятно, для того, чтобы покойникам было удобнее ходить к реке на рыбную ловлю и легче всходить на высокий берег, возвращаясь в гробницу с тяжёлыми запасами рыбы и дичи» [Маак, 1859, 191]. Наблюдение над похоронной обрядностью гольдов позволило исследователю выявить типологические черты в представлениях о загробной жизни гольдов и других тунгусских племён и других народов Сибири, «которые тоже снабжают умерших домашней утварью, рыболовными и охотничьими снарядами, полагая, что покойник нуждается в них и употребляет точно так, как живые» [Маак, 1859, 191]. Таким образом, исследователь зафиксировал и описал наземные захоронения гольдов, которые были распространены до середины XIX в. Уже в 1860-х гг. исследователи фиксируют только обряд захоронений гольдов в землю, что говорит об очень стремительном влиянии русской похоронной традиции на аборигенный народ: «Тело умершего ходзена [наименование гольдов среди маньчжуров. – К.З.] зарывают в землю; ближайший родственник в знак глубокой печали обрезает себе часть косы и носит белый пояс» [Брылкин, 1864, 6]. Многочисленные торговые связи с русским населением, общение с многочисленными путешественниками, миссионерская деятельность Русской православной церкви не могли не сказаться на мировоззрении гольдов [Забяко, 2017, 260–261]. В 1880–1890-е гг. уже повсеместно встречаются описания гольдских захоронений в землю в кедровых гробах: «умерших хоронят в кедровых гробах, зарывая их в землю аршина на полтора» [Надаров, 1884, 14]; «когда гольд умирает, то труп его кладут в гроб, сколоченный из кедровых досок, на ложе из стружек, затем последний зарывают в землю на глубину около 2-х четвертей» [Грум-Гржимайло, 1894, 392].

В конце 1860-х гг. вопрос о религиозной жизни гольдов и их вере в духов рассматривался сквозь призму заимствований у своего более образованного соседа – Китая. Так, русский путешественник, военный географ и этнограф М.И. Венюков в 1868 г. фиксировал значительное влияние Китая на религиозные воззрения гольдов: «Боги гольдов, очевидно, портреты китайских святых и именно религия Фо. Конечно, у них сохранилась вера в прежних духов разных животных, гор, рек, лесов, они глубоко чтут своих шаманов, которых призывают в трудных случаях жизни, но на первом плане стоят чуждые и пришлые боги, почитаемые народом более образованным... Так в племенах, младенствующих по своему развитию, при сближении их с другими, прежде всего, возбуждается желание подражать тому, что действует на мистические наклонности духа» [Венюков, 1868, 17]. Путешественник фиксирует подчинённое положение гольдов по отношению к китайцам и маньчжурам. Это касается не только подражаний в домостроительстве и одежде, но и в религиозных отправлениях культа: «... почти всегда у Гольдов есть небольшая образница, перед которою на поперечных балках дома развешаны цветные бумажки с вырезанными на них узорами. Всё это совершенно так же, как и у Китайцев, только изображения святых обыкновенно сделаны хуже, потому что за хорошие купцы берут очень дорого. <...> подобные же изображения в отдельных часовенках, особенно на вершинах гор, пользуются их уважением, это я видел не раз. Как перед домашними божками, так и перед покровителями гор всегда стоит маленький ящичек или корытце, наполненные иногда ячменём или просом, иногда же просто песком. При таких часовенках стоят чугунные горшки, в которые звонят перед поклонением небольшою палочкою. Пред кумиренками около домов обыкновенно находится два шеста для вешания фонарей в большие праздники, которые у Гольдов впрочем, не совпадают с китайскими. Множество лоскутков, веточек, соломинок и других мелочей всегда навалено в часовенке проходящими, которые ищут покровительства местных духов, подобно тому, как это делают у нас Буряты, ещё верные шаманству. Вообще шаманство есть, по-видимому, господствующая система религиозных понятий у Гольдов, так что китайские божества составляют уже роскошь или нововведение» [Венюков, 1868, 89–90]. К подобным заключениям придут и исследователи

более позднего времени: «Веруют они китайским богам, как говорят сами, но придерживаются шаманства» [Надаров, 1884, 14].

В своих записках Венюков затронул и похоронный обряд гольдов, отметив, что близкий родственник отрезает себе косу в знак печали по умершему родственнику [Венюков, 1868, 27], а также традицию надевать на покойника серебряный браслет «вероятно как символ чего-либо, нужный в загробной жизни» [Венюков, 1868, 91].

Таким образом, в этот период религиозные представления нанайцев не становились предметом пристального внимания учёных, а присутствовали лишь в контексте исследования материальной культуры туземного народа.

В последней четверти XIX в. пристальное внимание учёных было направлено на описание нанайских обрядов перехода с точки зрения специфики родовых отношений [Кропоткин, 1896; Шимкевич, 1897а; Шимкевич, 1897б]. Так, К.В. Ельницкий приводит данные о родовых отношениях в гольдской среде: «брак у них [Гольдов. – К.З.] заключается по договору родителей брачующихся. Обычай дозволяет им иметь более одной жены; первая жена всегда считается старшей. Умерших они хоронят в кедровых гробах, зарывая их в землю аршина полтора глубины» [Ельницкий, 1895, 57]. П.П. Шимкевичем подробно описаны шаманские практики среди гольдов [Шимкевич, 1896], сопутствующие родильному обряду, дано описание космогонической картины мира туземного народа: «По мирозерцанию гольдов, на небе (Боа) существуют священные деревья огромных размеров – Омия-Муони, на которых в образе маленьких птичек живут и плодятся человеческие души – Омия. <...> Шаман, имея способность переноситься на небо, к дереву Омия-Муони, обладает также даром упротить бога Солнца – Дагды-Сиу – ниспослать Омия к какой-нибудь женщине и дать ей потомство» [Шимкевич, 1897а, 1–2]. Эти сведения ценны ещё и потому, что в это время Православная церковь активно преследовала и запрещала шаманство гольдов, потому все гольдские идолы тогда были надёжно спрятаны от чужаков [Лопатин, 1922, 293].

С конца 80-х гг. XIX в. учёные начинают фиксировать легенды и предания нанайского народа, их отражение в материальной и духовной жизни, культовой практике гольдов [Шимкевич, 1897б, 136]. Суеверия, а также религиозные практики, связанные с похоронным обычаем, становятся предметом пристального внимания учёных-этнографов [Шимкевич, 1897а]. Таким образом, мы можем видеть смену вектора внимания исследователей с описания материальной культуры к характеристикам духовного мира и религиозным представлениям нанайского народа.

Полномасштабные этнографические исследования всех сторон жизни исключительно нанайцев предпринимаются научными экспедициями начала XX в. [Лопатин, 1922; Штернберг, 1933; Штернберг, 1936]. Помимо описания обрядов, не нашедших своего освещения в исследовательской литературе XIX в., учёными изучаются предметы быта, одежда, искусство, язык, фольклорные произведения нанайского народа. Штернбергом подробно описаны представления гольдов о загробном мире и связанные с ними обряды, даётся характеристика анимистических представлений гольдов, культа природы и животных [Штернберг, 1933], система религиозных обрядов, связанных с охотой [Штернберг, 1936, 63–64]. Штернберг даёт детальную характеристику «специализации» гольдских шаманов, с которыми исследователю довелось лично познакомиться: «Шаманы у гольдов бывают трёх степеней, в зависимости от размеров силы, сообщаемой им их духами-покровителями: 1) *siurinku-saman* – шаманы-врачеватели, т.е. умеющие бороться с духами болезней; 2) *netarjti-saman* – шаманы, которые, кроме врачевания, совершают обряды при первых поминках; они имеют все принадлежности шамана; 3) *kxasati-saman* – шаманы, умеющие водить душу покойного в буну, т.е. в царство мёртвых. Шаманы последнего разряда считаются самыми важными по своим функциям и самыми могучими по своей силе» [Штернберг, 1933, 64–66].

И.А. Лопатин в своей работе, помимо исследования всех сторон жизни гольдов, немалое место уделяет и их религиозным воззрениям. Он характеризует особенности личности шамана: «Шаманами первобытных народов называли тех людей, у которых душа отличается силой, храбростью, ловкостью и способностью к

превращениям. Шаманы являются промежуточным звеном между людьми и сверхъестественными существами» [Лопатин, 1922, 235–236]. Исследователем очень подробно описаны гадательные и лечебные практики шаманов, обряды их инициации.

Помимо работ учёных-этнографов, описание религиозных воззрений нанайцев зафиксированы в миссионерских документах Благовещенской и Владивостокской епархий. Для достижения результата в обращении, миссионеры изучали обряды и обычаи коренного населения и вели борьбу с традиционными представлениями местных народов, стремясь заменить их православными верованиями. Главное внимание миссионеров было обращено на бытовые обряды, сопровождающие рождение ребёнка, свадьбы, промыслы, погребение умершего, его поминовение [Гаер, 1991, 6]. Таким образом, к концу 1920-х гг. отечественной наукой был накоплен богатый этнографический материал о бытовой, обрядовой и духовной практике гольдов, описаны их религиозные представления, картина мира. Хотя большинство работ носили описательный характер, они зафиксировали точные сведения о специфике бытовой обрядности гольдов и мировоззрении туземного народа. Накопленный этнографический материал позволил уже советским исследователям провести сравнительно-типологический анализ обрядовых практик различных малочисленных народов Дальнего Востока [Золотарёв, 1939, 54–73].

С конца 1920-х гг. в советской культуре намечается поворот к унификации этнического своеобразия населяющих огромные пространства Советского Союза народов под эгидой великой общности «советского народа», избавившегося от родовых предрассудков и религиозных пережитков. В литературе эта тенденция странным образом переплетается с ещё не успевшим прослыть «мелко-буржуазным» стремлением «литературы факта» к этнографизму [Забяко, 2016, 283–308]. В 1932 г. в Киеве бывшим дальневосточником, писателем Венедиктом Мартом (В. Матвеевым) был опубликован рассказ «Дэрэ – водяная свадьба» [Март, 1932]. Выросший в семье известного краеведа-дальневосточника, с юности начав свои собственные этнографические штудии [Забяко, Левченко, 2014], Венедикт Март очень скрупулёзно изучил тот исследовательский материал, который был накоплен наукой о жизни, быте, мировоззрении, обычаях и религиозных представлениях гольдов до конца 1920-х гг. В рассказе «Дэрэ – водяная свадьба» писатель-дальневосточник этнографический сюжет переходной обрядности сделал объектом художественного осмысления. Описание свадебного обряда стало материалом, который позволил писателю показать новый тип героя в среде малочисленных народов Дальнего Востока. Этот герой освобождает себя от должного соблюдения вековых родовых устоев и устремляется к новому будущему, в котором хочет обрести семейное и человеческое счастье. Несмотря на то, что Венедикт Март пишет об отрицании религиозных обычаев и традиций новым поколением нанайцев, рассказ является, по сути, чётко зафиксированным в своей основе содержанием свадебного обряда гольдов [Землянская, 2020].

В основу повествования положен финальный этап этого ритуала – «дэрэ (умыкание) – мнимое похищение гямакты» [невесты. – К.З.] [Март, 1932, 18]. Март почти дословно цитирует исследование И.А. Лопатина, посвящённое данному обряду: «дэрэ – самая весёлая, самая забавная и шумная часть гольдской свадьбы. Родители и родственники невесты и жениха назначают особый день для проводов невесты, шуточного “похищения” её и перехода из дома родителей в дом жениха» [Март, 1932, 27].

Март не ограничивается описанием свадебного обряда, в одном из эпизодов рассказа внимание повествователя обращено к погребальному обряду. Он, в отличие от свадебного обряда, описан не столь подробно: «Сигахта-Овод ушёл в подземный мир <...> Тинхэ-Давящая Вниз – жена его полезла под одеяло к трупу и спала с мертвецом, по старинному обычаю нашему. <...> Тинхэ омыла тело Овода, обрядила его в “сопка каче” и “сабоота” [халат и сапоги из рыбьей кожи. – К.З.], уложила в кедровый гроб и похоронила корявого Овода. Над могилой отца твоего мы закололи его любимую собаку – “Моржа” <...> Через два месяца после похорон твоего отца Тинхэ пригласила родичей-однофамильцев на малые поминки; шаман

отыскал блудную душу Сигахта-Овода и уложил её в “фанью” <...> в гроб к Оводу мы положили, кроме разной домашней утвари, царские бумажные деньги. Хоть теперь ничего нельзя купить на земле на эти деньги, всё-таки, может быть, в подземном царстве они ещё в ходу и пригодятся покойнику...» [Март, 1932, 10–11]. Действительно, в традиции гольдов существовал обычай класть в гроб умершего, помимо кухонной утвари, какие-либо мелкие вещи: лоскутки материй, блестящие обёртки от конфет, нарисованные медные китайские монеты [Лопатин, 1922, 288; Гаер, 1991, 92]. В деталях, упомянутых Мартом, видится существенное влияние китайской похоронной традиции. Даже после вхождения в состав Российской империи китайские религиозные традиции оказывали влияние на все сферы жизни гольдов [Аниховский, 2009]. Но Март пытается, как говорится, «убить двух зайцев» – он не только фиксирует элементы религиозного синкретизма в гольдской и китайской религиозности, но и подчёркивает бесповоротную бесполезность царских денег в советской жизни.

Сам похоронный обряд гольдов, исходя из работ этнографов, столь же многопланов и событийен, как и свадебный. Март избирательно относится к тем элементам похоронного обряда, которые включает в своё художественное произведение. Писателем чётко зафиксирована гольдская традиция захоронения в землю, использование кедровых гробов, почитание особой подушки – «фанья», где находится душа покойника, обнаруженная шаманом, обычай кормления этой подушки, обычай спать ночь жене с мёртвым мужем, обычай убивать собаку покойного над его могилкой. Экзотические, с точки зрения советского читателя, гольдские элементы похоронного ритуала Март соединяет с привычными русскому сознанию элементами православного похоронного обряда: омование трупа родственниками, обряжение его ими же в чистую одежду. Писатель знал, что эти элементы похоронного обряда чужды аборигенному народу – в этнографической литературе, известной Марту, эти моменты оговаривались многократно [Шимкевич, 1896, 36–37; Лопатин, 1922, 286]. Публикация рассказа пришлась на ту пору, когда советское правительство начало реализовывать политику правового равноправия в отношении малочисленных народов Сибири, Дальнего Востока и советского населения [Агаларханова, 2013]. Очевидно, Март намеренно соединил элементы похоронной традиции разных народов в единое художественное целое. Тем самым Март подводит читателя к мысли, что в традициях гольдов много схожего с русскими традициями. Не случайно для трансляции этой идеи выбран обряд перехода, важность которого подчёркивается в любой культуре. Эта мысль дополняется сюжетными линиями, которые «позволяют» главному герою – тунгусу Амбе – встроиться в современное советское общество. Тем самым писатель выполняет задачу «идейной переделки и воспитания трудящихся в духе социализма» [Первый Всесоюзный съезд, 1934, 716]. Известно, что в дореволюционной литературе было расхожим мнение о примитивности «инородцев» – тунгусских народов – по сравнению с русским народом, но в русле новой политики такая позиция была невозможна. Писатель приближает читателя к мысли, что аборигенный народ такой же самобытный, как и русский, и другие, но у него свои традиции, которые отличаются от привычных советскому читателю.

Несмотря на обилие этнографических подробностей похоронного обряда, Мартом не затрагиваются мировоззренческие представления гольдов о загробном мире. Ориентированность на «литературу факта» заставляет писателя включать в художественное произведение только тот этнографический материал, который будет понятен его советскому читателю, не перегруженному научными знаниями и книжной культурой. Углубление в сложную систему представлений о загробной жизни противоречило бы и лаконичному стилю «литературы факта», и атеистическим настроениям читателей, а тем более – критиков. Тем не менее, в настоящее время данный текст интересен не только литературоведам, но и этнографам как источник.

Таким образом, дореволюционная этнографическая наука зафиксировала утрату гольдским народом многих особенностей как в обрядовой практике, материальной культуре, так и в сфере духовного мира. Исследователи отразили влияние на культуру аборигенного народа традиций более образованного соседа – Китая – в духовной и материальной культуре, а также русское влияние, которое в большей

степени зафиксировано в смене формы захоронений. Несмотря на влияние китайцев, маньчжуров и русских, гольды смогли сохранить веру в духов и практику шаманства. Огромный пласт этнографической литературы о гольдах, сформированный к концу 1920-х гг., отразился в творчестве В. Марта, воплотившем дореволюционный исследовательский материал в синтезе художественного этнографизма и «литературы факта» начала 1930-х гг.

Благодарность

Исследование поддержано грантом РФФИ, проект № 20-012-00318 «Образы России и Китая в художественной этнографии (по материалам русской и китайской литературы, публицистики Маньчжурии 20–40-х гг. XX в.)»

Acknowledgement

The research is supported by a grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 20-012-00318 «Images of Russia and China in literary ethnography (based on materials from Russian and Chinese literature, journalism of Manchuria in the 1920s – 1940s. XX century)»

Библиографический список

1. Агаларханова, А.А. Национальная политика Российской империи и Советской России в отношении коренных, малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока / А.А. Агаларханова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2013. – № 6. – С. 18–26.
2. Аниховский, С.Э. Влияние этнических и религиозных традиций Китая на духовную культуру нанайцев в XIX – начале XX вв. / С.Э. Аниховский // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Вып. 8 / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2009. – С. 483–490.
3. Брылкин, А. Краткий очерк о туземцах Уссурийского края / А. Брылкин // Записки Сибирского отдела императорского русского географического общества. – Иркутск, 1864. – Кн. 7. – С. 1–9.
4. Венюков, М.И. Путешествия по окраинам русской Азии и записки о них / М.И. Венюков. – СПб.: Типография Императорской академии наук, 1868. – 528 с.
5. Гаер, Е.А. Традиционная бытовая обрядность нанайцев в конце XIX – начале XX в. / Е.А. Гаер. – М.: Мысль, 1991. – 126 с.
6. Грум-Гржимайло, Г.Е. Описание Амурской области / Г.Е. Грум-Гржимайло / Под ред. П.П. Семёнова. – СПб.: Типо-литография и переплётная С.М. Николаева, 1894. – 640 с.
7. Ельницкий, К.В. Инородцы Сибири и Среднеазиатских владений России / К.В. Ельницкий. – СПб.: Изд. Д.Д. Полубояринова, 1895. – 136 с.
8. Забияко, А.А. «Кошмарная чужь» японского бестиария: образ Каппы в русской литературе начала XX в. (В. Март) / А.А. Забияко, А.А. Левченко // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 187–195.
9. Забияко, А.А. От мистики Востока к литературе факта (Венедикт Март) / А.А. Забияко // Забияко А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения Российской академии наук, 2016. – С. 283–307.
10. Забияко, А.П. Народы и религии Приамурья / А.П. Забияко, А.О. Беляков, А.С. Воронина, Е.А. Завадская, Я.В. Зиненко, Е.А. Конталева, В.С. Матющенко, О.В. Пелевина, К.И. Родионова, Н.В. Чирков / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – 424 с.
11. Землянская, К.А. Свадебная обрядность гольдов в художественной этнографии Венедикта Марта (на материале рассказа «Дэрэ – водяная свадьба») / К.А. Землянская // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Народы и культуры Северо-Восточного Китая. Вып. 13 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2020. – С. 304–313.
12. Золотарёв, А.М. Родовой строй и религия ульчей / А.М. Золотарёв. – Хабаровск: Дальгиз, 1939. – 205 с.
13. История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки / С.В. Березницкий, Е.А. Гаер, С.Ф. Карабанова и др. – СПб.: Наука, 2003. – 194 с.

14. Кропоткин, Д. От устья Тунгуски до сопки Каутырь / Д. Кропоткин // Записки общества изучения Амурского края Владивостокского отделения Приамурского отдела Русского географического общества. – Владивосток, 1896. – Т. 5. – Вып. 1. – С. 1–21.
15. Лопатин, И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские: Опыт этнографического исследования / И.А. Лопатин // Зап. ОИАК Владивостокского отделения ПОРГО. – Владивосток: Тип. Управления внутр. дел, 1922. – Т. 17. – 366 с.
16. Маак, Р.К. Путешествие на Амур, совершённое по распоряжению Сибирского отдела Русского географического общества в 1855 году Р. Мааком / Р. Маак. – СПб.: Тип. К. Вульфа, 1859. – 577 с.
17. Максимович, К.И. Амурский край. Из ботанического сочинения / К.И. Максимович // Записки Императорской академии наук. Приложение. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1862. – Т. 2. – С. 1–90.
18. Март, В. Дэрэ – водяная свадьба: рассказ / В. Март. – Киев: Коммуна писателей, 1932. – 39 с.
19. Мичи, А. Путешествие по Амуру и Восточной Сибири, с прибавлением статей из путешествий Г. Радде, Р. Маака и др. / А. Мичи. – СПб.: Изд. М.О. Вольфа, 1868. – 353 с.
20. Надаров, И.П. Очерк современного состояния Северо-Уссурийского края: по результатам путешествия генерального штаба полковника И. Надарова 1882–83 гг / И.П. Надаров. – Владивосток: Тип. Штаба гл. командира портов Восточ. океана, 1884. – 39 с.
21. Огудин, В.Л. Шаманство / В.Л. Огудин // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1425–1426.
22. Первый Всесоюзный съезд советских писателей. Стенографический отчёт / Ред. И.К. Луппол, М.М. Розенталь, С.М. Третьяков. – М.: Худ. лит, 1934. – 720 с.
23. Смоляк, А.В. Нанайцы / А.В. Смоляк // Народы и религии мира. Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1999. – С. 365–366.
24. Шимкевич, П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов / П.П. Шимкевич / Под ред. М.Я. Сибирцева. – Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1896. – 135 с.
25. Шимкевич, П.П. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия / П.П. Шимкевич // Этнографическое обозрение. Издание этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете / Под ред. Н.А. Янчука. – 1897а. – № 3. – С. 1–20.
26. Шимкевич, П.П. Обычай, поверья и предания гольдов / П.П. Шимкевич // Этнографическое обозрение. Издание этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Московском университете / Под ред. Н.А. Янчука. – 1897б. – № 3. – С. 135–147.
27. Шренк, Л.И. Об инородцах Амурского края: В 3 т. Т. 1: Части географическо-историческая и антропо-этнологическая. – СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1883. – 323 с.
28. Штернберг, Л.Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы / Л.Я. Штернберг / Под ред. А.Я. Алькор (Кошкина). – Хабаровск: Дальгиз, 1933. – 740 с.
29. Штернберг, Л.Я. О религиозных воззрениях гольдов / Л.Я. Штернберг // Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции / Под ред. Я.П. Алькора. – Л.: Изд-во ин-та народов севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – С. 62–72.

Текст поступил в редакцию 04.05.2020.

Принят к публикации 24.08.2020.

Опубликован 24.12.2020.

¹ В статье использован хронологический принцип по времени опубликования этнографических материалов. Фактически, впервые религиозные представления нанайцев были зафиксированы Шренком, совершившим экспедицию по Амуру на год раньше Маака (1854), но опубликовавшего свои исследования значительно позже (1883–1903).

References

1. Agalarhanova A.A. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoj Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Humanitarian research in Eastern Siberia and the Far East]. 2013, no. 6, pp. 18–26 (in Russian).
2. Anihovskij S.E. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah: ot konfrontacii k sotrudnichestvu* [Russia and China on the Far Eastern Borders: From Confrontation to Cooperation]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2009, vol. 8, pp. 483–490 (in Russian).

3. Brylkin A. *Zapiski Sibirskogo otdela imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. Irkutsk, 1864, no. 7, pp. 1–9 (in Russian).
4. Venyukov M.I. *Puteshestviya po okrainam russkoj Azii i zapiski o nih* [Travels on the outskirts of Russian Asia and notes about them]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoj akademii nauk, 1868, 528 p. (in Russian).
5. Gaer E.A. *Tradicionnaya bytovaya obryadnost' nanajcev v konce XIX – nachale XX v.* [Traditional everyday rituals of the Nanai in the late 19th – early 20th centuries]. Moscow: Mysl', 1991, 126 p. (in Russian).
6. Grum-Grzhimajlo G.E. *Opisanie Amurskoj oblasti* [Description of the Amur region]. St. Petersburg: Tipo-litografiya i perepletnaya S.M. Nikolaeva, 1894, 640 p. (in Russian).
7. El'nickij K.V. *Inorodcy Sibiri i Sredneaziatskih vladenij Rossii* [Foreigners of Siberia and Central Asian possessions of Russia]. St. Petersburg: Izdanie D.D. Poluboyarinova, 1895, 136 p. (in Russian).
8. Zabayako A.A., Levchenko A.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2014, no. 3, pp. 187–195 (in Russian).
9. Zabayako A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Harbina* [Mentality of the Far Eastern frontier: culture and literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk, 2016, pp. 283–307 (in Russian).
10. Zabayako A.P. *Narody i religii Priamur'ya* [Peoples and religions of the Amur region]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2017, 424 p. (in Russian).
11. Zemlyanskaya K.A. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyj rubezhah: Narody i kul'tury Severo-Vostochnogo Kitaya* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers: Peoples and Cultures of Northeast China]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2020, vol. 13, pp. 304–313 (in Russian).
12. Zolotaryov A.M. *Rodovoj stroj i religiya ul'chej* [Tribal system and religion of Ulchi]. Habarovsk: Dal'nevostochnoe gosudarstvennoe knizhnoe Publ., 1939, 205 p. (in Russian).
13. *Istoriya i kul'tura nanajcev. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and culture of the Nanai. Historical and ethnographic essays]. St. Petersburg: Nauka, 2003, 194 p. (in Russian).
14. Kropotkin D. *Zapiski obshchestva izucheniya Amurskogo kraya Vladivostokskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Society for the Study of the Amur Region of the Vladivostok Branch of the Amur Department of the Russian Geographical Society]. Vladivostok, 1896, vol. 5, no. 1, pp. 1–21 (in Russian).
15. Lopatin I.A. *Zapiski Obshchestva izucheniya Amurskogo kraya, Vladivostokskogo otdeleniya Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Society for the Study of the Amur Region, Vladivostok Branch of the Amur Department of the Imperial Russian Geographical Society]. Vladivostok, 1922, vol. 17, 366 p. (in Russian).
16. Maak R.K. *Puteshestvie na Amur; sovershennoe po rasporyazheniyu Sibirskogo otdela Russkogo geograficheskogo obshchestva v 1855 godu R. Maakom* [Journey to the Amur, made by order of the Siberian Department of the Russian Geographical Society in 1855 by R. Maak]. St. Petersburg: Tipografiya K. Vul'fa, 1859, 577 p. (in Russian).
17. Maksimovich K.I. *Zapiski Imperatorskoj akademii nauk. Prilozhenie* [Notes of the Imperial Academy of Sciences. Application]. St. Petersburg: Tipografiya Imperatorskoj akademii nauk, 1862, vol. 2, pp. 1–90 (in Russian).
18. Mart V. *Dere – vodyanaya svad'ba* [Dere – the Water Wedding]. Kiev: Kommuna pisatelej, 1932, 39 p. (in Russian).
19. Michi A. *Puteshestvie po Amuru i Vostochnoj Sibiri, s pribavleniem statej iz puteshestvij G. Radde, R. Maaka i drugih* [Travel along the Amur and Eastern Siberia, with the addition of articles from the travels of G. Radde, R. Maak and others]. St. Petersburg: Izdanie M.O. Vol'fa, 1868, 353 p. (in Russian).
20. Nadarov I.P. *Ocherk sovremennogo sostoyaniya Severo-Ussurijskogo kraya: po rezul'tatam puteshestviya general'nogo shtaba polkovnika I. Nadarova 1882–83 gg.* [Essay on the current state of the North Ussuriysk Territory: based on the travel results of the General Staff of Colonel I. Nadarov in 1882–83]. Vladivostok: Tipografiya SHTaba glavnogo komandira portov Vostochnogo okeana, 1884, 39 p. (in Russian).
21. Ogudin V.L. *Enciklopediya religij* [Encyclopedia of religions]. Moscow: Akademicheskij Proekt; Gaudeamus, 2008, pp. 1425–1426 (in Russian).
22. *Pervyj Vsesoyuznyj s"ezd sovetskikh pisatelej. Stenograficheskij otchet* [First All-Union Congress of Soviet Writers. Verbatim record]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1934, 720 p. (in Russian).
23. Smolyak A.V. *Narody i religii mira. Enciklopediya* [Nations and religions of the world. Encyclopedia]. Moscow: Bol'shaya Rossijskaya Enciklopediya, 1999, pp. 365–366 (in Russian).
24. Shimkevich P.P. *Materialy dlya izucheniya shamanstva u gol'dov* [Materials for studying shamanism among the Golds]. Khabarovsk: Tipografiya kancelyarii Priamurskogo general-gubernatora, 1896, 135 p. (in Russian).
25. Shimkevich P.P. *Etnograficheskoe obozrenie. Izdanie etnograficheskogo otdela Imperatorskogo obshchestva lyubitel' estestvoznaniya, antropologii i etnografii, sostoyashchego pri Moskovskom universitete* [Ethnographic Review. Published by the ethnographic department of the Imperial Society of Lovers of Natural Science, Anthropology and Ethnography, affiliated with Moscow University]. 1897a, no. 3, pp. 1–20 (in Russian).

26. Shimkevich P.P. *Etnograficheskoe obozrenie. Izdanie etnograficheskogo otdela Imperatorskogo obshchestva lyubitelej estestvoznaniya, antropologii i etnografii, sostoyashchego pri Moskovskom universitete* [Ethnographic Review. Published by the ethnographic department of the Imperial Society of Lovers of Natural Science, Anthropology and Ethnography, affiliated with Moscow University]. 18976, no. 3, pp. 135–147 (in Russian).
27. Shrenk L.I. *Ob inorodcah Amurskogo kraja* [About foreigners of the Amur region]. St. Peterburg: Tipografiya Imperatorskoj akademii nauk, 1883, vol. 1, 323 p. (in Russian).
28. Sternberg L.Ya. *Gilyaki, orochoi, gol'dy, negidal'cy, ajny. Stat'i i materialy* [Gilyaks, Orochi, Golds, Negidal, Ainu. Articles and materials]. Khabarovsk: Dal'nevostochnoe gosudarstvennoe knizhnoe Publ., 1933, 740 p. (in Russian).
29. Sternberg L.Ya. *Pervobytnaya religiya v svete etnografii. Issledovaniya, stat'i, lekcii* [Primitive religion in the light of ethnography. Research, articles, lectures]. Leningrad: Izdatel'stvo instituta narodov severa CIK SSSR im. P.G. Smidovicha, 1936, pp. 62–72 (in Russian).

Submitted for publication: May 4, 2020.
Accepted for publication: August 24, 2020.
Published: December 24, 2020.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета; sciencia@yandex.ru.

Топычканов Андрей Владимирович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник кафедры истории и теории политики; Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова; topychkanov@gmail.com

Надыршин Тимур Маратович – младший научный сотрудник отдела религиоведения; Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева УФИЦ РАН; timurimp@mail.ru

Воробьева Наталия Владимировна – доктор исторических наук, доцент, проректор по научной работе, заведующий кафедрой церковно-исторических дисциплин; Военная академия материально-технического обеспечения им. генерала армии А.В. Хрулева, Омский автобронетанковый инженерный институт; otuu@mail.ru

Сеvрюгин Сергей Алексеевич – бакалавр, магистрант; Академия Корееведения; sergey.sevryugin@mail.ru

Аюшеева Дулма Владимировна – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела философии, культурологии и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; dulmaayush@yandex.ru

Белова Александра Дмитриевна – магистр религиоведения, лаборант-исследователь института философии СПбГУ; bitter_seed@mail.ru

Конталева Евгения Александровна – старший преподаватель кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, научный сотрудник Лаборатории археологии и антропологии АмГУ; narbeleth@bk.ru

Халидова Ольга Борисовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник; ФГБУН Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского Научного Центра РАН, Отдел новой и новейшей истории Дагестана; o.khalidova2011@mail.ru

Цепелева Надежда Валерьевна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии; Новосибирский государственный медицинский университет; sepelevanv@mail.ru

Юрасов Игорь Алексеевич – доктор социологических наук, доцент, профессор кафедры государственного управления и социологии региона Пензенского государственного университета, директор аналитического центра прикладных исследований Института регионального развития Пензенской области; jurassow@mail.ru

Юрасова Ольга Николаевна – старший преподаватель кафедры “Английский язык” Пензенского государственного университета; ol.jurasovw@yandex.ru

Марков Дмитрий Александрович – магистр теологии, аспирант ПСТГУ, сотрудник лаборатории «Социология религий» ПСТГУ, участник проектов «Лаборатории исследований церковных институтов» ПСТГУ; archprotolip@gmail.com

Куляскина Ирина Юрьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социологии Амурского государственного университета; ihandoshko@mail.ru

Землянская Ксения Александровна – аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры, ассистент кафедры литературы и мировой художественной культуры; Амурский государственный университет; phlox@mail.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

Andrey P. Zabiyako – DSc (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and History, Head of the Laboratory of Archaeology and Anthropology, Amur State University; sciencia@yandex.ru

Andrey V. Topychkanov – PhD (History), Senior Researcher at the Department of History and Theory of Politics, Lomonosov Moscow State University; topychkanov@gmail.com

Timur M. Nadyrshin – Junior Researcher, Department of Religious Studies; R.G. Kuzeev Institute for Ethnological Studies (Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences); timurimp@mail.ru

Natalia V. Vorobeva – DSc (History), Associate Professor, Vice-Rector for Research, Head of the Department of Church History Disciplines; Military Academy of Logistics, VAMTO n. a. A.V. Hruleva, Omsk Automotive and Armored Engineering Institute; otiiu@mail.ru

Sergei A. Sevriugin – Bachelor, Master degree student, Academy of Korean Studies (한국학중앙연구원); sergey.sevryugin@mail.ru

Dulma V. Ayusheyeva – PhD (Philosophy), Senior research fellow of Philosophy Culture and Religion Studies Department; Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; dulmaayush@yandex.ru

Aleksandra D. Belova – Master in Religious Studies, Research Assistant at St. Petersburg State University; bitter_seed@mail.ru

Evgeniya A. Kontaleva – Senior teacher at the Department of Religious Studies and History of the Amur State University, Research Fellow at the Laboratory of Archeology and Anthropology of the AmSU; narbeleth@bk.ru

Olga B. Khalidova – PhD (History), Senior Researcher at the Institute of History, Archaeology and Ethnography of Dagestan Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; o.khalidova2011@mail.ru

Nadezhda V. Tsepeleva – PhD (Philosophy), Associate Professor, Assistant Professor at the Department of Philosophy; Novosibirsk State Medical University; cepelevanv@mail.ru

Igor A. Yurasov – DSc (Social Sciences), Associate Professor, Professor of the Department of Public Administration and Sociology of the Region, Director of the Analytical Center for Applied Research of the Institute of Regional Development of the Penza region; jurassow@mail.ru

Olga N. Yurasova – Senior Lecturer at English Language Department, Penza State University; ol. iurasovw@yandex.ru

Dmitry A. Markov – Master of Theology, post-graduate student of St. Tikhon's Orthodox University, employee of the laboratory "Sociology of Religions" of St. Tikhon's Orthodox University, participant in the projects of the "Laboratory for Research of Church Institutions"; archprotolip@gmail.com

Irina Yu. Kulyaskina – Dr. Sc. (Philosophy), professor at Study of Philosophy and Sociology (Professor at Study of Philosophy); ihandoshko@mail.ru

Kseniya A. Zemlyanskaya – Postgraduate student of the Department of Literature and World Art Culture, Assistant of the Department of Literature and World Art Culture; Amur State University; phlox@mail.ru

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 зн.). Статьи объемом от 20000 до 40000 зн. принимаются на рецензирование после предварительного согласования. Студенческие и аспирантские статьи – не более 20000 зн.

Статьи принимаются на русском или английском языках. Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского или английского языков, с соблюдением правил орфографии, пунктуации, грамматики и стилистики. Статья, содержащая орфографические, пунктуационные, грамматические и стилистические нарушения, на рецензирование не принимается. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: католицизм, а не Католицизм). Рекомендуются правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Все статьи проверяются членами редакционной коллегии на плагиат и дублирование с помощью систем Антиплагиат.вуз <https://www.antiplagiat.ru> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net>. Статьи, опубликованные ранее (в печатном или электронном варианте), не принимаются. Все статьи проходят двойное слепое рецензирование.

Шрифт основного текста – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сноска – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т. д. допускается применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использования специальных шрифтов (санскрит и т. п.) предоставляется соответствующая шрифтовая база.

Статья и прилагающиеся к ней материалы направляются в электронном варианте по адресу sciencia@yandex.ru. Текстовые файлы принимаются редакцией исключительно в формате RTF.

Файл с текстом статьи называется по названию статьи; если название слишком длинное, то первые пять-шесть словами названия статьи (например, Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации.rtf.). Другие файлы называются по фамилии автора (например, Иванов.Фото.jpg).

Сведения об авторе (на русском и английском языках) должны содержаться в отдельном файле. Сведения об авторе в тексте статьи не присутствуют, что обусловлено правилами двойного «слепого» рецензирования статей (Double-blind review).

Структура статьи на русском языке:

- 1) Название статьи на русском языке.
- 2) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на русском языке.
- 3) Ключевые слова или словосочетания на русском языке (от 6 до 10).
- 4) Название статьи на английском языке.
- 5) Аннотация (не менее 200 слов; ок. 1200 знаков с пробелами) на английском языке.
- 6) Ключевые слова или словосочетания на английском языке (от 6 до 10).
- 7) Основное содержание статьи (раздел «Заключение» обязателен).
- 8) Раздел «Благодарность» (по желанию автора), где указываются наименование фонда и номер проекта, при финансовой поддержке которого подготовлена публикация (если она имеется), а также излагаются другие выражения признательности. Ниже даётся перевод на английский в разделе «Acknowledgement».

9) Список сокращений, условных обозначений и т. п., если они присутствуют в тексте.

10) Библиографический список, пронумерованный в алфавитном порядке.

10) Транслитерированный библиографический список в романском алфавите (латинице) – References.

11) Подписи к иллюстрациям (если таковые включены в статью).

12) Примечания (если таковые имеются) К статье также прилагается 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.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала <https://religio.amursu.ru> в разделе «Авторам».

INFORMATION FOR AUTHORS

Articale Submission Guidelines

Dear authors,

The submitted manuscript must be prepared in accordance with the requirements for publication in Russian Scientific Journals and the Scientific Electronic Library (project “Russian Science Citation Index”).

The Editorial Board accepts for consideration articles of no more than 40,000 characters. The standard volume of the article is 20,000 characters. Articles ranging from 20,000 to 40,000 characters accepted for review after prior approval. Articles written by undergraduate and postgraduate students ought to be no more than 20,000 characters.

The language of manuscripts is either **Russian or English**. The article should be written in strict accordance with the norms of the Russian or English languages, in compliance with the rules of spelling, punctuation, grammar and stylistics. Articles containing spelling, punctuation, grammatical and stylistic errors are not accepted for review. The spelling of religious concepts, names of denominations and religious organizations must comply with the general spelling standards adopted in written scientific speech.

The font of the main text is **Times New Roman**, the size is **14 points** (the size of notes is **10 points**), the line spacing is single. To highlight selected terms, foreign words, etc., the use of bold or italics is allowed. If it is necessary to use special fonts (Sanskrit, etc.), an appropriate font base is provided. The only acceptable format of the submitted text files is **RTF**.

Please use the article title as the file’s name; if the title is too long, then the first 5 or 6 words of the title are used (for example: Interreligious Dialogue and Cultural Accommodation.rtf).

We do not tolerate plagiarism therefore all manuscripts undergo **plagiarism checking** using the appropriate checking tools (<https://www.antiplagiat.ru/> и Plagiarisma <http://plagiarisma.net/>).

Articles published previously (in print or electronic form) are not accepted. All articles undergo **double blind peer review**.

The name of the fund or organization, with financial support from which the publication was prepared, is indicated in the section: “**Acknowledgment**”.

Links are made in square brackets. A transliterated bibliographic list in Latin is attached to the text of the article. Notes (explanations, comments of the author, etc.) are drawn up in the form of endnotes numbered in Arabic numerals.

Information about the author must be presented in Russian and English and contain full name, academic degree, academic rank (or position), affiliation (place of employment, full postal address of the organization, postal code), and e-mail. To conform with double blind peer review, this information should be presented in a separate file, not in the article file.

In case of specifying several places of employment, it is necessary to mark (e.g. in bold) the place that will be indicated as the affiliation.

The author’s photo is also attached to the article, which should be a portrait image stylistically close to the documentary photo. The format of the photo is jpg, the resolution is at least 300 dpi.

Obligatory files can be accompanied by **illustrations** (photographs of objects, tables, graphs, etc.). The format of the illustration is jpg, the resolution is at least 300 dpi. Illustrations are numbered in the order of their location in the text of the article. The numbered list of illustrations (with titles) must appear at the end of the article.

Submission to this journal proceeds totally by email: sciencia@yandex.ru.

Detailed rules and the template for preparing the manuscript are provided for your use here: <https://religio.amursu.ru> in the section «**Submission**».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект годовой подписки на 2021 год – 2800 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2021 год можно оформить через Объединённый каталог «Пресса России», индекс – 13107.**

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», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой.

Перечисление платёжным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «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 2020 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет \$100 (€70).

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в Отделение Благовещенск, г. Благовещенск.

Валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2021 год.

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru

SUBSCRIPTION

Dear colleagues!

You may subscribe to a printed version of “Religiovedenie” journal. Annual subscription fee (including VAT) is \$100 or €70 for 4 numbers. For 2021 it is possible to subscribe using the Integrated catalog “Pressa Rossii” (“Press of Russia”, green), the subscription index is 13107.

As the publishing office is a structural subdivision of the Amur State University, when subscribing, the following forms of payment are accepted:

- transfer to the account of the Amur State University by payment order
- postal order to the editorial office address
- via Sberbank (click here to download the template)

The copy of the payment document must be sent as a letter to the editorial office address: Sadovskaya Lyudmila Mikhaylovna, editorial office of “Religiovedenie” journal, AmSU, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Amur region, 675027. The Journal will be sent to a subscriber's address by mail. Transfer across Russia is included in the subscription cost.

Bank account details:

VTB Bank branch in the city of Blagoveshchensk, Blagoveshchensk

Correspondent account: 30101810400000000762

Payment account: 40503840411000000001

Transit currency account: 40503840711001000001

Sort code: 041012762; VAT identification number: 7702070139

Telex: 914683 DVTB RU

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

Code of reason for registration: 280102001

Primary State Registration Number: 1027739609391

Purpose of payment – subscription for “Religiovedenie” journal (2021).

Please attach a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

Dear subscribers,
you can probe about the bank account details at <https://religio.amursu.ru>
or here: 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://religio.amursu.ru>

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.
Журнал. 2020. № 4.

Компьютерная вёрстка и перевод – *Е.А. Конталева.*
Технический редактор – *О.Е. Цмыкал, Е.А. Конталева.*
Корректор – *О.Е. Цмыкал.*
Дизайн – *Ю.М. Гофман*
Идея логотипа на обложке – *И.П. Давыдов*

Сдано в набор 23.11.2020. Подписано к печати 14.12.2020.
Дата выхода в свет 24.12.2020.
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 25,4. Уч.-изд. л. 15,71.
Тираж 500.

Учредитель (соучредители): Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Амурский государственный университет»,
Региональная общественная организация «Объединение исследователей религии»

Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Макро-С Партнёр»
Адрес: 675020, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Текстильная, 48



ABOUT THE JOURNAL

“Religiovedenie” is a periodical that informs the academic community about the results of the latest research in the field of religious studies. “Religiovedenie” is a scientific peer reviewed journal that publishes papers of experimental or theoretical nature that deals with various aspects of history, anthropology, sociology, psychology, phenomenology and philosophy of religion. Topics in the history of religious studies are also suitable. We also welcome papers on modern religious situation in Russia. Regular articles based on original research results, and review articles are published as well. Our mission is providing a wide range of opportunities for those scholars who discover new aspects in the study of religion.

The Journal is focused on the academic community and helps experts from different fields of science to exchange information providing a platform for open scientific discussions on various issues of the academic research of religion.

We look forward to collaborating with Russian and foreign colleagues!



