



# РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

# ВЕДЕНИЕ

1  
2021

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE



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](mailto:sciencia@yandex.ru)  
<https://religio.amursu.ru>

*Prayer in the Mosque. Jean-Léon Gérôme, 1871.*

# РЕЛИГИО

научно-теоретический журнал

# ВЕДЕНИЕ

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

1  
2021



**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

- Башарин П.В.** Институт зороастрийского брака *xwēdōdah*: проблемы генезиса и вопросы типологии.....5  
**Лулева А.А.** Проблема формирования христианской идентичности в I–IV вв. н.э.....15  
**Чирков Н.В.** Значение инкультурации христианства для миссионерской деятельности РКЦ, раскрытое в посланиях римских понтификов послесоборного периода.....24

### Религии России

- Забияко А.П., Трухин В.И.** Албазинский Спасский монастырь: основные вехи истории и результаты исследований.....34  
**Дашковский П.К., Гончарова Н.С.** Деятельность комиссий содействия по контролю соблюдения законодательства о религиозных культурах в середине 1970 – начале 1980 гг. в Хакасии (Южная Сибирь).....51

### Религии Востока

- Трубникова Н.Н., Горенко И.В.** Выбирай свой рай. Жизнь и смерть монаха Гэнсина в рассказах *сэцува*.....64  
**Сайнтана, Ли Пин, Цыбенев Б.Д.** Эволюция образа неба («тэнгэр») в даурской культуре.....82

### Антропология религии

- Крестьянинов А.В., Михайлов А.Ю.** «Записка» И. Герасимова: крестьянская апология спасова согласия середины XIX в. ....91  
**Бутов И.С.** Чудо обновления/мироточения икон как знамение Великой Отечественной войны или знак плохих/хороших событий на территории Беларуси и ее пограничья.....97

### Психология религии

- Мухелишвили Н.Л., Антоненко А.К.** О говоре (*loq̄iela*) внешнем и внутреннем в «Духовном дневнике» Игнатия Лойолы.....107  
**Зубковская А.А.** Исследования религиозного опыта: от теории к эксперименту.....115

### Религия и культура

- Цмыкал О.Е.** Религиозный аспект поэтического этнографизма Лариссы Андерсен.....124

Емельянов В.В. Два письма В.В. Розанова к Б.А. Тураеву из архива Государственного Эрмитажа.....136

Информация об авторах.....	142
К сведению авторов.....	144
Оформление подписки.....	146

**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»

*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

1  
2021



## Editor in Chief

Andrey P. Zabiyaiko

## Executive Editor

Ekaterina S. Elbakyan

## International Council

Anatoly P. Derevianko  
(Russia)

Maurice Godelier (France)

Tim Jensen (Denmark)

Tomas Bubik

(Czech Republic)

Wang Yulang (PRC)

Shafique N. Virani (Canada)

Alexandra Laurillier

(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

- Pavel V. Basharin.** The Institution of Zoroastrian Marriage *xwēdōdah*: The Problems of Genesis and the Questions of Typology.....5
- Anna A. Luneva.** The Problem of the Development of Christian Identity in the 1st–4th Centuries CE.....15
- Nikolai V. Chirkov.** The Significance of the Inculturation of Christianity for the Missionary Activity of the Russian Orthodox Church, Revealed in the Epistles of the Roman Pontiffs of the Post-Conciliar Period.....24

### Religions of Russia

- Andrey P. Zabiyaiko, Vladimir I. Trukhin.** Albazin Spassky Monastery: Major Milestones in History and Research Results.....34
- Petr K. Dashkovskiy, Natalia S. Goncharova.** Activities of the Assistance Commissions for Monitoring Compliance with the Legislation on Religious Cults in the Mid-1970s and Early 1980s in Khakassia (Southern Siberia).....51

### Religions of the East

- Nadezhda N. Trubnikova, Igor V. Gorenko.** Choose Your Paradise. The Life and Death of Monk Genshin in *Sesūwa* Tales.....64
- Sayintana, Li Ping, Bazar D. Tsybenov.** Evolution of the Image of the Sky (“*Tenger*”) in Daurian Culture.....82

### Anthropology of Religion

- Artem V. Krestyaninov, Andrey U. Mikhailov.** “Message” by I. Gerasimov: Peasant Apology of Spasovo Denomination in the Middle of the 19th Century.....91
- Ilya S. Butov.** Miracle of Renewal/Myrrh-Streaming of Icons as a Sign of the Great Patriotic War or a Mark of Bad/Good Events on the Territory of Belarus and Its Borders.....97

### Psychology of Religion

- Nikolay L. Muskhelishvili, Andrey K. Antonenko.** On External and Inner Gift of Speech (*loqūela*) in the “Spiritual Diary” of Ignatius of Loyola.....107
- Anastasiya A. Zubkovskaya.** Studies of Religious Experience: From Theory to Experiment.....115

## Religion and Culture

**Olga E. Tsymkal.** The Religious Aspect of the Poetic Ethnographism of Larissa Andersen.....124

## History of Religious Studies

**Vladimir V. Emelianov.** Two Letters by V.V. Rozanov to B.A. Turaev from the Archives of the State Hermitage Museum.....136

**Information about the authors**.....143  
**Information for authors**.....145  
**Subscription** .....147

**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'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. 2021. № 1. С. 5–14.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 1. P. 5–14.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.5-14

**Башарин П.В.**

Российский государственный гуманитарный университет  
125993, Россия, г. Москва, Миусская пл. 6, ГСП-3  
pbasharin@yandex.ru

## Институт зороастрийского брака *xwēdōdah*: проблемы генезиса и вопросы типологии

**Аннотация.** Статья посвящена самой примечательной форме зороастрийского брака – *xwēdōdah*. Подобная форма брака представляет собой супружеский союз между отцом и дочерью, матерью и сыном, братом и сестрой. В зороастризме эпохи Сасанидов этот институт стал ключевым элементом религии, наряду с предложением еды (*mēzd*) и сезонными праздниками (*gāhānbār*). Вопрос о том, является ли данный институт наследием древнеиранской практики или возник позже, до сих пор вызывает споры среди исследователей. В статье приводится обзор наиболее целесообразных теорий, касающихся *xwēdōdah*. Возникновение этого института, вероятно, восходит к доиндоевропейскому культурному субстрату. Отказ от инцеста во всех обществах с экзогамным регулированием привёл к возникновению соответствующего табу. В поисках объяснения этого феномена ряд современных исследователей обращается к работам антропологов. Представляется, что наиболее предпочтительной в этом ракурсе является гипотеза о «ритуальной значимости» А.Р. Радклиффа-Брауна.

**Ключевые слова:** зороастризм, *xwēdōdah*, Сасаниды, пехлевийская литература, ритуальная значимость

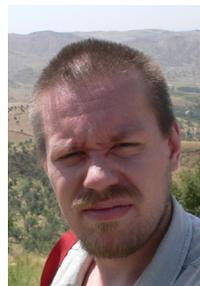
**Pavel V. Basharin**

Russian State University for the Humanities  
GSP-3, 6 Miusskaya sq., Moscow, Russia, 125993  
pbasharin@yandex.ru

## The Institution of Zoroastrian Marriage *xwēdōdah*: The Problems of Genesis and the Questions of Typology

**Abstract.** This paper deals with the famous Zoroastrian marriage *xwēdōdah*. This form of marriage refers to the conjugal union of father and daughter, mother and son, brother and sister. Zoroastrianism of the Sassanid era made this institution a key element of religion, along with offering meal (*mēzd*) and seasonal holidays (*gāhānbār*). The question of whether this institution is a part of ancient Iranian legacy or has emerged later, is still controversial among the scholars. Careful development of *xwēdōdah* in the late Pahlavi works after the Arab conquest in the 9th century could have been the propagation of the priesthood who tried to protect Zoroastrian society against infiltration and destruction or sticking to archaic norms in an effort to preserve their religion in the face of extinction. The paper gives an overview of the most relevant theories about *xwēdōdah*. The genesis of this institution probably traces to the pre-Indo-European cultural substrate. Some modern scholars, looking for an explanation, pay attention to the works of anthropologists. The rejection of incest in all societies with exogamic regulation led to a certain taboo. This taboo is often due to the birth defects of children born out of consanguineous marriages. In the author's opinion, the hypothesis of "ritual value" by A.R. Radcliffe-Brown seems to be the most appropriate to this case.

**Key words:** Zoroastrianism, *xwēdōdah*, Sasanids, Pahlavi literature, ritual value



Одним из наиболее примечательных особенностей зороастрийских семейных отношений является кровнородственный брак *xwēdōdah* (авест. *xʼaētuuadaθa*) (пер. «состоящий в браке с членом (своего рода)»)<sup>1</sup>, что предполагает супружеские союзы отца с дочерью, матери с сыном, брата с сестрой, вплоть до союза сводных детей [Macuch, 1991, 144, 149–150]. В зороастризме эпохи Сасанидов этот институт стал ключевым элементом религии, наряду с соблюдением вкушения жертвенной пищи (*mēzd/myazd*) и сезонными праздниками (*gāhānbār*).

Вопрос о том, является ли данный институт наследием древнеиранской практики или возник позже, освещён ли он древней традицией или это анахронизм, возведённый сасанидским жречеством ко временам Заратуштры, до сих пор вызывает споры среди исследователей. Тщательная разработка этого понятия в поздних пехлевийских зороастрийских сочинениях, составленных уже после арабского завоевания, в IX в., может быть пропагандой жречества с целью защиты эндогамного зороастрийского сообщества от проникновения в общину иноверцев и от его разрушения (позиция, сформулированная ещё Э. Уэстом) [West, 1882, 428–429] или отчаянной попыткой сохранить свою религию перед угрозой исчезновения [Macuch, 1991, 145–147].

### *Xwēdōdah* в зороастрийской литературе

В Авесте, где термин *xʼaētuuadaθa* встречается пять раз, не содержится прямых намёков на то, что он подразумевает инцест или как-то с ним связан. В Ясне говорится, что *xʼaētuuadaθa* – свойство «ахуровской», «заратуштровской» религии (Ясна 12.9). В Видевдате 8.13, тексте относящемся уже, видимо, к парфянскому периоду, описывается качество мочи, используемой для омовения переносчиками трупов. Рекомендуются использовать мочу только мужчины и женщины, живущих по правилам *xʼaētuuadaθa* (*xʼaētuuadaθasca*, *xʼaētuuadaīθisca*). Значение этих определений неясно [König, 2010, 432–434]<sup>2</sup>.

В пехлевийской литературе *xwēdōdah* определяется как наивысшая заслуга (*kirbag*) [König, 2010, 444]. По словам среднеперсидской версии Виштасп Яшта, «практика *xwēdōdah* описывается в религии как самое лучшее дело» (*kār i xwēdōdah andar dēn mahist kirbag guft ēstēd*) [Macuch, 1991, 145]. Подчёркивается, что сам Ахриман не может нарушить *xwēdōdah* (в отличие от гаханбаров и мезда), и этот институт ослабляет его (Шайаст на шайаст 18.4). По словам пехлевийского Ривайата, действия состоящих в кровнородственных браках тысячекратно превосходят добродетели обычных верующих. После заключения очередного *xwēdōdah* умирают тысячи демонов, колдунов и ведьм (цифры явно рассчитаны на литургический эффект) [Srooper, 1966, 53]. Нарушающий его обречён на адские муки, хотя отказ от этой практики и не ведёт в ад, а лишь переселяет душу праведника на низшие уровни рая – на стоянки звёзд и Луны. Души соблюдавших *xwēdōdah* пребывают в царстве «высокого света в великой славе» (Арда Вираз намаг 12, 13, 16) [Чунакова, 2004, 138–139; König, 2010, 432, 444–445; Macuch, 1991, 145–146; Skjærvø, 2013]. *Xwēdōdah* создана Ормаздом во время творения и будет связывать и направлять человечество во время периода смещения, когда добро и зло соперничают за превосходство, а также в период «преображения» (*frašagird*, *fraškard*), когда мир снова станет таким, каким его задумал Ормазд. С приходом Сошйанса (Саошйанта) – *xwēdōdah* будут исповедовать повсеместно, и с помощью этой силы он разрушит ложь (*drūj*) [Чунакова, 2004, 139; Macuch, 1991, 150; König, 2010, 439].

В кратком анонимном R фрагменте из рукописи МК кровнородственный брак упоминается в списке необходимых праведных дел сразу после молитвы, перед учреждением огня Варахрана, необходимостью отмечать гаханбары, выращиванием скота и подачей милостыни достойным единоверцам [Изведать дороги, 1991, 83].

Брак между ближайшими родственниками (как правило, между братьями и сёстрами), считался предписанием Заратуштры. Самые длинные пехлевийские тексты, посвящённые *xwēdōdah* – восьмая глава пехлевийского Ривайата и третья книга, глава 80 Денкарда, содержащая ответ хербеда на вопросы иудеев о *xwēdōdah*, приводящая длинное обсуждение значения термина. Хербед интерпретирует это выражение словами *xwēš dahišnih* – «передача собственности». Он определяет его как действие, посредством которого «сила» или «могущество» (*nērōg*) передаётся ближнему.

По этой интерпретации *xwēdōdah* буквально означает передачу жизненной силы родственникам с божьей помощью. Этот процесс помещается в космологический контекст: благодаря *xwēdōdah* человек связан с поколениями родственников, вплоть до наступления преобразования (*fraškard*) [Macuch, 1991, 143–144]<sup>3</sup>.

Самым похвальным, по словам Ривайата, является брак с собственной матерью в силу теснейшей связи сына с родительницей. На следующей ступени по значимости стоит брак между отцом и дочерью. Он имеет большую ценность, чем брачный союз между братом и сестрой [Macuch, 1991, 145].

В большинстве культур земного шара критика инцеста, приводившая к известному табу на него, часто объясняется этнографами наблюдениями за наследственными дефектами у детей, появившихся на свет вследствие кровосмесительных связей. Примечательно, что Денкард, наоборот, заявляет, что такие хорошие качества ребёнка, как внешность (*čihrag*), телесное благополучие (*kerbwaxš*), разум (*xrad*), одарённость (*hunar*), способность любить и дружить (*mīhr*) тем лучше и совершеннее, чем ближе друг к другу степень родства родителей (*ō bun toxmag i zāyēnīdār nazdīktar*) (Денкард 74,22–75,2). Зороастризм положительно относится к смешению ролевого поведения родителей и детей в нуклеарной семье: хорошо, например, когда мать и сын становятся родителями сына, который одновременно является братом своего отца (*ud ān i az pus ud mādar zāyēd brād-iz bawēd ham pidar*) (Денкард 76.8–9)<sup>4</sup>. М. Мацух делает вывод о чрезвычайно положительной оценке эндогамии с одновременным категорическим неприятием экзогамии [Macuch, 1991, 145–146].

Модели таких союзов в сасанидское время были найдены в зороастрийской мифологии: в среднеперсидском переводе Ясны 45.4 постулируется союз Ормазда (Ахурамазды) и его дочери, богини Спандармад (Спэнта Армаити) [König, 2010, 435–436]. Согласно Денкарду, благодаря их союзу появился первый человек, Гайомарт (Денкард 3, 80) [König, 2010, 439].

Согласно комментарию к Ясне 45.4 в Варшманспр наске (Денкард 9), до создания Гайомарда Ормазд и Спандармад через *xwēdōdah* произвели на свет (*warzīd*) Вахмана, который стал их первым ребёнком. Другие амахраспанды были потомками Спандармад и Вахмана. Авестийскую фразу из Висперед 11.12 о том, что они были «измерены (?)» (*māta*) и «стали» (*būta*) из Воху Мана, пехлевийский перевод понял, как их «материнство» (*mādarīh*) и «становление» (*bawīšnīh*) из Вахмана [Skjærvø, 2013]<sup>5</sup>.

Ещё один яркий пример модели *xwēdōdah* в пехлевийской литературе – союз Джама (Йимы) с сестрой. Джам отдал свою сестру Джамаг демону, а сам женился на его сестре. Джамаг меняется местами с демоницей и сочетается с собственным братом, в результате чего демоны низвергаются в ад [Skjærvø, 2013].

Третий пример – союз между Машйа и Машйане (вар., Маши и Машйани, Махлийа и Махлийане, Махрех и Махрехех), первой человеческой пары, зародившейся из семени Гайомарда. В Дадастан и дениг он объявлен первым браком *xwēdōdah* (Дадастан и дениг 38.68) [König, 2010, 438, 440].

Применительно к исторической эпохе указания на *xwēdōdah* в пехлевийской литературе увеличиваются. В комментариях к Ясне 53.4 говорится о хвале Поручист (Поуручисты), дочери Заратуштры, которая, движимая религиозным пиететом, стала женой собственного отца, затем выйдя за Джамаспа (Денкард 9.45.4) [Skjærvø, 2013].

В пехлевийской литературе *xwēdōdah* противопоставляется содомии (*kūnmarz*). Первое – творение Ормузда, второе – Ахримана. Инцест как символ умножения добра противостоит содомии, символу вымирания людей. Однако это противопоставление сложилось в зороастрийском богословии только со временем, как продемонстрировал Г. Кёниг. Согласно его гипотезе, неудача в *xwēdōdah* могла быть приравнена к неспособности зачать детей. Рождение потомства рассеивает полчища девов. *Kūnmarz* стал символом неспособности к продолжению рода и бесплодия. Практикующие его порождают и усиливают дэвов вместо того, чтобы искоренять их [König, 2010, 437, 445–446].

#### Исторические свидетельства

Европейские путешественники и исследователи XVI–XIX вв. не смогли найти доказательств бытования кровнородственных союзов сыновей с матерями

и братьев с сёстрами, известных им по античным источникам. Только Якоб Полак в середине XIX-го в. утверждал, что наблюдал кровнородственные браки, отмечая отсутствие пагубных последствий таких союзов [Boyse, 1982, 184; Skjærvø, 2013].

Иранисты и индоевропеисты часто приводили в качестве параллели отдельные прецеденты, зафиксированные у древних индоевропейских народов (кельтов, пруссов, греков) и древних евреев [Spooner, 1966, 54; Duchesne-Guillemin, 1970, 207–208; Boyse, 1982, 76]. Более продуктивными представляются поиски параллелей в доиндоевропейском культурном субстрате. Одним из первых об этом заговорил, кажется, Р. Гиршман, который описал серию изображений обнажённой богини на керамике, распространённой на территории Ирана до прихода иранских племён. По его предположению она была супругой бога, который одновременно приходился ей сыном [Ghirshman, 1961, 44]. Однако эта гипотеза не была подкреплена серьёзными доказательствами.

Кровнородственный царский брак (женильба царя на собственной сестре, царицы на двух братьях) обнаруживается в эламском обществе. После выхода знаменитой монографии В. Хинца о древнем Эламе М. Бойс усмотрела в этой практике потенциальный источник *xwēdōdah* [Boyse, 1982, 76]. Характерно, что подобный институт обнаруживается в древнем Египте (восемнадцатая и девятнадцатая династии). Из этого можно заключить, что обычай женильбы царя на близкой родственнице был знаком древнему Ближнему Востоку как особый сакральный институт. Этот тип браков восходил к сакрализации связи брата с сестрой, получившей обоснование в мифологии. Например, в Египте фараоны выбирали в жёны одну из своих сестёр, исходя из мифа об Осирисе и Исиде. При этом в Египте такие союзы имели место не только в царской семье, но и получили довольно широкое распространение в обществе (от 15 до 20% браков) [Godelier, 2004, 363, 404–409; Vichof, 1972, 47; Scheidel, 1996, 321–324]. Именно в иранском обществе подобный вид царского брака сохранялся наиболее долго. Дж. Чокси полагает, что *xwēdōdah*, возможно восходившая к практике древнего Элама, была средством консолидации царской власти. В парфянский и сасанидский периоды она оставалась царским обычаем, не нашедшим, за исключением немногих случаев, отражения в широких массах зороастрийского общества. Этим ситуация в Иране в корне отличалась от ситуации в римском Египте, где кровосмесительные браки получили широкое распространение [Choksy, 2002, 90–91]<sup>6</sup>.

Ряд античных авторов ссылаются на практику кровнородственных браков, утверждая, что инцест, наряду с выставлением трупов и убийством пресмыкающихся, практиковался в западном Иране магами [Bucci, 1978; Duchesne-Guillemin, 1970; Frye, 1985; Macuch, 1991, 148].

Из исторических прецедентов отмечают свидетельство Геродота о женильбе Камбиза на сёстрах. Однако сам историк отмечает, что до этого персы никогда так не поступали и что «царские судьи», которые занимались толкованием закона, ответили царю, что не нашли закона, позволяющего брату брать сестру в жёны (3.31). Существует мнение, что Камбиз перенял обычай фараонов, в соответствии с притязанием на законность своей власти в завоёванном Египте. Дарий II был женат на сестре Парисатиде. Согласно Плутарху, на сестре также был женат Артаксеркс Долгорукий, а затем на ней женился её дядя [Boyse, 1982, 75–77, 199; Периханян, 1983, 64].

Б. Спунер, опираясь на соображения Л. Уайта, предположил, что кровные браки внутри династии Ахеменидов, как и кровосмесительные союзы Птолемеев в Египте, помогали примирить иноземные династии путём принятия обычаев местных народов [Spooner, 1966, 56].

Квинт Курций Руф рассказывает историю о согдийском правителе Сисимитре, женившемся на матери и имевшем от неё двух сыновей, и отмечает, что родителям разрешено иметь такую связь со своими детьми [Skjærvø, 2013].

В последующий период кровосмесительные браки фиксируются по всему эллинизированному Востоку. Наибольшее количество примеров относится к птолемеевскому, а позже римскому Египту [Choksy, 2002, 90–91]. Видимо, никакой зороастрийской подоплёки нет в кровосмесительных связях, зафиксированных в эпоху Аршакидов [Strugnell, 2008, 278]. К парфянскому времени относятся два греческих

документа, датировочные формулы которых содержат имена правящего парфянского царя царей Аршака и его жён, приходившихся ему сёстрами. Браки между братьями и сёстрами засвидетельствованы и на вассальных подвластных Аршакидам территориях с присутствием зороастрийцев [Бойс, 1987, 119–120]. Формула датировки первого упоминает брак парфянского царя с двумя сёстрами [Perikhanian, 1983, 644].

Неясно, следует ли рассматривать известный случай брака Фраата V со своей матерью Музой как *xwēdōdah* или же он связан с подобными браками в Птолемеевском Египте [Strugnell, 2008, 278].

При Сасанидах эта практика переживает расцвет. С одной стороны, получили распространение браки *xwēdōdah* среди аристократии: царицей цариц была родная сестра и жена Ардашира I, Денак. Такой же статус имела дочь Шапура I, Адур-Анахид. *Xwēdōdah* практикуется и за пределами царской семьи и аристократии, но насколько был характерен этот институт для всей империи – неясно. В пользу этого говорят данные из Дура Европос в сочетании с еврейскими и христианскими источниками. В отличие от Египта, где кровнородственные браки зафиксированы большим количеством документов на папирусах, ни о какой количественной оценке ситуации в Сасанидском государстве говорить не приходится [Perikhanian, 1983, 644; Herrenschildt, 1994; Macuch, 1991, 147–148; Spooner, 1966, 53–54; Skjærvø, 2013].

М. Мацух объясняет популяризацию института *xwēdōdah* в сасанидском Иране борьбой ортодоксального духовенства против аскетичности манихейства с его запретом половых отношений и деторождения (первое свидетельство о *xwēdōdah* при Сасанидах встречается в надписи Картира в Накш-и Рустаме; в списке добрых религиозных дел, совершённых этим жрецом, числится заключение браков *xwēdōdah*). Вторая причина состоит в том, что политика Сасанидов уделяла первостепенное внимание старым традициям [Macuch, 1991, 147, 152].

Следует указать на неприятие инцеста парсами, учёные представители которых положили немало усилий для доказательства того, что *xwēdōdah* означает поклонение богу, язатам и амахраспандам через чтение Авесты с целью связать себя с ними или чисто духовные отношения между женатыми людьми. Если термин в пехлевийских сочинениях и подразумевал инцест, то это следы идей радикальных мыслителей времён Маздака (Пешотан Санджана, Джамшид Каваджи Катрак и проч.) Они считали сравнение *xwēdōdah* с инцестом гнусными наветами и наговорами на древних иранцев, а в своих переводах среднеперсидских текстов намеренно искажали соответствующие пассажи и активно полемизировали по этому вопросу с ведущими западными иранистами. Теософское общество парсов 'илм-и хинум («наука тайного знания», основанное в 1858 г.) толковало *x<sup>a</sup>āētūadava* как «независимость от ярма тела и свободу от оков плоти». Эта же точка зрения транслировалась и западными теософами. Точку зрения парсов, как знатоков зороастрийской традиции, разделяли и некоторые учёные старой школы, например, Ф. Юсти [Duchesne-Guillemain, 1970, 206–207; Skjærvø, 2013].

#### Гипотезы о генезисе *xwēdōdah*

С XIX в. среди иранистов укрепилось мнение, что *xwēdōdah*, вне зависимости от времени его возникновения в иранском обществе, следует сводить к религиозным и социальным причинам: поддержанию религиозного единства (Дж. Дармстетер, В. Гайгер). Это – выражение норм старого иранского трайбализма, где предпочтительным был брак внутри нуклеарной семьи (Ф. Шпигель) [Skjærvø, 2013].

Большинство исследователей видели главной причиной развития кровнородственных браков среди иранцев сложившиеся правила наследования.

Э. Херцфельд полагал, что *x<sup>a</sup>āētūadava* практиковался только внутри вис, особенно между единоутробными братьями и сёстрами, и был распространён среди аристократии и жречества. Институт *x<sup>a</sup>āētūadava* возник в целях примирения иранской патрилинейной системы с доиранскими матрилинейными правилами наследования и преемственности. В таком браке сын мог наследовать отцу, равно как и сын сестры отца. *X<sup>a</sup>āētūadava* осуществлялась только между сводными братьями и сёстрами, как в случае Камбиза [Herzfeld, 1947, I, 119].

Приведённые выше материалы дают основание предположить, что *x<sup>a</sup>āētūadava* существовала только в среде аристократии, т.е. её смысл состоял

в наследовании имущества внутри сословия крупных собственников. Х.С. Ньюберг даже предложил, что *x'aēti* имеет значение «аристократия» [Skjærvø, 2013].

Э. Уэст выделил две возможные причины установления института. Во-первых, неизбежная необходимость иметь потомство, не связанное обязательствами по отношению к чужой семье, с целью поддержания необходимых периодических церемоний для душ умерших. Во-вторых, практика могла быть установлена жречеством, чтобы предотвратить браки за пределами зороастрийской общины и прозелитизм [West, 1882, 429]<sup>7</sup>.

Ж. Дюшень-Гийемен видел в *xwēdōdah* отголоски матриархата: в матриархальной системе единственным способом для мальчика унаследовать семейное имущество была женитьба на своей сестре. Кровнородственный брак позволяет оградить семью от сторонних проникновений. Моча супугов, состоящих в таком браке, является законной заменой мочи быка (*gōmēz*), так как защищена от внешних факторов, с их возможно вредным влиянием [Duchesne-Guillemain, 1970].

М. Бойс предположила, что ранняя зороастрийская община после смерти своего покровителя, царя Кави Виштаспы, оказалась в тяжёлых условиях и для сохранения численности верующих была вынуждена разрешить союзы в рамках нуклеарной семьи [Bouse, 1982, 76].

Нельзя обойти рассуждения Г. Кёнига о *xwēdōdah*. Непрерывное воспроизведение человечества через *xwēdōdah* гарантирует поклонение божествам. Поскольку увеличивающееся расстояние между родственными связями порождает неуверенность, полезно вступать в кровнородственные союзы, подкреплённые божественной чистотой. Это – защита от проникновения чуждых элементов в общину [König, 2010, 441–444].

Считается, что в ранних обществах с ограниченным количеством потенциальных брачных партнёров запрет на кровосмешение может привести к значительным демографическим издержкам для сообщества. Практическую целесообразность кровосмесительных союзов по финансовым соображениям и для предотвращения разделения земельных наделов можно видеть у катаров Окситании в средние века, что, вероятно, способствовало атакам на них католической церкви. Генетики и антропологи широко пользуются понятием «эффект Вестермарка» в связи с врождённым отвращением к кровосмешению, объясняемым негативным импринтингом против сексуальных отношений с друзьями раннего детства [Bittles, 2005].

О наследственных дефектах потомства от браков *xwēdōdah* и ранней младенческой смертности в таких семьях повествуют источники исключительно иносязычные, которые в большинстве не вызывают доверия в силу либо анекдотичности (греческие об Ахеменадах), либо прямой враждебности (христианские). Несторианский митрополит Ишобохт, который в конце VIII в. увещевал паству не подражать грязным союзам зороастрийцев, ссылаясь на дефекты, проявляющиеся у их детей, заслуживает больше доверия, хотя и в его случае возможны преувеличения в стремлении опорочить оппонентов [Scheidel, 1996, 329–332]<sup>8</sup>.

П.О. Шервё в обзорной статье в *Encyclopædia Iranica* отметил, что антропологические исследования по данному вопросу малочисленны и не имеют особой ценности, т.е. что антропологи приемлимых гипотез не выдвигают [Skjærvø, 2013]. Несмотря на то, что *xwēdōdah* всегда привлекал внимание этнографов как любопытный прецедент, в большинстве упоминавших её работ содержалось исключительно изложение широко известных фактов, а этнографы-иранисты занимались этой темой гораздо реже [Spooner, 1966, 55–56; Herrenschildt, 1994].

Наиболее примечательным обсуждением этого вопроса среди антропологов следует признать уже потерявшую актуальность старую дискуссию конца сороковых годов на страницах журнала *American Anthropologist*. Известный антрополог Дж. Слоткин привёл добротную подборку цитат из различных источников по поводу кровнородственного брака. На примере *xwēdōdah* он попытался показать несостоятельность концепции универсального табу на инцест. Его небольшое исследование стало источником информации для ряда антропологов [Slotkin, 1947]. Слоткину возразил другой этнолог У. Гуденаф, склонявшийся к трактовке индийских парсов [Goodenough, 1949]. Однако первый объективно, хотя и в довольно резком тоне, смог защитить свою позицию [Slotkin, 1949].

Н. Зидлер в своём исследовании, посвящённом практике инцеста, предложил теорию, согласно которой в мифах феномены инцеста и жертвоприношения являются взаимозаменяемыми величинами. В традиционных обществах практика инцеста имела культовый характер и воплощала магическую силу, способствующую пробуждению природы и плодородию. С другой стороны, инцест изначально понимался как акт священного характера, выходящий за пределы повседневности. Магическая сила, высвобождаемая этим актом, рассматривается как нарушение нормы, которое может иметь и губительные последствия. Потому Зидлер постулировал изначальное табу на инцест в религии магов [Sidler, 1971, 9, 104–107, 139].

М. Мацух, опираясь на эту теорию, замечает, что в ряде пехлевийских сочинений (например, Шайаст на шайаст) инцест упоминается в связи с мездом и гаханбарами как их основа. Основная функция жертвы гаханбара заключалась в поддержании жизни и плодородия. Жертвоприношение и кровнородственный брак представляются взаимозаменяемыми величинами и в эсхатологии. Гипотезу Зидлера о биполярном потенциале инцеста Мацух пытается подтвердить зурванистским мифом: демон Махми или сам Ахриман дают Ормазду рекомендацию создать солнце через инцест с матерью, а луну – с сестрой. Этот акт имел положительный эффект, но был совершён по совету злых сил и, следовательно, мог быть губительным. Мацух допускает эмоциональное сопротивление инцесту в сасанидском обществе (несколько пассажей из пехлевийской литературы демонстрируют шок перед ним даже со стороны самого Заратуштры), полагая, что жречество навязывало его как норму, вводя в сакральный контекст [Macuch, 1991, 149–152].

В этнографии долгое время феномен кровосмесительных браков рассматривался в русле поиска удовлетворительного объяснения происхождения экзогамии [Spooner, 1966, 55]. В этнографической литературе запрет на инцест в традиционных обществах обычно трактуется как показатель перехода общества к культурному уровню существования. С другой стороны, кровосмесительные союзы не позволяют создать сложные социальные структуры [Bichof, 1972, 13]. Выдвигается тезис, что это табу основано не на генетике, а на культуре. Согласно Э. Дюркгейму (работа 1897 г. *La Prohibition de l'inceste et ses Origines*), табу на инцест выросло из религиозного трепета перед собственной кровью [Spooner, 1966, 54–55]. К. Леви-Стросс считал этот запрет основополагающим шагом, благодаря которому совершается переход от природы к культуре. Братья и сестры уже связаны кровными узами, и у них нет необходимости удваивать их брачными узами. Женитьба на сестре лишает возможности обменять её на чужую сестру. Запрет жениться на собственных сёстрах побуждает мужчин искать себе пару за пределами своей семьи. Поэтому они обмениваются своими сёстрами с другими мужчинами. Так возникает общество, которое базируется на обмене женщинами, воспроизводящими новых его членов [Bichof, 1972, 7; Schepens, 2012, 2–4]. Л. Уайт также считал обмен женщинами между различными кланами, т.е. экзогамные браки, основой для приобретения друзей и союзников [Spooner, 1966, 56].

М. Годелье связал запрет на инцест с тем, что коллектив приносит вседозволенность в интимных отношениях, асоциальную по своей природе, в жертву социальному порядку. Исследователь напрямую обратился к кровнородственным бракам в Древнем Иране как к контрпримеру теории Леви-Стросса об обмене женщинами (как объектами). В институте *xwēdōdah* нет никакого обмена [Godelier, 2004, 362–363, 409–413; Schepens, 2012, 7–9, 11–17]<sup>9</sup>.

Среди разнообразных этнографических теорий хочется обратить внимание на гипотезу А.Р. Радклиффа-Брауна. На Гаваях как священность вождя, так и нечистота лица, обречённого на смерть за инцест, обозначались словом *kapu* (разновидность табу). Присутствие в коллективе совершившего инцест считалось опасным для всего коллектива, потому он лишался жизни. С другой стороны, вождь, женившийся на сестре, становился ещё более священным. Высшей степенью неприкосновенности и священности обладал вождь, родившийся от союза брата с сестрой. Радклифф-Браун предложил для подобного феномена термин «ритуальная значимость» (*ritual value*). В Полинезии ей обладают вожди, трупы и новорождённые [Радклифф-Браун, 2001, 163]. Применительно к браку *xwēdōdah*, который можно

охарактеризовать как преимущественно царский институт, данное объяснение представляется нам наиболее приемлемым.

### Библиографический список

1. Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч. И.В. Рака. – СПб.: Нева, Летний сад, 1998. – 480 с.
2. Бойс, М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. – М.: Наука ГРВЛ, 1987. – 304 с.
3. Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские надзидательные тексты / Введ., транскрип., пер. и коммент. О.М. Чунаковой / О.М. Чунакова. – М.: Наука ГРВЛ, 1991. – 192 с.
4. Периханян, А.Г. Общество и право Ирана в парфянский и сасанидский периоды / А.Г. Периханян. – М.: Наука ГРВЛ, 1983. – 383 с.
5. Радклифф-Браун, А.Р. Структура и функция в примитивном обществе / Пер. с англ. О.Ю. Артемовой / А.Р. Радклифф-Браун. – М.: ИФВЛ, 2001. – 304 с.
6. Чунакова, О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов / О.М. Чунакова. – М.: ИФВЛ, 2004. – 286 с.
7. Bichof, N. The Biological Foundation of the Incest Taboo / N. Bichof // Social Science Information – 1972. – № 11/6. – P. 7–36.
8. Bittles, A.H. Genetic Aspects on Inbreeding and Incest / A.H. Bittles, P. Bateson // Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century / ed. by A.P. Wolf and W.H. Durham. – Stanford, California: Stanford University Press, 2005. – P. 38–60.
9. Boyce, M. A History of Zoroastrianism II: Under the Achaemenians / M. Boyce. – Leiden–Köln: E.J. Brill, 1982. – 306 p.
10. Bucci, O. Il matrimonio fra consanguinei (khvêtûkdâs) nella tradizione giuridica delle genti iraniche / O. Bucci // Apollinaris – 1978. – № 51. – P. 291–319.
11. Choksy, J.K. Evil, Good, and Gender. Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History / J.K. Choksy. – New York: Peter Lang, 2002. – 166 p.
12. Duchesne-Guillemin, J. Reflections on “yaoždâ” with a Digression on “xvaētvdatha” / J. Duchesne-Guillemin, C. Watkins // Myth and Law Among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology / Ed. By J. Puhvel. – Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, 1970. – P. 203–210.
13. Frye, R.N. Zoroastrian Incest / R.N. Frye, B.M. Alfieri // Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata. 3 vols / Ed. By G. Gnoli, L. Lanciotti. – Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985. – Vol. 1. – P. 445–455.
14. Ghirshman, R. Iran: From the Earliest Times to the Islamic Conquest / R. Ghirshman. – London: Penguin Books, 1961. – 368 p.
15. Godelier, M. Métamorphoses de la parenté / M. Godelier. – Paris : Fayard, 2004. – 679 p.
16. Goodenough, W.H. Comments on the Question of Incestuous Marriages in Old Iran / W.H. Goodenough // American Anthropologist, N.S. – 1949. – № 51/2. – P. 326–328.
17. Herzfeld, E. Zoroaster and His World / E. Herzfeld. 2 vols. – Princeton: Princeton University Press, 1947. – Vol. 1. – 410 p.
18. Herrenschmidt, C. Le xwêtôdas ou mariage «incestueux» en Iran ancien / C. Herrenschmidt, K. Hopkins // Epouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée / éd. par P. Bonte. – Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales, 1994. – P. 113–125.
19. König, G. Geschlechtsmoral und Gleichgeschlechtlichkeit im Zoroastrismus (Iranica, Band 18) / G. König. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010. – 517 s.
20. Macuch, M. Inzest im vorislamischen Iran / M. Macuch // Archaeologische Mitteilungen aus Iran. – 1991. – № 24. – P. 141–154.
21. Perikhanian, A. Iranian Society and Law / A. Perikhanian, V.G. Lukonin // The Cambridge History of Iran. Vol. 3(2) The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods / ed. by E. Yarshater. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – P. 627–680.
22. Scheidel, W. Brother-Sister and Parent-Child Marriage in Ancient Egypt and Iran / W. Scheidel // Ethology and Sociobiology. – 1996. – № 17. – P. 319–340.
23. Schepens, F. Variations contemporaines autour d’invariants anthropologiques. L’inceste, la production de l’enfant et le sacré / F. Schepens, F. Dosse // Claude Lévi-Strauss et ses contemporains / éd. par G. Pierre et S. Jean-Pierre. – Paris : PUF, 2012. – P. 245–267.
24. Sidler, N. Zur Universalität des Inzesttabu: eine kritische Untersuchung der These und der Einwände / N. Sidler. – Stuttgart: Enke, 1971. – 166 s.
25. Skjærvø, P.O. Marriage II. Next of Kin Marriage in Zoroastrianism / P.O. Skjærvø // Encyclopædia Iranica, online edition, 2013 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/marriage-next-of-kin> (дата обращения 30.08.20).

26. Slotkin, J.S. On a Possible Lack of Incest Regulations in Old Iran / J.S. Slotkin // *American Anthropologist*, N.S. – 1947. – № 49/4. – P. 612–617.
27. Slotkin, J.S. Reply to Goodenough / J.S. Slotkin // *American Anthropologist*, N.S. – 1949. – № 51/3. – P. 531–532.
28. Spooner, B. Iranian Kinship and Marriage / B. Spooner // *Iran*. – 1966. – № 4. – P. 51–59.
29. Strugnell, E. Thea Musa, Roman Queen of Parthia / E. Strugnell // *Iranica Antiqua*. – 2008. – № 43. – P. 275–298.
30. West, E.W. The Meaning of Khwêôtûk-das or Khwêôtûdâd / E.W. West // *Pahlavi Texts II: The Dâdistân-î dînîk and the Epistles of Mânûskihar (Sacred Books of the East XVIII)*. – Oxford: Clarendon Press, 1882. – P. 389–430.

Текст поступил в редакцию 08.09.2020.  
 Принят к публикации 07.12.2020.  
 Опубликовано 01.04.2021.

<sup>1</sup> *xʷaētuuadaθa* восходит к словосочетанию *xwāētav-* «принадлежащий [к семье, клану]» (либо к *xwāētū-* «семья») и *\*vadaθa-* «брак» (от корня *vad-* «вести, вступать в брак») [Macuch, 1991, 143; König, 2010, 445].

<sup>2</sup> Ряд переводов, в частности В.Ю. Крюковой, понимает этот пассаж как ссылку на мужчину и женщину, состоящих в кровнородственном браке, и как одно из первых свидетельств наличия такого института в раннем зороастризме [Авеста, 1998, 100].

<sup>3</sup> Важно, что иногда *xwēdōdah* был оформлен лишь юридически: супруга, называемая *ayūkēn*, была обязана родить от другого мужчины для отца или брата, который не смог стать отцом или умер, не оставив потомства мужского пола. Для этого она заключала так называемый брак *čakar*. официально она считалась женой отца или брата. Дети, зачатые от нового мужа, также принадлежали не ему, а её роду [Macuch, 1991, 144–145].

<sup>4</sup> В этнографической литературе встречалось мнение, что табу на инцест было введено для преодоления безнадежной путаницы в терминологии родства [Bichof, 1972, 13].

<sup>5</sup> Видимо, с этим связан сюжет сирийских Деяний Петиона второй пол. V в.: мученик Адур-Ормазд полемизирует против веры магов в то, что звёзды возникли из *xwēdōdah* Ормазда с его матерью [Macuch, 1991, 147].

<sup>6</sup> См. критику Г. Кёнига в: König, 2010, 432–433. Следует отметить, что работам Чокси свойственны обобщения, которые вызывают критику со стороны специалистов.

<sup>7</sup> М. Мацух возразила на это: все доступные доисламские источники, в частности свидетельства периода Сасанидов (с III по VI вв.), указывают на то, что инцест практиковался как важная часть зороастрийской религии [Macuch, 1991, 146–147].

<sup>8</sup> Исследование В. Шайделя представляет безусловный интерес в связи с тем, что написано специалистом по древней истории, позже занявшимся биологией и опубликовавшим ряд работ по инбридингу. См. ряд его выводов по инбридингу в Иране как биологическому явлению.

<sup>9</sup> Некоторые из многочисленных теорий применительно к биологическому запрету см. в Bichof, 1972. Следует заметить, что при переходе от биологии к социологии ряд исследователей, вроде З. Фрейда, увлекался необоснованным теоретизированием.

## References

1. *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [Avesta in Russian Translations]. Comp., ed., notes by I.V. Rak. St. Petersburg, 1998, 480 p. (In Russian).
2. Bichof N. *Social Science Information*. 1972, no. 11/6, pp. 7–36.
3. Bittles A.H. *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*. Eds. A.P. Wolf and W.H. Durham. Stanford, California: Stanford University Press, 2005, pp. 38–60.
4. Boyce M. *A History of Zoroastrianism II: Under the Achaemenians*. Leiden– Köln: E.J. Brill, 1982, 306 p.
5. Boyce M. *Zoroastrijsy. Verovanija i obyčaj* [Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices] Moscow: Nauka Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1987, 304 p. (In Russian).
6. Bucci O. *Apollinaris*. 1978, no. 51, pp. 291–319 (in Italian).
7. Choksy J.K. *Evil, Good, and Gender: Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History*. New York: Peter Lang, 2002, 166 p.
8. Chunakova O.M. *Pehlevijskij slovar' zoroastrijskikh terminov, mificheskikh personazhej i mifologicheskikh simvolov* [Pahlavi Dictionary of Zoroastrian Terms, Mythical Characters and Mythological Symbols] Moscow: Nauka Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 2004, 286 p. (In Russian).
9. Duchesne-Guillemin J. *Myth and Law among the Indo-Europeans*. Ed. J. Puhvel. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1970, pp. 203–210.
10. Frye R.N. *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*. 3 vols. Eds. G. Gnoli, L. Lanciotti. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1985, vol. 1, pp. 445–455.

11. Ghirshman R. *Iran: From the Earliest Times to the Islamic Conquest*. London: Penguin Books, 1961, 368 p.
12. Godelier M. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard, 2004, 679 p. (in French).
13. Goodenough W.H. *American Anthropologist*. N.S., 1949, no. 51/2, pp. 326–328.
14. Herzfeld E. *Zoroaster and His World*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1947, vol. 1, 410 p.
15. Herrenschildt C. *Epouser au plus proche, inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Ed. par Bonte P. Paris : Ecole des hautes études en sciences sociales, 1994, pp. 113–125 (in French).
16. *Izvedat' dorogi i puti pravednykh. Pehlevijskie nadzizatel'nyje texty* [Consider the Righteous Ways and Paths. Pahlavi Didactic Texts]. Pref., transcription, transl. and comment. by O.M. Chunakova. Moscow: Nauka Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1991, 192 p. (In Russian).
17. König G. *Geschlechtsmoral und Gleichgeschlechtlichkeit im Zoroastrismus (Iranica, Band 18)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010, 517 s. (in German).
18. Macuch M. *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*. 1991, vol. 24, pp. 141–154 (in German).
19. Perikhanian A. *The Cambridge History of Iran*. Vol. 3(2) The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods. Ed. by E. Yarshater. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 627–680.
20. Perikhanian A.G. *Obshchestvo i pravo Irana v parfijskij i sasanidskij periody* [Society and Law of Iran of the Parthian and Sasanian Periods] Moscow: Nauka Glavnaia Redaktsiia Vostochnoi Literatury, 1983, 383 p. (In Russian).
21. Radcliffe-Brown A.R. *Struktura i funktsija v primitivnom obshestve* [Structure and Function in Primitive Society]. Moscow, 2001, 304 p. (In Russian).
22. Scheidel W. *Ethology and Sociobiology*. 1996, no. 17, pp. 319–340.
23. Schepens F. *Claude Lévi-Strauss et ses contemporains*. Eds. G. Pierre, S. Jean-Pierre. Paris: PUF, 2012, pp. 245–267 (in French).
24. Sidler N. *Zur Universalität des Inzesttabu: eine kritische Untersuchung der These und der Einwände*. Stuttgart: Enke, 1971, 166 s. (in German).
25. Skjærvø P.O. *Encyclopædia Iranica*. Online edition. 2013. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/marriage-next-of-kin> (accessed on August 30, 2020).
26. Slotkin J.S. *American Anthropologist*. N.S., 1947, no. 49/4, pp. 612–617.
27. Slotkin J.S. *American Anthropologist*. N.S., 1949, no. 51/3, pp. 531–532.
28. Spooner B. *Iran*. 1966, no. 4, pp. 51–59.
29. Strugnell E. *Iranica Antiqua*. 2008, no. 43, pp. 275–298.
30. West E.W. *The Meaning of Khwētūk-das or Khvētūdād. Pahlavi Texts II: The Dâdistân-i dīnik and the Epistles of Mânūskihar (Sacred Books of the East XVIII)*. Oxford: Clarendon Press, 1882, pp. 389–430.

*Submitted for publication: September 8, 2020.*

*Accepted for publication: December 7, 2020.*

*Published: April 1, 2021.*



Религиоведение. 2021. № 1. С. 15–23.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 1. P. 15–23.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.15-23

**Лунева А.А.**

Санкт-Петербургский государственный университет  
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5  
anluneva@gmail.com



## Проблема формирования христианской идентичности в I–IV вв. н.э.

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности формирования христианской идентичности в I–IV вв. н.э. Основными источниками являются раннехристианские антииудейские трактаты, в которых авторы обозначали терминами *ἔθνος γένος, natio, populus* не только окружавшие их народы, но и самих себя. Понятие «этнос» было необходимо христианским авторам для решения как внутренних, так и внешних проблем своих общин. Прежде всего, универсальное христианское учение не подходило ни под какие критерии того времени. Именованье христиан «новым народом» позволяло им определить своё место в социокультурной системе греко-римского мира и поставить себя в ряд с иудеями, греками, варварами. Кроме того, отсутствие чёткого определения понятия «этнос» давало возможность христианским авторам говорить об открытости границ их «народа» и за счёт этого привлекать новых последователей. Сравнивая себя с иудейским народом, отрицая все их «земные» традиции, авторы показывали, что есть истинно христианское, и таким образом формировали основы ортодоксии, устраняли еретические учения, а также определяли, что идентичность их «народа» строится на вере.

**Ключевые слова:** раннее христианство, христианская идентичность, этничность, национальная религия, раннехристианский антииудаизм, иудаизм Второго храма

**Anna A. Luneva**

St. Petersburg State University  
5 Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, Russia, 199034  
anluneva@gmail.com

## The Problem of the Development of Christian Identity in the 1st – 4th Centuries CE

**Abstract.** The article considers early Christian identity development during the 1st – 4th centuries CE. *Adversus Iudaeos* treatises are the main sources of knowledge about many early Christian positions. Christian writers described both themselves and the nations surrounding them in terms *ἔθνος γένος, natio, populus*. The term “ethnos” was important for Christian authors for dealing with inner community problems and for external relations purposes. Universal Christian doctrine did not fit any criteria of that time. Describing Christians as a “new nation” allowed them to define their place in the sociocultural system of the Greco-Roman world and to put themselves next to Greeks, Jews, and Barbarians. In the absence of a clear definition of “ethnos”, Christian authors proclaimed open borders of their “nation” and through this approach engaged new followers. Comparing themselves to Jews and abandoning all Jewish “earthly” traditions, the writers showed what was truly Christian and formed the foundations of the orthodoxy, opposed heresies and asserted that faith is the main tenet of their identity.

**Key words:** early Christianity, Christian identity, ethnicity, national religion, Early Christian anti-Judaism, Second Temple Judaism

В сочинениях раннехристианских авторов нередко использовались термины *ἔθνος*, *φῶλον*, *γένος*, *λαός*, *genus*, *natio*, *populus*, которыми описывались не только окружающие христиан народы, но и обозначались сами христиане. В рамках данной статьи на основе текстов в жанре *Adversus Iudaeos* (Против иудеев) мы рассмотрим, как происходило формирование христианской идентичности в I–IV вв. н.э. и почему для христианских авторов было необходимо понятие «этнос». До недавнего времени понятие «этнос» было исключено из истории христианства [Ruether, 1989, 156; Stroumsa, 1999, 83]. Однако результатом «Третьего поиска исторического Иисуса» стало понимание того, что христианская традиция имеет глубокие иудейские корни. В первые века нашей эры христианство было частью иудейской истории, а христиане – частью иудейского народа [Gelardini, 2009, 195–196]. По этой причине антииудейские сочинения являются одним из главных источников в вопросе формирования христианской идентичности, которая выстраивалась на противопоставлении иудейских и христианских традиций.

Хотя понятие «этнос» было основой идентичности народов как в эллинистический, так и в римский периоды, для него не существовало чёткого определения. «Этнос» имел статично-динамичную структуру. Каждый народ вырабатывал особые критерии своего «этноса», которые не были строго определены и постоянно менялись [Gruen, 2013, 20]. Это могла быть идея о кровном родстве и общих мифических предках. Однако древние не брезговали тем, чтобы украсть чужую историю [Gruen, 2011, 223] и позаимствовать своих «общих предков» у других народов<sup>1</sup>. «Этнос» мог быть объединён за счёт единства территории. В то же время скорее не так была важна сама территория, как те нравы народа, которые формировались за счёт её особенностей<sup>2</sup>. Религиозный культ, верования и практики также были критериями идентичности, на основе которых формировалось самоопределение не только всего народа, но и отдельных городских или родовых общин [Noethlichs, 2015, 14].

Однако формирующееся христианство не могло быть вписано в социокультурную систему греко-римского мира. Универсальное религиозное учение христиан было прецедентом того времени и не подходило ни под критерии «национальной религии», ни тем более под критерии «этноса». Христианским авторам требовалось обосновать существование их общин и особенности их религии, отличной от иудейской, а также встроить христианство в ландшафт эпохи<sup>3</sup>.

Несмотря на то, что христианство позиционировалось как неэтническая религия, ведь «нет ни эллина, ни иудея» (Кол. 3.11), такие понятия, как *ἔθνος*, *γένος*, *natio* и другие были необходимы для формирования христианской идентичности. Именно статично-динамичная структура этноса позволяла определять христианам себя как самобытный «народ», отличающийся от других – евреев (иудеев), греков, египтян, – и в то же время говорить об инклюзивности христианской общины, поскольку она была сформирована из представителей разных этносов [Lieu, 2004, 239–240; Buell, 2005, 48–49].

В раннехристианских антииудейских сочинениях авторы, сравнивая христиан с иудеями, ставили их в ряд с другими народами. В то же время в этих текстах они формировали критерии, по которым определяли границы нового «христианского народа», и эти же критерии применяли к народу иудейскому. Образы евреев и иудаизма были важны в христианской традиции. С их помощью раннехристианские авторы решали как внешние, так и внутренние проблемы своей общины [Lieu, 1996, 286–288]. Во-первых, показывая, что христиане являются продолжателями иудейской традиции, авторы устанавливали, что они – часть средиземноморской культуры и стоят в один ряд с другими народами. «Есть четыре рода людей – варвары и греки, иудеи и христиане», пишет Аристид. «Варвары ведут начало их рода [религии] от Хроноса, Реи и их других богов, греки от Эллина. Иудеи же ведут начало их народа от Авраама. Начало рода [религии] христиан прослеживается от Иисуса Мессии» (Apol. Syr. 2. 3–6)<sup>4</sup>. Такой подход помогал христианам найти своё место в средиземноморском мире, показать окружающим, что они не являются представителями чего-то нового и непонятного, а лишь частью ещё одного народа, однако превосходящего другие. Аристид утверждал, что мир пребывает в гармонии только благодаря молитвам христиан, ведь только они знают истину. Другие же народы не смогли распознать её и поэтому «шатаются как пьяные по миру» (Apol. Syr. 16. 4).

Во-вторых, иудаизм являлся для христиан контркультурой, на основе которой они выстраивали идентичность своей общины. Отрицая иудейские традиции и законы, христиане показывали, что есть истинно христианское, и что к нему не относятся. С помощью же особой интерпретации иудейских текстов христианские авторы обосновывали свою причастность к древней истории. Климент писал, что Церковь возникла во время пророчества Иеремии в Вавилоне посредством соединения двух народов – иудеев и язычников. Так автор по-своему интерпретировал текст Книги пророка Иеремии, добавив необходимые с его точки зрения факты, что позволило доказать древность христианской традиции (Storm. 3.10)<sup>5</sup>. Христиане также не отрицали, что унаследовали истину у иудеев, но только они поняли её правильно и смогли ею грамотно распорядиться (Tert. Apol. 19.2; 21.1–2).

Одно из наиболее ранних произведений в жанре *Adversus Iudaeos*, написанное в форме диалога, – сочинение Юстина Мученика *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* («Диалог с Трифоном иудеем»)⁶. Разные народы, а также христиан, автор маркирует словами *ἕνος, λαός ἔθνος*. Ведя диалог с Трифоном, Юстин шаг за шагом выстраивает границы «христианского народа» как статично-динамичной системы. Статичность была ему необходима для решения проблем внутри общины, таких как борьба с ересью, формирование ортодоксии и выработка основ христианского учения. Юстин указывает на существование людей, называющих себя христианами, но при этом проповедующих ложное учение (Dial. 35.2, 80.3). Посредством сравнения иудейских и христианских традиций Юстин показывает, какое учение ложно, а какое – истинно. Как и другие христианские авторы, он не отрицает факта общих предков иудеев и христиан, но при этом отмечает существенное отличие этих двух народов. Иудеи и христиане произошли от семени Авраама, однако иудеи – его потомки по плоти, а христиане по духу (Dial. 44.1–2). Также иудеи отделены от других народов, в том числе христиан, плотским обрезанием (Dial. 16.1). Им было предписано богом соблюдать плотскую субботу, пищевые запреты, совершать плотские жертвоприношения. Юстин отмечает, что «христианский народ» верит в того же бога, что и иудейский, однако христианам было дано духовное обрезание, вечная суббота и приношение богу не плотских, а духовных жертв.

Динамичность понятия «этнос» способствовала привлечению в христианскую общину всё большего количества людей. Если границы иудейского можно было пересечь посредством обрезания и соблюдения субботы, и именно это в начале диалога предлагает сделать Юстину Трифон (Dial. 8.4), то границы христианского намного более открыты. Примкнуть к «христианскому народу» может каждый, совершивший крещение и уверовавший в Христа (Dial. 43.1). Такое представление о критериях принадлежности к «христианскому народу» делает его более приемлемым и универсальным для членства. Юстин стремится создать концепцию христианства как единого «народа» с универсальным учением. Поэтому он непрестанно показывает, что основа христианства – это благочестие и вера, а не плоть и кровь. Таким образом, Юстин не отрицает причастность христиан к особому этносу, но переосмысливает критерии этого «этноса».

В сочинении Тертуллиана *Adversus Iudaeos* («Против иудеев») автор стремится показать широту распространения христианской традиции. «Народ под именем Христа обитает повсеместно, – пишет Тертуллиан. – Ведь никто, кроме Христа, не может править над всеми народами» (Adv. Iud. 7.6.). Таким образом, один критерий позволяет Тертуллиану поставить «христианский народ» (*populus*) в ряд со всеми прочими народами, а другой – возвысить их. Несмотря на то, что в последующих сочинениях Тертуллиан обозначает христиан понятием *tertium genus* (третий род), он в то же время указывает, что это не самоназвание его общины, а именование христиан другими народами (Scorp. 10.10; Ad Nat. 1.8.1, 9).

Тертуллиан признаёт, что христиане – младший народ по отношению к народу иудейскому, но это позволяет ему показать глубокие корни христианской традиции. «Христианский народ» существует с древних времён, и доказательство этому мы можем найти в том, что своему преемнику Моисей поменял имя на Иисус Навин, и, соответственно, не иудеи, но другой народ должен был войти землю обетованную – христиане (Adv. Iud. 9.21). Превосходство «христианского народа» над иудейским

постоянно подчёркивается автором. Оба народа происходят от детей Ревекки, но старший будет служить младшему (Adv. Iud. 1.3). Младший народ, приняв законы старшего, сделал их вечными. Вечное, духовное обрезание и вечная, духовная суббота соблюдаются «христианским народом» согласно их новому закону, который вскоре распространится по всей земле (Adv. Iud. 6.3–4; 7.9). Именно религиозные традиции важны Тертуллиану в определении границ христианского и иудейского. Эту парадигму автор развивает в другом своём произведении – *Ad Nationem* («К язычникам»), где говорит, что христиан отличают от римлян и иудеев по их религии (Ad Nat. 1.8.10). В дальнейших сочинениях, таких как *Scorpiace* («Противоядие от укуса скорпиона») и *Adversus Marcionem* («Против Маркиона»), Тертуллиан показывает, что религиозность – это неотъемлемый признак этничности.

С территории Северной Африки до наших дней дошёл менее известный антииудейский трактат *De duobus montibus Sina et Sion* («О двух горах Синай и Сион»)⁷. В нём автор, противопоставляя две горы – Синай и Сион, сравнивает два народа (*populus*), иудеев и христиан соответственно. Так же, как и Тертуллиан, он говорит, что два народа произошли от детей Ревекки. Однако это были не иудеи и христиане, а иудеи и язычники, часть из которых потом стала новым народом – христианами (De Duob. 3.2). Автору важно показать, что христиан отличает от иудеев их благочестие. Иудеи – старший народ – погрязли в бесчестии и грехах, в то время как христиане – младший народ – обратились к вере в Христа (De Duob. 6.2), поэтому границы христианского закрыты для иудеев. Однако любой язычник может стать частью «христианского народа», приняв лишь то, что Иисус – сын божий (De Duob. 8.1). Для автора *De Duobus Montibus*, как и для Тертуллиана, характерной чертой любого народа является его религиозность, и только на её основе он выстраивает границы христианского этноса⁸.

Концепция христианской идентичности, основанная на понятии «этнос», продолжает развиваться и в IV в. Однако всё больший сдвиг происходит в сторону идентичности религиозной. Ещё одно произведение в жанре *Adversus Iudaeos – Dialogus Athanasii et Zacchaei* («Диалог Афанасия и Закхея»)⁹ – пример этого. В тексте представлена полемика христианского архиепископа Александрийского Афанасия с иудейским учителем Торы Закхеем. Автор ни разу не называет христиан этносом, но применяет слова *γένος*, *ἔθνος* при указании на иудеев и другие народы. На протяжении всего текста автор развивает идею о том, что христиане являются преемниками иудейского народа. Апостолы были евреями по плоти и духу, но в отличие от иудеев они получили вечное спасение от бога (AZ. 91). Теперь Иерусалим стал святым городом христиан, и они населили его (AZ. 70). Неоднократно участники диалога обращаются к Писанию, и тогда Афанасий предлагает свою интерпретацию текста Ветхого Завета, доказывая, что христианам стала доступна его истина через Мессию (AZ. 100–101). Цитируя Исайю, он соглашается с Закхеем в том, что потомки иудеев будут известны среди язычников, но добавляет «среди нас, язычников» (AZ. 66).

Автор текста, с одной стороны, делает христианский этнос статичным, закрывая его границы от иудеев, с другой стороны, стремится показать универсальность своего учения и динамичность этноса. Он говорит, что те, кто думает, как египтяне – зовутся египтянами, кто думает, как ханаанейцы – зовутся ханаанейцами, аморитянами зовутся думающие, как аморитяне (AZ. 34). Таким образом, для того, чтобы называться христианами, надо думать, как христиане, однако это недоступно иудеям. Бог дал новое имя избранному народу, и, как говорит Афанасий своему собеседнику, «если бы ты мог назвать себя христианином, то ты бы знал это новое имя» (AZ. 57). Сравнивая иудеев и христиан, Афанасий говорит, что иудейский царь Давид не обладал всем миром, в то время как имя Мессии известно во всех концах земли. Он правит в Сирии и в Каппадокии, в Понте и в Армении, в Скифии, Фригии и Египте. Однако христиане не подражают ни одному из народов, населяющему эти территории, но все народы будут спасены их Мессией и будут подражать им (AZ. 50–53). Так автор показывает уникальность и универсальность христианства. Важно отметить, что вера и спасение – это те критерии, по которым определяется христианский этнос. Именно для спасения другие народы должны принять царство Мессии через веру, покаяние и крещение (AZ. 130).

В христианских антииудейских сочинениях авторы не только разрабатывали особые критерии для своей идентичности, но и стремились под эти новые критерии подвести понятия *Ἰουδαῖος* (иудей) и *Ἰουδαϊσμός* (иудаизм). Если термин *Ἰουδαῖος* многократно использовался уже в текстах Септуагинты и других грекоязычных иудейских источниках, то *Ἰουδαϊσμός* лишь несколько раз употреблялся во второй и четвёртой Маккавейских книгах, а затем через большой промежуток времени вновь был введён в оборот только в I в. н.э. христианскими авторами. Границы обоих терминов не были статичны и трансформировались как изнутри, так и снаружи.

В текстах Септуагинты термин *Ἰουδαῖος* (иудей) использовался для обозначения человека из колена Иуды или царства Иуды. Хотя это понятие на русский язык переводится как «иудей» и в наши дни имеет, прежде всего, религиозную коннотацию, в библейских текстах *Ἰουδαῖος* указывал ещё и на этническо-территориальную принадлежность человека. Иудеи ставились в один ряд с фригийцами, египтянами, финикийцами, греками [Cohen, 1999, 82–83]. Несомненно, термин «иудей» имел религиозное содержание, но лишь в той же мере, в какой и другие термины, обозначавшие представителей других народов, указывали на наличие у них их собственных религий. Во II–I вв. до н.э. границы «иудейского» претерпевают изменения. Если до этого времени «иудеями» могли называться только люди из колена Иуды, то в указанный период любой язычник, признав бога иудеев, мог стать «иудеем» (например, Дан. 14.27–29).

Таким же образом трансформируется постепенно и понятие *Ἰουδαϊσμός* (иудаизм). В Маккавейских книгах (2 Макк. 2:19, 8:1, 14:37) это слово имело широкие рамки, обозначая более, чем только религию, поскольку являлось антонимом *Ἑλληνισμός* (эллинизм). Границы *Ἰουδαϊσμός* были открыты для других народов, так же, как и границы *Ἑλληνισμός*. Перейти в *Ἰουδαϊσμός* могли все желающие. Такой переход совершили иудейцы и итурейцы. Приняв иудейский образ жизни и религию, они не только стали частью Иудейского государства, но и сделались иудеями (Ап. 15.253–254; Pilo Spec. Leg. 1.9.51) [Cohen, 1999, 136–138]. *Ἰουδαϊσμός* мог сформироваться как религия только в оппозиции к *Χριστιανισμός* (христианство). Как отмечает Даниэль Боярин (Daniel Boyarin), «Христианство, выведя религию за этнокультурные рамки, создало ту её концепцию, которая существует и в наши дни» [Boyarin, 2003, 71].

Впервые в христианских текстах слово *Ἰουδαϊσμός* встречается в Послании апостола Павла к галатам (Гал. 1:13–14). Затем Игнатий Антиохийский в *Ad Magnesios* («Послание к магнезийцам») использует конструкцию, заимствованную из Маккавейских книг (*Ἰουδαϊσμός/Ἑλληνισμός*), но заменяет *Ἑλληνισμός* на *Χριστιανισμός* (Mag. 10). Однако в обоих этих текстах I в. н.э. ни *Ἰουδαϊσμός*, ни новое слово *Χριστιανισμός*, введённое в оборот Игнатием, не обозначали религию, но описывали культурные феномены [Mason, 2007, 469].

Тертуллиан, создатель церковной латыни, использовал два новых слова в этом языке – *Judaismus* и *Christianismus*, являющихся калькой греческих *Ἰουδαϊσμός* и *Χριστιανισμός*. Именно этот христианский автор начал рассматривать иудаизм и христианство вне этнических рамок, указав на существование двух отдельных религиозных систем – христианства и иудаизма – каждую со своими верованиями, практиками и священными текстами. Это было необходимо Тертуллиану, так как он не мог приспособить христианство к уже существовавшим категориям и рассматривать его как национальную религию. Он создал гибридное наименование *Christianismus* на религиозно-философском, а не на этническом основании, переведя «иудаизм» из этнокультурной сферы в религиозную [Mason, 2007, 473–474], поскольку «быть иудеем» и одновременно «быть последователем Иисуса» в тот период было уже невозможно. Однако окончательно границы «иудаизма» и «христианства» как двух независимых религий были выстроены только в IV в. [Boyarin, 2003, 84–85].

Таким образом, христианам I–IV вв. концепция «этноса» была необходима, поскольку с её помощью они встраивались в социальную среду того времени и формировали основы своей идентичности. Называя себя «христианским народом», христианские авторы того времени показывали, что они мало чем отличаются от своих соседей. Более того, по их мнению, христиане – такой же древний «народ», как и все

остальные, у них так же есть свои предки, свои обычаи и традиции, свои религиозные практики. Немаловажную роль в конструировании христианской идентичности играли образы иудеев и иудаизма, с помощью которых христианские авторы вписывали себя в ландшафт эпохи, утверждая, что они потомки иудейского народа. В то же время они отрезались от иудейского прошлого, указывая на открытость границ своего «народа» вследствие переосмысления старых традиций. Однако важно помнить, что, говоря о христианах как о «новом этносе» или новой религии, мы оперируем понятиями, которые понимались в античности иначе, чем сейчас [Baker, 2016, 36]. Ранние христиане, называя себя «христианским народом», основу своей идентичности видели исключительно в своей вере.

### Список сокращений

- AJ – Flavius Iosephus. *Antiquitates Iudaicae* (Иосиф Флавий. Иудейские древности)
- Apol. Gr. – Aristides. *Apologeticus* (Аристид Афинский. Апология. Греческая версия)
- Apol. Syr. – Aristides. *Apologeticus* (Аристид Афинский. Апология. Сирийская версия)
- Bel. Gal. – Caesar. *Commentarii de Bello Gallico* (Цезарь. Записки о Гальской войне)
- Hist. – Diodorus Siculus. *Bibliotheca Historia* (Диодор Сицилийский. Историческая библиотека)
- Leg. Agr. – Cicero. *De Lege Agraria* (Цицерон. О земельном законе)
- Pilo Sec. Leg. – Philo Judaeus, *De Specialibus Legibus* (Филон Александрийский. Об особенных законах)
- Storm. – Clemens. *Stromata* (Климент Александрийский. Строматы)
- Tert. Apol. – Tertullianus. *Apologeticus* (Тертуллиан. Апология)
- Urb. Cond. – Titus Livius. *Ab Urbe Condita* (Тит Ливий. История от основания города)

### Библиографический список

1. Andrist, P. *Le dialogue d'Athanase et Zachée: étude des sources et du contexte littéraire*. These de Doctorat / P. Andrist. – Université de Geneve, 2001. – 552 p.
2. Baker, C.M. *Jew / C.M. Baker*. – New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2016. – 208 p.
3. Boyarin, D. *Semantic Differences; or, 'Judaism'/'Christianity'* / D. Boyarin // *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Eds. A. Becker, A.Y. Reed. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. – P. 65–85.
4. Buell, D.K. *Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity* / D.K. Buell. – New York: Columbia University Press, 2005. – xvi, 257 p.
5. Caesar. *Civil War*. Loeb Classical Library 39. Ed. and tr. Cynthia Damon. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016. – 656 p.
6. Cicero. *The speeches: Pro Publio Quinctio. Pro Sexto Roscio Amerino. Pro Quinto Roscio Comoedo. De lege agraria I, II, III*. Loeb Classical Library, 240. Tr. J. H. Freese. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930. – viii, 503 p.
7. Cohen, S.J.D. *The Beginning of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* / S.J.D. Cohen. – Berkeley: University of California Press, 1999. – xiii, 426 p.
8. Diodorus Siculus. *Library of History. Vol. I: Books 1-2.34*. Loeb Classical Library, 279. Tr. C.H. Oldfather. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933. – 512 p.
9. Gelardini, G. *Religion, Ethnicity, and Ethnoreligion: Trajectories of a Discourse in German-Speaking Historical Jesus Scholarship* / G. Gelardini // *Prejudice and Christian Beginnings*. Eds. L. Nasrallah, E. Schüssler Fiorenza. – Minneapolis: Fortress Press, 2009. – P. 179–196.
10. Gruen, E.S. *Did Ancient Identity Depend on Ethnicity? A Preliminary Probe* / E.S. Gruen // *Phoenix*. – 2013. – Vol. 67. – No. ½. – P. 1–22.
11. Gruen, E.S. *Rethinking the Other in Antiquity* / E.S. Gruen. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011. – 416 p.
12. Heemstra, M. *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways* / M. Heemstra. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. – xi, 241 p.

13. Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone. Patristische Texte und Studien, 47. Ed. M. Marcovich. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – xv, 339 p.
14. Laato, A.M. Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion: An Approach to Early Latin Adversus Iudaeos Literature / A.M. Laato. – Åbo: Åbo Akademis förlag, 1998. – 232 p.
15. Lahey, L. Evidence for Jewish Believers in Christian-Jewish Dialogues through the Sixth Century (excluding Justin) / L. Lahey // Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries. Eds. O. Skarsaune, R. Hvalvik. – Peabody, MA: Hendrickson, 2007. – P. 581–639.
16. Lieu, J.M. Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World / J.M. Lieu. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 381 p.
17. Lieu, J.M. Image and Reality: the Jews in the World of the Christians in the Second Century / J.M. Lieu. – Edinburgh: T&T Clark, 1996. – xiv, 348 p.
18. Livy. History of Rome. Vol. I: Books 1-2. Loeb Classical Library, 114. Tr. B. O. Foster. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. – ix, 484 p.
19. Mason, S.N. Jews, Judaens, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History / S.N. Mason // Journal for the Study of Judaism. – 2007. – Vol. 38. – № 4-5. – P. 457–512.
20. Noethlichs, K.L. The Legal Framework of Religious Identity in the Roman Empire / K.L. Noethlichs // Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity. Eds. E. Rebillard and J. Rüpke. – Washington, DC: Catholic University of America Press, 2015. – P. 13–27.
21. Philo. On the Special Laws. Book 4. On the Virtues. On Rewards and Punishments. Loeb Classical Library, 320. Tr. F. H. Colson. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939. – xix, 496 p.
22. Pseudo Cipriano I due monti Sinai e Sion. Biblioteca patristica, 25. Ed. C. Burini. – Fiesole: Nardini, 1994. – 330 p.
23. Q.S.F. Tertulliani Ad Nationes libri duo. Ed. J. W. Ph. Borleffs. – Leiden: Brill, 1929. – xix, 155 p.
24. Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos: mit Einleitung und kritischem Kommentar. Hrsg. H. Tränkle. – Wiesbaden: Steiner, 1984. – cxxviii, 121 p.
25. Q.S.F. Tertulliani Adversus Marcionem. 2 vols. Ed. and tr. E. Evans. – Oxford: Clarendon Press, 1972. – xxiv, 658 p.
26. Ruether, R.R. Sexism and God-Language / R.R. Ruether // Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality. Eds. J. Plaskow, C. P. Christ. San Francisco: Harper and Row, 1989. – P. 151–162.
27. Stroumsa, G.G. Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity / G.G. Stroumsa. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. – xii, 345 p.
28. Tertullian: Apology. De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius. Loeb Classical Library, 250. Tr. T. R. Glover, G. H. Rendall. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931. – ix, 480 p.
29. Tertulliano. Scorpiae. Biblioteca Patristica, 14. Ed. G. A. Bernardelli. – Firenze: Nardini, 1990. – 338 p.
30. The Apology of Aristides on behalf of the Christians: from a Syriac ms. preserved on Mount Sinai. Eds. J. R. Harris, J. A. Robinson. – Cambridge: the University press, 1893. – 168 p.
31. The Apostolic Fathers, Vol. I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache. Loeb Classical Library, 24. Ed. and tr. B. D. Ehrman. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003. – vii, 464 p.
32. Varner, W. Ancient Jewish-Christian dialogues: Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila: introductions, texts, and translations / W. Varner. – Lewiston, NY: E. Mellen Press, 2004. – 302 p.

*Текст поступил в редакцию 31.08.2020.*

*Принят к публикации 16.11.2020.*

*Опубликован 01.04.2021.*

<sup>1</sup> Диодор Сицилийский писал, что греки забрали у египтян мифических персонажей (Hist. 1.22.5). Тит Ливий отмечал, что Эней из Трои предок Ромула и Рема (Urb. Cond. 1.2.4–6).

<sup>2</sup> Цицерон считал, что Карфагеняне – лживый народ, склонный к обману ради наживы. По его мнению, это определялось местом их обитания: они жили рядом с гаванями и много общались с иностранцами. (Leg. Agr. 2.95). Цезарь указывал, что убили культурнее других германцев, поскольку живут у самого Рейна. (Bel. Gal. 4.3).

<sup>3</sup> Если христиане называли себя потомками иудейского народа, то от них требовалась уплата Fiscus Iudaicus. По этой причине им важно было показать, что они не являются еще одной иудейской сектой, а представляют новое религиозное течение [Heemstra, 2010, 188–189].

<sup>4</sup> Текст Апологии Аристиды дошел в трёх переводах – армянском, сирийском и греческом. Сирийский вариант текста – наиболее полный. В армянском варианте текста нет слова «религия» после слова «род». Ю. Лье считает, что поскольку армянский перевод полностью следует за сирийским,

то слово религия – вторично, и следует прочитывать данный отрывок без него. Оригинальный текст был написан на греческом языке, в котором данный отрывок сильно отличается от сирийского, и в нем отсутствует слово «религия». Отрывок изложен так: «Есть три рода людей... Поклоняющиеся тем, кого вы называете богами, иудеи и христиане. Первые делятся, в свою очередь, на три рода – халдеи греки и египтяне» (Apol. Gr. 2. 1–3) [Lieu, 1996, 260].

<sup>5</sup> Также Марк Минуций Феликс в *Octavius* (Октавий) пишет, что античные философы, несмотря на то, что называли это разными именами, всё же говорили о едином боге, поэтому они уже были христианами (Oct. 19–20).

<sup>6</sup> Не сохранилось более раннее сочинение Аристана Пелльского «Диалог Ясона и Паписка», датированный 140-ми гг. Есть предположение, что этот диалог послужил основой для диалога Юстина [Lahey, 2007, 585–591].

<sup>7</sup> Автор и время создания произведения не установлены. Предположительно, диалог был составлен в период с конца II до середины III вв. на территории Карфагена псевдо-Киприаном. Подробнее о данном сочинении см.: [Laato, 1998].

<sup>8</sup> Денис Буэлл (Denise Buell) считает, что такое представление о первостепенном значении религии для каждого этноса, которую мы находим в сочинениях Тертуллиана, возникло благодаря культурным особенностям Карфагена. Этот город был Римской провинцией, в котором были установлены обязательные римские религиозные практики. Соблюдение этих практик позволяло не-римлянам подтвердить свой статус гражданина Рима. Однако на более низком уровне именно совершение религиозных культов своего народа, которые не воспрещались римлянами, давало основу для самоидентификации [Buell, 2005, 156]. Подобное понимание важности религии для каждого народа мы видим и в трактате «О двух горах...».

<sup>9</sup> Точная дата создания произведения не установлена. В своей диссертации швейцарский ученый Патрик Андрист (Patrick Andrist) предположил, что текст написан после 325 г., поскольку в тексте говорится о разрушении и восстановлении Иерусалима и заселении христианами города. Исследователь считает это явной отсылкой к христианизации Элии Капитолины при Константине I. В то же время отсутствие терминологии, использовавшейся в христологических спорах в V в., позволяет датировать текст IV в. [Andrist, 2001, 486].

---

## References

1. Andrist P. *The dialogue of Athanasius and Zacchaeus: Study of the Sources and Literary Context*. PhD Thesis [Le dialogue d'Athanase et Zachée: étude des sources et du contexte littéraire. These de Doctorat]. Universite de Geneve, 2001, 552 p. (in French).
2. Baker C.M. *Jew*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2016, 208 p.
3. Boyarin D. *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Eds. A. Becker, A.Y. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, pp. 65–85.
4. Buell D.K. *Why this New Race: Ethnic Reasoning in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 2005, xvi, 257 p.
5. Cohen S.J.D. *The Beginning of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999, xiii, 426 p.
6. Gelardini G. *Prejudice and Christian Beginnings*. Eds. L. Nasrallah, E. Schüssler Fiorenza. Minneapolis: Fortress Press, 2009, pp. 179–196.
7. Gruen E.S. *Phoenix*. 2013, vol. 67, no. 1/2, pp. 1–22.
8. Gruen E.S. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011, 416 p.
9. Heemstra M. *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, xi, 241 p.
10. Laato A.M. *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion: An Approach to Early Latin Adversus Iudaeos Literature*. Åbo: Åbo Akademis förlag, 1998, 232 p.
11. Lahey L. *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Eds. O. Skarsaune, R. Hvalvik. Peabody, MA: Hendrickson, 2007, pp. 581–639.
12. Lieu J.M. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 381 p.
13. Lieu J.M. *Image and Reality: the Jews in the World of the Christians in the Second Century*. Edinburgh: T&T Clark, 1996, xiv, 348 p.
14. Mason S.N. *Journal for the Study of Judaism*. 2007, vol. 38, no. 4–5, pp. 457–512.
15. Noethlichs K.L. *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*. Eds. É. Rebillard and J. Rüpke. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2015, pp. 13–27.
16. Ruether R.R. *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*. Eds. J. Plaskow, C.P. Christ. San Francisco: Harper and Row, 1989, pp. 151–162.
17. Stroumsa G.G. *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, xii, 345 p.
18. *The Apology of Aristides on behalf of the Christians: from a Syriac ms. preserved on Mount Sinai*. Eds. J.R. Harris, J.A. Robinson. Cambridge: The University press, 1893, 168 p.
19. Caesar. *Civil War*. Loeb Classical Library 39. Ed. and tr. Cynthia Damon. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016, 656 p.
20. Cicero. *The speeches: Pro Publio Quinctio. Pro Sexto Roscio Amerino. Pro Quinto Roscio Comoedo. De lege agraria I, II, III*. Loeb Classical Library, 240. Tr. J.H. Freese. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1930, viii, 503 p.

21. Ps. Cyprian. *On the two mountains Sinai and Zion* [Pseudo Cipriano I due monti Sinai e Sion]. Biblioteca patristica, 25. Ed. C. Burini. Fiesole: Nardini, 1994, 330 p. (in Italian and Latin).
22. Varner W. *Ancient Jewish-Christian dialogues: Athanasius and Zacchaeus, Simon and Theophilus, Timothy and Aquila: introductions, texts, and translations*. Lewiston, NY: E. Mellen Press, 2004, 302 p.
23. Diodorus Siculus. *Library of History*. Vol. I: Books 1–2.34. Loeb Classical Library, 279. Tr. C.H. Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933, 512 p.
24. Justin Martyr. *Dialogue with Trypho* [Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone]. Patristische Texte und Studien, 47. Ed. M. Marcovich. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997, xv, 339 p. (in Greek).
25. Philo. *On the Special Laws*. Book 4. On the Virtues. On Rewards and Punishments. Loeb Classical Library, 320. Tr. F.H. Colson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939, xix, 496 p.
26. *The Apostolic Fathers, Vol. I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*. Loeb Classical Library, 24. Ed. and tr. B.D. Ehrman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, vii, 464 p.
27. *Q.S.F. Tertullian's To the Nations in 2 books* [Q.S.F. Tertulliani Ad Nationes libri duo]. Ed. J.W.Ph. Borleffs. Leiden: Brill, 1929, xix, 155 p. (in Latin).
28. *Q.S.F. Tertullian's Against the Jews: with introduction and critical commentary* [Q.S.F. Tertulliani Adversus Iudaeos: mit Einleitung und kritischem Kommentar]. Hrsg. H. Tränkle. Wiesbaden: Steiner, 1984, cxxviii, 121 p. (in German and Latin).
29. *Q.S.F. Tertullian's Against Marcion* [Q.S.F. Tertulliani Adversus Marcionem]. 2 vols. Ed. and tr. E. Evans. Oxford: Clarendon Press, 1972, xxiv, 658 p. (in Latin).
30. Tertullian: *Apology. De Spectaculis*. Minucius Felix: *Octavius*. Loeb Classical Library, 250. Tr. T.R. Glover, G.H. Rendall. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931, ix, 480 p.
31. Tertullian. *Antidote for the Scorpion's Sting* [Tertulliano. Scorpiace]. Biblioteca Patristica, 14. Ed. G.A. Bernardelli. Firenze: Nardini, 1990, 338 p. (in Latin).
32. Livy. *History of Rome*. Vol. I: Books 1–2. Loeb Classical Library, 114. Tr. B.O. Foster. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919, ix, 484 p.

*Submitted for publication: August 31, 2020.*  
*Accepted for publication: November 16, 2020.*  
*Published: April 1, 2021.*



### **Значение инкультурации христианства для миссионерской деятельности РКЦ, раскрытое в посланиях римских понтификов послесоборного периода**

**Аннотация.** Тема инкультурации христианства приобретает всё больший интерес и актуальность не только среди церковной дисциплин, но и среди ряда религиоведческих и социальных областей исследований. В частности, данная тематика широко обсуждается в области межрелигиозного и межкультурного взаимодействия. Согласно позиции Римской курии, выраженной в понтификальных документах послесоборного периода, задача инкультурации видится в проповеди христианства с позиции преобразования и проницания Евангелием существующих культур, учитывая при этом открытость к собственному преобразованию. С появлением понятия «инкультурация христианства» в католической терминологии стали развиваться её аспекты, методы и формы, получившие теологические обоснования в трудах понтификов РКЦ. В статье автор предпринимает попытку анализа понтификальных документов римского папы Иоанна Павла II, а также двух его приемников – понтифика на покое Бенедикта XVI и ныне возглавляющего кафедру святого Петра в Риме папы Франциска.

**Ключевые слова:** Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, евангелизация, миссионерская деятельность, Постсинодальное Апостольское обращение, энциклика, понтифик, миссия *ad gentes*, межрелигиозный диалог, межкультурный диалог, папа Иоанн Павел II, папа Бенедикт XVI, папа Франциск

**Nikolai V. Chirkov**

*Institute of St. Thomas Aquinas (ITA)  
01001 17 Raječká cesta str., Žilina, Slovakia  
chirkovniko@gmail.com*

### **The Significance of the Inculturation of Christianity for the Missionary Activity of the Russian Orthodox Church, Revealed in the Epistles of the Roman Pontiffs of the Post-Conciliar Period**

**Abstract.** The theme of the inculturation of Christianity is gaining increasing interest and relevance not only among church disciplines, but also a number of religious and social research areas. In particular, this topic is widely discussed in the field of interreligious and intercultural interaction. According to the position of the Roman Curia, expressed in the pontifical documents of the post-conciliar period, the task of inculturation is seen in the preaching of Christianity from the position of transformation and insight into existing cultures with the Gospel, taking into account the openness to one's own transformation. With the emergence of the concept of inculturation of Christianity in Catholic terminology, its aspects, methods and forms began to develop and received theological substantiation in the works of the pontiffs of the RCC. In the article, the author attempts to analyze the pontifical documents of Pope John Paul II, as well as those of his successors – the retired prelate Benedict XVI and now the head of the Holy See, Pope Francis.

**Key words:** Roman Catholic Church, inculturation of Christianity, evangelization, missionary work, post-synodal apostolic exhortation, encyclical, pontiff, mission *ad gentes*, interreligious dialogue, intercultural dialogue, Pope John Paul II, Pope Benedict XVI, Pope Francis

### Введение

В виду того, что термин «инкультурация христианства» является относительно новым в лексиконе Римско-католической церкви, представляется важным рассмотреть понимание инкультурации в магистерии католической церкви, выраженном в апостольских обращениях и энцикликах понтификов РКЦ послесоборного периода. Так как данный термин вошёл в церковный оборот во время понтификата римского папы Иоанна Павла II, в статье мы непосредственно обратимся к его трудам, а также к трудам двух его приемников – понтифика на покое Бенедикта XVI и ныне возглавляющего кафедру святого Петра в Риме папы Франциска.

#### Инкультурация христианства в посланиях понтифика Иоанна Павла II

Впервые в официальном папском документе термин *инкультурация* использовал понтифик Иоанн Павел II<sup>1</sup> в апостольском обращении «Catechesi Tradendae» 1979 г., затем в энцикликах «Slavorum Apostoli» 1985 г. и «Redemptoris Missio» 1990 г. В целом необходимо отметить, что за время своего понтификата Иоанн Павел II уделял большое внимание и придавал важное значение теме инкультурации христианства в своих трудах. Его размышления и обращения оказали значительное влияние на развитие данной проблематики, области исследования способов и методов инкультурации, а также поиска и установления межкультурного и межрелигиозного диалогов в миссионерской деятельности РКЦ [Чирков, 2018, 144–155].

В апостольском обращении «Catechesi Tradendae»<sup>2</sup>, обнародованном в 1979 г., папа римский Иоанн Павел II пишет, что слово *инкультурация*, несмотря на свою новизну, отчётливо выражает один из элементов «Воплощения Евангелия» среди различных культур и народов [Catechesi Tradendae, 1979, VII, 53]. Понтифик обозначает катехизацию и евангелизацию как главные задачи, заключённые в ассимиляции Евангелия в саму суть культур и их различные формы. Решение данных задач заключается, прежде всего, в исследовании и изучении местных культур с их составляющими элементами. Исходя из этого, первоепенным вызовом для миссионера является обнаружение того, что яснее всего выражает конкретную культуру, её основные элементы и особенности. Наряду с этим понтифик призывает к уважению культурных ценностей, являющихся богатством и выражением того или иного народа. Только таким образом, по мнению Иоанна Павла II, евангелизация может стать более доступной для восприятия различными народами [Чирков, 2019, 44].

В «Catechesi Tradendae» понтифик указывает на два важных принципа евангелизации. Первый принцип основывается на том, что послание Евангелия не может быть полностью изолировано от культуры, в которой оно изначально укоренилось; также без определённых утрат оно не может быть отделено от тех форм культуры, в которых передавалось в течение веков; оно не является непосредственным плодом какой-либо культуры и передаётся всегда с помощью апостольского диалога, который обязательно включается некоторым образом в культурный диалог [Catechesi Tradendae, 1979, VII, 53]. Второй принцип основывается на тезисе, согласно которому «сила Евангелия всюду такова, что она преобразует и возрождает. Не следует удивляться, что, проникая в какую-то культуру, она преобразует в ней много элементов. Не было бы катехизации, если бы Евангелие изменилось при встрече с культурой» [Catechesi Tradendae, 1979, VII, 53]. Далее понтифик указывает, что следует разумно и взвешенно использовать религиозные или иные элементы культурного наследия различных народов, чтобы найти точки соприкосновения культур для лучшей адаптации и восприятия христианства.

Следующим документом римского папы Иоанна Павла II, освещающим вопрос инкультурации христианства, является энциклика «Slavorum Apostoli»<sup>3</sup>, посвящённая заслугам свв. Кирилла и Мефодия. Иоанн Павел II называет миссию свв. Кирилла и Мефодия прототипом современной инкультурации христианства: «Евангельскую весть, которую свв. Кирилл и Мефодий переложили для славянских народов, мудро черпая из сокровищницы Церкви «старое и новое»<sup>4</sup>, они передавали с помощью проповеди и катехизации, не отступая от вечной истины и в то же время приспособивая её к конкретным историческим обстоятельствам» [Slavorum Apostoli, 2010, V, 20]. Для обозначения миссионерской деятельности свв. Кирилла и Мефодия Иоанн Павел II использует выражение «внедрение в культуру»,

подразумевая под этим воплощение евангельской вести в локальных культурах и одновременно их включение в жизнь католической церкви [Slavorum Apostoli, 2010, VI, 21]. Стоит заметить, что стратегия евангелизации свв. Кирилла и Мефодия является одним из самых ярких примеров, иллюстрирующих инкультурацию христианства, который мы можем наблюдать в истории развития церкви [Чирков, 2018, 11–19]. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности свв. Кирилла и Мефодия выразилась, прежде всего, в переводе Священного Писания на славянские языки. С позиции истории религии можно справедливо сказать, что методы и формы адаптации христианства, избранные свв. Кириллом и Мефодием, оказали значительное влияние на распространение христианского вероучения среди славянских народов и сохраняют своё значение и присутствие в истории восточноевропейских народов вплоть до настоящего времени<sup>5</sup>.

Следующим немаловажным документом Иоанна Павла II, освещающим данную тематику, является энциклика «Redemptoris missio»<sup>6</sup>. В настоящей энциклике, посвящённой роли и значению неизменной актуальности миссионерского послания, понтифик обосновывает необходимость интеграции Евангелия в культуры народов. Ссылаясь на библейские тексты Деяний Святых Апостолов, Иоанн Павел II пишет, что в начале истории развития церкви, несмотря на миссию провозглашения Евангелия учениками Христа и далее другими миссионерами, посвятившими свою жизнь миссии *ad gentes*<sup>7</sup>, данная миссия рассматривалась как неотъемлемая часть христианского образа жизни. Каждый верующий христианин был призван к миссионерству, свидетельствуя о христианстве собственным образом жизни и провозглашением веры [Redemptoris Missio, 1990, 27]. Со времени проповеди апостолов ситуация изменилась. История развития христианства иллюстрирует то, как со временем расширялись горизонты, масштабы, возможности и способы миссионерской деятельности РКЦ. В энциклике понтифик призывает церковь как сообщество верующих принять новый вызов реалий современности и отправиться к новым рубежам: как с первоначальной миссией *ad gentes* к народам, для которых христианство является чуждой религией, так и с новой евангелизацией к народам, которые уже когда-то встретились с христианской верой и культурой [Redemptoris Missio, 1990, 30]. Папа Иоанн Павел II также акцентирует внимание на обозначении миссии *ad gentes*, называя её одним из основных существенных видов миссионерской деятельности РКЦ, не теряющей своей актуальности вплоть до настоящего времени [Redemptoris Missio, 1990, 31]<sup>8</sup>.

Инкультурации христианства как новому вектору миссионерской деятельности РКЦ посвящена отдельная глава в данной энциклике, в которой понтифик пишет о путях интеграции христианского вероучения и Евангелия в культуры народов [Redemptoris Missio, 1990, 52]. Иоанн Павел II заявляет, что церковь на протяжении своей истории неизбежно встречалась с культурными реалиями различных народов. Процесс адаптации христианского вероучения в культуры иных народов является продолжительным [Redemptoris Missio, 1990, 52]. В пояснении данного тезиса Иоанн Павел II пишет, что речь идёт не просто о чисто внешнем приспособлении христианских богослужебных обрядов к условиям национальных культур, выражающемся в заимствовании и использовании приемлемых культурных знаков и символов культуры того или иного народа в контексте христианской проповеди. Понтифик отмечает: в процессе встречи различных культур народов мира РКЦ не только старается передать свои ценности, но и обновить в свете Евангелия уже имеющиеся ценности данной культуры [Redemptoris Missio, 1990, 52]. Процесс инкультурации христианства означает «глубокое преобразование подлинных ценностей той или иной культуры посредством их включения в христианство и вхождения христианства в разные людские культуры» [Redemptoris Missio, 1990, 52]. Иными словами, церковь, по мнению понтифика, может принимать приемлемые (положительные) для неё компоненты локальных культур для лучшего выражения христианства культурным языком данных традиций. Под приемлемыми элементами культуры понтифик понимает компоненты традиционных культур, не противоречащие христианскому вероучению. Таким образом, в процессе инкультурации христианства среди различных культур проповедь христианства принимает внешнюю форму конкретных культур,

в то же время церковь принимает народы, вместе с их культурами, в свою общину. Это, по мнению понтифика, является обязательным этапом пути развития миссионерской деятельности.

Отдельного внимания заслуживают слова понтифика относительно положения миссионеров, руководствующихся принципами и методами инкультурации христианства. Папа Иоанн Павел II акцентирует внимание на том, что инкультурация – это процесс, сопровождающий всю жизнь миссионера, вовлекающий в себя разных деятелей миссии церкви к различным народам, христианские общины по мере их развития и епископов, в задачи которых входит оценка и поддержка её осуществления [Redemptoris Missio, 1990, 52]. Для миссионеров предпочтительно погружаться в социально-культурный мир ареала миссии. Католическим миссионерам следует изучить местный язык, ознакомиться с наиболее важными особенностями местной культуры, традиционным укладом жизни, усвоить культурные ценности и поведенческие паттерны того или иного народа. Понтифик также подмечает, что инкультурацию христианства следует осуществлять с осмотрительностью и ни в коем случае не осуществлять её насильно, иначе возникает вероятность, что данный процесс вызовет отрицательную реакцию как у христиан, так и у евангелизируемых народов [Redemptoris Missio, 1990, 54]. Инкультурация христианства должна являться выражением жизни христианской общины. Исходя из этого, она должна развиваться внутри самой общины верующих, а не быть лишь результатом научных изысканий миссионеров<sup>9</sup>. По мнению понтифика, владение местным языком или наречием, знания о культуре и традиционном укладе жизни того или иного народа должны помочь миссионерам найти точки соприкосновения культур для успешной адаптации христианства среди этих народов. Иоанн Павел II подмечает, что для миссионера в инкультурации христианства речь не идёт об отказе от собственной культуры. Задачей миссионера является осознание ценностей локальной культуры, способствующие укреплению и евангелизации культуры той среды, в которой он осуществляет своё миссионерское служение. Понтифик пишет о проявлении стремления в жизни миссионера быть способным вести диалог с конкретной культурной средой, приняв соответствующий образ жизни, нормы и ценности, что должно положительно сказываться на евангелизации [Redemptoris Missio, 1990, 53]. В энциклике понтифик именуется данный процесс «вживанием в культуру», понимая под ним адаптацию христианской общины к культуре общества, в среде которого осуществляется миссионерская деятельность. Подобный процесс инкультурации христианства должен совершаться постепенно, являя собой опыт христианской общины, её становления и развития. Папа пишет, что посредством инкультурации христианства вероучение РКЦ становится более доступным и приемлемым для понимания нехристианским народам и культурам, что в свою очередь должно являться выражением открытости и принципа вселенскости католической церкви. В заключении энциклики понтифик пишет, что в РКЦ имеет возможности донести Евангелие до людей посредством образа жизни самих миссионеров, личным примером так называемого «вживания» [Redemptoris Missio, 1990, 92], адаптации к культуре, а также с помощью развития евангелизации среди народов и культур.

В завершении анализа документов понтификата Иоанна Павла II стоит отметить ещё один важный документ, в котором понтифик раскрывает понимание и значение инкультурации христианства: постсинодальное Апостольское воззвание «Ecclesia in Asia»<sup>10</sup>. В документе понтифик напоминает о таких директивах, как уважение и осознание ценности местных культур, которые должны способствовать развитию инкультурации христианства и в конечном итоге привести к положительным результатам миссионерской деятельности. В качестве примера понтифик приводит заслуги францисканца Джованни да Монтекорвино<sup>11</sup>, благодаря которому возникли первые миссии католической церкви в Китае и Индии, а также иезуитов Маттео Риччи<sup>12</sup>, Роберто Де Нобили<sup>13</sup> и Иоанна Де Брито<sup>14</sup>, предпринявших попытку инкультурации христианства в странах Азиатского континента [Чирков, 2019, 51].

Иоанн Павел II в обращении заявляет о необходимости надлежащей подготовки будущих миссионеров. Понтифик пишет, что для христианской проповеди в Азии возможно использовать повествовательные методы, близкие к азиатскому

культурному контексту и традициям. Формы катехизации могут быть построены на методиках, которые включают в себя повествование на языке истории, рассказы в форме притч, упоминающих символы и культурные элементы, характерные для азиатской культуры и близкие менталитету населения [Ecclesia in Asia, 1999, 20]. Помимо того, в апостольском воззвании понтифик напоминает о задаче инкультурации христианства в Азии, которая должна привести к новому открытию «азиатского Лица Христа» [Ecclesia in Asia, 1999, 20]. Это касается как иконографических изображений, так и формулировок катехизиса посредством перевода на национальные языки важных концепций христианского вероучения. Иоанн Павел II заявляет, что миссионерам, помимо изучения теологического и философского наследия РКЦ, следует обратить внимание на изучение философских и религиозных традиций народов Азии. Примечательно, что в своём обращении к народам Азии, помимо Китая, Японии, Монголии и стран Средней Азии, получивших свою независимость, папа Иоанн Павел II упоминает и территорию Сибири, обозначая её как обширное поле для развития миссионерской деятельности среди народов, проживающих на её территории.

### **Инкультурация христианства в посланиях понтифика Бенедикта XVI**

Тема инкультурации христианства после смерти римского папы Иоанна Павла II получила развитие в трудах его преемника папы Бенедикта XVI<sup>15</sup>, который в своём Послесинопальном Апостольском обращении «*Verbum Domini*»<sup>16</sup> посвятил ей специальный раздел, где описал значение Священного Писания в миссионерской деятельности церкви в инкультурации христианства.

Обозначая роль и значение инкультурации христианства в миссионерской деятельности РКЦ, понтифик пишет, что «Бог открывает себя не абстрактно, а принимая языки, образы и выражения, связанные с различными культурами» [Verbum Domini, 2011, 109, 125]. В данном случае понтифик говорит о взаимосвязях культуры разных народов и Священного Писания, которые можно проследить в истории развития РКЦ. В энциклике папа Бенедикт XVI заявляет, что, согласно вероучению РКЦ, «Тайна воплощения заключена в том, что Бог, с одной стороны всегда являет Себя в конкретной истории, принимая вписанные в неё культурные коды, однако с другой стороны, Евангелие<sup>17</sup> может и должно передаваться в различных культурах, изнутри преображая их при помощи евангелизации» [Verbum Domini, 2011, 114, 129]. Раскрывая данный тезис, понтифик пишет, что «Слово Божие», как и христианская вера в целом, носит межкультурный характер. В этом, по мнению РКЦ, заключается ценность инкультурации Евангелия в различные культуры. Католическая церковь убеждена в возможности проповеди Евангелия среди многочисленных культур благодаря своей универсальной ориентации на все народы с их культурным и религиозным многообразием [Чирков, 2015, 15–29]. По мнению понтифика, инкультурация христианства ни в коем случае нельзя подменить процессами поверхностной адаптации к культурам, а также синкретическими смешениями образов и идей, размывающими оригинальность и целостность Евангелия с целью сделать его простым и доступным в евангелизации [Verbum Domini, 2011, 114, 129]. Одним из важных моментов в инкультурации христианства является перевод текстов Священного Писания на национальные языки и наречия. Понтифик называет этот процесс неотъемлемой частью миссионерской деятельности и евангелизации РКЦ в мире.

Бенедикт XVI высоко оценивал межкультурный и межрелигиозный диалог. В его работе «Вера – Истина – Толерантность», написанной им ещё до понтификата, он определял инкультурацию как встречу культур. Важно отметить саму формулировку: речь идёт именно об инкультурации, а не об инкультурации христианства как стратегии. Задаваясь вопросом интерпретации понятия *инкультурация*, он рассматривал его в ключе «межкультурности», которая объединена поиском общих истин. Рассматривая инкультурацию в таком ключе, он пишет, что инкультурация как взаимная адаптация и поиск точек сближения имеет смысл только тогда, когда христианство и другая религия (вкуче с порождённой ею культурой) не находятся друг с другом в отношении ярко выраженной инаковости, если в них заложена внутренняя открытость друг для друга, или если в самой сущности той и другой уже присутствует тенденция двигаться друг другу навстречу и объединиться [Ратцингер, 2007, 101]. Иными словами, инкультурация возможна лишь при наличии элементов

универсализма в каждой культуре. По его мнению, способность культуры быть открытой, способной давать и принимать, уметь раскрываться и развиваться, очищать себя и, тем самым стремиться к созиданию истины и человечности, является выражением её высоты [Ратцингер, 2007, 102]. Намерение осуществить инкультурацию оправдано лишь тогда, когда не совершается несправедливости по отношению к другой культуре, когда сама культура продолжает развиваться и при этом сама открывает себя для нового культурного потенциала [Ратцингер, 2007, 102]. Эти размышления легли в основу его мнения относительно инкультурации христианства, которая является необходимым процессом и имеет важное значение в межкультурном и межрелигиозном диалоге. Инкультурация христианства направлена на поиск возможных точек соприкосновения христианской и локальной культуры, а также осуществление через их сближение миссионерской задачи церкви – проповеди Евангелия, по тем принципам, которые были им описаны в вышеупомянутом Послесаинадальном Апостольском обращении.

### **Инкультурация христианства в посланиях понтифика Франциска**

В завершении рассматриваемой темы следует обратиться к понтификальным документам ныне возглавляющего Святой Престол папы римского Франциска. Начнём с Апостольского обращения «*Evangelii gaudium*»<sup>18</sup>, которое было обнародовано в ноябре 2013 г. и посвящено теме возвещения Евангелия в современном мире. В апостольском обращении папа Франциск говорит, что сегодня общество переживает значительные культурные перемены, которые заставляют церковь уделять постоянное внимание стремлению выражать «вечные истины» языком, позволяющим видеть их перманентную новизну в миссионерской деятельности церкви [*Evangelii gaudium*, 2014, 41, 32]. Исходя из этого, всё большую актуальность приобретает процесс евангелизации культур и инкультурации Евангелия<sup>19</sup>. Понтифик подчёркивает, что каждый народ на земле имеет собственную культуру, обладающую неповторимостью и уникальностью. Папа Франциск соглашается с тезисом папы Иоанна Павла II, выдвинутым им в энциклике «*Redemptoris missio*», указывая, что «посредством инкультурации церковь вводит народы вместе с их культурами в свою общину, так как ценности и положительные элементы, предлагаемые другой культурой, обогащают способ миссионерской проповеди католической церкви» [*Evangelii gaudium*, 2014, 116, 79]. В теологическом обосновании данный тезис понтифика заключается в мысли, что посредством усваивания культурных ценностей различных народов католическая церковь становится *sponsa ornate monilibus suis*<sup>20</sup>.

Франциск подчёркивает важный факт применения символов и знаков различных культур для передачи различных форм категории прекрасного, проявленных в разных культурных реалиях в миссионерской проповеди [*Evangelii gaudium*, 2014, 167, 110]. По его мнению, это должно стать отправной точкой, способствующей адаптации христианства к национальным культурам.

Понтифик пишет, что за первые два тысячелетия христианства множество народов обрело благодать христианской веры, поспособствовав её развитию и передаче из поколения в поколение с учётом присущих каждому народу культурных особенностей. К этому тезису папа Франциск добавляет, что история РКЦ иллюстрирует факт отсутствия в христианстве единого культурного образца. Таким образом, благодаря верности Евангелию и церковной традиции, евангелизация может принимать облик всего многообразия культурных особенностей различных народов, в которых оно укрепляется посредством миссии РКЦ [*Evangelii gaudium*, 2014, 116, 79]. Подобное многообразие выражения Евангелия свидетельствует о вселенском характере церкви. Однако понтифик делает ещё одно замечание, говоря, что в процессе евангелизации среди народов и культур, не принявших христианское вероисповедание, нет нужды вместе с Евангелием навязывать определённую культурную форму. В качестве примера он приводит обращение епископов Океании, которые просили, чтобы проповедь Евангелия в их регионе отталкивалась от культурных традиций местных народов<sup>21</sup> [*Evangelii gaudium*, 2014, 118, 80]. Понтифик заявляет, что, совершая миссионерскую деятельность сегодня, католическая церковь не может требовать, чтобы народы всех континентов, выражая свою христианскую веру, подражали образцам, которые были исторически выработаны европейцами [*Evangelii gaudium*,

2014, 116, 79]. Это противоречит цели инкультурации христианства, заключённой в передаче сути Евангелия и вероучения католической церкви, а не части разобщённых идей, ценностей или навязывания европейской культуры и образа жизни.

Новейшим папским документом, в котором затрагивается данная проблематика, является Постсинодальное Апостольское обращение «Querida Amazonia»<sup>22</sup>, обнародованное в 2020 г. как ответ на Синод епископов Панамазонского региона, состоявшегося в октябре 2019 г. в Риме. В данном обращении есть одноимённая часть, посвящённая теме инкультурации. Несмотря на то, что документ обращён к ситуации в Панамазонском регионе, на его примере отчётливо проиллюстрировано значение инкультурации христианства в рамках межкультурного и межрелигиозного диалогов<sup>23</sup>. Понтифик напоминает о значении керигмы в инкультурации христианства: «керигма и братская любовь – являются синтезом всего содержания Евангелия» [Querida Amazonia, 2020, 66]. По его мнению, для проповеди христианства необходима позиция внимания и интереса со стороны РКЦ к реальностям и истории страны, где она осуществляется. Процесс инкультурации христианства не должен отвергать ничего из того положительного (доброе), что имеется в нехристианских культурах, а наоборот – должен приводить сам процесс в свете Евангелия [Querida Amazonia, 2020, 66]. Понтифик призывает к тому, чтобы миссионеры ценили культуру и мудрость того или иного народа: «Церковь не презирает ничего из того, что есть благого в амазонских культурах, но собирает это к полноте в свете Евангелия» – заключает он, ссылаясь на 44 параграф соборной конституции *Gaudium et spes* [Querida Amazonia, 2020, 67]. Наряду с этим, папа Франциск подмечает, что инкультурация «не презирает богатства христианской мудрости, переданной на протяжении столетий, и не склонна пренебрегать историей, в которой Бог действовал множеством способов, ибо Церковь обладает многообразным ликом не только в пространственной перспективе, но и в современной реальности» [Querida Amazonia, 2020, 67]. Иными словами, понтифик вновь подчёркивает мысль РКЦ о подлинном Предании церкви, которое ни в коем случае не должно являться статичным хранилищем или музейным экспонатом, но должно представлять собой «корень растущего дерева» – того, что растёт и развивается постоянно [Querida Amazonia, 2020, 69]. В данном контексте папа Франциск припоминает выражение Иоанна Павла II, относительно того, что христианство не располагает единой, универсальной культурной моделью, потому как «монокультурное христианство» не отвечало бы логике идеи воплощения. Понтифик призывает миссионеров ценить культурные компоненты того ареала, где осуществляется миссионерская деятельность в соответствии инкультурации христианства как стратегии его адаптации и распространения. В документе он приводит множество культурных и социальных компонентов, такие как умение радоваться малому, скромность в материальных вещах и накоплении, сохранение экосистемы, любовь и уважение к своей земле как источнику поддержания жизни – всё это, по мнению понтифика, следует принимать во внимание миссионерам при инкультурации христианства [Querida Amazonia, 2020, 70]. Особо понтифик подчёркивает отношение к местной религиозности, традициям и верованиям, к которым должен быть особенно внимательным и чувствительным каждый миссионер. Следует исключить осуждение религиозности и традиций, которые в рамках христианства часто интерпретируются как языческие и связанные с суевериями: «каждая традиция и религиозность рождается из жизни людей, поэтому следует научиться распознавать то благое, что есть в жизни людей, и стараться наполнить его Евангельским содержанием» [Querida Amazonia, 2020, 70]. «В какой-то мере возможно воспринимать индейский символ, не относя его непременно к идолопоклонству. Также и миф, духовного содержания может приносить пользу, а не восприниматься как языческий» [Querida Amazonia, 2020, 70]. Миссионерам нужно быть внимательным к локальным религиозным праздникам, имеющим сакральное значение, зачастую являющимся пространством для встреч и подчёркивающим братство народов. Все компоненты следует учитывать в инкультурации христианства и давать им созреть или постепенно очищать их в свете Евангелия. В заключении понтифик подчёркивает, что для настоящего миссионера это является вызовом и тяжёлой ответственной работой, требующей, прежде всего, открытости с его стороны для межкультурного и межрелигиозного диалога.

### Заключение

Т.о., согласно позиции Римской курии, выраженной в понтификальных документах послесоборного периода, задача инкультурации видится в проповеди христианства с позиции преобразования и проницания Евангелием существующих культур, учитывая при этом открытость к собственному преобразованию. С появлением представлений об инкультурации христианства в католической терминологии стали развиваться её аспекты, методы и формы, получившие теологические обоснования в трудах понтификов РКЦ. Все рассматриваемые нами понтифики опирались на итоговые документы Второго Ватиканского Собора, в частности декрета *Ad Gentes* о миссии, в котором были впервые представлены задокументированные положения относительно совершения миссионерской деятельности среди нехристианских народов. В трудах понтификов послесоборного периода отчётливо прослеживается удержание определённой связующей нити: уважение культур различных народов, с которыми встречается церковь при осуществлении миссионерской деятельности. Понтификальные документы убеждают в возможности проповеди христианства среди многочисленных культур благодаря своей универсальной ориентации на все народы с их культурным многообразием, данный тезис подчёркивается словом «вселенскость». Следовательно, инкультурация христианства является неотъемлемой частью миссионерской деятельности и евангелизации РКЦ в мире и занимает значимое положение в развитии межкультурного и межрелигиозного диалогов, которые имеют своей целью взаимное обогащение различных духовных культур. Развитие подобных диалогов в области инкультурации христианства должно подготавливать пути для евангелизации.

### Список сокращений

РКЦ – Римско-католическая церковь

### Библиографический список

1. *Catechesi Tradendae*. Апостольское обращение о катехизации в наше время. Апостольское обращение Иоанна Павла II. Ватикан, 16 октября 1979 г. – М.: Издательство Францисканцев, 2002 [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.rkcvо.ru/node/218> (дата обращения 05.09.2020).
2. *Christifideles Laici*. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II, обнародованное после Синода Епископов, о призвании и миссии мирян в Церкви и в мире. – М.: Издательство Францисканцев, 1999. – 194 с. [Электронный ресурс]. – URL: [cathmos.ru/files/docs/papal\\_documents/Christifideles\\_laici.doc](http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Christifideles_laici.doc) (дата обращения 05.09.2020).
3. *Ecclesia in Asia*. Post-synodal apostolic exhortation of the Holy Father John Paul II. 6. November, 1999.
4. *Evangelii Gaudium*. Апостольское обращение Святейшего Отца Франциска о возвещении Евангелия в современном мире. – М.: Издательство Францисканцев, 2014 [Электронный ресурс]. – URL: [http://cathmos.ru/files/docs/papal\\_documents/Evangelii\\_gaudium.pdf](http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Evangelii_gaudium.pdf) (дата обращения 06.09.2020).
5. *Redemptoris Missio*. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II о неизменной актуальности миссионерского послания. – М.: Издательство Францисканцев, 1990 [Электронный ресурс]. – URL: [http://cconline.ru/redemptoris\\_missio.pdf](http://cconline.ru/redemptoris_missio.pdf) (дата обращения 06.09.2020).
6. *Slavorum Apostoli*. Энциклика Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II, в память о заслугах святых благовестников Кирилла и Мефодия. Одиннадцать веков спустя. *Liberia Editrice Vaticana*. – М.: Издательство Францисканцев, 2010 [Электронный ресурс]. – URL: [http://catholic.tomsk.ru/files/encyclis/Slavorum\\_Apostoli.pdf](http://catholic.tomsk.ru/files/encyclis/Slavorum_Apostoli.pdf) (дата обращения 03.09.2020).
7. *Verbum Domini*. Послесинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI епископату, духовенству, лицам, посвящённым Богу и верным мирянам о слове Божием в жизни и миссии Церкви. – Москва: Издательство Францисканцев, 2011 [Электронный ресурс]. – URL: [http://cathmos.ru/files/docs/papal\\_documents/Verb\\_Dom.pdf](http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Verb_Dom.pdf) (дата обращения 03.09.2020).
8. *Querida Amazonia*. Post-synodal Apostolic Exhortation of the Holy Father Francis to the People of God and to All Persons of Good Will. – Vatican, 2020 [Электронный ресурс]. – URL: [http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html) (дата обращения 03.09.2020).

9. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии / Й. Ратцингер / Пер. с нем. (Серия «Диалог»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с.
10. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: методология интерпретации / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.
11. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога Римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 144–155.
12. Чирков Н.В. Развитие концепции взаимосвязи инкультурации христианства и культуры нехристианских народов в послесоборный период РКЦ / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2018. – № 3. – С. 11–19.
13. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства к этнические традиции народов в миссионерской деятельности Римско-католической церкви : дисс ... кандидата философских наук : 09.00.14 / Чирков Николай Викторович; [Место защиты: Санкт-Петербургский. гос. ун-т (СПбГУ)]. – Санкт-Петербург, 2019. – 224 с.

Текст поступил в редакцию 11.09.2020.  
Принят к публикации 14.12.2020.  
Опубликован 01.04.2021.

<sup>1</sup> Понтификат с 1978 г. по 2005 г.

<sup>2</sup> *Лат.* О катехизации в наше время.

<sup>3</sup> *Лат.* Апостолы славян.

<sup>4</sup> Мф. 13:52.

<sup>5</sup> Свв. Кирилл и Мефодий являются покровителями Европы. День памяти приходится на 14 февраля. 31 декабря 1980 г. понтификом Иоанном Павлом II свв. Кирилл и Мефодий были объявлены покровителями Европы.

<sup>6</sup> *Лат.* Миссия искупления.

<sup>7</sup> *Лат.* К народам.

<sup>8</sup> Понтифик формулирует это следующим выражением: «Церковь не может устраниваться от постоянной миссии возвещения Евангелия тем, – а их миллионы и миллионы мужчин и женщин, – кто ещё не знает Христа, Искупителя человека. Именно в этом, прежде всего, заключается миссионерская задача, которую Иисус вверил и продолжает изо дня в день вверять Своей Церкви». Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II *Redemptoris Missio*. 31 [http://ccconline.ru/redemptoris\_missio.pdf].

<sup>9</sup> Начиная с эпохи Нового Времени, католические миссионеры, осуществляющие своё служение в различных странах, внесли значительный вклад в составление этнографических и лингвистических словарей, собирая полевой материал в рамках миссии *ad gentes*. Одним из ярких примеров являются труды итальянского иезуита Маттео Риччи, ставшего в истории одним из первых европейских исследователей китайской культуры, философии и религиозных верований.

<sup>10</sup> Оригинальное название документа: Церковь в Азии. Постсинодальное Апостольское воззвание папы Иоанна Павла II священникам и диаконам, посвящённым Богу, и всем верным мирянам об Иисусе Христе, Спасителе, и Его Миссии любви и служения в Азии: «... чтобы имели жизнь и имели с избытком» Ин 10:10. См.: *Ecclesia in Asia*. Постсинодальное апостольское обращение Иоанна Павла II, (6 ноября 1999 г.).

<sup>11</sup> *Лат.* *Iohannes de Monte Corvino*; *итал.* Giovanni da Montecorvino, 1246–1328 гг.

<sup>12</sup> *Итал.* Matteo Ricci (принял кит. имя 利瑪竇, Ли Ма-доу), 1552–1610 гг., итальянский монах, иезуит, осуществлявший свое миссионерское служение в Китае.

<sup>13</sup> *Итал.* Roberto de Nobili, 1577–1656 гг., итальянский миссионер-иезуит, живший в Южной Индии.

<sup>14</sup> *Порт.* João de Brito, 1647–1693 гг. итальянский миссионер-иезуит, живший в Индии.

<sup>15</sup> Понтификат с 2005 г. по 2013 г.

<sup>16</sup> *Лат.* Божье Слово. Оригинальное название: *Verbum Domini*. Послесинодальное Апостольское обращение Святейшего Отца Бенедикта XVI епископату, духовенству, лицам, посвящённым Богу и верным мирянам о слове Божиим в жизни и миссии церкви.

<sup>17</sup> В энциклике в качестве синонима Евангелия понтифик использует «Слово», подразумевая под ним Бога, ссылаясь на текст Евангелия от Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было вначале у Бога. Всё через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нём была жизнь, и жизнь была свет для людей» Ин. 1:1–5.

<sup>18</sup> *Лат.* Радость Евангелия.

<sup>19</sup> Понтифик обосновывает это тезисом, что евангелизация подчиняется миссионерской заповеди Иисуса Христа, содержащейся в Мф 28:19–20. В этих словах отражён момент, когда Воскресший Иисус отправляет Своих учеников проповедовать Евангелие во все времена и повсеместно, для распространения христианства по всему миру.

<sup>20</sup> Перевод с *лат.* «Невеста, украшенная убранством» Ис. 61:10. В данном случае под невестой понимается христианское выражение «Церковь Христова».

<sup>21</sup> Епископы Океании призвали миссионеров трудиться в гармонии с туземными христианами, чтобы обеспечить католической церкви законные формы выражения, присущие каждой культуре.

<sup>22</sup> *Исп.* Возлюбленная Амазония.

<sup>23</sup> В силу того, что данная область включает в себя несколько стран с их культурными, религиозными, социальными, экономическими и политическими составляющими компонентами и реалиями.

## References

1. *Catechesi Tradendae. Apostolskoe obraschenie o katehizatsii v nashe vremya. Apostolskoe obraschenie Ioanna Pavla II. Vatikan, 16 oktyabrya 1979 g.* [Catechesi Tradendae, Catechisis in Our Time. Post-synodal apostolic exhortation of Pope John Paul II. Vatican, October 16, 1979]. Moscow: Izdatelstvo Frantsiskantsev, 2002. Available at: <http://www.rkvo.ru/node/218> (in Russian).
2. *Christifideles Laici. Apostolskoe obraschenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II, obnarodovannoe posle Sinoda Episkopov, o prizvanii i missii miryan v Tserkvi i v mire* [Christifideles Laici. Post-synodal apostolic exhortation of the Holy Father John Paul II arose from the synod of bishops on the vocation and mission of the laity in the church and world]. Available at: [cathmos.ru/files/docs/papal\\_documents/Christifideles\\_laici.doc](http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Christifideles_laici.doc) (in Russian).
3. *Ecclesia in Asia. Post-synodal apostolic exhortation of the Holy Father John Paul II.* November 6, 1999.
4. *Evangelii Gaudium. Apostolskoe obraschenie Svyateyshego Ottsa Frantsiska o vozveschenii Evangeliiya v sovremennoy mire* [Evangelii Gaudium. Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II on the church's primary mission of the evangelization in the modern world]. Moscow: Izdatelstvo Frantsiskantsev, 2014. Available at: [http://cathmos.ru/files/docs/papal\\_documents/Evangelii\\_gaudium.pdf](http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Evangelii_gaudium.pdf) (in Russian).
5. *Redemptoris Missio. Apostol'skoe obrashchenie Svyatogo Ottsa Ioanna Pavla II* [Redemptoris Missio. Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II]. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev, 1990. Available at: [http://ccconline.ru/redemptoris\\_missio.pdf](http://ccconline.ru/redemptoris_missio.pdf) (in Russian).
6. *Slavorum Apostoli. Enciklika Ego Svyatejshestva Papy Rimskogo Ioanna Pavla II, v pamjat' o zaslugah svyatykh blagovestnikov Kirilla i Mefodija. Odinnadcat' vekov spustja* [The Apostles of the Slavs. Encyclical by Pope John Paul II in commemoration of the eleventh centenary of the evangelizing work of the Cyril and Methodius]. Liberia Editrice Vaticana. Moscow: Izdatelstvo Frantsiskantsev, 2010. Available at: [http://catholic.tomsk.ru/files/encyclic/Slavorum\\_Apostoli.pdf](http://catholic.tomsk.ru/files/encyclic/Slavorum_Apostoli.pdf) (in Russian).
7. *Verbum Domini. Poslesinodalnoe Apostolskoe obraschenie Svyateyshego Ottsa Benedikta XVI* [Verbum Domini. Post-synodal apostolic exhortation by Pope Benedict XVI]. Moscow: Izdatelstvo Frantsiskantsev, 2011. Available at: [http://cathmos.ru/files/docs/papal\\_documents/Verb\\_Dom.pdf](http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Verb_Dom.pdf) (in Russian).
8. *Querida Amazonia. Post-synodal Apostolic Exhortation of the Holy Father Francis to the People of God and to All Persons of Good Will.* Vatican, 2020. Available at: [http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20200202\\_querida-amazonia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html).
9. Rattsingher Y. (Benedict XVI). *Vera – Istina – Tolerantnost. Hristianstvo i mirovyie religii* [Faith – Truth – Tolerance. Christianity and world religions]. Moscow: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2007, 367 p. (in Russian).
10. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 1, pp. 15–29 (in Russian).
11. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 1, pp. 144–155 (in Russian).
12. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 3, pp. 11–19 (in Russian).
13. Chirkov N.V. *Inkulturacion hristianstva k etnicheskie tradicii narodov v missionerskoj dejatel'nosti Rimsko-katolicheskoy cerkvi* [The Inculturation of Christianity into the Ethnic Traditions of Nations in the Missionary Activity of the Roman Catholic Church: PhD Thesis in Philosophical Sciences]. St. Peterburg, SPbU, 2019, p. 224 (in Russian and English).

Submitted for publication: September 11, 2020.

Accepted for publication: December 14, 2020.

Published: April 1, 2021.

<sup>1</sup> Забияко А.П., <sup>2</sup> Трухин В.И.

<sup>1,2</sup> Амурский государственный университет  
<sup>1,2</sup> 675027 Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр. 7  
<sup>1</sup> sciencia@yandex.ru  
<sup>2</sup> tru\_vi@mail.ru

### Албазинский Спасский монастырь: основные вехи истории и результаты исследований

**Аннотация.** В 2021 г. исполняется 350 лет со времени основания Албазинского Спасского монастыря, первого православного монастыря на Дальнем Востоке. Возникновение монастыря стало следствием движения русских на реку Амур, а также острых социально-нравственных конфликтов в среде русского населения Восточной Сибири. Деятельность этого монастыря была важным этапом распространения православия на восточных границах России. Многие аспекты истории монастыря остаются предметом дискуссии. Цель статьи заключается в систематизации наиболее достоверных сведений об обстоятельствах возникновения и деятельности Албазинского Спасского монастыря, а также его местоположении. Документы XVII в. включают немногочисленные сведения об монастыре. Наиболее полно в документах отражена экономическая деятельность. Монастырь вёл успешную хозяйственную деятельность, активно осуществлял строительство культовых и других сооружений (мельницы, кузница, т.д.). Другие аспекты деятельности монастыря в документах почти не отражены. Дискуссионным остаётся местоположение Спасского монастыря. На основе письменных и картографических данных наиболее вероятным следует считать его расположение в 2 км от острога вверх по Амуру в районе оврага, бывшего русла ручья, и примыкающей в нему возвышенности.

**Ключевые слова:** Албазинский острог, Спасский монастырь, православие, Гермоген, XVII век

<sup>1</sup> Andrey P. Zabiako, <sup>2</sup> Vladimir I. Trukhin

<sup>1,2</sup> Amur State University  
<sup>1,2</sup> build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveshchensk, Russia, 675027  
<sup>1</sup> sciencia@yandex.ru  
<sup>2</sup> tru\_vi@mail.ru

### Albazin Spassky Monastery: Major Milestones in History and Research Results

**Abstract.** 2021 marks 350 years since the founding of the Albazin Spassky Monastery, the first Orthodox monastery in the Far East. The emergence of the monastery was the result of the movement of Russians to the Amur River, as well as acute social and moral conflicts among the Russian population of Eastern Siberia. The activity of this monastery was an important stage in the spread of Orthodoxy on the eastern borders of Russia. Many aspects of the history of the monastery remain a subject of discussion. The purpose of the article is to systematize the most reliable information about the circumstances of the emergence and activities of the Albazin Spassky Monastery, as well as its use. Documents of the 17th century include a few information about the monastery. The most fully reflected activity in the documents is the economic one. The monastery conducted a successful economic activity, actively carried out the construction of religious and other structures (mills, smithy, etc.). Other aspects of the monastery's activities are hardly reflected in the documents. The location of the Spassky Monastery remains controversial. According to the written and cartographic sources, the most probable location of the monastery is 2 km from the fortress up the Amur River in the area of the ravine – the former stream course – and the adjoining upland.

**Key words:** Albazin fortress, Spassky monastery, Orthodoxy, Hermogenes, 17th century

### Введение

Албазинский Спасский монастырь – первый православный монастырь на Дальнем Востоке России. В своей истории и её церковных, публицистических, научных описаниях он связан с освоением края русскими, распространением православия на востоке Азии, жизнью известного церковного деятеля старца Гермогена, Албазинской иконой Божией Матери «Слово плоть бысть» и другими важными явлениями прошлого и настоящего русского народа. Монастырь неоднократно привлекал к себе внимание современных исследователей [Артемьев, Кудрин, Лобанов, 1994; Артемьев, 1999; Степанов, 2011; Черкасов, Петров, игумен Дионисий (Шленов), 2011; Беляков, Вальчак, Степанов, 2014; Трухин, 2015; Забияко, Черкасов, 2019]. Однако далеко не все основные проблемы появления и деятельности монастыря нашли окончательное решение. Цель статьи заключается в систематизации наиболее достоверных сведений об обстоятельствах возникновения и деятельности Албазинского Спасского монастыря, а также его местоположении.

В основу статьи положено изучение исторических источников (письменных текстов и карт XVII в.). Имеющая отношение к Спасскому монастырю источниковая база, в целом состоящая из письменных документов второй половины XVII в., скромна по составу. Она не позволяет во всей полноте и точности восстановить историю пустыни. Вряд ли стоит ожидать прорыва в источниковедческих исследованиях. В своём большинстве письменные тексты уже выявлены в архивах и обработаны исследователями. Разумеется, есть вероятность обнаружения новых архивных источников, проливающих дополнительный свет на историю монастыря. Статья отражает также результаты, полученные методами полевых археологических и этнографических исследований (археологические разведки, опросы информантов – русских жителей с. Албазино и т.д.). Комплексный подход позволяет отчасти компенсировать немногословность письменных памятников.

### Возникновение монастыря

В исторических документах встречаются несколько отличающихся названий этого монастыря: «монастырь у Всемилового Спаса» [РГАДА. Ф. 1142. Оп. 1. Д. 19. Л. 30–31], «Спасская пустынка» [РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 450. Ч. 1. Л. 8; СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 24, Ч. 3. № 50. Л. 95 об.–96], «Албазинского острогу Спаской монастырь» [РГАДА. Ф. 1142. Оп. 1. Д. 19. Л. 23–24об.; СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 24, Ч. 3. № 67. Л. 125 об.–126об.]. В некоторых источниках он просто назывался «монастырь» или «пустынь». В ряде исторических исследований встречается мнение, что в пределах Албазинского уезда монастырей было два [Александров, 1984, 44–45, Черкасов, Петров, игумен Дионисий (Шленов), 2011, 92–93]. Вероятно, такое мнение возникло из-за разночтений документа, описывающего его местоположение, на чём мы остановимся в конце статьи. Во всех источниках речь идёт об одном монастыре – Спасском.

Основателем и строителем Албазинского Спасского монастыря был «чёрный поп» Гермоген (в некоторых источниках – Ермоген, Ермогенище). Когда и откуда он пришёл в Сибирь, не известно. В приказной документации Илимского острога он упоминается в 1665 г. как строитель Усть-Киренского Троицкого монастыря [РГАДА Ф. 214. Ст. 450. Л. 112–115]. Гермоген успешно начал его создание, однако завершить начатое ему не удалось. Осенью этого же года он оказался среди даурских беглецов – казаков и пашенных крестьян, убивших Илимского воеводу Лаврентия Авдеевича Обухова. Организовал выступление казаков против воеводы, закончившееся его убийством, Никифор Черниговский, казачий пятидесятник Илимского острога. Подробно эту часть биографии Гермогена исследовал Г.Б. Красноштанов [Красноштанов, 2008]. В своей работе он осторожно высказал версию, что причиной, побудившей Гермогена примкнуть к группе убивших Илимского воеводу Л. Обухова жителей, мог стать конфликт усть-киренского никольского попа Фомы Кирилова с Илимским воеводой Обуховым, который «изнасилничал сильно жену ево, Фомину, Пелагейку Никифорову дочь блудным грехом»; Пелагея – Никифорова дочь – предположительно дочь Никифора Черниговского [Красноштанов, 2008, 103]. Ряд исследователей считает, что Гермоген оказался среди православных беглецов по собственной подвижнической воле и долгу священника, другие объясняют

неожиданный поворот в судьбе монаха произволом Черниговского, силой забравшего с собой в Даурскую землю клирика для исполнения им необходимых священнодействий. Точных причин совершения этого поступка Гермогеном документы не указывают, но все они соответствуют идейно-психологическим и социальным реалиям своего времени. Возможно, их вполне естественное для русского фронта сочетание повлекло Гермогена далее на восток, к берегам Амура – туда, где около 15 лет до происходивших событий отряд Ерофея Хабарова погромил улус даурского князя Албазы.

С возглавляемой Н. Черниговским ватагой Гермоген пришёл к месту постройки будущего Албазинского острога. Следуя своему монашескому званию, Гермоген мог поселиться уединённо в стороне от возводимого казаками острога. И именно это отшельническое убежище впоследствии стало называться Спасской пустыней и позднее было преобразовано в монастырь [Трухин, 2015, 129]. Албазинский Спасский монастырь под его руководством активно строился. Во всех известных документах, составленных после 1676 г., была указана должность Гермогена «Спасской пустыни строитель», причём он сам себя так называл даже тогда, когда в 1685 г. монастырь уже был разрушен маньчжурами [РГАДА Ф. 214. Оп. 3. Ст. 973. Л. 198–201.].

И.Л. Манькова справедливо отмечала: «...Одним из сложных вопросов в изучении истории сибирских монастырей является проблема датировки их основания. Во многих случаях трудности связаны с отсутствием надёжных документальных свидетельств, а также разнообразием подходов в выборе “точки отсчёта” истории монастыря» [Манькова, 2017, 5]. С такими же проблемами сталкиваются и исследователи истории Албазинского Спасского монастыря.

Наиболее раннее документальное упоминание об Албазинском монастыре как действующем учреждении встречается в «Наказной памяти нерчинскому сыну боярскому И. Милованову с товарищами, данной из Нерчинской приказной избы о поездке в пограничные города Цинской империи для предупреждения о посольстве Н.Г. Спафария». Датированный 9 ноября 1975 г., документ предписывает для обеспечения дипломатической миссии «подводы взять из албазинских казаков и из монастырских лошадей» [СпБИИ РАН ф. 96, № 33, лл. 1–2.]. Очевидно, что осенью 1675 г. Албазинский монастырь действовал и уже был фактически включён в систему функционирования государства.

Несмотря на то, что во многих публикациях, посвящённых истории Албазинского острога, год основания Албазинского Спасского монастыря определён однозначно – 1671, как правило, авторы не приводят ссылок на источник происхождения этой даты [Миллер, 1757; Поездка, 1844; Бартев, 1899; Артемьев, Кудрин, Лобанов, 1994; Артемьев, 1999; Степанов, 2011; Черкасов, Петров, игумен Дионисий (Шленов), 2011; Беляков, Вальчак, Степанов, 2014; Трухин, 2015; Забияко, Черкасов, 2019]. Составители «Календаря знаменательных и памятных дат Амурской области на 2021 год», подготовленного Амурской областной научной библиотекой имени Н.Н. Муравьева-Амурского, отметив 2021 г. как год 350-летнего юбилея со времени основания монастыря, всё же отнесли его к событиям, точная дата которых не установлена [Календарь, 2020, 69].

К настоящему времени известно два документа, в которых отражён начальный этап создания Албазинского Спасского монастыря. Они относятся к периоду, когда во второй половине 1679 г. по царскому указу были пересмотрены старые монастырские грамоты и переписные книги всех монастырей Сибирской и Тобольской епархий. Воеводам и приказчикам сибирских городов, где имелись монастыри архиерейского «Софейского дома», предписывалось выявлять земли, переданные монастырям после 1658/1659 г., и при наличии таких земель «отписать» их и находящиеся на них строения и имущество в государственную казну, а пашенных крестьян, пахавших пашню на этой земле, переводить на десятинную государственную пашню [АИ, 1842, С. 49–51; ДАИ, 1862, С. 192–194].

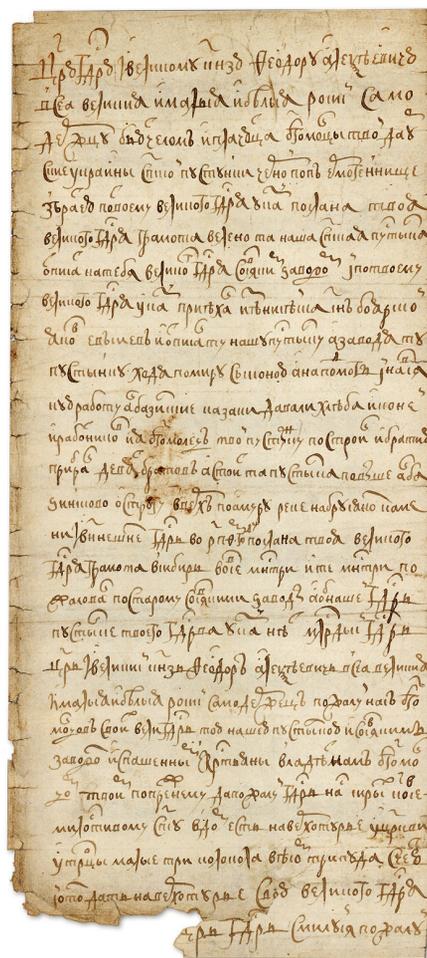
Причиной этого послужило челобитье «Тобольских, Тюменских юртовских служилых и захребетных и ясачных Татарова, да Верхотурские и Верхотурского уезду пашенных и оброчных крестьян» о том, что ещё в 1665/66 гг. их старинные

вотчинные рыбные ловли были без царского указа отданы из приказной избы на оброк митрополиту Сибирскому и Тобольскому Корнилию. Челобитчики сетовали, что у многих иноземцев и русских людей земли и угодья, где «ловят всякого зверя, бобы и выдры, и хмель и орловые гнезда» в разных местах, были захвачены слободчиком, который призывал к себе на помощь архиерейского сына боярского Якова Бязева с товарищами, «насильством» сгоняя людей с земли [Православная энциклопедия, 2015, 125–127].

На основании царского указа Албазинский монастырь был так же «описан на великого государя», поскольку был построен уже гораздо позднее 1658/1659 г. В 1679 г. новый приказчик Албазинского острога Яков Евсевьев, прибывший в Албазин из Енисейска, уже имел на руках указную память, предписывающую ему описать всё монастырское имущество в государственную собственность. Что он и сделал. В своей отписке в Енисейск он указал: «И в нынешнем де во 188м году по указу великаго государя и по наказной памяти Албазинскаго острогу Спаской м(о)н(а)ст(ы)рь описан. И того монастыря крестьян и пашенные и непашенные земли, и сенные покосы, и скоцкие выпуски в десятины измеряв, и пашенным крестьяном десятинную пашню на нынешней на 188й год велел пахать на великаго государя, а описные книги послал в Енисейск» [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 24. Ч. 3. № 67. Л. 125 об.–126об.].

Расследования, проведённые в монастырях по царскому указу, как правило, никаких нарушений не выявляли. В результате спустя некоторое время часть монастырского имущества, описанного в ряде сибирских монастырей в государственную казну, было возвращено монахам. Узнав об этом, настоятель Албазинского Спасского монастыря Гермоген в 1680 г. подал царю челобитную, в которой просил вернуть монахам имущество Албазинского монастыря. Именно из этой челобитной можно почерпнуть сведения о том, как она была создана. Обосновывая свою просьбу, Гермоген писал: «...А заводя ту пустынку, ходя по миру с иконою, а на подмог и на всякую работу албазинские казаки давали хлеба и коней и работников. И я б(о)гомалец твой пустынку построил и братию прибрал девять братьев. А стоит та пустынка повыше Албазинсково острогу вверх по Амуру реке на Брусяном камени...» [РГАДА Ф. 214. Оп. 3. Стб. 450. Ч. 1. Л. 8].

Более детальную информацию об истории создания монастыря можно получить из челобитной служилых людей Албазинского острога 1679/1680 г., в которой они просили не отписывать на государя построенную по реке Амур на «Брусеном камени» Спасскую пустынь: «...В прошлом великий г(о)с(у)д(а)рь во 179 году били челом отцу твоему блаженная памяти великому г(о)с(у)д(а)рю ц(а)рю и великому кн(я)зю Алексею Михайловичю всеа великия и малыя и белыя Росии самодержцу. Б(о)гомалец ваш строитель черной поп Ермоген по обещанию своему<sup>1</sup> и по н(а)шему козачью радению о пустынном строении чтоб в новой далной Даурской земли твое ц(а)рьское б(о)гомалие пустынку построить и братию прибрать и вкладчиков подовал челобитную



Илл. 1. Челобитная настоятеля Спаской Албазинской пустыни чёрного попа Гермогена царю Федору Алексеевичу с указанием её места расположения [РГАДА Ф. 214. Оп. 3. Стб. 450. Ч. 1. Л. 8].

в Албазинском остроге в росправной избе приказному ч(е)л(о)в(е)ку Петру Осколкову. И по указу блаженныя памяти великого г(о)с(у)д(а)ря отца твоево и по благословению преосвященного Корнилия митрополита сибирского и Тобольского и приказному ч(е)л(о)в(е)к Петр Осколков велел пустынку построить в Албазинском уезде вверх по Амуре реке на Брусеном камени на порозной земли даную и отводную дал. И строитель черной поп Ермоген пустынку построил и ц(е)рковь воздвигнул во имя всем(и)л(ос)тиваго сп(а)са еже есть нерукотворенного образа г(о)с(по)да н(а)шего Иис(у)са Хр(и)ста...» [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 24. Ч. 3. № 50. Л. 95об–96].

Как видно из текста, здесь появляется дата 179 г., которая, скорее всего, и попала в исторические исследования как дата основания монастыря. Однако такую датировку следует учитывать с существенными оговорками. Во-первых, новый год в XVII веке наступал 1 сентября и 179 г. или 7179 год от сотворения мира захватывал как 1671, так и 1670 годы в их современном исчислении. Во-вторых, поданная челобитная – это только прошение, но ещё не заложенный монастырь. Кроме того, албазинские казаки в то время ещё не были помилованы за убийство Илимского воеводы Обухова, Албазинский острог ещё не получил статус государственного, а потому они не могли быть полностью уверены, что по их челобитью строительство монастыря будет разрешено.

Интересно, что пока на приказе в Албазинском остроге находился Никифор Черниговский, попытки получить прощение за убийство Л.А. Обухова не предпринимались албазинцами. Но как только приказчик был сменён, и на должность приказного человека заступил Пётр Осколков, практически сразу в Москву была отправлена челобитная от имени всех албазинских казаков с просьбой поверстать их в службу по Албазинскому острогу, а по существу, получить прощение за убийство воеводы Обухова. Очевидно, что эта инициатива исходила, в первую очередь, от самого Петра Осколкова. Ещё одна инициатива, принадлежавшая ему же, была связана с получением благословения на строительство церкви в Албазинском остроге [Берх, 1821, 204–205]. Надо отметить, что и решение подать челобитную о строительстве монастыря так же не принадлежало исключительно чёрному попу Гермогену. Об этом в приведённом отрывке свидетельствует фраза: «...и по нашему козачью радению о пустынном строении».

Челобитная о строительстве монастыря, видимо, была первой из поданных П. Осколковым царю. Албазинский приказчик, скорее всего, понимал, что рассчитывать на быстрое положительное решение по этому обращению вряд ли возможно. Это, скорее всего, была попытка показать царской администрации свою лояльность и стремление влиться в общегосударственную систему управления. В свою очередь, царь и Сибирский Тобольский митрополит Корнилий, дав позднее указ и митрополичье благословение на строительство монастыря, положительно оценили действия албазинских казаков и не восприняли инициативу основания монастыря беглыми албазинцами как неприемлемую.

В момент подачи челобитной «чёрным попом» Гермогеном и позднее, когда благословение Сибирского и Тобольского митрополита Корнилия уже было получено, приказным человеком Албазинского острога, как уже было отмечено, являлся Пётр Екимов Осколков. Документально строго время пребывания его на приказе установить сложно, но его можно ограничить периодом между 20 июня 1670 г.<sup>2</sup> и 10 мая 1672 г.<sup>3</sup>

Точные даты отправки в Москву челобитной Гермогена и получение ответа на неё не известны. Почта в XVII веке доставлялась «нарочными посыльщиками» и на доставку челобитной из Албазина в Москву затрачивалось от 7 до 13 месяцев. Столько же времени требовалось и на обратную дорогу. Поэтому, если даже челобитная о разрешении на строительство монастыря была отправлена сразу после вступления в должность Петра Осколкова летом 1670 г., то с учётом времени на её рассмотрение ответ мог быть получен не ранее января–февраля 1672 г., что вписывается в период пребывания на приказе Петра Осколкова. Поэтому документы об отводе земель для строительства монастыря и собственно разрешение на его создание были выданы Гермогену Петром Осколковым, очевидно, не ранее весны 1672 г. Возведение основных сооружений и прежде всего церкви, келий и иных строений

монастыря заняло ещё не один год. Г.Ф. Миллер считал, что монастырь был достроен только к 1685 г. [Миллер, 1757, 213]. Т.о., начало строительства Албазинского Спасского монастыря следует приурочивать к весне 1672 г.

#### Деятельность монастыря

Деятельность Спасского монастыря, как и большинства других православных обителей, далеко выходила за пределы пустынноческого общежития молитвенников, занятых вдали от «мира» помышлением о смерти. Эта деятельность, особенно в условиях Сибири и Дальнего Востока, была тесно вплетена в мирские дела и насущные человеческие нужды. Монастыри обустроивали не только подвижники благочестия, но и люди вполне практического склада, заботившиеся о своей земной доле. Монастыри выполняли, помимо религиозных, социальные функции, среди которых функция социального призрения была одной из важнейших. Поэтому в монастыри шли постричься в «чернецы» или – без пострига – люди пожилые, увечные, оставшиеся без семейного попечения, которых в Восточной Сибири и на новоприобретённых землях Приамурья было особенно много среди служивого и крестьянского населения – преимущественно мужского.

Албазинский Спасский монастырь обустроивался и пополнялся в согласии с общепринятой в XVII в. юридической и экономической практикой. В монастыри шли без обязательного пострига «вкладчиками» хозяйственные семейные мужики, чей имущественный пай включался в общую монастырскую собственность с правом получения с вклада годовой прибыли. Вкладчик попадал под монастырскую юрисдикцию и частично выпадал из государственного тягла. Многих предприимчивых людей, а таких на новых землях было немало, привлекал корпоративный тип монастырской собственности, совладельцами которой становились вкладчики. Участие в такой собственности и совместной с монахами хозяйственной деятельности нередко оборачивалось для вкладчиков ростом доходов, надеждой на обеспеченную старость и хотя бы какой-то гарантией от лихоимства местной светской власти, гораздо до незаконного грабежа и насилия. Воевода Л.А. Обухов, убитый «за не возможное свое терпение, что он, Лаврентей, приезжая к нам в Усть-Киренскую волость, жен их насильничал, а животы их вымучивал» [ДАИ, 1862, 275] – вполне типичная для Сибири фигура местного администратора.

Гермоген был не только радетелем о небесном, но и человеком, крепко стоящим на земле. Хозяйственную деятельность настоятель Спасского монастыря вёл весьма успешно. В 1675 г. монастырь обладал табуном лошадей, достаточным для обеспечения посольской поездки И. Милованова в Китай [СПБ ИИ РАН. Ф. 96. № 33, Л. 1–2]. В монастыре продуктивно распахивалась монастырская пашня, и уже в 1676 г. Гермоген привозил в Нерчинск муку на продажу. Мука, 20 пудов, была отнята приказным человеком Павлом Шульгиным «для своей бездельной корысти»; помимо грабежа, Шульгин ночью в пьяном виде угрожал монаху пыткой, раздев его донага, поставив в «ремни» и разведя пыточный огонь [ДАИ, 1859, 373]. Незаконно отнимая муку и перекупая зерно у торговых и промышленных людей, Шульгин перегонял хлеб в «вино и пиво», отчего хлебные запасы резко истощались и дорожали, обрекая служивых людей на голод и смерть.

Албазинский Спасский монастырь имел довольно обширное хозяйство. Кроме церкви, в монастыре были две мельницы, монастырские лавки, пашня, сennie покосы, скотские выпуски и даже двор в Нерчинске [РГАДА. Ф. 1142. Д. 19. Л. 31]. В монастыре были также как минимум две заимки. Ниже Албазинского острога вниз по Амуру располагалась Монастырская заимка [РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 973. Л. 58] или Монастырщина. Помимо неё, в состав монастырских владений входила Верхняя заимка [ДАИ, 1867, 231].

Успешное развитие монастырской пашни и иных видов сельскохозяйственной деятельности позволило превратить Албазинский монастырь в достаточно прибыльное предприятие. Вкладчики монастыря, а их в монастыре в 1681 г. было более двадцати человек, даже на небольшой вклад не только с семьями жили в монастыре, но получали ежегодно «отсыпной» хлеб и рогатый скот. Так, например бывший нерчинский казак, десятник Василий Захаров, в качестве своего вклада передал в монастырь «в Нерчинском остроге дворишко». Стоимость этого двора в то время

составляла «сорок пять рублей», а в счёт своего вклада в монастыре он получал «отсыпново хлеба на год по пятьдесят пуд». Пуд хлеба в Албазинском остроге в то время продавался по четыре гривны. В пересчёте на деньги он ежегодно получал хлеба на двадцать рублей. Кроме хлеба, на свой вклад он получил в монастыре две коровы, которые продал в Албазинском остроге по десять рублей каждую [РГАДА. Ф. 1142. Д. 19. Л. 31об.]. Для сравнения можно отметить, что тот же Василий Захаров, находясь на казачьей службе в звании десятника, получал годовое жалованье: «пять рублей денег, пять четвертей с осминою ржи (44 пуда), четыре четверти овса (32 пуда), два пуда соли» [РГАДА. Ф. 1142. Д. 19. Л. 22]. Все монастырские вкладчики «отсыпным зерном», получаемым ежегодно на вклад, «всякими промыслами промыслили на себя». Учитывая, что монастырское имущество к этому времени уже считалось государственным, такое положение дел озадачило Нерчинского воеводу Ф. Воейкова и он потребовал от приказчика Албазинского острога своего сына А. Воейкова произвести по этому поводу расследование [РГАДА. Ф. 1142. Д. 19. Л. 30–31].

В 1681 г. албазинский атаман Иван Коркин сообщил в распросе в Сибирском приказе: «И в т[ой] пустыни церковь во имя Спа[са] нерукотворенного. А старцов де в т[ой] пустыни четыре ч(е)л(о)в(е)ка и хлеб пахали на себя наёмными людм[и]. И в той же де пустыни пост[ро]ены две мелницы. И от тех мелниц помолными денгами они и п[и]тались» [РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 450. Ч. 1. Л. 8].

Документ свидетельствует, что в течение первых десяти лет существования монастыря в нём была построена церковь «во имя Спаса нерукотворенного». О ней практически ничего не известно. Возможно, своё название она получила, как и вся пустынь, по названию иконы строителя Албазинской Спасской пустыни чёрного попа Гермогена, которой он очень дорожил и которую унёс в Усть-Киренский монастырь после разорения Албазина. Правда, в отличие от Ивана Коркина, албазинские казаки приводят иное название монастырской церкви. В своей челобитной они назвали её церковью «во имя Всем(и)л(ос)тываго Сп(а)са еже есть нерукотворенного образа г(о)с(по)да н(а)шего Ис(у)са Хр(и)ста» [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 24. Ч. 3. № 50. Л. 96]. Это значит, что точная иконография образа иконы, которую принёс Гермоген на Амур, остаётся предметом уточнения. Существуют другие обоснованные предположения по поводу посвящения церкви образу Спаса и появления названия Спасского монастыря [Забяко, Черкасов, 2019, 265].

Усилиями монахов, албазинских казаков и монастырских вкладчиков в монастырскую церковь были приобретены необходимые для службы иконы, книги и ризы [СПФ АРАН. Ф. 21. Оп. 4. Ед. хр. 24. Ч. 3. № 50. Л. 96]. В 1680 г. в своей челобитной старец Гермоген хлопотал перед царём о присылке в Албазин из церкви города Верхотурья трёх колоколов весом три пуда с четью [РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 450. Ч.1. Л.8]. Наличие церковных строений и утвари, икон и богослужебных книг обеспечивало полноценный правильный порядок религиозной деятельности монастыря.

Число монахов в Албазинском Спасском монастыре указано в двух документах, и они отличаются друг от друга. Гермоген в 1680 г. в своей челобитной указал, что «братию прибрал девять братьев» [РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Ст. 450. Ч. 1. Л.8]. Албазинский атаман Иван Коркин в январе 1681 г. в своих расспросных речах указал иную цифру – «а старцов де в т[ой] пустыни четыре ч(е)л(о)в(е)ка» [РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 720. Л. 35]. Возможно, Гермоген имел ввиду количество монахов, постриженных в монастыре за весь период его существования, а Иван Коркин указывал фактически находившихся в монастыре в 1681 г.

Несмотря на то, что монастырь был «отписан на государя», Гермоген по-прежнему продолжал оставаться его распорядителем. В 1681 году на воеводство в Нерчинск прибыли новые воеводы Фёдор Дементьевич и Андрей Фёдорович Воейковы. Вероятно, Ф.Д. Воейков, не имея конкретных указаний по поводу того, что делать с монастырём до получения царского указа, изъятие монастырского имущества приостановил и даже дал указание своему сыну Андрею Воейкову, к этому времени уже находившемуся на приказе в Албазинском остроге, всё ранее изъятые у монастыря вернуть монахам. О чём в своей отписке в Албазин, написанной не ранее 5 июля 1681 г., писал: «Во 189-м году били челом великому государю, а в Нерчинском

остроге в съезжей избе мне говорил Албазинского острогу Спасского монастыря строитель черной поп Ермоген чтоб великий Государь ево Ермогена пожаловал монастырских пашенных крестьян и пашен себе великому Государю в казну иметь не велел. И тебе б Андрею Федоровичю Спаского монастыря у нево Ермогена крестьян и пашен и лишних заводов до указа великого Государя не имал а буде у нево монастырские всякие заводы до твоег(о) приезду были и взяты и то все ему отдать» [РГАДА. Ф. 1142. Д. 19. Л. 23–24об.]. В мае 1682 года Ф.Д. Воейков лично побывал в Албазинском остроге. Видимо, строительство «государского двора на приезд воеводам и приказным людям» в остроге на тот момент ещё не было закончено, поэтому Федор Воейков выбрал Спасский монастырь местом своего пребывания на албазинской территории [ДАИ, 1872, 2–8].

Документы, отражающие историю Албазинского монастыря в 1682–1684 гг., не установлены.

Следует заметить, что в документах предшествующего периода нет сведений о миссионерской, просветительской деятельности Гермогена или братии. Возможно, такая деятельность осуществлялась, но не нашла отражения в имеющихся источниках. Между тем в некоторых церковных и научно-популярных публикациях можно найти сообщения не только об этой деятельности, но и её выдающихся успехах: местные жители – дауры и тунгусы – переходили в православие целыми родами и отдельными семьями, просвещение приобрело размах и будущее. К такого рода сообщениям нужно относиться критически хотя бы потому, что они не обеспечены документально и, следовательно, являются произвольным допущением.

Переходы в православие нерусского населения в годы существования Спасского монастыря и Албазинского острога были, насколько об этом можно достоверно судить по документам, единичными явлениями на Амуре. В донесении албазинского приказчика Фёдора Евсеева нерчинскому воеводе П.Я. Шульгину сообщается, что в апреле 1676 г. даурский «мужик» по имени Намоча, живший ранее на р. Зезя, в Албазине лично подал приказчику челобитную с просьбой о крещении. Просьба была удовлетворена, новокрещённый даур получил имя Феодор [Русско-китайские отношения, 1969, 491–492]. В 1685 г. другой даур в своей челобитной, поданной нерчинскому воеводе на имя царей Иоанна и Петра, писал, что 14 лет назад он ушёл вместе с семьёй с реки Нонни в Албазинский острог, где перешёл в русское подданство, поступил на казачью службу и был крещён, получив имя Иван. Новокрещённый даур жаловался – «а за выход и за крещение мне, холопу вашему, из вашей, Великие Государи, казны ничего не дано», и просил – «за выход и за крещенье дать в Нерчинском на пропитанье денег и лошадь». Прошение имело правовые основания, оно было удовлетворено воеводой, оставившем на челобитной резолюцию – «дать ему Ивашке Великих Государей жалованья лошадь» [Дела, 1833, 1–2]. Ни в этих, ни в других крайне редких упоминаниях о крещении нерусского населения Спасский монастырь и Гермоген не упоминаются, что, конечно, не исключает предположений об их причастности к фактам крещения.

В 1685 г. подошедшие к Албазинскому острогу маньчжурские войска захватили Албазинский монастырь и прилегающие к нему территории [ДАИ, 1867, 257]. По свидетельству албазинских крестьян Васьки Никифорова, Карпуньки Григорьева, Андриюшки Семенова и промышленного человека Якунки Фомина, после того, как Албазинский острог был взят, маньчжуры «церковь, и дворы, и монастырь все сожгли» [РГАДА. Ф. 214, ст. 973, л. 166–173.]. Однако в собранных и изданных В. Паршиным документах есть отрывок из показаний монастырского вкладчика Алёшки Притыкина, относящийся к 1691 г., который свидетельствует о неполном уничтожении зданий на территории пустыни и принадлежащих монастырю: «...А что в Албазине в осаде монастырской казны было ль или нет, он не знает же, для того, что он Алёшка приплыл в монастырь после разорения, а только де было в монастырских лавченках вышписанное...». Иными словами, после разорения Албазинского острога монастырские лавки или какие-то их части (например, погреба) уцелели, не были полностью разграблены. Из лавок, как далее сказано, монастырские вкладчики забрали «образ Спасов нерукотворенной, да образ Богородицы, два безмена (т. е. 5 фунт.) свечь, два безмена ладану, полуфунта серебра, мединик и котёл, пищаль винтовка, пищаль гладкая прикладная» [Поездка, 1844, 204].

Этот документ важен также указанием, что Алёшка Притыкин вместе с двумя монастырскими вкладчиками братьями Пашкой и Федькой Сухановыми вывез до заимки Григория Лонщакова «образ Богородицы», где эта икона после смерти П. Суханова и осталась [Поездка, 1844, 204]. Заимка Григория Лонщакова находилась западнее реки Чёрной, в настоящее время это Сретенский район Забайкальского края. А поскольку имущество Албазинского Спасского монастыря считалось государственным, отсюда она могла быть передана в церковь во имя Сретения Богородицы – первую деревянную церковь Сретенского острога (современный г. Сретенск). Нельзя исключать, что вывезенный в 1690 г. вкладчиками монастыря «образ Богородицы» – это Албазинская икона «Слово плоть бысть».

Широко распространено мнение, что эта икона была вывезена из Албазина старцем Гермогеном. Следует заметить, что это мнение не имеет документальных подтверждений в источниках XVII в. и известно прежде всего из позднейших изложений событий в житии Гермогена. Старец Гермоген покинул Албазин 23 июня 1685 г. после осады Албазина маньчжурским полководцем Лантанем, и уже никогда туда не возвращался. Имеется свидетельство, что с устья реки Урки А.Л. Толбузин отпустил группу албазинских казаков и крестьян, в том числе чёрного попа Гермогена, в Якутское и Илимское воеводство из-за недостатка провианта: «А достальных албазинских полонных чёрного попа Гермогена да белого попа Федора Иванова да с ними служилых и промышленных людей и пашенных кр(е)стьян сто девятнадцать ч(е)л(о)в(е)ков по их челобитью для хлебной скудости чтоб им всем голодною смертию не помереть отпустил с Амура реки с усть Урки речки в Якутцкой» [РГАДА. Ф. 214, ст. 973, л. 166–173.]. В источниках, впрочем, вообще нет указаний на присутствие иконы «Слово плоть бысть» в стенах Спасского монастыря. Единственное сколько-нибудь конкретное указание на икону с образом Богородицы в пределах монастыря содержится в обнаруженных В. Паршиным показаниях Притыкина, доставившего такую икону из Албазина в район будущего Сретенска. Предлагая свою трактовку событий, мы опираемся на слова документа. Разумеется, судьба Албазинской иконы «Слово плоть бысть», крайне скупо отражённая в источниках, допускает другие изложения.

То., на протяжении своего существования Спасский монастырь полноценно осуществлял религиозную и хозяйственную деятельность. Рост монастыря был прерван в конце 1680-х гг. событиями военного конфликта с Цинской империей. Его основатель иеромонах Гермоген во время военных действий уцелел и продолжил служение в Усть-Киренском монастыре (Киренск); память о нём запечатлена в русской истории, в православии он почитается в лике преподобного Ермогена Албазинского. Уцелели в осаде 1685 г. и некоторые насельники монастыря, ушедшие вместе со всеми после первой сдачи острога. После ухода русских с Амура и оставления монастыря часть икон, а также остатки церковной утвари были возвращены в церковный уклад. Спасский монастырь – заметное явление в годы русского освоения Амура – после вынужденного отказа России от новоприобретённых земель и утраты обителью своих зримых очертаний сохранил своё присутствие в жизни и исторической памяти православия. Дело Гермогена и монашеской братии не кануло в Лету.

#### **Местонахождение монастыря**

Местоположение Албазинского Спасского монастыря остаётся дискуссионной проблемой.

Источники XVII в. крайне скупы и допускают разночтения. Из-за этого нередко возникают недоразумения. В ряде трактовок разногласия возникают из-за неточного прочтения текста «Допроса в Сибирском приказе» албазинского казака Ивашки Коркина, посланного в Москву с соболиной казной. В результате возникают предположения о существовании Спасского монастыря ниже острога или о втором албазинском монастыре. При цитировании этого документа, как правило, выбирают отрывок «да блиско ж де Албазинсково, в н[из] по Амуру, с версту на брусном кам[ени] построена пустыня». Однако эта фраза вырвана из контекста документа. Если расширить эту цитату, то получаем иное прочтение: «...Да в той же де Лобкаевской слободке построена часовня да мельница у кр(е)стьян. А жернновы де они тут дела[ли] сами. И жернового де камени в т[ом] месте много. А ходу от албазинско[го]

до Лабкаева лугу три дни. Да блиско ж де Албазинсково в н[из] по Амуру, [здесь «вниз по Амуру» относится к Албазину в значении – Албазин, который расположен вниз по Амуру от Лавкаева луга. Прим. авт.] с версту на брусенном кам[ени] построена пустыня...» [РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 720 Л. 34–35]. Следует заметить, что ниже по Амуру от Албазина берег представляет собой на протяжении многих километров широкую и низкую речную пойму без признаков выхода сколько-нибудь высоких каменных образований.

Монастырь был один и находится он мог только вверх по Амуру. Протицированный выше отрывок из челобитной служилых людей Албазинского острога 188 [1679/1680] г. так и определяет местоположение Албазинского Спасского монастыря – «велел пустынку построить в Албазинском уезде вверх по Амуре реке на Брусенном камени». Гермоген в челобитной царю тоже указывает, что «...стоит та пустынка повыше Албазинского острогу вверх по Амуру реке на Брусенном камени...» [РГАДА. Ф. 214. Оп. 3. Стб. 450. Ч.1. Л.8].

Смысл названия «Брусенной камень» понятен. В «Словаре русского языка XI–XVII вв.» слова «брус» имеет значение «продолговатый четырёхгранный кусок чего-л.» и «точильный камень (имеющий обычно форму плоского продолговатого четырёхгранника)» [Словарь, 1975, 339–340], а «камень» имеет значение «скала, утёс; гора» [Словарь, 1980, 46]. Название прилагалось к урочищу. Урочище в общем очень широком значении – это какой-либо выделяющийся на местности ландшафтный объект, имеющий выраженные границы. В каком именно значении это слово употребляло русское население Приамурья второй пол. XVII в., мы не знаем. В нашем конкретном случае урочищем мог быть скалистый возвышенный участок берега, каменные стенки которого были похожи на бруски.

В источнике сообщается приблизительное расстояние от Албазина до пустыни – «с версту». Древнерусская верста имела виды разной длины; в 1648 г. указом царя Алексей Михайловича её длина была установлена в 1000 сажен. Сажень тоже имела разновидности; «Соборным уложением» 1649 г. была введена «казённая сажень», приравненная к длине, соответствующей современным 216 см. Если принять, что в «Допросе» Коркина указаны официальные меры длины, то расстояние от острога до пустыни «с версту» должно составлять около 2 км. Других сведений, существенно уточняющих местоположение монастыря, в источниках нет.

Важные данные содержатся в картах XVII в. На «Карте Северной Азии Николаса Витсена» чуть выше Албазина по течению Амура размещена речка «Мельничная» [Nieuwe Lantkaarte..., 1687]. Возможно, на этом притоке Амура и располагались мельницы Албазинского Спасского монастыря. Сегодня этой речки уже нет, она пересохла, однако перед скальным выступом, о котором шла речь выше, есть овраг, который, возможно, был руслом реки Мельничной. Этот овраг находится примерно в 1950 м от северного вала острога выше по течению.

Единственным известным графическим источником, содержащем изображение строения Албазинского Спасского монастыря является картографический рисунок «Luosha» из рукописного атласа «Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu» (艾渾, 羅剎, 台灣, 蒙古圖) 1697 г., хранящегося в отделе географии и картографии (Geography & Map Division) библиотеки Конгресса США

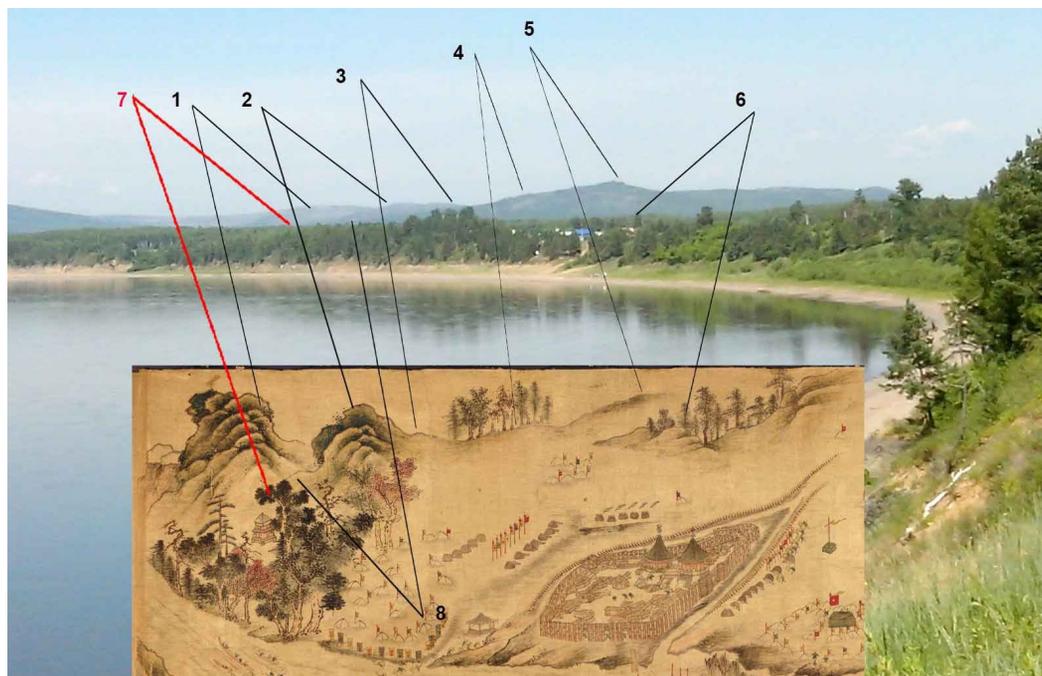


Илл. 2. Фрагмент карты Николаса Витсена с изображением реки мельничной в районе Албазинского острога [Nieuwe Lantkaart, 1687].

(Library of Congress) в Вашингтоне. Этот источник является предметом систематического изучения одного из соавторов статьи [Трухин, 2015; Трухин, 2019]. Сооружение, изображённое на рисунке, имеет небольшой прямоугольный сруб в основании, над которым надстроена звонница с четырёхскатной шатровой кровлей. Какого-либо прируба к строению на рисунке не видно. Это строение по своей конструкции соответствует небольшой колокольне. Возможно, церковь Спасского монастыря была клетской с отдельно стоящей колокольней. Колокольня была более заметным сооружением, и художник изобразил на рисунке только её. Сопоставив наиболее характерные точки линии горизонта с их изображением на картографическом рисунке «Luosha», можно реконструировать предполагаемое местонахождение Спасской пустыни. Реконструкция допускает, что изображённая на рисунке колокольня располагалась на скальном выступе приблизительно в 2 км от северного вала острога, на окраине современного с. Албазино [Забияко, Черкасов, 2019, 171–172].



Илл. 3. Строение на рисунке «Luosha» [Aihun, 1697]). Предположительно колокольня Албазинского Спасского Монастыря.



Илл. 4. Сопоставление наиболее характерных точек линии горизонта с их изображением на картографическом рисунке «Luosha» [Aihun, 1697]).

Т.о., обе основанные на картах XVII в. реконструкции согласуются с текстом «Допроса в Сибирском приказе» албазинского казака Ивашки Коркина, указывавшего, что пустынь находится на расстоянии «с версту» от острога.

Начало разысканиям Спасского монастыря на местности было положено исследователем Амура середины XIX в. Р.К. Мааком, продолжено до середины XX в. краеведами, осматривавшими прилегающие к острогу территории, собиравшими предметы старины. В 70-е годы в ходе раскопок Албазинского острога археологи В.В. Сухих, С.Г. Глинский, Б.С. Сапунов осуществляли разведку в устье впадающей в Амур речки Ульдугичи, с нижним течением которой местные жители издавна связывали местоположение монастыря. Археологами на правом берегу речки на расстоянии около 5 км от острога были обнаружены западины. Однако позднейшее изучение местности сотрудниками Албазинской археологической экспедиции установило принадлежность памятника периоду позднего неолита – палеометалла [Забияко, Черкасов, 2019, 43–52]. В 80–90-е годы осуществлявший раскопки острога А.Р. Артемьев выявил в районе Ульдугичи несколько западин на высоком берегу Амура на расстоянии около 4 км от крепости, которые отнёс к остаткам «монастырской слободы». В конце 90-х годов на этом месте был установлен памятный крест, фиксирующий расположение монастыря. В 2001 и 2002 гг. в ходе археологической разведки, осуществлённой Лабораторией археологии и антропологии АмГУ под руководством соавтора статьи, были вновь обследованы окрестности Албазина. Изучение показало, что ранее найденные Р.А. Артемьевым западины, судя по расположению на местности, особенностям планировки поселения, а также археологическому материалу (подъёмному и полученному при шурфовке), являются западинами нерусского происхождения. Тем самым вновь была актуализирована проблема поиска местоположения Спасского монастыря.

Большие усилия по поиску монастыря были приложены в 2011–2019 годах сотрудниками Албазинской археологической экспедиции под руководством А.Н. Черкасова. На протяжении этого периода на большой территории, прилегающей к острогу, регулярно проводилось изучение местности [Черкасов, Беляков, Вальчак, 2014, 222]. В 2014 г. совместно с соавтором статьи было вновь обследовано устье р. Ульдугичи, подтвердившее отсутствие признаков монастырских строений. Большой частью устье реки Ульдугичи расположено в низкой пойме Амура, а образующая берег надпойменная терраса невысока. Частые подъёмы уровня Амура, нередко достигающие 5 и более метров, могли окончательно разрушить фиксируемые на местности следы большей частью сожжённых монастырских построек, если они находились близ берегов. Следует отметить, что устье Ульдугичи удалено от острога примерно на 5 км, тогда как в «Допросе» указано расстояние до пустыни – «с версту». В 2019 г. сотрудники Албазинской археологической экспедиции в поисках признаков монастыря проводили изыскания в пределах окружающего острог села Албазино, которые не дали определённых результатов.

Следует констатировать, что археологические данные, несмотря на многолетние исследования, не привели к существенному приращению знаний о местоположении Спасского монастыря.

Этнографические данные связаны с населением села Албазино. Оно основано как казачья станица Албазин в 1858 г. и было первоначально заселено казаками-переселенцами с берегов Шилки, Горбицы и Усть-Чёрной. В последующие годы социальный состав села менялся, однако значительная часть жителей до сих пор связана семейным происхождением и памятью с населением второй пол. XIX в. В ходе полевых исследований 2001–2002, 2014 годов нами было опрошено около 20 потомственных местных жителей старшего возраста (А.Н. Дорохина, Б.И. Черных, т.д.). Все информанты знали о существовании в прошлом Спасского монастыря; некоторые из них рассказывали, что слышали от старожитов о том, что кто-то видел остатки монастыря. В исторической памяти опрошенных жителей остатки монастыря были соотнесены с местностью выше от села по Амуру на «четвёртой подушке» (пади), т.е. в районе устья Ульдугичи, где будто бы встарь находили фрагменты монастырской мельницы.

Т.о., нет точных письменных, графических, археологических, этнографических данных, фиксирующих локализацию Спасского монастыря.

На его наиболее вероятное расположение указывают название места «Брусаяной камень», отмечающее каменные обнажения в форме брусков, сведения из

«Допроса» Коркина о расстоянии от острога «с версту», речку «Мельничная» с карты Н. Витсена и строение на картографическом рисунке «Luosha». Сведённые вместе, они позволяют с высокой вероятностью локализовать местоположение Спасского монастыря на расстоянии около 2 км («с версту») вверх по Амуру от острога в районе скального выступа и оврага, который, вероятно, является пересохшим руслом речки Мельничной, существовавшей здесь в XVII веке.

#### **Заключение**

История возникновения и деятельности Спасского монастыря тесно вплетена в политическую, социальную и религиозную жизнь России второй половины XVII в. Его возникновение стало следствием движения русских на Амур, в Даурскую землю, а также острых социально-нравственных конфликтов в среде русского населения Восточной Сибири. Его деятельность отражала, с одной стороны, глубокую укоренённость православия в коренных потребностях русских людей XVII в. Бежавшие в 1665 г. в Даурскую землю государевы преступники ушли за пределы России, взяв с собой «чёрного попа» Гермогена, а затем почти сразу после первого обустройства на Амуре обратились в 1671 г. к властям с просьбой об открытии пустыни. Монастырь, судя по словам Гермогена и имущественному состоянию, получал поддержку местных жителей и не испытывал тягот до начала военных действий. С другой стороны, основатель монастыря и насельники числом от девяти до четырёх не были свободны от «мира», находились в зависимости от государственной власти, которая иногда принимала вид произвола.

Документы свидетельствуют об успешной хозяйственной деятельности монастыря, которая была залогом жизнеобеспечения насельников необходимыми продуктами, вещами и позволяла уделять время духовным трудам. О миссионерской, просветительской и иной деятельности религиозного или общекультурного характера документы не сообщают. Разумеется, старец Гермоген, будучи священником, отправлял службы и требы, налагаемые саном, но об этих действиях или о религиозной деятельности за пределами церковной общины в источниках, к сожалению, данных нет. Следует избегать не обоснованных документами суждений об успехах основателя монастыря и братии на ниве миссионерства и просвещения.

Дискуссионным остаётся местоположение Спасского монастыря. На основе письменных и картографических данных наиболее вероятным следует считать его расположение в 2 км от острога вверх по Амуру в районе оврага, бывшего русла водотока, и примыкающей в нему возвышенности.

Албазинский Спасский монастырь, несмотря на непродолжительный период своего существования, прочно вошёл в историю как первый монастырь на Дальнем Востоке. Он открыл новую страницу в распространении православия на восточных рубежах России и за их пределами.

#### **Список сокращений**

АИ – Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией

ДАИ – Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической Комиссией

РГАДА – Российский государственный архив древних актов

СпБИИ РАН – Санкт-Петербургский Институт истории РАН

СПФ АРАН – Санкт-Петербургский филиал архива РАН

#### **Библиографический список**

1. Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья / Отв. ред. А.П. Забияко, А.Н. Черкасов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. – 348 с.
2. Александров, В.А. Россия на дальневосточных рубежах (вторая половина XVII в.) / В.А. Александров. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1984. – 272 с.
3. Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. В 5-ти т. с доп. и указ. – СПб., 1841–1872. – Т. V. – 1842. – 580 с.

4. Артемьев, А.Р. Города и остроги Забайкалья и Приамурья во второй половине XVII–XVIII вв. / А.Р. Артемьев – Владивосток: [б. и.], 1999. – 335 с.
5. Артемьев, А.Р. Албазинский Спасский монастырь 1671–1685 гг. / А.Р. Артемьев, А.Ю. Кудрин, А.Ю. Лобанов // Арсеньевские чтения. 7-е. Тез. докл. регион, науч. конф. по проблемам истории и краеведения. – Усурийск, УГПИ. – 1994. – С. 7–8.
6. Бартенев, Ю.П. Герои Албазина и Даурской земли / Ю.П. Бартенев // Русский архив. – 1899. – Т. 1. – С. 304–336.
7. Беляков, А.О. Православное миссионерство на Дальнем Востоке и Албазинская Спасская пустынь / А.О. Беляков, С.Б. Вальчак, Д.Ю. Степанов, А.Н. Черкасов, В.Н. Чхаидзе // Религиоведение. – 2014. – № 1. – С. 28–43.
8. Берх, В.Н. Подвиги боярского сына Ерофея Хабарова и водворение россиян на берегах Амура / В.Н. Берх // Сын отечества. – 1821. – Т. 68. – №. 12. – С. 197–205.
9. Дела из албазинского архива. Челобитная новокрещенного Даурца Ивана Нерчинскому Воеводе, о бедности своей. 168 г. // Русская вивлиофика или собрание материалов для отечественной истории географии, статистики и древней русской литературы издаваемое Николаем Полевым. – М.: Типография Августа Семена, 1833. – 436 с.
10. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные археографической комиссией. В 12 т. – СПб., 1846–1872. – Т. VII. – 1859. – 400 с.; Т. VIII. – 1862. – 372 с.; Т. X. – 1867. – 516 с.; Т. XII. – 1872. – 469 с.
11. Календарь знаменательных и памятных дат Амурской области на 2021 год / Амур. обл. науч. б-ка им. Н.Н. Муравьева-Амурского; сост. О.В. Коршунова. – Благовещенск, 2020. – 124 с.
12. Красноштанов, Г.Б. Никифор Романов Черниговский: документальное повествование / Г.Б. Красноштанов. – Иркутск: «Репроцентр А1», 2008. – 378 с.
13. Манькова, И.Л. «Возникновение монастырей в Сибири в XVII в.: проблемы датировки и численности» / И.Л. Манькова // Вестник Томского государственного университета. История. – 2017. – № 47. – С. 5–14.
14. Миллер, Г.Ф. История о странах, при реке Амуре лежащих, когда оные состояли под российским владением / Г.Ф. Миллер // Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие. – 1757. – Т. VI. – С. 3–39, 99–130, 195–227, 291–328.
15. Поездка в Забайкальский край. История города Албазина: извлечено из сочинений г. Миллера, дополнено с сохранившихся до ныне устных преданий, с присовокуплением официальных бумаг, изображающих подробности истории города Албазина и дела русских на реке Амуре с 1654 по 1687 год, или до времени мирного торгового договора, заключенного с китайцами в г. Нерчинске. / Василий Паршин. – Москва: в типографии Николая Степанова, 1844. – 208 с.
16. Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2015. – Т. 38. – 752 с.
17. Русско-китайские отношения в XVII в. Материалы и документы. – М.: Наука, 1969. – Т. 1. 1608–1683. – 613 с.
18. Словарь русского языка XI–XVII вв. Выпуск 1 (А–Б) / Под ред. С.Г. Бархударова. – М.: Наука, 1975. – 372 с.
19. Словарь русского языка XI–XVII вв. Выпуск 7 (К–Крагуяр) / Под ред. Ф. П. Филина. – М.: Наука, 1980. – 403 с.
20. Степанов, Д. Албазин в XVII веке: военная и духовная крепость Приамурья / Д. Степанов // Родина. – 2011. – № 12. – С. 53–58.
21. Трухин, В.И. К вопросу о месте расположения Албазинской Спасской пустыни / В.И. Трухин // Восьмые Гродековские чтения. Материалы международной научно-практической конференции, посвящённой 70-летию Победы в Великой Отечественной войне. Хабаровск: Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2015. – Т. III. – С. 129–132.
22. Трухин, В.И. Албазинский острог и его оборона по китайским изображениям (графическим источникам) / В.И. Трухин // Албазинский острог: История, археология, антропология народов Приамурья / Отв. ред. А.А. Забияко, А.Н. Черкасов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2019. – С. 159–173.
23. Черкасов, А.Н. Исследования Албазинской археологической экспедиции в 2011–2012 годах / А.Н. Черкасов, А.О. Беляков, С.Б. Вальчак, В.Н. Чхаидзе // Традиционная культура Востока Азии. Сборник статей. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2014. – Вып. 7. – С. 222–230.
24. Черкасов, А.Н. Становление и утверждение Православия на Дальнем Востоке от первопродовцев до наших дней. / А.Н. Черкасов, Д.П. Петров, игумен Дионисий (Шленов), К.Р. Саркисян и др. – М.: Фонд поддержки социально-ориентированных проектов и программ «Петропавловск», 2011. – 607 с.

25. Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu [Between 1697 and 1722, 1697]. Map [Library of Congress] [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.loc.gov/item/gm71005078/> (дата обращения 05.08.2020).
26. Nieuwe Lantkaarte van het Noorder en Ooster deel van Asia en Europa strekkende van Nova Zemla tot China, Aldus Getekent, Beschreven, in kaart gebracht en uytgegeven, Sedert een Nauwkeurig ondersoek van meer als twintig Jaaren door Nicolaes Witsen ... Anno 1687 [Электронный ресурс]. – URL: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5962771d> (дата обращения 05.08.2020).

Текст поступил в редакцию 02.09.2020.

Принят к публикации 07.12.2020.

Опубликован 01.04.2021.

<sup>1</sup> В некоторых исследованиях слова «по обещанию своему» интерпретируются в значении – «обещал что-то сделать». В данном контексте это неверно. Здесь это выражение следует понимать в значении «монашеский обет», т.е., по своему монашескому званию.

<sup>2</sup> Согласно отписке царю приказного человека Даурских острогов Д. Аршинского, 20 июня 1670 г. приказным Албазинского острога еще был Никифор Черниговский [РГАДА. Ф. 214. Ст. 1659. Л. 187].

<sup>3</sup> В челобитной Албазинских казаков [РГАДА. Ст. 1659. Л. 214, 216, 207–208, 215, 192], отправленной из Нерчинского острога 10 мая 1672 г., первым в списке казаков значится Федька Евсивьев Плотник, а Петрушка Осколков идёт вторым. Это говорит о том, что в Албазинском остроге произошла смена приказного человека и им стал Федька Евсивьев Плотник.

## References

1. Zabyako A.P., Cherkasov A.N., eds. *Albazinsky Ostrog: Istorija, arheologija, antropologija narodov Priamur'ja* [Albazin Fortress. History, Archeology, Anthropology of the Amur Peoples]. Novosibirsk: IАET SO RAN Publ., 2019, 348 p. (in Russian).
2. Aleksandrov V.A. *Rossija na dal'nevostochnyh rubezhah (vtoraja polovina XVII v.)* [Russia at the Far Eastern borders (second half of the 17th century)]. Khabarovsk: Khabarovskoe knizhnoe Publ., 1984, 272 p. (In Russian).
3. *Akty istoricheskie, sobrannye i izdannye arheograficheskoj komissiej* [Acts of history, collected and published by the Archaeographic Commission]. 1842, vol. 5, 580 p. (In Russian).
4. Artem'ev A.R. *Goroda i ostrogi Zabajkal'ja i Priamur'ja vo vtoroj polovine XVII–XVIII vv.* [Cities and fortresses of Transbaikalia and Amur Region in the second half of the 17th – 18th centuries]. Vladivostok, 1999, 335 p. (in Russian).
5. Artem'ev A.R., Kudrin A.Yu., Lobanov A.Yu. *Arsen'evskie chtenija. 7-e. Tezisy dokladov regional'noj nauchnoj konferencii po problemam istorii, i kraevedenija* [The 7th Arsenyev Readings. Theses of reports of the regional scientific conference on problems of history and local lore]. Ussurijsk, 1994, pp. 7–8 (in Russian).
6. Bartenev Yu.P. *Geroi Albazina i Daurskoj zemli* [Heroes of Albazin and Daurian Land]. Russkij arhiv. 1899, no. 1, pp. 304–336. (in Russian).
7. Belyakov A.O., Val'chak S.B., Stepanov D.Yu., Cherkasov A.N., Chkhaidze V.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, no. 1, pp. 28–43 (in Russian).
8. Berkh V.N. *Syn otechestva* [Son of Homeland]. 1821, vol. 68, no. 12, pp. 197–205 (in Russian).
9. *Russkaya vivliofika ili sobranie materialov dlya otechestvennoj istorii geografii, statistiki i drevnej russkoj literatury izdavaemoe Nikolaem Polevym* [Russian library or the collection of data for the national history of geography, statistics and ancient Russian literature, published by Nikolai Polevoy]. Moscow: Tipografiya Avgusta Semena, 1833, 436 p. (in Russian).
10. *Dopolneniya k aktam istoricheskim, sobrannye i izdannye Arkheograficheskoj komissieyu v 12 t.* [Additions to Historical Acts Collected and Published by the Archaeographic Commission in 12 vols]. St. Petersburg: Tipografiya Eduarda Pratsa Publ., 1846–1872. Vol. 7, 1859, 400 p.; vol. 8, 1862, 372 p.; vol. 10, 1867, 516 p.; vol. 12. 1872, 469 p. (In Russian).
11. *Kalendar' znamenatel'nyh i pamjatnyh dat Amurskoj oblasti na 2021 god* [Calendar of significant and memorable dates of Amur region for 2021]. Made by O.V. Korshunova. Blagoveshhensk: Amurskaja oblastnaja nauchnaja biblioteka imeni N.N. Murav'eva-Amurskogo Publ., 2020, 124 p. (In Russian).
12. Krasnoshtanov G.B. *Nikifor Romanov Chernigovskij: dokumental'noe povestvovanie* [Nikifor Romanov Chernigovskij: Documentary Narration]. Irkutsk: Reprocentr A 1 Publ., 2008, 378 p. (In Russian).
13. Man'kova I.L. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorija* [Bulletin of Tomsk State University. History]. 2017, no. 47, pp. 5–14 (In Russian).
14. Miller G.F. *Ezhemesjachnye sochinenija, k pol'ze i uveseleniju sluzhashhie* [Monthly writings for use and entertainment]. 1757, vol. 6, pp. 3–39, 99–130, 195–227, 291–328 (in Russian).
15. *Poezdka v Zabajkal'skij kraj. Istorija goroda Albazina* [A Trip to the Transbaikalia. The History of the City of Albazin]. Moscow: Nikolaja Stepanova Publ., 1844, 208 p. (In Russian).

16. *Pravoslavnaja jenciklopedija* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow: Cerkovno-nauchnyj centr "Pravoslavnaja jenciklopedija" Publ., 2015, vol. 38, 752 p. (In Russian).
17. *Russko-kitajskie otnosheniya v XVII v. Materialy i dokumenty. T. 1. 1608–1683* [Russian and Chinese relationships in the 17th century. Materials and documents. Vol. 1. 1608–1683]. Moscow: Nauka Publ., 1969, 613 p. (In Russian).
18. *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv. Vypusk 1* [Dictionary of the Russian language of the 11th – 17th centuries. Issue 1]. Ed. S.G. Barhudarova. Moscow: Nauka Publ., 1975, 372 p. (In Russian).
19. *Slovar' russkogo jazyka XI–XVII vv. Vypusk 7* [Dictionary of the Russian language of the 11th – 17th centuries. Issue 7]. Ed. F.P. Filina. Moscow: Nauka Publ., 1980, 403 p. (In Russian).
20. Stepanov D. *Rodina* [Homeland]. 2011, no. 12, pp. 53–58 (In Russian).
21. Trukhin V.I. *Vos'mye Grodekovskie chteniya. Materialy mezhdunarodnoi nauchnooprakticheskoj knferentsii posvashchyonnoj 70-letiyu Pobedy v Velikoi Otechestvennoi voine* [The Eighth Grodekov Readings. Materials of the international scientific-practical conference devoted to the 70th anniversary of Victory in the Great Patriotic War]. Khabarovsk: Khabarovskij kraevoj muzej im. N.I. Grodekova Publ., 2015, vol. 3, pp. 129–132 (In Russian).
22. Trukhin V.I. *Albazinskij ostrog: Istoriya, arheologiya, antropologiya narodov Priamur'ya* [Albazin Fortress. History, Archeology, Anthropology of the Amur Peoples]. Eds. A.P. Zabiyako, A.N. Cherkasov. Novosibirsk: Izd-vo IAET SO RAN, 2019, pp. 159–173 (in Russian).
23. Cherkasov A.N., Belyakov A.O., Val'chak S.B., Chkhaidze V.N. *Traditsionnaya kul'tura Vostoka Azii: sbornik statej* [Traditional culture of East Asia: Collection of articles]. Blagoveshhensk: Amurskogo gos. un-ta Publ., 2014, no. 7, pp. 222–230 (in Russian).
24. Cherkasov A.N., Petrov D.P., igumen Dionisij (Shlenov), Sarkisjan K. R., etc. *Stanovlenie i utverzhdenie Pravoslavija na Dal'nem Vostoke ot pervoprohodcev do nashih dnei* [Formation and establishment of Orthodoxy in the Far East from pioneers to the present day]. Moscow: Fond podderzhki social'no-orientirovannyh proektov i programm "Petropavlovsk" Publ., 2011, 607 p. (In Russian).
25. *Aihun, Luosha, Taiwan, Nei Menggu tu* [Pictorial maps of Aihun, Russia, Taiwan and Mongolia (Between 1697 and 1722, 1697)]. Available at: <https://www.loc.gov/item/gm71005078/> (accessed on August 05, 2020) (in Chinese).
26. Witsen N. *New map of the northern and eastern part of Asia and Europe extending from Novaya Zemlya to China, drawn, described, mapped and given, since an accurate survey of more than twenty years by Nicolaes Witsen... 1687* [Nieuwe Lantkaarte van het Noorder en Ooster deel van Asia en Europa strekkende van Nova Zemla tot China, Aldus Getekent, Beschreven, in kaart gebracht en uytgegeven, Sedert een Nauwkeurig ondersoek van meer als twintig Jaaren door Nicolaes Witsen ... Anno 1687] Available at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b5962771d> (accessed on August 05, 2020) (in Dutch).

Submitted for publication: September 2, 2020.

Accepted for publication: December 12, 2020.

Published: April 1, 2021.

1680 г. Челобитная настоятеля Спасской Албазинской пустыни чёрного попа Гермогена царю Федору Алексеевичу с указанием её места расположения<sup>1</sup>

Ц(а)рю г(осу)д(а)рю и великому кн(я)зю Феодору Алексеевичю всеа Великия и Малыя и Белыя Росии Самодержцу бьют челом и плачютца б(о)гомольцы твои Даурские украины Сп(а)ской пустунки черной поп Ермогеннище з братьею. По тво-ему, великого г(о)с(у)д(а)ря, указу послана твоя, великого г(о)с(у)д(а)ря, грамота. Велено та наша Сп(а)ская пустынка отписать на тебя, великог(о) г(о)с(у)д(а)ря, со всяким заводом, и по твоemu, великого г(о)с(у)д(а)ря, указу приехал из Енисейска с(ы)н боярской Яков Евъсиев и отписал ту нашу пустынку. А заводя ту пустынку, ходя по миру с ыконою, а на подмог и на всякую работу албазинские казаки давали хлеба и коней и работников. И я, б(о)гомалец твой, пустынку<sup>2</sup> построил и братию прибрал девять братьов, а стоит та пустынка повыше Албазинсково острогу вверх по Амуру реке на брусяном камени. И в н(ы)нешнем, г(о)с(у)д(а)рь, во 189-м году<sup>3</sup> послана твоя, великого г(о)с(у)д(а)ря грамота в Сибирь во все м(о)н(а)ст(ы)ри, и те м(о)н(а)ст(ы)ри пожалован(ы) по старому со всякими заводы, а об нашей, г(о)с(у)д(а)рь, пустынке твоего г(о)с(у)д(а)р(е)ва указу нет. М(и)л(о)с(е)рдый г(о)с(у)д(а)рь, ц(а)рь и великий кн(я)зь Феодор Алексеевич всеа Великия и Малыя и Белыя Росии самодержец, пожалуй нас, б(о)гомольцов, своих, вели, г(о)с(у)д(а)рь, тою нашею пустынкою и со всяким заводом и с пашенными кр(е)стьяны владеть нам<sup>4</sup>, б(о)гомольцом твоим, по прежнему. Да пожалуй, г(о)с(у)д(а)рь, нас, сирых ко всемилостивому Сп(а)су в дом, есть на Верхотурье у ц(е)ркви у Тро(и)цы малые три колокола весом три пуда с четью, и о том дать на Верхотурье свою великого г(о)с(у)д(а)ря [грамоту]<sup>5</sup>. Ц(а)рь, г(о)с(у)д(а)рь, смилуйся, пожалуй.

[РГАДА Ф. 214. Оп. 3. Ст. 450. Ч. 1. Л. 8.]

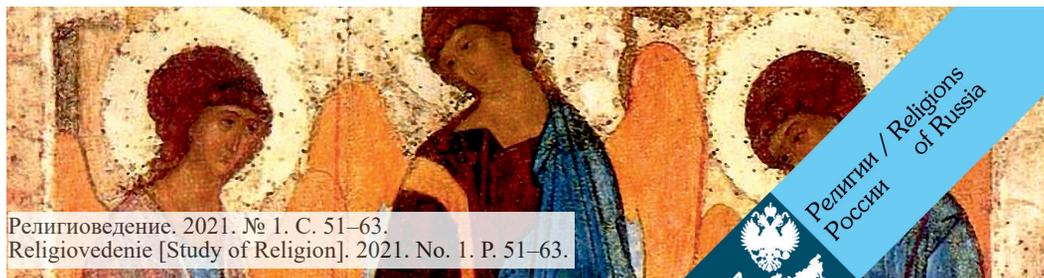
<sup>1</sup> Текст документа передан буквами гражданского алфавита с заменой вышедших из употребления букв современными, обозначающими те же звуки. Сокращённо написанные слова («под титлом») раскрыты. Раскрытые буквы выделены круглыми скобками. Выносные буквы внесены в строку без выделения, при этом мягкий и твёрдый знак употреблены согласно современному правописанию. Мягкий и твёрдый знак не употреблялись, если они отсутствовали в слове без выносных букв. Буквенная цифирь, обозначающая числа в документах, передана арабскими цифрами. Разбивка текста на абзацы и расстановка знаков препинания произведены по смыслу документа.

<sup>2</sup> В слове имеется исправление. Первоначально в слове была написана вместо буквы «ы» буква «у».

<sup>3</sup> В XVII веке летоисчисление велось от сотворения мира. 189 или 7189 год соответствует периоду с 1 сентября 1680 г. по 31 августа 1681 г. в современном летоисчислении.

<sup>4</sup> В слове имеется исправление. Первоначально в слове была написана вместо буквы «н» буква «м».

<sup>5</sup> Край листа утрачен. Слово восстановлено по смыслу.



Религиоведение. 2021. № 1. С. 51–63.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 1. P. 51–63.



DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.51-63

<sup>1</sup> Дашковский П.К., <sup>2</sup> Гончарова Н.С.

*Алтайский государственный университет* <sup>1,2</sup>  
656049, Россия, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, каб. 312 <sup>1,2</sup>  
dashkovskiy@fjn.asu.ru <sup>1</sup>  
znsngns\_p@mail.ru <sup>2</sup>

### Деятельность комиссий содействия по контролю соблюдения законодательства о религиозных культурах в середине 1970 – начале 1980 гг. в Хакасии (Южная Сибирь)

**Аннотация.** Статья посвящена деятельности комиссий содействия исполкомам по контролю соблюдения законодательства о религиозных культурах в середине 1970 – начале 1980 гг. в Хакасии. На основе архивных данных показаны обязанности членов комиссий и их методы работы с верующими. Комиссии занимались изучением религиозной обстановки, контролировали соблюдение законодательства о культурах, посещали собрания религиозных общин, места работы и жительства верующих, проводили с ними беседы и лекции. Отдельное внимание уделено работе комиссий со школами и предприятиями. Рассмотрена эффективность и результаты деятельности членов комиссий, их влияние на процесс регистрации религиозных общин и роль в проведении политики государства на местах. Охарактеризован вопрос взаимодействия комиссий с областным исполкомом и уполномоченным Совета по делам религий при Совете министров СССР в Красноярском крае, в состав которого входила Хакасская автономная область. В своей работе члены комиссий руководствовались официальными установками в отношении религии. Работа комиссий способствовала легализации деятельности незарегистрированных религиозных общин. Благодаря их работе случаи нарушения законодательства о культурах практически сразу становились известны вышестоящим органам. При этом организация деятельности комиссий имела ряд недочётов, поэтому критиковалась уполномоченным Совета по делам религий при Совете министров СССР в рассматриваемом регионе и совершенствовалась за счёт внедрения его рекомендаций.



Дашковский П.К.



Гончарова Н.С.

**Ключевые слова:** государственно-конфессиональные отношения, Сибирь, Хакассия, комиссии содействия контролю соблюдения законодательства о религиозных культурах, уполномоченный Совета по делам религий, атеистическая пропаганда

<sup>1</sup> Petr K. Dashkovskiy, <sup>2</sup> Natalia S. Goncharova

*Altai State University* <sup>1,2</sup>  
of. 312, 66 Dimitrova str., Barnaul, Russia, 656049 <sup>1,2</sup>  
dashkovskiy@fjn.asu.ru <sup>1</sup>  
znsngns\_p@mail.ru <sup>2</sup>

### Activities of the Assistance Commissions for Monitoring Compliance with the Legislation on Religious Cults in the Mid-1970s and Early 1980s in Khakassia (Southern Siberia)

**Abstract.** The article studies the activities of the commissions of assistance to executive committees for monitoring compliance with the legislation on religious cults in the mid-1970s – early 1980s in Khakassia. On the basis of archival data, the duties of commission members and their methods of working with believers are shown. The commissions studied the religious situation, monitored compliance with the legislation on cults, attended meetings of religious communities, places of work and residence of believers, conducted conversations and lectures with them. Special attention is paid to the work of the commissions with schools and enterprises. The effectiveness and results of the activities of the members of the commissions, their impact on the registration process of religious communities and their role in the implementation of state policy on

the ground are considered. The paper describes the issue of interaction of the commissions with the regional executive committee and the commissioner of the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR in the Krasnoyarsk territory, which included the Khakass Autonomous Region. In their work, the members of the commissions were guided by official guidelines regarding religion. The work of the commissions contributed to the legalization of the activities of unregistered religious communities. Thanks to their work, cases of violations of the law on cults almost immediately became known to higher authorities. The organization of the commissions had a number of shortcomings, so criticized by the Commissioner of the Council for religious Affairs under the USSR Council of Ministers in the region and improved through the implementation of its recommendations.

**Key words:** state-confessional relations, Siberia, Khakassia, commissions for assistance in monitoring compliance with legislation on religious cults, Commissioner of the Council for Religious Affairs, atheistic propaganda

### Введение

В отечественной историографии политика Л.И. Брежнева характеризуется относительной либерализацией в сфере государственно-конфессиональных отношений [Грашевская, 2005, 17; Горбатов, 2009, 43; Стамболиди, 2009, 16; и др.]. Причиной смягчения антирелигиозной политики СССР в середине 1970-х гг. в определённой степени стало подписание в 1975 г. Хельсинкских соглашений. На международной арене это событие знаменовало мирное регулирование вопросов между Западом и Востоком, «разрядку» в отношениях СССР и США. Соглашение, прежде всего, было направлено на решение ряда вопросов безопасности. Одним из них стал вопрос политических обязательств по правам и свободам человека, в том числе права на свободу совести [Чебанян, 2017].

В соответствии с международными стандартами советское государство стало создавать условия для реализации этого права через изменения в законодательстве. Однако в действительности создавалась видимость благоприятной обстановки для реализации свободы совести [Молодов, 2006, 14]. В СССР продолжалась атеистическая пропаганда, развивался научный атеизм, государственные органы постоянно контролировали деятельность религиозных общин. В 1975 г. был принят Указ Президиума Верховного Совета РСФСР, который внёс изменения в Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях», что уточнило процедуру регистрации религиозных общин, которые в тот период времени в официальных документах именовались религиозными обществами. Для регистрации верующие должны были пройти длинный список инстанций, которые рассматривали документы неограниченное количество времени. Окончательное решение о возможности регистрации оставалось за Советом по делам религий при Совете министров СССР, который часто отказывал в этом общинам. Такая практика фактически уже существовала в советском государстве и в 1975 году была закреплена официально [Сосковец, 2003, 314]. В новой Конституции СССР 1977 г. провозглашалась свобода совести [Конституция, 1977], но на практике это право для верующих было номинальным.

После внесения изменений в законодательство в СССР стала более активно проходить регистрация религиозных объединений, в том числе тех, которые назывались в то время «сектантскими». На территории Сибири это были группы евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня, лютеран [Горбатов, 2009, 43]. Ещё одним направлением государственно-конфессиональной политики как в стране в целом, так и в регионах стал контроль деятельности незарегистрированных религиозных общин. В регионах, в т.ч. в Сибири, при этом нередко прослеживалась тенденция формального отслеживания религиозной ситуации [Набиев, Гафаров, Ибрагимов, 2013, 153; Дашковский, Дворянчикова, 2017, 106]. В то же время следует обратить внимание на то, что в стороне от научного изучения тенденций государственной религиозной политики оказалась Хакассия, входившая в 1934–1990 гг. в состав Красноярского края в статусе Хакасской автономной области. Учёт специфики взаимоотношений власти и религиозных организаций этого региона позволит получить наиболее полную картину истории государственно-конфессиональных отношений в Сибири в советское время.

**Основные направления деятельности комиссий по соблюдению законодательства о религиозных культурах**

Сведения о религиозной обстановке в Хакасской автономной области Совет по делам религий при Совете Министров СССР получал от уполномоченного Совета по делам религий по Красноярскому краю, который опирался во многом на материалы исполкомов области, городов и районов. Исполкомы собирали всю информацию о религиозных объединениях на территории города или района, контролировали их деятельность. В 1966 г. по всей стране при городских и районных советах были созданы комиссии содействия исполкомам советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о религиозных культурах. В случаях со сложной религиозной обстановкой местные органы власти учреждали такие комиссии и в сельских населённых пунктах. Например, в 1977 г. комиссии при исполкомах были созданы в сёлах Орджоникидзевского района (с. Июс, с. Устинкино) [НАРХ. Ф. 8. Оп. 49. Д. 32. Л. 1].

Комиссии содействия исполкомам создавались на общественных началах и действовали по всему Советскому Союзу, к примеру, в Мордовской АССР [Занкина, 2014, 146], Татарской АССР [Ибрагимов, 2008, 75], в Кемеровской области [Серова, 2010, 230], в Алтайском крае [Дворянчикова, 2016] и других регионах. Во всех административно-территориальных субъектах эти комиссии имели одинаковые функции, которые были прописаны в «Положении о комиссиях содействия исполкомам Советов депутатов трудящихся по соблюдению законодательства о религиозных культурах» от 26 ноября 1966 г. Члены комиссий должны были постоянно наблюдать за деятельностью религиозных объединений, духовенством и контролировать, насколько они соблюдают законодательство [Законодательство, 1981, 88]. От комиссий зависели условия существования групп верующих, определённые рамки свободы действий для незарегистрированных религиозных объединений [Ибрагимов, 2008, 76]. Стратегической целью работы комиссий содействия исполкомам по соблюдению законодательства о религиозных культурах была ликвидация религии как социального явления, но не силовыми методами, а путём психологических ограничений, давления на верующих [Занкина, 2014, 148].

Важно отметить, что функционировать и проводить молитвенные собрания, согласно законодательству о культурах, имели право только зарегистрированные религиозные общества [Седюлин, 1974, 23]. При этом часто религиозные общины получали отказ в регистрации по различным причинам [Дашковский, Зиберт, 2015, 237]. Кроме того, после предыдущего периода антирелигиозной кампании с жёсткими мерами часть общин, действовавших нелегально (евангельские христиане-баптисты, пятидесятники), не доверяла государству [Никольская, 2009, 216]. Кроме того, ещё во второй половине 1940-х – начале 1950-х гг. в Хакасию были переселены протестанты из присоединённых республик СССР, что не могло не отложить негативный отпечаток на взаимоотношения верующих и государственных институтов [Бадмаев, Адыгбай, Бурнаков, 2006, 37]. В миграционных потоках из центральных и западных районов страны была другая социально-бытовая и политическая культура населения, что в свою очередь также оказывало влияние на усиление протестов [Волохов, 2002]. Следует отметить и тот факт, что со второй половины 1960-х гг. пятидесятники вели оппозиционную деятельность, основным направлением которой стала борьба за эмиграцию в США [Королев, Королева, Молькин, 2013, 130]. В Хакасской автономной области верующие из числа незарегистрированных объединений христиан веры евангельской г. Черногорска утверждали, что органы власти не могут осуществлять контроль деятельности религиозных организаций ни в каких вопросах в связи с тем, что церковь отделена от государства. По их мнению, свободно исповедовать свою религию в таких условиях было невозможно [НАРХ. Ф. 39. Оп.1. Д. 1914. Л. 61]. В этой связи на фоне начавшихся ещё в 1960-е г. общесоюзных тенденций по выезду из Советского Союза среди членов этих общин эмиграционные настроения постоянно усиливались [НАРХ. Ф. Р-39. Оп.1. Д. 1914. Л. 87]. В такой сложной религиозной обстановке были скоординированы действия общественных, административных и других органов.

Большим вкладом комиссии содействия в сложившейся ситуации стала индивидуальная работа с проповедниками. Члены комиссий проводили беседы

с лидерами религиозных общин и работали с рядовыми верующими, стараясь найти в их позиции слабые места, завоевать доверие. Для этого сотрудники комиссии в беседах сосредотачивали внимание на жизненных и общественных интересах, потребностях верующих. В индивидуальных беседах и на собраниях рабочих коллективов проводилось разъяснение о правилах выезда за границу и о капиталистическом строе жизни. В г. Черногорске на заседании комиссии в 1975 г. были рассмотрены вопросы, которые затронули в письмах и устных заявлениях верующие. Пояснения давались совместно с заместителем начальника УВД и заместителем прокурора области. В ходе беседы обнаружилось, что один из реакционно-настроенных лидеров незарегистрированной группы пятидесятников, Р.Г. Рода, «неправильно толкует верующим статьи Конституции СССР, не знает и законов Советского государства» [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 88–89].

К концу 1970-х гг. в СССР вопрос с эмиграционными настроениями пятидесятников обострился. В 1979 г. был создан «Комитет борьбы за свободную эмиграцию из СССР [Королев, Королева, Молькин, 2013, 131]. Важно обратить внимание, что г. Черногорск оставался одним из центров эмигрантского движения как в Сибири, так и в стране в целом, ещё с 60-х гг. XX в. [Клюева, 2018, 442]. В регионе религиозная обстановка стала меняться в худшую сторону в 1977–1978 гг., когда массовая подача заявлений на эмиграцию не принесла результата, а лидеры незарегистрированной общины пятидесятников г. Черногорска проникли в американское посольство в Москве, где проживали 5 лет, требуя разрешения на выезд [Никольская, 2004, 251]. Комиссия по соблюдению законодательства о религиозных культах много раз вызывала оставшегося в Черногорске руководителя и членов общины на свои заседания. С ними проводили разъяснительные беседы. Начальник паспортного стола и инструктор исполкома на общем собрании верующих объяснили им порядок оформления документов при выезде за границу [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 89–90].

Одной из мер работы комиссии по пресечению деятельности незарегистрированных групп пятидесятников (группы Р.Г. Рода, П.В. Кушнирюка) было составление актов на незаконные проведения собраний. Такие акты служили основаниями для административных наказаний. Так, в 1978 году Р.Г. Рода был оштрафован 6 раз за нарушение законодательства о культах. Кроме того, верующих из групп пятидесятников привлекали к уголовной ответственности [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 91]. Несмотря на то, что ещё в 1920-е годы религиозные лидеры протестантских направлений признали важность службы в армии с оружием, несогласные с этим оставались [Никольская, 2015, 97]. Такие настроения продолжали сохраняться и среди незарегистрированных общин пятидесятников г. Черногорска. Так, например, в 1977 г. А. Ващенко был осуждён на три года лишения свободы за отказ от службы в армии. В 1978 г. за отказ от воинской службы на два года лишения свободы условно были осуждены ещё двое верующих. В этом же году состоялся суд над лидером общины Р.Г. Рода, которого судили за уклонение от воинских сборов. Верующих группы П.В. Кушнирюка также приглашали на заседания комиссии содействия исполкомом и предупреждали на административной комиссии [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 91].

Помимо содействия исполкомом в борьбе с эмиграционными настроениями важной задачей рассматриваемых комиссий было не допустить влияния религиозных объединений на население, особенно на молодёжь и детей. Отдельно члены комиссии отслеживали, чтобы имеющаяся верующую молодёжь не подготавливали к священству. С молодыми верующими проводились беседы с целью выявления их отношения к эмиграции. Важно отметить, что система школьного и высшего образования являлись важными каналами распространения атеистического мировоззрения [Савинова, 1998, 3]. В этой связи большая работа проводилась с детьми, на которых оказывалось религиозное влияние. Учащихся активно привлекали к участию в общественной жизни школы, отслеживали, являются ли они читателями библиотек. Примечателен факт, что около 20 молодых людей из семей пятидесятников г. Черногорска за время учёбы в школе отошли от веры [НАРХ. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 89–90]. Проводилась активная работа со школьниками с помощью классных руководителей, а за каждой семьёй верующих были закреплены агитаторы-атеисты.

В библиотеках имелся «Уголок атеиста», совместно со школой библиотеки создавали «Клубы юного атеиста» [НАРХ. Ф. 8. Оп. 49. Д. 32. Л. 2]. В Усть-Абаканском районе атеистическое воспитание проводилось библиотеками школ, комсомольской и пионерскими организациями. Работа осуществлялась на уроках, внеклассных мероприятиях, через родительские лектории, беседы на дому, в школе, с родителями. Один раз в квартал проводились семинары для учителей-атеистов, организаторов по внеклассной работе и секретарей школьных партийных организаций.

Индивидуальные беседы со стороны комиссий содействия контролю за выполнением законодательства о религиозных культах, секретарей партийных, комсомольских организаций, отделов кадров проводились с родителями, крестившими детей [НАРХ. Ф. 4. Оп. 59. Д. 24. Л. 39, 74–75]. В результате такой работы в ряде районов Хакассии заметно сократилось количество крещений детей. Так, например, в Усть-Абаканском районе Хакасской автономной области почти в четыре раза уменьшилось количество крещений детей в 1971–1977 гг., что наглядно отражено в таблице №1.

*Таблица 1. Число родителей, крестивших детей в Усть-Абаканском районе (Составлено по НАРХ. Д. 24: 75)*

Год	Количество крещений
1971	92
1972	65
1973	59
1974	34
1975	33
1976	26
1977	23

Примечательно, что рассматриваемый показатель за 7 лет упал в 4 раза, что ещё раз подчёркивает, насколько качественно проводилась работа, нацеленная на ограничение увеличения численности верующих за счёт молодёжи и детей. Важнейшей частью такой работы было разъяснение законодательства о культах и сути внутренней и внешней политики Советского государства. Для этого создавались группы атеистов-агитаторов из числа учителей, специалистов народного хозяйства. В школах проводились читательские конференции на темы «Есть ли место Бога?», «С тобой, товарищ», «Заповеди господни и человеческие», «Пути разорваны». Особая роль в атеистическом воспитании школьников отводилась урокам химии, физики. Так, например в с. Знаменка Хакасской автономной области членами атеистического кружка были проведены: беседа «Значение химии в борьбе против религии», занятие во втором и четвёртых классах с показом химических опытов «У нас в гостях старик Хоттабыч» и др. Учителя применяли атеистическую тематику не только при изучении различных дисциплин, но и во внеклассной и внеурочной работе. Дети из семей верующих вступали в ряды пионерской и комсомольской организаций [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 2–3].

Важной задачей членов комиссий содействия исполкомам было распространение правовых знаний и разъяснение законодательства о религиозных культах среди верующих. Так, только за 1977 г. в Орджоникидзевском районе Хакасской автономной области было прочитано 120 лекций по этой теме [НАРХ. Ф. 8. Оп. 49. Д. 32. Л. 2]. При этом отмечалось, что в Копьевском районе комиссия содействия исполкомам слабо участвовала в работе по разъяснению советского законодательства о культах, поэтому в 1977 г. там прочитано всего 3 лекции [НАРХ. Ф. 2. Оп. 14. Д. 51. Л. 59]. Несмотря на принятые действия в Орджоникидзевском районе, райком КПСС критиковал деятельность комиссии содействия из-за того, что она не учитывала особенности разных религиозных общин и не занималась работой по легализации «сектантской деятельности». Негативная оценка давалась стихийному

характеру работы агитаторов-атеистов, отсутствию планов индивидуальной работы с верующими, слабому привлечению специалистов здравоохранения, сельского хозяйства. Отдельно отмечалось, что 78% – это верующие пенсионеры и домохозяйки, которые потеряли связь с коллективами и общественными организациями, поэтому работа с этими категориями лиц затруднена. Такая критика, на наш взгляд, была связана с попыткой объяснить, почему в районе есть факты нарушения законодательства о культах. Дело в том, что более 30 верующих свидетелей Иеговы тогда отказались от участия в выборах в местные Советы, а 5 верующих уклонились от службы в рядах Советской Армии [НАРХ. Ф. 2. Оп. 14. Д. 51. Л. 61].

В целях борьбы с такими нарушениями областной Совет народных депутатов Хакасской автономной области в 1978 г. составил список мероприятий, который включал в себя, в том числе, изменения в работе комиссий содействия исполкомам. Например, одним из пунктов было создание групп для работы с верующими определённого религиозного направления. Кроме того, решено было осуществлять постоянный контроль деятельности членов комиссий и организовать их учёбу [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 9]. Важно отметить, что качество работы комиссий содействия исполкомам существенно повлияло бы на уровень знаний её состава. Зачастую члены комиссии не имели специального образования, самостоятельно не просвещались, в текущую религиозную ситуацию не вникали, а также редко посещали собрания верующих. Системы в учёбе агитаторов-атеистов тоже не было [НАРХ. Ф. 8. Оп. 49. Д. 32. Л. 2]. В ходе индивидуальных бесед и лекций у членов комиссии не хватало аргументов. В отчётах и информациях комиссий при исполкомах неоднократно встречаются ошибки в написании названий религиозных объединений: «боптистов», «молоканы собираются» [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 36], «общины евангельских христиан-баптистов» [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 56]. Не всегда были профессионально компетентны члены комиссий и в других регионах Сибири [Беликов, Дворянчикова, Шершнева, 2019, 107]. Отмеченная ситуация свидетельствовала о нехватке профессиональных кадров, которые имели бы не только хорошую правовую подготовку, но и фундаментальные знания в области религиоведения или, как точнее будет сказать в отношении рассматриваемого периода, в области научного атеизма.

Ещё одной обязанностью комиссий содействия исполкомам было посещение молитвенных собраний с целью изучения характера проповедей. Однако по факту такая работа сводилась к их фиксации, в дальнейшем обсуждение и анализ не проводились. Областной исполнительный комитет в 1978 г. отметил неудовлетворительное изучение проповеднической деятельности, а также случаи нарушения законодательства о культах в православных общинах, явления т.н. экстремистской деятельности в зарегистрированных и незарегистрированных обществах протестантского направления, бесконтрольную деятельность последователей свидетелей Иеговы. Такое положение в деятельности религиозных общин объяснялось тем, что исполкомы и созданные при них комиссии содействия обращали мало внимания на то, что происходит в религиозном объединении, а также не всегда ориентировались в конфессиональной ситуации в регионе целом. Члены комиссий содействия исполкомам чаще работали с лидерами общин, игнорируя обычных верующих, которым также важно было пояснять специфику советского законодательства в области свободы совести. В результате религиозные общины на территории Хакасской автономной области часто продолжали нарушать законы, действуя без регистрации [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 5]. Члены комиссий через беседы по месту жительства и на предприятиях доносили до религиозных лидеров, что важно строго выполнять законодательство о культах и проводить регистрацию общины в соответствии с законом [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 55].

Следует отметить, что разъяснительная работа комиссий оказывала определённое положительное влияние на соблюдение законодательства о культах. Например, община А.А. Миллера лояльно относилась к советской власти и не нарушала законодательство. В 1979 г. произошло объединение общин А.А. Миллера и Р.Г. Рода [НАРХ. Ф. 2. Оп. 14. Д. 140. Л. 10]. Члены комиссии долгое время способствовали своей работой процессу слияния религиозных групп в регионе, после того, как

началась внутренняя борьба, некоторое время не посещали общину. Когда начались разногласия среди религиозных лидеров, члены комиссии усилили индивидуальную работу с верующими. Их стали чаще приглашать на беседы в исполком, посещать их квартиры [НАРХ. Ф. 2. Оп. 14. Д. 140. Л. 10–11]. Частичная ликвидация эмиграционных настроений в г. Черногорске стала возможна лишь к 1980 г. в т.ч. благодаря деятельности комиссий содействия исполкомам. Исключением стали религиозные лидеры общин. Беседы с их семьями по разъяснению законодательства о религиозных культах продолжались на протяжении длительного периода времени.

В сложившейся ситуации в 1979 г. работа комиссии была раскритикована несколькими должностными лицами. Уполномоченный Совета по делам религии при СМ СССР по Красноярскому краю В.И. Броневиц отмечал, что члены комиссии почти не знают функционала, увлечены не своей работой и не ориентируются в прямых своих обязанностях. Поскольку комиссия игнорировала рекомендации по усилению воспитательной работы среди верующих, из-за этого община евангельских христиан-баптистов в с. Знаменка Богградского района могла выйти из-под контроля органов власти [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 1–2]. Эта группа ранее была зарегистрирована автономно от церковной организации, отделившихся баптистов – Совета Церквей евангельских христиан-баптистов. При этом верующие в ней продолжали придерживаться отделенческих взглядов по привлечению в общину детей, молодёжи и важности их религиозного обучения. Председатель исполкома краевого Совета народных депутатов М.И. Жарков справедливо отмечал, что проповеди изучались слабо, разъяснительная деятельность среди верующих велась неактивно, в т.ч. по законодательству, не было специализации членов комиссии по группам, поэтому работа с религиозными организациями, действующими нелегально, практически не проводилась [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 6].

С целью улучшения работы комиссии содействия исполком Красноярского краевого Совета народных депутатов предложил расширить составы комиссий содействия исполкомам, пополнять их ряды подготовленными работниками, организовать их учёбу, создать группы для работы с верующими по религиозным направлениям [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 17–19]. Председатели комиссий содействия исполкомам в 1979 г. провели семинары-совещания, на которых обсудили задачи исполкомов местных Советов народных депутатов по осуществлению контроля соблюдения законодательства о культах в свете решений нового съезда КПСС и новой Конституции СССР. Были рассмотрены особенности организации воспитательной работы со служителями культа и церковным активом. Комиссии Черногорского, Абаканского, Алтайского и Богградского исполкомов делились между собой опытом работы. Председатели комиссий также обсудили религиозную ситуацию по области, вопросы изучения проповеднической деятельности и связь общества «Знание» с комиссиями содействия исполкомам [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 10].

В своей работе комиссии содействия исполкомам действовали совместно с уполномоченным Совета по делам религий СМ СССР и согласовывали с ним свою работу. В этой связи они учли его критические замечания и стали более тщательно планировать свою деятельность. Например, комиссия содействия исполкомам в г. Черногорске включила в свой план работы изучение внутренних процессов в религиозных общинах, проповеднической деятельности, влияния на окружающих. Отдельными пунктами отмечены разъяснение Конституции и законодательства СССР о религиозных культах. Комиссии планировали работу по упорядочению деятельности религиозных объединений, вовлечению верующих в активную общественную жизнь. В планах комиссий содействия исполкомам числились выявление и устранение нарушений в отношении верующих, улучшение воспитательной работы со служителями культа и церковным активом зарегистрированных общин, контроль соблюдения законодательства о культах. Кроме того, была спланирована активизация работы по выявлению и документированию противоправной деятельности религиозных организаций, привлечение нарушителей закона к ответственности [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 104–106].

Ещё одним направлением работы комиссий содействия исполкомам была проверка жалоб и заявлений по вопросам нарушения законодательства. Чаще всего

в отчётах указывалось на отсутствие жалоб со стороны верующих [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 56]. Однако скорее всего это было попыткой скрыть реальные масштабы недовольства верующих, особенно пятидесятников, из-за того, что им не удавалось эмигрировать. Иногда поступали заявления с просьбой о ремонте, расширении молитвенного здания или открытии нового. Согласно изменениям в законодательстве о культах, произошедших в 1975 г., решения об открытии и закрытии храмов перешли от местных Советов к Совету по делам религий СМ СССР. Тем самым государство продолжало централизованный контроль количества храмов в стране и в отдельных регионах [Потапова, 2007, 175]. При этом в Хакасской автономной области местные власти часто искали причины, чтобы не передавать в вышестоящие органы просьбы верующих об открытии новых храмов. Так, в 1980 г. члены комиссии содействия исполкомам провели разъяснительную работу среди православных верующих, подавших заявление об открытии молитвенного дома в Черногорске. В ходе бесед они выяснили, что из 137 подписавшихся, только 12 человек придерживаются мнения о необходимости открытия нового молитвенного дома, а остальные указали, что подпись поставили необдуманно. Кроме того, были установлены несколько несуществующих адресов и фамилий, которые значились в документе о прошении открыть молитвенный дом. На заседании комиссии верующих убедили, что церкви в г. Абакане вполне достаточно [НАРХ. Ф 2. Оп. 14. Д. 140. Л. 12].

В задачи членов комиссий содействия исполкомам также входило изучение религиозной обстановки в регионе. Так, Абаканский исполком горсовета через комиссию по соблюдению законодательства о религиозных культах осуществлял постоянный контроль деятельности религиозных организаций. С руководителями и активными членами общин проводились беседы по легализации групп. Члены комиссии периодически присутствовали на церковных праздниках, богослужениях, молитвенных собраниях в общине евангельских христиан-баптистов [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 34]. Комиссия содействия исполкому г. Абады сообщила Уполномоченному Совету по делам религий при СМ СССР по Красноярскому краю о наличии общины евангельских христиан-баптистов в количестве 18 человек и православной общины, насчитывавшей 21 человека, зарегистрированной в 1979 г. [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 56]. Исполком Бейского районного Совета народных депутатов отчитывался перед исполкомом краевого Совета народных депутатов и облисполкомом о численных составах групп баптистов [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 36]. Были также поданы сведения о движении членов общины евангельских христиан-баптистов в Черногорске за 1979 г. и религиозной обрядности [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 46], о поступлении и расходовании денежных средств в общине ЕХБ [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 47]. Члены комиссии регулярно посещали собрания верующих. По их оценкам проповеди носили мирный характер [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 43]. Таким образом, верующие в присутствии членов комиссий собирались именно для богослужений и не обсуждали ничего, что могло бы быть расценено представителем комиссии как нарушение законодательства.

При этом факты нарушения советского законодательства о культах на территории Хакасской автономной области были. В этой связи в 1979–1980 гг. комиссия содействия исполкому стала уделять ещё большее внимание его пропаганде. Было запланировано и проведено 12 бесед о соблюдении законодательства о религиозных культах на предприятиях и в школах на тему «Конституция СССР о свободе совести». Комиссии при исполкомах также наблюдали за тем, чтобы не нарушались права верующих и религиозных объединений, а также не ущемлялись права человека в зависимости от отношения к религии. На предприятиях города ими не было выявлено случаев нарушения законодательства о религиозных культах. Члены комиссий содействия исполкомам отмечали, что за хорошую работу верующим выплачиваются премии, выносятся благодарности. Например, С. Миллеру на разрезе «Черногорский» вручили значок «Победитель социалистического соревнования». В местной газете была помещена фотография и заметка о передовой работнице горпищекомбината, верующей М.И. Колесниковой [НАРХ. Ф 2. Оп. 14. Д. 140. Л. 9–10].

Несмотря на принятые меры, нелегальная деятельность пятидесятников и общин союза церквей евангельских христиан-баптистов в регионе не утихала. В 1979 г.

в Советском Союзе был создан «Совет церковей пятидесятников», а в 1980 г. в стране появилась правозащитная группа евангельских христиан-пятидесятников [Королев, Королева, Молькин, 2013, 131]. В 1980 г. Совет по делам религий при Совете Министров СССР запланировал рассмотреть вопрос о деятельности объединений пятидесятников, мерах по упорядочиванию их сети и пресечению противоправных действий их руководителей. Важно также отметить, что ещё в период антирелигиозной кампании было снято с регистрации значительное количество общин ЕХБ, где преобладали пятидесятники. Деятельность этих общин приобрела подпольный характер [Никольская, 2003, 25]. Такая ситуация была невыгодна государству из-за того, что их сложно было контролировать. К тому же подпольная деятельность общин отрицательно сказывалась на международном облике СССР [Никольская, 2004, 235]. Поэтому в исполком Красноярского Совета народных депутатов был отправлен запрос данных на действующие в области группирования пятидесятников с целью упорядочения их деятельности [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 45–46].

Кроме того, сложная обстановка с пятидесятниками и общинами совета церковей евангельских христиан-баптистов потребовала в 1980 г. личной проверки ситуации уполномоченного Совета по делам религии при СМ СССР по Красноярскому краю В.И. Броневица. Он отмечал упорное противодействие законодательству о культах сторонников совета церковей евангельских христиан-баптистов и наличие антиобщественных настроений. Однако комиссия содействия Абаканского горисполкома, по его мнению, каких-либо мероприятий по упорядочению деятельности сторонников совета церковей евангельских христиан-баптистов и снижению экстремистских проявлений не проводила, не изучала происходящие в них процессы и проповедническую направленность, в т.ч. и в зарегистрированных общинах. Член комиссии содействия исполкому г. Абакана Гладышевский в беседе с В.И. Броневицем сообщил, что посещал общину верующих только один раз. Член комиссии Ломанская пояснила уполномоченному Совету по делам религий при СМ СССР по Красноярскому краю, что до работы с верующими «не доходят руки» [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 63]. Комиссии содействия исполкому г. Абакана были даны рекомендации акцентировать внимание на документировании противоправной деятельности верующих, сокращать религиозной активности Свидетелей Иеговы, легализовать и упорядочить их деятельность, а также деятельность сторонников совета церковей евангельских христиан-баптистов. Следует отметить, что подобная критика со стороны уполномоченных Совета по делам религий при СМ СССР в адрес местных органов власти наблюдалась и в других регионах страны, в т.ч. в Западной Сибири. Так, уполномоченный Совета по делам религии по Томской области критиковал работу комиссий при исполкомах, что они не конспектировали особенности религиозных мероприятий, не учитывали точный состав верующих, поэтому в отчётах не было чёткой информации [Беликов, Дворянчикова, Шершнева, 2019, 107].

Следует отметить, что местные органы исполнительной власти отреагировали на рекомендации по их деятельности, а также отчитывались по работе, направленной на противодействие нарушению законодательства. Например, Бейский и Абаканский исполкомы пересмотрели состав комиссии содействия, создали группы для работы с верующими определённого религиозного направления, организовали учёбу членов комиссии [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 75; Д. 1914. Л. 77]. В Орджоникидзевском районе были уточнены списки верующих, при посещении молитвенных собраний члены комиссий разъясняли статьи Конституции СССР, законодательство о религиозных культах, изучали содержание проповедей. Члены комиссии п. Копьево активизировали индивидуальную работу с группой евангельских христиан-баптистов [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 79]. При Аскизском районном совете народных депутатов была создана комиссия содействия исполкому, составлен план мероприятий по работе среди верующих, собраны данные об активизации группы свидетелей Иеговы и о приезде священника в п. Бельтирский, где было проведено моление. Деятельность этой группы была взята под контроль исполкомом поссовета и комиссией содействия [НАРХ. Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 80].

### **Заключение**

Таким образом, на протяжении ряда лет комиссии содействия исполкомам по соблюдению законодательства о культах в Хакасской автономной постоянно усиливали контроль деятельности религиозных общин. Члены комиссий выполняли основную работу по сбору любой информации о религиозных объединениях. В связи со спецификой религиозной обстановки наибольшее внимание члены комиссий уделяли упорядочению деятельности общин пятидесятников и общин совета церквей евангельских христиан-баптистов. В своей работе комиссии опирались на официальные установки в отношении религии.

Деятельность комиссий в Хакасской автономной области в середине 1970 – начале 1980 гг. не всегда была организована должным образом и своевременно, часто активизировалась за счёт директив. При этом она находилась в русле общесоюзных тенденций определённого смягчения государственно-религиозных отношений, которые на практике характеризовались отказом от репрессивных мер в сторону тотального контроля деятельности религиозных объединений. Стремление власти легализовать деятельность религиозных общин и отслеживать соблюдение законодательства на местах реализовывалось через работу комиссий содействия исполкомам. Уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР отслеживал деятельность членов комиссий, давал рекомендации по улучшению их работы. В дальнейшем применение этих рекомендаций способствовало дифференциации функций комиссий содействия контролю исполнения законодательства о культах, росту профессиональных компетенций и более качественной работе её состава.

### **Благодарность**

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научных проектов № 20-39-70010 и № 20-59-44004

### **Acknowledgment**

The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of research projects No. 20-39-70010 and No. 20-59-44004

### **Список сокращений**

НАРХ – Национальный архив Республики Хакассия

### **Библиографический список**

1. Бадмаев, А.А. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность / А.А. Бадмаев, Ч.О. Адыгбай, В.А. Бурнаков, Д.М. Маншеев. – Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2006. – 168 с.
2. Беликов, С.В. Деятельность комиссий по контролю за выполнением законодательства о культах в Западной Сибири во второй половине 1960-х – начале 1980-х гг. / С.В. Беликов, Н.А. Дворянчикова, Е.А. Шершнева // Народы и религии Евразии. – №2 (19). – 2019. – С. 100–111.
3. Волохов, С.П. Социально-политические протесты середины 1950-х – середины 1980-х гг. (на материалах Алтайского края, Новосибирской и Томской областей): автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / С.П. Волохов. – Барнаул, 2002. – 24 с.
4. Горбатов, А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е - 1960-е гг.: автореферат дис. ... доктора исторических наук: 07.02.00 / А.В. Горбатов. – Кемерово, 2009. – 51 с.
5. Грашевская, О.В. Политика Советского государства в отношении Русской Православной церкви в 1940–1980-х гг.: центр и местные власти: на материалах Мурманской области: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.02.00 / О.В. Грашевская. – Мурманск, 2005. – 19 с.
6. Дашковский, П.К. Деятельность уполномоченных по делам религий при Совете Министров СССР в середине 1960-х – начале 1980-х гг. (на примере Алтайского края) / П.К. Дашковский, Н.С. Дворянчикова // Народы и религии Евразии. – 2017. – № 3–4 (12–13). – С. 99–110.
7. Дашковский, П.К. Особенности регистрации религиозных общин на территории Алтайского края в середине 1950-х – начале 1980-х гг. / П.К. Дашковский, Н.П. Зиберт // Народы и религии Евразии. – 2015. – № 8. – С. 230–242.

8. Дворянчикова, Н.С. Деятельность общества «Знание» и комиссии содействия в антирелигиозной пропаганде в середине 1960 – начале 1970 гг. (на примере Алтайского края) / Н.С. Дворянчикова // Этнокультурные и этносоциальные процессы в трансграничном пространстве России и Центральной Азии: материалы международной научной конференции. – Барнаул: АлтГУ, 2016. – С. 325–330.
9. Законодательство о религиозных культах: сборник материалов и документов / под ред. В.А. Куроедова, А.С. Панкратова. – М.: Юридическая литература, 1981. – 335 с.
10. Занкина, А.С. Влияние Комиссии содействия контролю за соблюдением законодательства о религиозных культах на татарскую умму Лямбирского района Мордовской АССР / А.С. Занкина // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2014. – № 3. – С. 146–149.
11. Конституция (Основной закон) Союза Советских Социалистических Республик (принята на внеочередной седьмой сессии Верховного Совета СССР девятого созыва 7 октября 1977 г.). – М.: Политиздат, 1977. – 127 с.
12. Ибрагимов, Р.Р. Роль и место исполкомов районных и городских советов депутатов трудящихся в реализации политики советского государства в отношении религии (по материалам Татарской АССР за 1940–1980-е годы) / Р.Р. Ибрагимов // Вестник Казанского государственного финансово-экономического института. – 2008. – № 3 (12). – С. 74–76.
13. Ключева, В.П. Эмиграция по религиозным мотивам: советские пятидесятники в поисках «лучшей доли» [Электронный ресурс] / В.П. Ключева // Quaestio Rossica. – 2018. – Т. 6. – № 2. – URL: [https://elar.ufrfu.ru/bitstream/10995/61117/1/qr\\_2\\_2018\\_08.pdf/](https://elar.ufrfu.ru/bitstream/10995/61117/1/qr_2_2018_08.pdf/) (дата обращения 04.09.2020).
14. Королев, А.А. Движение пятидесятников в СССР в 1950–1980 гг. / А.А. Королев, Л.А. Королева, А.Н. Молькин // Genesis: исторические исследования. – 2013. – № 6. – С. 125–131.
15. Молодов, О.Б. Советское государство и Русская православная церковь на Европейском Севере в 1960–1980-е годы автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / О.Б. Молодов. – Архангельск, 2006. – 23 с.
16. Набиев, Р.А. Государственно-конфессиональные отношения в России / Р.А. Набиев, А.А. Гафаров, Р.Р. Ибрагимов. – Казань: КФУ, 2013. – 216 с.
17. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. 2. Оп. 14. Д. 51. Л. 57, 59, 61, 63–64.
18. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. 2. Оп. 14. Д. 140. Л. 9–10, 12.
19. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. 2. Оп. 14. Д. 140. Л. 10–11.
20. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. 3. Оп. 57. Д. 39. Л. 71.
21. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. 4. Оп. 59. Д. 24. Л. 32, 34, 37, 39, 74–75.
22. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. 4. Оп. 61. Д. 36. Л. 28–29.
23. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. 8. Оп. 49. Д. 32. Л. 1–2.
24. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 1914. Л. 1–3, 5–6, 9–10, 12, 17–19, 34, 36, 39, 43, 45–47, 55–56, 57, 61, 63–64, 74–75, 77, 79–80, 82, 84, 87, 88–91, 96, 103, 104–106.
25. Национальный Архив Республики Хакассия (НАРХ). Ф. Р-39. Оп. 1. Д. 2067. Л. 46.
26. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 г. автореф дис ... канд. ист наук: 07.00.02 / Т.К. Никольская; Санкт-Петербургский институт истории РАН. – Санкт-Петербург, 2003. – 27 с.
27. Никольская, Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 годах / Т.К. Никольская. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2009. – 356 с.
28. Никольская, Т.К. Русские протестанты: отношение к политике (Советский период) / Т.К. Никольская // Богословские размышления. Спецвыпуск «Реформация 500». – 2015. – С. 93–104.
29. Никольская, Т.К. Советская религиозная политика и борьба с протестантским подпольем в 1960–1980-е годы / Т.К. Никольская // Новая политическая история. Сборник научных работ. – Вып. 4. – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2004. – С. 233–252.
30. Потапова, П.В. Политика советского государства в отношении церкви в 1940–1980 гг. (нормативно-правовые основы регулирования) / П.В. Потапова // Ленинградский юридический журнал. – 2007. – № 4. – С. 166–178.
31. Савинова, И.Д. Лихолетье: Новгородская епархия и советская власть 1917–1991 г. / И.Д. Савинова. – В. Новгород: Чело, 1998. – 110 с.
32. Седюлин, А. Законодательство о религиозных культах / А. Селютин. – М.: Юрид. лит., 1974. – 95 с.

33. Сосковец, Л.И. Правовое положение религиозных организаций в Советском государстве / Л.И. Сосковец // Учёные записки Санкт-Петербургского филиала РТА. – 2003. – № 1(20). – С. 310–321.
34. Серова, Е.А. Деятельность комиссий по контролю за соблюдением законодательства о культах (на примере общин Евангельских христиан-баптистов Кемеровской области) / Е.А. Серова // Исторические исследования в Сибири: проблемы и перспективы. Сб. материалов IV региональной молодёжной научной конференции. – Новосибирск: Институт истории СО РАН, 2010. – С. 228–230.
35. Стамболиди, А.В. Государственно-конфессиональные отношения в СССР в середине 60-х – начале 80-х годов XX века: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 09.00.13 / А.В. Стамболиди; РАГС. – Москва, 2009. – 23 с.
36. Чебанян, Р.А. Хельсинкский заключительный акт 1975 года: причины подписания и последствия [Электронный ресурс] / Р.А. Чебанян // Исторические науки и археология. – 2017. – Т. 9. – № 3/2. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/helsinkiy-zaklyuchitelnyy-akt-1975-goda-prichiny-podpisaniya-i-posledstviya/viewer> (дата обращения 04.09.2020).

Текст поступил в редакцию 05.09.2020.

Принят к публикации 16.11.2020.

Опубликован 01.04.2021.

## References

1. Badmaev A.A., Adygbaj Ch.O., Burnakov V.A., Mansheev D.M. *Protestantizm i narody Yuzhnoj Sibiri: istoriya i sovremennoost'* [Protestantism and the peoples of southern Siberia: history and modernity]. Novosibirsk: In-t arheologii i etnografii SO RAN, 2006, 168 p. (in Russian).
2. Belikov S.V., Dvoryanchikova N.A., Shershneva E.A. *Narody i religii Evrazii* [Peoples and religions of Eurasia]. 2019, no. 2 (19), pp. 100–111 (in Russian).
3. Volohov S.P. *Social'no-politicheskie protesty serediny 1950-h – serediny 1980-h gg. (na materialah Altajskogo kraja, Novosibirskoj i Tomskoj oblastej)*: avtoref. dis. ... kand. ist. nauk [Social and political protests in the mid-1950s – mid-1980s (based on Altai Krai, Novosibirsk Oblast and Tomsk Oblast). Abstract of Ph.D. Thesis in History]. Barnaul: BSPU Publ., 2002, 24 p. (in Russian).
4. Gorbatov A.V. *Gosudarstvo i religioznye organizacii Sibiri v 1940-e – 1960-e gg.*: avtoreferat dis. ... doktora istoricheskikh nauk [The state and religious organizations of Siberia in the 1940s – 1960s. Abstract of Ph.D. Thesis in History]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat Publ., 2009, 51 p. (in Russian).
5. Grashevskaya O.V. *Politika Sovetskogo gosudarstva v otnoshenii Russkoj Pravoslavnoj cerkvi v 1940–1980-h gg.: centr i mestnye vlasti: na materialah Murmanskoy oblasti*: avtoreferat dis. ... kand. ist. nauk [The policy of the Soviet state towards the Russian Orthodox Church in the 1940s–1980s: center and local authorities: based on materials from the Murmansk region. Abstract of Ph.D. Thesis in History]. Murmansk: MGPU Publ, 2005, 19 p. (in Russian).
6. Dashkovskij P.K., Dvoryanchikova N.S. *Narody i religii Evrazii* [Peoples and religions of Eurasia]. 2017, no. 3–4 (12–13), pp. 99–110 (in Russian).
7. Dashkovskij P.K., Zibert N.P. *Narody i religii Evrazii* [Peoples and religions of Eurasia]. 2015, no. 8, pp. 230–242 (in Russian).
8. Dvoryanchikova N.S. *Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii* [Proc. of the international science conference]. Barnaul: AltGU Publ., 2016, pp. 325–330 (in Russian).
9. *Zakonodatel'stvo o religioznyh kul'tah: sbornik materialov i dokumentov* [Legislation on Religious Cults: a collection of materials and documents]. Eds. V.A. Kuroedov, A.S. Pankratov. Moscow: Yuridicheskaya literatura Publ., 1981, 335 p. (in Russian).
10. Zankina A.S. *Izvestiya Samarskogo nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk* [Bulletin of the Samara Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. 2014, no. 3, pp. 146–149 (in Russian).
11. *Konstituciya (Osnovnoj zakon) Soyuzha Sovetskikh Socialisticheskikh Respublik (prinyata na vneocherednoj sed'moj sessii Verhovnogo Soveta SSSR devyatogo sozyva 7 oktyabrya 1977 g.)* [Constitution (Basic Law) of the Union of Soviet Socialist Republics (adopted at the extraordinary seventh session of the USSR Supreme Soviet of the ninth convocation on October 7, 1977)]. Moscow: Political literature of the Central Committee of the CPSU Publ., 1977, 127 p. (in Russian).
12. Ibragimov R.R. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo finansovo-ekonomicheskogo instituta* [Bulletin of Kazan State Financial and Economic Institute]. 2008, no. 3 (12), pp. 74–76 (in Russian).
13. Klyueva V.P. *Quaestio Rossica*. 2018, vol. 6, no. 2. Available at: [http://selar.urfu.ru/bitstream/10995/61117/1/qr\\_2\\_2018\\_08.pdf/](http://selar.urfu.ru/bitstream/10995/61117/1/qr_2_2018_08.pdf/) (accessed September 4, 2020) (in Russian).
14. Korolev A.A. *Genesis: istoricheskie issledovaniya* [Genesis: Historical Research]. 2013, no. 6, pp. 125–131 (in Russian).
15. Molodov O.B. *Sovetskoe gosudarstvo i Russkaya pravoslavnaya cerkov' na Evropejskom Severe v 1960 – 1980-e gody*: avtoref. dis. ... kand. ist. nauk [The Soviet state and the Russian Orthodox Church in the European North in the 1960s – 1980s. Abstract of Ph.D. Thesis in History]. Arhangel'sk: PSU named after M.V. Lomonosov Publ., 2006, 23 p. (in Russian).

16. Nabiev R.A., Gafarov A.A., Ibragimov R.R. *Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Rossii* [State-confessional relations in Russia]. Kazan: KFU, 2013, 216 p. (in Russian).
17. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund 2. Inventory 14. File 51. Fols. 57, 59, 61, 63–64 (in Russian).
18. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund 2. Inventory 14. File 140. Fols. 9, 10, 12 (in Russian).
19. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund 2. Inventory 14. File 140. Fols. 10–11 (in Russian).
20. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund 3. Inventory 57. File 39. Fol. 71 (in Russian).
21. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund 4. Inventory 59. File 24. Fols. 32, 34, 37, 39, 74–75 (in Russian).
22. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund 4. Inventory 61. File 36. Fols. 28–29 (in Russian).
23. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund 8. Inventory 49. File 32. Fols. 1–2 (in Russian).
24. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund R-39. Inventory 1. File 1914. Fols. 1–3, 5–6, 9–10, 12, 17–19, 34, 36, 39, 43, 45–47, 55–56, 57, 61, 63–64, 74–75, 77, 79–80, 82, 84, 87, 88–91, 96, 103, 104–106 (in Russian).
25. *Nacional'nyj Arhiv Respubliki Hakassiya* [National Archives of the Republic of Khakassia]. Fund R-39. Inventory 1. File 2067. Fol. 46 (in Russian).
26. Nikol'skaya T.K. *Russkij protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905–1991 g. avtoreferat dis ... kand. ist nauk* [Russian Protestantism and state power in 1905–1991. Abstract of Ph.D. Thesis in History]. St. Petersburg: St. Petersburg Institute of History RAS Publ., 2003, 27 p. (in Russian).
27. Nikol'skaya T.K. *Russkij protestantizm i gosudarstvennaya vlast' v 1905–1991 godah* [Russian Protestantism and state power in 1905–1991]. St. Petersburg: European University at St. Petersburg Publ., 2009, 356 p. (in Russian).
28. Nikol'skaya T.K. *Bogoslovskie razmyshleniya. Specvypusk «Reformaciya 500»* [Theological reflections. Special issue “Reformation 500”]. 2015, pp. 93–104 (in Russian).
29. Nikol'skaya T.K. *Sovetskaya religioznaya politika i bor'ba s protestantskim podpol'em v 1960–1980-e gody. Sbornik nauchnyh rabot* [Soviet religious policy and the fight against the Protestant underground in the 1960s–1980s. Collection of scientific articles]. St. Petersburg: European University at St. Petersburg Publ., 2004, vol. 4, pp. 233–252 (in Russian).
30. Potapova P.V. *Leningradskij yuridicheskij zhurnal* [Leningrad legal journal]. 2007, no. 4, pp. 166–178 (in Russian).
31. Savinova I.D. *Lihole't'e: Novgorodskaya eparhiya i sovetskaya vlast' 1917–1991 g.* [Lihole'tie: Novgorod Diocese and Soviet Power 1917–1991]. V. Novgorod: Chelo Publ., 1998, 110 p. (in Russian).
32. Sedyulin A. *Zakonodatel'stvo o religioznyh kul'tah* [Religious Legislation]. Moscow: Yurid. lit. Publ., 1974, 95 p. (in Russian).
33. Soskovec L.I. *Uchenye zapiski Sankt-Peterburgskogo filiala RTA* [Scientific notes of the St. Petersburg branch of the RTA]. 2003, no. 1 (20), pp. 310–321 (in Russian).
34. Serova E.A. *Sb. materialov IV regional'noj molodezhnoj nauchnoj konferencii* [Proc. of the IV regional youth scientific conference]. Novosibirsk: Institut istorii SO RAN Publ., 2010, pp. 228–230 (in Russian).
35. Stambolidi A.V. *Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v SSSR v seredine 60-h – nachale 80-h godov XX veka: avtoreferat dis. ... kand. ist. nauk* [State-confessional relations in the USSR in the mid-60s – early 80s of the 20th century. Abstract of Ph.D. Thesis in History]. Moscow: RAGS Publ., 2009, 23 p. (in Russian).
36. Chebanyan R.A. *Istoricheskie nauki i arheologiya* [Historical sciences and archeology]. 2017, vol. 9, no. 3–2. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/helsinkskiy-zaklyuchitelnyy-akt-1975-goda-prichiny-podpisaniya-i-posledstviya/viewer/> (accessed September 4, 2020) (in Russian).

*Submitted for publication: September 5, 2020.*

*Accepted for publication: November 16, 2020.*

*Published: April 1, 2021.*



<sup>1</sup> Трубникова Н.Н., <sup>2</sup> Горенко И.В.



Трубникова Н.Н.



Горенко И.В.

<sup>1,2</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации

<sup>1,2</sup> 119571, Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, 82

<sup>1</sup> trubnikovann@mail.ru

<sup>2</sup> gorenko.igor@gmail.com

## Выбирай свой рай. Жизнь и смерть монаха Гэнсина в рассказах сэцува

**Аннотация.** Монах Гэнсин (942–1017) вошёл в историю японского буддизма не только как наставник школы Тэндай, впервые обосновавший учение о будде Амиде и Чистой земле, как составитель толкований к сутрам, автор трактатов, проповедей и множества других сочинений, но ещё и как герой поучительных рассказов *сэцува*. Истории о нём появляются в сборнике преданий о чудесах «Лotosовой сутры» в середине XI в., далее – в книге рассказов о возрождении в Чистой земле и в обширном «Собрании стародавних повестей» начала XII в. Затем почти во всех крупных сборниках *сэцува* встречаются рассказы о Гэнсине, причём ранние обстоятельные повествования сменяются краткими описаниями отдельных эпизодов из его жизни. В рассказах речь идёт о том, как Гэнсин из служилого монаха стал отшельником, о его отношениях с матерью, о трудах буддийского книжника и его встречах с другими монахами и с мирянами, о чудесах в час его кончины. Особенность этих рассказов в том, что Гэнсин не всегда появляется в них как главный герой: нередко ему принадлежит более скромная роль странника, гостя других монахов, жрецов и мирян: в ответ на его вопросы они раскрывают свое понимание буддийского пути.

**Ключевые слова:** японский буддизм, амидаизм, Гэнсин, японская литература, рассказы *сэцува*

<sup>1</sup> Nadezhda N. Trubnikova, <sup>2</sup> Igor V. Gorenko

<sup>1,2</sup> The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

<sup>1,2</sup> 82 Prospect Vernadskogo, Moscow, Russia, 119571

<sup>1</sup> trubnikovann@mail.ru

<sup>2</sup> gorenko.igor@gmail.com

## Choose Your Paradise. The Life and Death of Monk Genshin in Setsuwa Tales

**Abstract.** Monk Genshin (942–1017) went down in the history of Japanese Buddhism not only as a teacher of the Tendai school, who for the first time substantiated the teaching of Buddha Amida and the Pure Land, as a compiler of interpretations of sutras, treatises, sermons and many other works, but also as a hero of *setsuwa* didactic tales. Stories about him appear in the collection of legends about the miracles of the Lotus Sutra in the middle of the 11th century, then in the book of stories about the rebirth in the Pure Land and in the *Konjaku monogatari shū* of the early 12th century. Then, in almost all major collections of *setsuwa*, tales about Genshin are found, with the early detailed narratives being replaced by brief descriptions of individual episodes from his life. The stories talk about how Genshin from a temple monk became a hermit, about his relationship with his mother, about the works of the Buddhist scribe and his meetings with other monks and lay people, about miracles at the hour of his death. The peculiarity of these tales is that Genshin does not always appear in them as the main character: he often plays the more modest role of *waki* wanderer, a guest of other monks, priests and laity: in response to his questions, they reveal their understanding of the Buddhist path.

**Key words:** Japanese Buddhism, Amidaism, Genshin, Japanese literature, *setsuwa* tales

Японские поучительные рассказы *сэцува* трудно отнести к достоверным источникам в современном смысле слова: их задача – верно передать то, что «говорили люди», а оценить правдивость их слов каждый читатель может сам. Обычно *сэцува* передаются не по отдельности, а в виде сборников, рассказы часто заимствуются из одного сборника в другой и в разных контекстах ведут к разным выводам. Героями их бывают и знаменитые люди, и безвестные; многие монахи-подвижники вошли в традицию только как персонажи *сэцува*. Но порой в рассказах действуют и исторические лица. Нам бы хотелось проследить судьбу одного из таких героев: монаха Гэнсина (он же общинный глава Эсин), наставника школы Тэндай, жившего на рубеже X–XI вв. Сочинения Гэнсина сохранились в ряду самых важных памятников буддийской мысли Японии; в дневниках и других источниках его времени есть немало упоминаний о нём. Считается, что он стал прототипом Настоятеля Ёкавы в «Повести о Гэндзи» («Гэндзи-моногатари»). По частоте упоминаний в сборниках *сэцува* Гэнсин занимает одно из первых мест среди японских монахов.

### Жизнь Гэнсина и его жизнеописание

Обычно нынешние биографы Гэнсина отмечают следующие вехи его жизни<sup>1</sup>. Он родился в 942 г. в краю Ямато (в окрестностях города Нара), отцом его был Урабэ-но Масатика 卜部正親, а мать принадлежала к роду Киёхара 清原; оба рода, старинные и знатные, в X в. уже не имели большого влияния при дворе, зато славились ученостью. В семье сын был один, а дочерей четыре: три из них стали монахинями, и о двух из них также есть рассказы *сэцува*. В 948 г. отец умер, а в 950 г. мальчика отправили учиться в школу Тэндай на гору Хиэй. Его наставником стал Рёгэн 良源 (912–985) – монах, чьими усилиями Тэндай стала самой влиятельной среди японских буддийских школ. Он преподавал ученику обе части учения Тэндай: традицию китайской школы Тяньтай, основанную на «Лотосовой сутре»<sup>2</sup>, и традицию «таинств», прикладных обрядовых наставлений. В 954 или 955 г. Гэнсин принял монашество, а уже в 956 г. выступал как один из наставников-чтецов 講師, *ко:си*, на чтениях «Лотосовой сутры» при дворе. Награду за то свое выступление – или за другое, более позднее<sup>3</sup> – Гэнсин отослал матери, а та будто бы ответила стихами:



Илл. 1. Гэнсин (942–1017).

<i>Ноти-но ё-о</i>	К будущей жизни
<i>Ватасу хаси-то дзо</i>	Ты станешь мостом, –
<i>Омоиси ни</i>	Думала я.
<i>Ёватару со: то</i>	А ты стал монахом ради наживы:
<i>Нару дзо канасики</i>	Как горько!

«Стань же настоящим искателем Пути!» – призвала мать. Считается, что после этого Гэнсин отказался от карьеры служилого монаха и задумал уйти в отшельники, чтобы предаться «сосредоточению – памятованию о будде» 念仏三昧, *нэмбуцу саммай*, то есть созерцанию образа будды Амиды (Амитабхи) и молитвам о возрождении в Чистой земле, в краю Высшей Радости<sup>4</sup>. Местом его отшельничества стала молельня Эсин-ин 恵心院 близ пагоды Ёкава 横川 на горе Хиэй, отсюда его второе имя и прозвище. В 960-х – 970-х гг. Гэнсин, однако, выступал на придворных обрядах и диспутах, входил в число монахов «дворцовой молельни». В 983 г. умерла его мать, также ставшая монахиней, а в 984 г. Рёгэн, предчувствуя свою скорую кончину, побудил Гэнсина изложить учение о Чистой земле. В следующем году учитель умер, а Гэнсин закончил «Собрание главных сведений о возрождении» 往生要集,

«О:дзэ:ё:сю:» (ТСД 84, № 2682), первый в Японии амидаистский трактат. Этот труд будто бы получил признание не только в Японии, но и в Китае. В 986 г. Гэнсин составил «Правила для собрания двадцати пяти видов сосредоточения» 二十五三昧式, «Нидзю:го саммай-сики», – это сообщество почитателей будды Амиды незадолго перед тем основал мирянин Ёсисигэ-но Ясутанэ 慶滋保胤 (933–1002), известный, помимо прочего, и как собиратель рассказов сэцува [см.: Трубникова 2019].

В 1000 г. Гэнсин получил высокое звание «Мост Закона» 法橋, Хо:кэ:, в 1004 г. Фудзивара-но Митинага 藤原道長 (966–1028), тогдашний фактический правитель Японии, попытался назначить его на должность «исполняющего обязанности младшего общинного главы» 権少僧都, гон-сё:со:дзу, но Гэнсин отказался. В 1006 г. в «Главных положениях Единой колесницы» 一乘要訣, «Итидзё: ё:кэцу», он изложил учение «Лотосовой сутры», а в 1014 г. составил «Краткие заметки по сутре об Амиде» 阿弥陀経略記, «Амидакё: рьякки». В 1017 г. Гэнсин умер; перед смертью он будто бы лежал на правом боку, как Будда Сякамуни (Шакьямуни) в час ухода в нирвану, и держался за нить, привязанную к изображению «Амиды, выходящего из-за гор» 山越阿弥陀, Ямагэ-Амида. С тех пор ведёт начало обычай ставить такие ширмы у постели умирающего.

Как и прочие жизнеописания знаменитых монахов, эта биография складывалась постепенно. К первым текстам, где появляется рассказ о жизни Гэнсина, Р. Родс относит четыре памятника XI – начала XII в. [Rhodes, 2001].

1. «Перечень тех, кто завязал связь в собрании Двадцати пяти видов сосредоточения в молельне Сю:рё:гон-ин» (首楞嚴院二十五三昧結縁過去帳, «Рё:гон-ин нидзю:го дзаммай кэтиэн како:тё:»). Эту книгу записей о кончине людей, входивших в «собрание двадцати пяти», начал сам Гэнсин, сделавший 44 записи, а затем ещё 7 записей добавили его ученики; запись о Гэнсине здесь самая длинная, её, вероятно, сделал Какутё: 覺超 (960–1034) вскоре после кончины учителя<sup>5</sup>.

2. «Записки о чудесах Сутры о Цветке Закона в великой стране Японии» (大日本国法華驗記, «Дай Нихон-коку Хоккэ гэнки», далее «Хоккэ гэнки») составил монах Тингэн 鎮源 (даты жизни неизвестны) в 1040-е гг. В этот сборник входит 129 историй о монахах и мирянах, которые читали «Лотосовую сутру»: читали её, переписывали, жили согласно её наставлениям. Рассказ о Гэнсине здесь помещен под номером 3–83<sup>6</sup> [О:дзэ:дэн, 1995, 159–162]. В книге есть рассказ и о старшей сестре Гэнсина, монахине Гансай 願西 (3–100)<sup>7</sup>.

3. «Жизнеописание общинного старейшины Гэнсина из молельни Сю:рё:гон-ин храма Энрякудзи» (延暦寺首楞嚴院源信僧都伝, «Энрякудзи Сю:рё:гон-ин Гэнсин со:дзу дэн») принадлежит мирянину Ооэ-но Сукэкуни 大江佐国 (даты жизни неизвестны) около 1060 г.; в послесловии он пишет, что старался исправить неточности в жизнеописаниях Гэнсина, уже известных в свете, и опирался на рассказы монаха Кё:хана 慶範 из Ёкавы (ум. 1061), ученика Гэнсина.

4. «Продолжение преданий нашей страны о возрождении» (続本朝往生伝, «Дзоку хонтё: о:дзё:дэн») составил в 1100-х гг. другой мирянин из той же семьи Ооэ, знаменитый книжник Ооэ-но Масафуса 大江匡房 (1041–1111). Его книга продолжает сборник рассказов о подвижниках Чистой земли Ёсисигэ-но Ясутанэ, появившийся ещё при жизни Гэнсина в 985 г. У Масафусы рассказ о Гэнсине помещён



Илл. 2. «Будда Амида выходит из-за гор» («Ямагэ Амида»). XIII в.

под номером 9 [О:дзё:дэн, 1995, 233–236], он ближе к историческому повествованию, нежели к преданию: в него включены выдержки их различных источников, в том числе из записи самого Гэнсина от 1013 г., где подсчитано, сколько раз за свою жизнь он читал какие сутры (подсчёт идет по свиткам: «Лотосовой сутры» – 8000 свитков, «Сутры об Амиде» – 10000 и т.д.). Также Масафуса перечисляет некоторые сочинения Гэнсина, говоря, что полный их перечень занял бы целый свиток. В эту же книгу под номером 40 вошел рассказ о монахине Гансё: 願證 (она же Аннё: 安養, 953–1034), младшей сестре Гэнсина [Там же, 252]<sup>8</sup>.

Из четырёх жизнеописаний для нас особенно интересно второе. «*Хоккэ гэнки*» иногда относят к сборникам *сэцува*, хотя для него можно выбрать и более строгое жанровое определение – *рэйгэнки* – «записки о чудесах». Однако многие из его историй включаются затем в «Собрание стародавних повестей» (今昔物語集, «*Кондзяку моногатари-сю*», 1120-е гг., далее «*Кондзяку*») – самый крупный свод *сэцува*, куда вошли истории о монахах и мирянах, о событиях начиная с эпохи Будды и до недавней поры, об Индии, Китае и Японии [Кондзяку, 1993–1999].

### Гэнсин в «Стародавних повестях»

Рассказ о Гэнсине в «*Кондзяку*» помещён в 12-м свитке, втором по счету в японской части собрания. В свитке 11-м речь шла о начале японского буддизма: об основании школ и строительстве храмов. В начале 12-го свитка говорится о том, как в Японии впервые были проведены основные буддийские обряды, о чудесных статуях и картинах, а затем рассказчик переходит к чудесным книгам, из которых главная – «Лотосовая сутра». Завершающая часть свитка – это ещё и повествование о том, как в Японии складывались обычаи отшельничества. Хотя «Лотосовую сутру» читают и в крупных храмах, и при дворе, а школа Тэндай строит на ней свое учение, всё же главные свои чудеса эта книга являет тогда, когда человек безраздельно предан ей, не помышляет ни о чем ином. Рассказу о Гэнсине предшествуют две истории: о том, как сутра исцеляла больных и не сгорела при пожаре (12–30) и о страннике, умершем в горах, чьё тело истлело, но язык продолжал повторять слова сутры (12–31). Согласно первой из этих историй старшая сестра Гэнсина, монахиня Гансай, всю жизнь переписывала сутру и списки, изготовленные ею, являли чудеса.

Жизнеописание Гэнсина мы приведём целиком («*Кондзяку*», 12–32):

### Рассказ об общинном главе Гэнсине из Ёкавы

*В стародавние времена на горе Хиэй близ Ёкавы жил монах по имени Гэнсин, общинный глава. Родом он был из края Ямато, из уезда Кацураги-но симо. Отец его, Урабэ-но Масатика, о Пути [Будды] не помышлял, но сердцем был честен и прям. Мать была из рода Киёхара, у неё помыслы о Пути были весьма глубоки. Она родила много<sup>9</sup> дочерей, но ни одного сына. А в уезде у них был храм Такао-дэра<sup>10</sup>; мать туда отправилась молиться о рождении мальчика. Во сне монах из насельников храма подал ей драгоценный камень, и она вскоре забеременела и родила сына. Этот сын и есть общинный глава Гэнсин.*

*Мальчик подрос и задумал уйти в монахи, испросил дозволения у родителей и стал подвижничать на Пути Будды. Затворился в храме Такао, три месяца в году соблюдал строгий пост<sup>11</sup> и однажды увидел сон. Будто он в храме, в сокровищнице, а там разные зеркала: большие и малые, ясные и мутные. И вот вышел монах, взял мутное зеркало и подаёт Гэнсину. Гэнсин во сне говорит ему: это зеркало маленькое и мутное, что я с ним буду делать? Возьми вон то большое и ясное зеркало и дай мне! А монах отвечает: то большое ясное зеркало – не твоя доля. Твоя доля – вот это! Скорее отнеси его на гору Хиэй, в Ёкаву, и там отчисти! Так он сказал, вручил зеркало – и тут Гэнсин проснулся.*

*Где эта Ёкава, он тогда ещё не знал, но полностью поверил сновидению. Но прошло время, в итоге Гэнсин уже почти забыл о нем – и вот по какому-то делу ему пришлось подняться на гору Хиэй. Там его увидел великий общинный старейшина Дзиэ из Ёкавы [Рё:гэн] – и встретил так, будто давно знал его, начал наставлять в верных учениях, явных и тайных. А Гэнсин по природе был умён, понимал его уроки ясно безмерно. Изучил явные наставления своей школы и других школ, принял тайное учение Истинных слов<sup>12</sup>, глубоко проник в их сердцевины, добрался до самого дна!*

И помыслы о Пути у Гэнсина были глубоки, а ещё он постоянно читал вслух и про себя «Сутру о Цветке Закона».

Так он много лет провел на горе, прославился как весьма ученый монах, тогдашний государь Итидзэ-ин<sup>13</sup> прослышал, что Гэнсин – замечательный человек, призвал его и поручил вести обряды при дворе. Так Гэнсин стал общинным главой. Но он помышлял только о Пути, от славы был далек, службой тяготился и в итоге затворился в Ёкаве.

Потом он в тишине читал «Сутру о Цветке Закона», возглашал имя будды Амиды, молился лишь о просветлении в будущей жизни. Он написал книгу «Главные положения Единой колесницы» и в ней прояснил суть того, что все живые существа станут буддами; составил «Собрание главных сведений о возрождении», где учил, как надо стремиться к возрождению в краю Высшей Радости. Тогда во сне ему явился Каннон, Внимающий Звукам<sup>14</sup>, улыбнулся и протянул ему золотой цветок лотоса. А рядом стоял бог Бисямон<sup>15</sup> и держал небесный зонтик. И таких достойных дел Гэнсин свершил немало.

И вот, уже под старость, Гэнсин тяжело заболел, шли дни, но он всё читал «Сутру о Цветке Закона», неустанно возглашал имя будды [Амиды]. В ту пору старик-монах из соседней кельи увидел во сне: монах с золотистой кожей сходит с неба, обращается к общинному главе и сердечно с ним беседует, а общинный глава ему отвечает, не вставая с ложа. Старик рассказал об этом сновидении.

А ещё один человек видел во сне, как вокруг общинного главы расцвели сотни, тысячи, десятки тысяч цветов лотоса. Кто-то спросил, глядя на эти цветы: что это за лотосы? А с неба голос отвечал: эти лотосы явил бодхисаттва Мё:он, Чудесный звук<sup>16</sup>. Общинный глава должен отправиться на Запад!

Когда настал его последний час, Гэнсин собрал выдающихся учёных монахов своей молельни и отшельников, сказал им:

– Эта жизнь моя скоро кончится. Если кто из вас сомневается насчёт каких-то мест из книг Закона, давайте разберём их толкования!

И тогда люди стали спрашивать о главном смысле книг Закона, и в их сердцах не осталось сомнений. А другие скорбели об общинном главе, вместе проливали слезы, горевали безмерно.

Потом, когда все они ушли, Гэнсин велел остаться только Кё:ю:, учителю таинств<sup>17</sup>, и тихонько сказал ему:

– Много лет я взращивал корни блага и все их хочу обратить к Высшей Радости, чтобы возродиться на третьей ступени высшего уровня возрождения<sup>18</sup>. Только что явились двое небесных отроков и молвили: мы – посланцы Мירוку с неба Тосоцу<sup>19</sup>. Ты, отшельник, всю жизнь хранил Цветок Закона, глубоко постиг основы Единой колесницы. За эти заслуги ты возродишься на небе Тосоцу. Мы пришли проводить тебя туда! А я ответил небесным отрокам: безграничное благо выросло из тех корней, если я могу родиться на небе Тосоцу, поклониться милосердному почитаемому [Мироку]! Но я много лет желал родиться в мире Высшей Радости, поклониться будде Амиде. А потому, молю, о милосердный почитаемый, соедини свои силы с моими, проводи меня в мир Высшей Радости! В мире Высшей Радости я стану чтить тебя, о Мירוку! А вы, отроки небесные, скорее вернитесь и передайте это милосердному почитаемому! Так я ответил, и отроки ушли восвояси.

Учитель таинств Кё:ю: слушал с безмерным почтением и скорбью. А общинный глава ещё сказал:

– В последнее время несколько раз являлся Внимающий Звукам.

Кёю залился слезами и отвечал:

– Без сомнения, ты возродишься в краю Высшей Радости!

Потом общинный глава скончался. В тот час в небе сгустились багряные облака, раздались звуки музыки. Благоухание наполнило келью. Это было в первый год Каннин [1017 г.] в десятый день шестого месяца, от часа Быка до часа Тигра [с часа до пяти пополуночи]. Лет Гэнсину было семьдесят шесть. Воистину, удивительно! Так передают этот рассказ.

Здесь примечательны все подробности. Сновидение матери отсылает и к истории царицы Майи, матери Будды (в «Кондзяку» это рассказ 1–2), и к истории чудесного рождения царевича Сётоку – воплощения бодхисаттвы Каннон, основателя японского буддизма («Кондзяку» 11–1), и к преданиям о многих других великих подвижниках. Сон юного затворника о зеркалах, вероятно, следует толковать, имея в виду, что с зеркалом буддийские наставники (особенно часто – в школах Тяньтай и Тэндай) сравнивают сердце человека, когда говорят об «исконной просветлённости»; на поверхности зеркала могут мелькать разные образы, сама она может быть чистой или мутной, но природа его, та «медь», из которого оно состоит, нерушима, она – та же самая, что природа будды [см.:Трубникова 2010]. В рассказе юноше достаётся изначально мутное зеркало, его предстоит очистить учёбой и подвижничеством. Отметим, что усердие в учёбе ещё не означает, что у ученика пробудились «помыслы о Пути» 道心, до:син, решимость пройти Путь Будды и достичь освобождения; Гэнсин, однако, такую решимость имеет.

Как и в других жизнеописаниях Гэнсина и вообще в рассказах о тех, кто возродился в Чистой земле, смерти подвижника уделяется не меньше внимания, чем его жизни. Будущую участь монаха предвещают сновидения других людей; таких историй немало в 15-м свитке «Кондзяку». Предсмертная беседа Гэнсина с книжниками и отшельниками имеет прообразом последние наставления Будды перед нирваной (в «Кондзяку» серия рассказов об этом завершает свиток 3-й). А вот эпизод «выбора рая» для японских жизнеописаний необычен. Здесь сталкиваются две традиции: согласно одной из них, хранитель «Лотосовой сутры» возрождается на небе близ будущего будды Мироку, чтобы в должный срок вместе с ним вернуться в мир людей, а согласно другой – уходит в Чистую землю Амиды. Из самой «Лотосовой сутры» можно вывести оба этих толкования; рассказы сэцува обычно следуют либо одному, либо другому, и второму, по нашим подсчётам, чаще. Но Гэнсин здесь может сам сделать выбор.

От версии «Записок о чудесах Лотосовой сутры» рассказ «Кондзяку» отличается, помимо небольших разночтений, в двух местах. Во-первых, здесь сокращено описание ученичества Гэнсина, в исходном тексте оно звучит так: «Читал книги Закона про себя и вслух. Ясно понимал их глубокие значения, без препятствий мог раскрыть и прочесть любую книгу, любую строку. Полностью овладел пятью видами достоинств учителя Дхармы<sup>20</sup>, в совершенстве освоил четыре вида сосредоточения<sup>21</sup>, добрался до самого дна учений своей школы и других школ, постиг суть явных и тайных наставлений. Так он сделался опорой Закона Будды, вместил корни блага. В расцвете лет он отвратился от славы и выгоды, ушёл далеко за горные врата. Жемчужины заповедей и уставов нанизал на нить и ими себя украсил, зеркало мудрости очистил и в нём увидел три тысячи миров»<sup>22</sup>. Во-вторых, пропущено одно из видений. После того, как Гэнсин составляет «Главные положения Единой колесницы», ему являются индийские наставники махаяны, Ашвагхоша и Нагарджуна, а также Сайтё; основатель школы Тэндай в Японии. Таким образом, в «Хоккэ гэнки» оба главных сочинения Гэнсина получают высшее одобрение; в «Кондзяку» же акцент смещён на «Собрание главных сведений о возрождении».

За рассказом о Гэнсине в «Кондзяку» следуют истории двух его старших современников. Монах Дзо:га 増賀 (917–1003) родом из столицы являл чудеса ещё в детстве, затем учился в школе Тэндай, потом ушёл в отшельники и постоянно читал «Лотосовую сутру»; в келью к нему являлись наставники школы Тяньтай прежних веков и ободряли в его подвижнических трудах. Его пригласили ко двору, но он там стал бесчинствовать, как безумец, и его отпустили. Встречая смертный час, Дзо:га радовался, что скоро сбудется его давнее желание – возродиться в Чистой земле; после смерти он явился ученику и сообщил, что так и случилось (12–33). Монах Сё:ку: 性空 (910–1007) из знатного рода Татибана родился с иголкой в руке; учился в школе Тэндай, потом стал отшельником и всецело сосредоточился на чтении «Лотосовой сутры». Ему служил посланец бога Бисямона, в келье его являлось немало чудес. Сё:ку: пытались вызвать во дворец исцелить государя, но он стал горько каяться, что нарушит обет отшельничества, и посланец в итоге уехал ни с чем. Другой государь после отречения принял монашество и посетил Сё:ку:; заказал живописцу

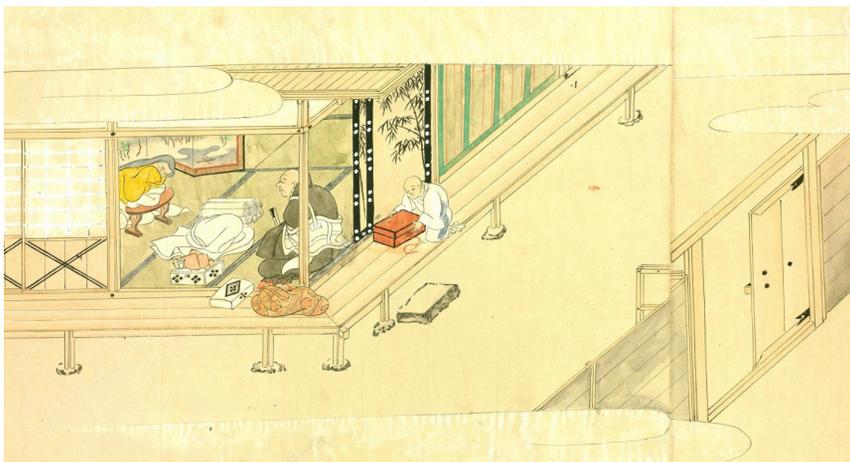
портрет отшельника – и во время работы над картиной случилось землетрясение, подтверждавшее её чудесные свойства. Перед смертью Сё:ку: созвал к себе монахов и попросил прочесть и истолковать «Лотосовую сутру»; руководить чтениями он пригласил Гэнсина, а потом в качестве дара преподнёс ему иголку. Гэнсин спросил, почему так, а Сё:ку: ответил: с этой иголкой я родился. Вскоре отшельник скончался, читая сутру (12–34)<sup>23</sup>. Эпизод с иголкой отсылает к рассказу 4–25, об индийских наставниках Нагарджуна и Арьядеве: в поисках учителя Арьядева приходит из дальних краев, Нагарджуна велит службе подать ему чашку воды, странник вынимает из воротника иголку, бросает в чашку и возвращает (и позже этот безмолвный диалог будет по-разному истолкован во множестве текстов). Так жизнеописания Гэнсина и его современников встраиваются в «большую» историю буддийского учения. Каждый из героев показывает, насколько по-разному можно следовать пути отшельничества: монах-книжник, монах-безумец, наставник, принимающий гостей у себя в келье; дальше появятся сострадательный подвижник (12–35), собеседник богов (12–36) и другие. Отметим, что в рассказе о Сё:ку: Гэнсин действует как второстепенный персонаж: его можно сравнить со «странником» *ваки* в пьесах театра Но, чья роль – задавать вопросы, на которые отвечает главный герой, *ситэ*. Подобная роль вообще не свойственна в *сэцува* знаменитым монахам, но Гэнсин в этой роли появляется часто, это мы ещё увидим.

В следующий раз Гэнсин в «*Кондзяку*» действует в рассказе 14–39. Он и его собратья по общине в Ёкаве решают переписать «Сутру о нирване»<sup>24</sup>, каждый по одному свитку. К ним присоединяются другие монахи школы Тэндай, всего получается пятнадцать полных списков сутры. Обряд поднесения свитков общине справляют весьма торжественно; Гэнсин и монах Дзицуин 実因 (945–1000), первым подержавший замысел монахов Ёкавы, долго спорят, учтиво уступая друг другу право вести обряд. Наконец Гэнсин соглашается, хотя и говорит, что выступать будет лишь «подобно тени». Он поднимается – и все видят, как скромно он одет (а Гэнсин всюду в этом рассказе именуется «монахом дворцовой молельни», ему подобало бы роскошное облачение). Собравшиеся шепчутся: должно быть, так выглядел в древности сам Кашьяпа! И это сравнение с ближайшим учеником Будды было бы весьма лестно, если бы читатель «*Кондзяку*» не помнил рассказа 3–32, где Кашьяпа опоздал к смертному одру Учителя, не увиделся с ним перед нирваной. Итак, Гэнсин проповедует, люди говорят, что ощущают себя словно бы в той самой роще, где ученики оплакивали Будду, все плачут – и Гэнсин вместе с ними. А Дзицуин потом замечает: не напрасно я отказался, заставить слушателей вот так прослезиться я бы не смог. Буду же отныне дорожить тем, что завязал с ними связь! – заключает Дзицуин и тоже плачет. В свитке 14-м этот рассказ выделяется тем, что в нем не происходит никакого чуда; предшествующие рассказы повествуют о чудесах разных сутр, а в рассказе 14–40 речь идёт о соперничестве двух чудотворцев, правда, побеждает не сильнейший, а более хитрый.

Следующий свиток, 15-й, весь посвящён рассказам о возрождении в Чистой земле, жанру *о:дзё:дэн*; его основу составляют те самые истории, которые собирал Ёсисигэ-но Ясутанэ. В рассказе 15–39 Гэнсин действует как почтительный сын. В «*Кондзяку*» эта тема звучит постоянно: принимая монашество, человек не обязательно разрывает семейные связи, наоборот, может сделать для родных больше, чем если остался бы дома, а именно – позаботиться об их посмертной участи. Тем самым отвергается основной упрёк, который обращали к буддистам конфуцианцы. В жизнеописании Будды (в свитках с 1-го по 3-й) постоянно говорится о том, каким Сякамуни был хорошим сыном, братом, отцом – и даже после ухода в нирвану встал из гроба, чтобы в последний раз поклониться давно умершей матери. Семейные связи Гэнсина для рассказчиков тоже важны. Для *сэцува* построение этого рассказа необычно: место диалога здесь занимает обмен письмами.

**Рассказ о том, как возродилась  
мать общинного главы Гэнсина из Ёкавы**

*В стародавние времена жил общинный глава Гэнсин из Ёкавы, уроженец уезда Кадзураки-но симо в краю Ямато. Юным он поднялся на гору Хиэй, учился,*



Илл. 3. Гэнсин и его мать. Из «Книги с картинками об общинном главе Эсине» (恵心僧都絵巻, «Эсин со:дзу эмаки», XVI в. (?)).

стал замечательным книжником, его призвали во дворец провести восьмеричные чтения для принцессы Сандзё; государевой супруги<sup>25</sup>.

После восьмеричных чтений он отделил небольшую часть полученных драгоценных даров и отправил матери в край Ямато со словами: это – пожалованья от госпожи принцессы за восьмеричные чтения. Такие дары я получил в первый раз, хочу сначала показать тебе! А мать в ответ: «Вещи, что ты прислал, я с радостью получила. Ты стал выдающимся книжником, я этому рада безмерно. Но, по правде говоря, проводить при дворе эти и подобные чтения, стать учителем Закона и прославиться – не то, чего я изначально тебе желала. Пусть тебя считают замечательным учёным, мне, старухе, это не по сердцу. Вот что я думаю: дочерей у меня много, а сын один. Я не стала делать тебе взрослую причёску<sup>26</sup>, а отослала на гору Хиэй, чтобы ты выучился, развил свои дарования, подобно святому мудрецу из Тономинэ<sup>27</sup>, стал достойным отшельником и спас бы меня в будущей жизни. Так я думала, а ты теперь знаменитый монах, слава твоя растёт, и это – вопреки моему замыслу. Я уже стара, и, если бы ты, пока я жива, стал святым отшельником, я, глядя на тебя, умерла бы со спокойным сердцем. Вот чего я хочу».

Так она написала. Общинный глава получил её письмо, читал и плакал, а потом в слезах написал ответ: «Я, Гэнсин, вовсе не хотел сделаться знаменитым монахом. Я желал только, пока ты, госпожа моя монахиня, жива, дать тебе знать, как я преуспел, проведя восемь чтений при дворе. Это желание в моем сердце было глубоко, вот я сразу и написал, но раз, как ты пишешь, тебя это весьма огорчило и опечалило, я рад! Последую твоему велению, затворюсь теперь на горе, стану отшельником. Отныне я приду к тебе, только если захочешь повидаться. А если нет – не уйду с горы. Воистину, хоть и зову я тебя матерью – но ты исключительно добрый человек!»

И отослал матери. В ответном письме говорилось: «Теперь я спокойна и с миром думаю о Темной дороге<sup>28</sup>, снова и снова радуюсь твоим словам. Нипочём не поддавайся суете!».

Общинный глава это прочёл, оба письма матери спрятал в книгу Закона, иногда доставал, перечитывал и плакал. Он затворился на горе и провёл там шесть лет. На седьмой год весной он послал весточку матери: «Шесть лет я прожил затворником на горе. Давно не видел тебя, должно быть, ты соскучилась. А потому в скором времени навещу тебя». Мать отвечала: «В самом деле, я скучаю по тебе, как ты понимаешь, но видеть и слышать тебя не хочу, это было бы грешно. Я просто буду знать, что ты живёшь затворником на горе, и этому радоваться. Так что пока не позову, не приезжай». Общинный глава прочёл это и думает: госпожа-монахиня – воистину необычный человек! У кого ещё на свете мать сказала бы такое? И остался на горе, так прошло девять лет.

Она велела: не приезжай, пока не позову, – но он тревожился, тосковал, и однажды, скучая по матери, вдруг подумал: а что, если подойдёт срок госпоже-монахине скончаться? А что, если я умру? Так он в печали думал и решил: хоть она и велела не приезжать, я всё-таки побываю у неё! Отправился в путь, въехал в край Ямато, а на дороге навстречу ему – гонец с письмом. Общинный глава его спрашивает: куда путь держишь? А он говорит: меня отправили с письмом к сыну такой-то госпожи-монахини, досточтимому монаху в Ёкаве. Так это я! – говорит Гэнсин, взял письмо, не слезая с коня, на ходу развернул, заглянул – а почерк не матушкин, писал кто-то чужой.

У Гэнсина нутро заныло. Думает: что случилось? И читает: «В последние дни отчего-то я занемогла, думаю: может, простудилась? Или это старость? В два или три дня сдала, сил нет. Хоть я настрого тебе велела не приезжать, пока не разрешу, но близится мой срок, и ты, я думаю, будешь безмерно тосковать, если я умру, а мы с тобой так больше и не повидаемся. Поэтому поспеши!»

Он читает и думает: этого я и боялся! Раз так – значит, так. Говорят, трогает сердца клятва между родителями и детьми; мать моя так твёрдо решила идти по пути Будды – вот я и решил... Думает так, а слезы льются дождём. С ним было двое или трое учеников, книжников, они говорят: раз так, поспешим! И поскакали, торопя коней, и к закату дня прибыли на место.

Скорее подошли, смотрят – а мать совсем слаба, едва дышит. Общинный глава громко объявил: я приехал! Госпожа-монахиня ему: как же ты успел так скоро? Я ведь только сегодня утром отправила гонца! Общинный глава говорит: так уж вышло, в последнее время я по тебе скучал, вот и выехал, а по дороге встретил гонца. Госпожа-монахиня это слышит и молвит, едва дыша:

– Как хорошо... Я уж думала: неужто пришло время умирать, а мы с тобой не увидимся? Но вот, увиделись. Оттого ли, что клятва крепка и трогает сердца? Общинный глава отвечает:

– Молишься ли ты, памятуя о будде?

Монахиня ему:

– В сердце своём я молилась бы, да сил нет и некому поддержать.

Общинный глава сказал ей: достойное дело. И поддержал её молитву. Госпожа-монахиня истово обратила помыслы к Пути, возгласила молитву сто или двести раз, начало светать – и она умерла, будто истаяла. Общинный глава говорит:

– Если бы я не приехал, не таков был бы смертный час госпожи-монахини. Крепка между нами связь родительницы и ребёнка, я приехал, мы повидались, я помог ей молиться, у неё пробудились помыслы о Пути, и она скончалась, возгласив молитву, а значит, без сомнения, возродилась в Чистой земле. И конечно, последний час она встретила так достойно потому, что была у неё решимость побудить меня встать на путь отшельничества. Итак, родители для детей, дети для родителей – безмерно добрые и мудрые друзья!<sup>29</sup>

Говорил и плакал, заливался слезами.

Потом он семижды семь дней творил поминальные обряды, а когда завершил их, вместе с учениками вернулся в Ёкаву. Отшельники в Ёкаве, услышав об этом, говорили с почтением: сколь трогательна клятва между родителями и детьми! – и плакали. Так передают этот рассказ.

Отметим в этом рассказе парадоксальную радость сына от горьких слов матери: её упрёки согласуются с тем, чего хочет он сам. Сын чувствует, когда пора отправиться к матери: этот мотив отсылает к китайским преданиям о почтительных детях, в «Кондзяку» они собраны в свитке 9-м.

Гэнсин появится в «Кондзяку» ещё в одном рассказе и снова во второстепенной роли. Свиток 19-й посвящен тому, как разные люди уходили в монахи: не в детстве, как Гэнсин, а уже взрослыми. В рассказе 19-4 действует знатный воин Минамото-но Мицунака 源満仲 (ум. 997), прежний наместник края Сэтцу. Один из его сыновей, ставший монахом, печалится о многочисленных грехах отца и договаривается с Гэнсином, чтобы тот будто бы случайно зашёл в дом к Мицунаке и прочёл для него проповедь. Гэнсин соглашается, вместе с ещё двумя монахами

приходит в гости, проповедует – и Мицунака отбрасывает прочь доспехи и оружие, велит отпустить на волю ловчих соколов, а сам становится монахом в миру. С одной из версий этой истории мы ещё встретимся.

Круг составителей «Кондзяку» неизвестен, скорее всего, над этим огромным собранием работало несколько книжников, монахи и миряне вместе. Дальше мы будем говорить об авторских сборниках *сэцува*.

### Гэнсин в сборниках рассказов XIII в.

Следующий сборник, где появляются рассказы о Гэнсине, – это «Беседы о делах старины» 古事談, «Кодзидан», мирянина Минамото-но Акиканэ 源頭兼 (1160–1215); см.: [Кодзидан, 2005; Коляда, 2020]. От «Кондзяку» его отличает прежде всего исключительная краткость: на смену обстоятельным рассказам здесь приходят сообщения в несколько строк, как правило без выводов. Сборник делится на шесть тематических разделов: о правителях, сановниках, монахах, воинах, жрецах и мастерах различных искусств. В монашеском разделе Гэнсину посвящена серия из семи рассказов – самая длинная. Несколько рассказов из неё были потом заимствованы в «Сборник наставлений в десяти разделах» 十訓抄, «Дзиккинсё:» 1252 г. (составитель – Рокухара Дзиро:дзаэмон)<sup>30</sup>. Если у Акиканэ цель книги не обозначена, то «Дзиккинсё:» заявлен как книга наставлений для юношества и делится на разделы о доброте, верности, дружбе, о том, как развить свои таланты и т.д.

В «Кодзидан» Гэнсин впервые появляется в рассказе 3–21: по просьбе государя монахи молятся о дожде в пору засухи, причём по обычаю моления должны проходить в дворцовом саду, но Гэнсин остаётся молиться у себя в келье, а во дворец отправляет ученика. Далее следует рассказ о Рё:гэне – во сне некоему человеку открылось, что учитель Гэнсина был драконом в человеческом облике. Затем начинается череда историй о Гэнсине.

В первой из них (3–24)<sup>31</sup> он действует вместе с товарищем по учёбе, монахом Какууном 覚運 (953–1007). Сожалея о невежестве старшего собрата – уже известного нам отшельника Сё:ку: – эти двое приходят, чтобы преподать ему Закон. Гости спрашивают: «Войдёт ли на место рядом с буддой подвижник-одиночка, живущий плодами святости?» – имея в виду подвижника, который ищет освобождения только для себя, ведёт праведную жизнь и пожинает её плоды, но не пытается заботиться о других. Отшельник отвечает: «Войдёт или не войдёт, может, да, а может, нет. Это не важно». Гости объясняют цель своего прихода, и Сё:ку: их успокаивает: проповедовать Закон ко мне приходит сам бодхисаттва Фугэн (Самантабхадра), защитник всех почитателей «Лotosовой сутры». Тогда по просьбе Гэнсина Какуун возносит хвалу отшельнику словами из сутры: «Цвет их тел || Величественнейший и прекраснейший, || Был подобен цветку гор из золота, || Как будто среди чистой ляпис-лазури || Появились статуи, || Сделанные из чистого золота» (перевод А.Н. Игнатовича) [Лotosовая сутра 1998, 93]. Отметим здесь сравнение со статуями: этот мотив будет важен для следующих историй.

В рассказе 3–25<sup>32</sup> Гэнсин узнаёт, что в горах Кимпусэн живёт вещая жрица богов *ками*, приходит к ней и спрашивает: каково желание моего сердца? Подобный вопрос не должен удивлять, если иметь в виду традицию совместного почитания богов и будд в Японии. Жрица отвечает песней:

<i>Дзю: ман: оку-но</i>	За бесчисленные
<i>Куни-гуни ва</i>	Земли и страны,
<i>Кайдзан хэдатэтэ</i>	За моря и горы –
<i>Тоокэрэдэ</i>	Так далеко идти!
<i>Короко-но мити-но</i>	Но если путь сердца
<i>Наокэрэба</i>	Верен и прям –
<i>Цутомэтэ итару</i>	Постараешься и дойдешь!
<i>То косо кикэ</i>	Так услышь же!

Здесь боги устами прорицательницы не просто раскрывают помыслы монаха, но и подтверждают, что его желание сбудется.

В следующем рассказе (3–26) Гэнсин отвечает собрату-монаху на вопрос, что нужно сделать для возрождения в Чистой земле. Хотя известно, что будда Амида обещал возрождение всем, кто в молитве повторяет его имя, Гэнсин говорит не об этом, а предлагает вместе изготовить образ Амиды «в один *дзэ*: и шесть *сяку*» (около 4,8 м)<sup>33</sup>; так они и поступают, и монах возрождается в Чистой земле, а образ с тех пор хранится в Ёкаве.

Согласно рассказу 3–27, Гэнсин первым придумал обряд «встречи будды Амиды» 仰講, *мукаэ-ко*:. У него было маленькое изваяние Амиды, размером всего в три *сун* (9 см), Гэнсин привязывал его веревкой к ножкам «подлокотника» 脇息, *кэ:соку* (предмета мебели в виде небольшой скамейки, на неё монах опирается локтем, сидя на полу), тянул за верёвку и двигал: казалось, будда идёт к нему. Увидев это, другой монах пробудился сердцем и впервые устроил обряд, где лицедеи играли роли Амиды и сопровождающих его бодхисаттв, приходящих к человеку в час кончины, чтобы встретить его на пути в рай.

В рассказе 3–28 младшая сестра Гэнсина, монахиня Аннэ:, возносит молитвы бодхисаттве Дзидзо: (Кшитигарбхе) в восьмой день месяца, а не в двадцать четвертый, как принято. Гэнсин спрашивает, почему так, и она отвечает:

<i>Майнити-ни</i>	Если стараться
<i>Тобурау нарэба</i>	Каждый день,
<i>Хи-мо сасадзу</i>	То можно дня не высчитывать:
<i>Кокоро-но окуру</i>	Всякое время – пора
<i>Токи-о токи-нитэ</i>	Для пробуждения сердца!

Эти слова применимы и к любому обряду; сестра здесь оказывается мудрее брата.

Рассказ 3–29 входит также в сборники преданий о чудесах Дзидзо:.. Храмовый служка внезапно умирает, Гэнсин возносит молитвы милосердному Дзидзо:, а другого монаха просит прочесть заклęcia, обращённые к грозному Фудо: (Ачаланатхе) – «светлому государю» (видьярадже), чтимому в «тайнствах». Служка оживает и рассказывает, как его вели в ад на посмертный суд, но вдруг явились отроки, спутники Фудо:, и отогнали служителей ада, а Дзидзо вывел его обратно в мир живых. Пути почитания Дзидзо: и Фудо: в Японии мыслятся как дополняющие друг друга, и Гэнсину ближе первый из них, мягкий, а второй, жёсткий, в разных рассказах представляют разные знатоки буддийских «тайнств» (ср. ниже). Выбор обряда определяется здесь не только нуждами того, о ком молятся, но и собственными склонностями молящихся.

В рассказе 3–30<sup>34</sup> Гэнсин и монах Кё:дзо: 慶祚 (955–1019) из храма Миидэра дают клятву: сообщить друг другу, когда придёт им срок «сменить земное пристанище на иное». И вот однажды Кё:дзо:, выйдя ночью за чистой водой для обряда, ощущает в воздухе благоухание и слышит стихи:

我是極樂	В этой стране Высшей Радости
久住菩薩	Я долго жил как бодхисаттва.
化緣已尽	Срок жизни во временном облике уже окончен,
還生極樂	Я снова родился в стране Высшей Радости!

Кё:дзо: посылает служку в Ёкаву и тот возвращается с вестью: Гэнсин этой ночью умер. Здесь Гэнсин предстаёт как бодхисаттва, лишь на время сошедший в мир людей. Между горой Хиэй и храмом Миидэра многие годы длилась распря из-за

старшинства их традиций, права назначать главу школы Тэндай и проводить монашеские посвящения; тем ценнее для повествователя дружба между монахами из двух враждующих ветвей школы.



Илл. 4. Гэнсин является монаху Кё:дзо:  
Из книги «Предания о семи достойных монахах трех стран  
с картинками» (三国七高僧図会伝, «Сангоку ситико:со: дзудэн»).

Короткий рассказ 3–31 сообщает: когда Кё:дзо: читал «Лотосовую сутру», она излучала чудесный свет. Затем повествователь возвращается к Гэнсину. В рассказе 3–32 монахиня Аннё: пишет брату, что тяжело больна и хочет проститься перед смертью. На гору Хиэй путь женщинам закрыт, и Гэнсин назначает встречу у подножия горы. Монахиню приносят в паланкине, и Гэнсин видит, что она умерла в дороге. В смятении он велит нести паланкин к келье знатока «тайнств», монаха Сайги 清義 (или 齋祇)<sup>35</sup> из храма Миидэра, живущего неподалеку. Сайги читает заклятия Фудо:, сам Гэнсин молится бодхисаттве Дзидзо: – и монахиня оживает. Она рассказывает, как Дзидзо: вывел её из палат, где судят умерших, а Фудо: стоял на страже. В благодарность Гэнсин отдаёт Сайги своё монашеское облачение (здесь – роскошное), а взамен берёт у Сайги простой отшельнический плащ. Провожая Гэнсина, Сайги вспоминает, как однажды на чтениях при дворе Гэнсин задал ему вопрос, а он не смог ответить. Он усмехается и говорит: что было сегодня, не похоже на диспуты прежних лет! – и Гэнсин смеётся в ответ. А сестре его предстоит прожить ещё много лет, мирно скончаться и возродиться в Чистой земле. Для рассказчика здесь важно, что монахи не просто следуют разным обрядам, но и опять-таки принадлежат к соперничающим храмам, что не мешает им молиться вместе.

В разделе о воинах в «Кодзидан» рассказ о постриге Минамото-но Мицунэки (ср. выше) тоже есть, он сокращён по сравнению с версией «Кондзяку», но дополнен такой подробностью: когда Гэнсин вручает воину заповеди, тот притворяется, что задремал в тот миг, когда звучит заповедь «не убивать живого»; уже приняв монашество, он объясняет Гэнсину, что поступил так, не желая навлечь на себя презрение своих людей (4–2).

Подвести итог этой серии рассказов можно цитатой из «Дзиккинсё:». В рассказе 10–74 из раздела «Нужно ценить дарования» говорится о превратностях судьбы воина. В конце приведены следующие слова: «Подобно тому, как войско строится к бою, но разбегается при виде вражеских мечей; как луна отражается в воде, но дробится, следуя движению волн», – так же и человек не имеет устойчивого образа. Рассказчик сообщает, что это – слова Гэнсина из «Собрания главных сведений

о возрождении»<sup>36</sup>. В «Кодзидан» и вслед за ним в «Дзиккинсё» монах Гэнсин, будь он человек или бодхисаттва, не имеет устойчивых черт, и как кажется, даже устойчивых взглядов; его поступки определяются тем, с какими людьми он встречается. В «Кодзидан», выстроенные в ряд, эти истории показывают, как по-разному может вести себя монах в разных обстоятельствах; в «Дзиккинсё», разбросанные по разным разделам, они же подтверждают, что основные человеческие добродетели (сострадание, верность в дружбе, прямота) полезны в том числе и монаху.

Примерно в те же годы, что и «Кодзидан», появляется «Собрание пробужденного сердца» (発心集, «Хоссинсю») Камо-но Тё:мэя 鴨長明 (1155–1216), автора «Записок из кельи» (方丈記, «Хо:дзё:ки»), известных отечественному читателю по переводу академика Н.И. Конрада. В «Хоссинсю» собраны истории о том, как разные люди принимали решение встать на Путь Будды [Камо-но Тё:мэй, 2016]. Гэнсин здесь действует в двух рассказах, отчасти они похожи на истории из «Кондзяку», но есть и важные отличия.

В первом из них появляется странствующий монах Ку:я 空也 (903–972), тот самый, кого изображает знаменитая статуя из киотского храма Рокухарамидзу. Если Гэнсина считают основателем ученой традиции амидаизма, то Ку:я почитают как странника, учившего простых людей простому обряду *нэмбуцу* – возгласению слов «Слава будде Амиде», *Наму Амида буцу*.

### 7-1 (76). Как общинный глава Эсин побывал у святого Ку:я

*Общинный глава Эсин давно уже решил: надо мне увидеть святого Ку:я. И пришёл к нему. А тот стар, величествен, не выглядит обычным человеком.*

*И так величав был его вид, что Эсин заговорил о делах будущей жизни:*

*– Я всеми помыслами стремлюсь в край Высшей Радости. Смогу ли я возродиться?*

*Так он спросил, а Ку:я ответил:*

*– Я не мудр. Как я могу судить о таком? Но я слышал, что говорили мудрые, и если мерить их мерками – то почему бы тебе не возродиться? Вот в чём причина. Человек упражняется в шести созерцаниях<sup>37</sup>, хочет утвердиться в высшем мире: на нижних ступенях вражда, страдания, помехи, на верхних – покой, благодать, отрешённость; так он верит, нижних ступеней с отвращением избегает, верхние ценит и стремится к ним. Силой такого созерцания он постепенно продвигается вверх, достигает уровня, где нет ни мысли, ни безмыслия<sup>38</sup>. И идущий к Западу тоже таков. Даже без мудрости и без подвижнических заслуг, если отворачивается от грязных земель и всеми помыслами устремится к Чистой земле – отчего бы ему там не возродиться?*

*Общинный глава выслушал это, подумал: воистину, он прав как никто! Залил слезами, соединил ладони, ища прибежища [у святого].*

*Эсин составил «Собрание сведений о возрождении», где, помня об этом разговоре, на первое место поставил отвращение к грязным землям и стремление к Чистой земле<sup>39</sup>.*

Здесь Гэнсин опять выступает в роли вопрошателя, а главная его книга оказывается итогом и его собственных книжных изысканий, и подвижнических трудов Ку:я, традиции книжников и странников в ней смыкаются.



Илл. 5. Странник Ку:я. Статуя из храма Рокухарамидзу. XIII в.

Во втором рассказе говорится о матери Гэнсина. Можно было бы сказать, что здесь кратко изложен рассказ 15–39 из «*Кондзяку*», но мы, скорее, согласны с Янасэ Кадзуо, что это две разные версии одних и тех же событий [Янасэ 1958].

**7–9 (84) Как общинный глава Эсина  
последовал замыслу матери и удалился от мира**

*У общинного главы Эсина на руках была старая немощная мать.*

*Решимость его была крепка, но дела складывались так, что он о матери не заботился так, как хотел бы, не бывал у неё; и вот его позвали руководить обрядом у кого-то знатного, он получил много подношений, обрадовался, тотчас привёз это всё к матери и вручил ей.*

*А мать еле-еле сводила концы с концами. Он думал: как она обрадуется! А она, увидев подношения, вдруг отвернулась и горько заплакала. Сын не понял, подумал: это ты от избытка радости? Медлил, а мать сказала:*

*– Имея сына-монаха, я много лет жила, надеясь, что он будет мне подмогой в будущей жизни. Так нет, пришлось мне увидеть его дела, что ведут в ад! И во сне мне такое не снилось!*

*И не договорила, всё плакала.*

*Общинный глава это услышал, и сердце его пробудилось, он удалился от мира. Редкостное сердце было у его матери!*

Отметим разницу между обрядом, проводимым при дворе (как в «*Кондзяку*») – и просто «у кого-то знатного» (*сикарубэки тогоро*), как здесь. Для школы Тэндай с самого её основания в IX в. главной задачей была «защита страны», в том числе правящего рода, так что в «*Кондзяку*» Гэнсин исполняет свой школьный долг и получает за это прежде всего славу, а награда служит лишь зримым выражением славы. А в «*Хоссинсю*:» получается, что монах гонится прежде всего за выгодой, и эта дорога ведёт в ад. Здесь исчезает и второй важный для «*Кондзяку*» мотив: отказ матери видеться с сыном, её увещевание оставить заботы нынешней жизни ради жизни будущей. Зато в «*Хоссинсю*:» прямо говорится о «решимости» сына 志, *кокородзаси*, о «почтительной заботе» о родительнице 孝養, *ко:ё:*; оба эти понятия отсылают к конфуцианским историям о сыновней почтительности. Конфликт оказывается проще и острее, чем в «*Кондзяку*», в таком виде – печься о насущных нуждах родных или об их спасении – выбор стоит не только перед монахом-книжником, но и перед любым человеком. Разрешается конфликт уходом в отшельники 遁世, *тонсэй*.

Из более поздних сборников нельзя не упомянуть «*Рассказы, собранные в Удзи*» (宇治拾遺物語, «*Удзи сю:и-моногатари*») середины XIII в., хотя бы потому, что эта книга считается из всех собраний *сэцува* наиболее литературно совершенной. Рассказов о Гэнсине как таковых здесь нет, но упомянут он в первом же рассказе. Беспутный монах из знатного рода проводит ночь со знаменитой поэтессой и роковой красавицей Идзуми Сикибу (X–XI вв.), а заодно читает для неё «*Лотосовую сутру*». Во сне монаху является местное божество, благодарит и объясняет: когда сутру читают монахи, чистые и телом, и помыслами, слушать их собираются неисчислимые сонмы богов, и мне через такую толпу не пробиться, а тебя я сегодня смог послушать в своё удовольствие! Рассказчик подытоживает, ссылаясь на Гэнсина: когда возглашаешь имя будды или читаешь сутру, заповедей нарушать нельзя. Такой итог звучит иронически – ведь именно беспутство монаха помогло божеству – и сама по себе мысль тривиальная, но в XIII в. уже широко был известен иной извод амидаизма, согласно которому в наставшем «злом веке» бессмысленно пытаться соблюдать заповеди и вести чистую жизнь, а надеяться можно лишь на спасительную силу будды Амиды. Здесь Гэнсин выступает как представитель старого буддийского учения, защитник тех азбучных истин, которые пора прочесть по-новому.

Когда именно начался «злой век»? Японские наставники на этот вопрос отвечают по-разному, но многие из них ведут отсчёт от 1052 г., когда, по их выкладкам, минуло две тысячи лет с ухода Будды в нирвану. Получается, что Гэнсин жил пусть и не в праведные времена, но в пору, когда «подобие Закона» ещё сохранялось.

Его век, правление государя Итидзё; Фудзивара-но Митинаги и их ближайших преемников, в XIII в. у многих авторов предстаёт как последняя блестящая эпоха, а может быть, и как самая прекрасная в истории Японии. «Сборник избранных рассказов» (撰集抄, «Сэндзю:сё:», ок. 1250 г.), как во многом и «Дзиккинсё:», выстраивает картину той эпохи. В рассказе 8–34 здесь описано еще одно чудо после кончины Гэнсина. На груди монаха являются три цветка голубого лотоса – знак возрождения в Чистой земле. Юный государь Гоитидзё: (1008–1036, прав. 1016–1036) просит один из этих цветов доставить ко двору и отдаёт на хранение Митинаге, своему деду по матери; позже чудесный цветок помещают в храме Бё:до:ин, который основал сын Митинаги.

В конце XIII в. Мудзю: Итиэн 無住一円 (1226–1312) включает в «Собрание песка и камней» (沙石集, «Сясэкисю:», 1279–1283 гг.) несколько уже известных нам рассказов о Гэнсине или похожих на них; см.: [Собрание, 2017]. В разделе о богах он описывает встречу Гэнсина со жрицей: боги её устами разъясняют монаху трудные места учения Тэндай. Но вот он подходит к самой сути учения, и боги отвечают: «Так давно уже мы смягчили свой свет, сравнялись с пылью<sup>40</sup>, что уже позабыли!» (рассказ I–4). Сомневаясь, сможет ли он возродиться в Чистой земле, Гэнсин прибегает к гаданию по встречным (что на самом деле мудрому книжнику не подобает). В дождливый день он встаёт на перекрёстке двух столичных улиц – и прохожий, некий старик, говорит: «Иду в страну Высшей радости». В этом же рассказе Мудзю Итиэн упоминает успех книги Гэнсина в Китае и указывает, что согласно ей не всякий, кто стремится в Чистую землю, возродится там, ибо «многие не достигают истины» (Ха–1). О происхождении обряда «встречи Амиды» от игры Гэнсина Мудзю тоже пишет, но основной считает другую версию: как простой провинциальный монах каждый год писал себе письма от имени Амиды, и тронутые его верой, миряне разыграли для него действо (Ха–9).

Говоря о чудесах милосердного Дзидзо: и грозного Фудо:, рассказчик вспоминает, как вернулась к жизни сестра Гэнсина, но здесь за неё вместе с Гэнсином молится знаменитый монах Сё:сан 勝算 (939–1011) из того же храма Миидэра (II–5).

Ещё в этом сборнике с именем Гэнсина связан рассказ о том, что монашеский путь и путь поэзии не противоположны друг другу (Va–11). Поначалу Гэнсин, как и многие, вслед за китайским поэтом Бо Цзюй-и 白居易 (772–846) считал, что стихи – это «слова безумца, речи красная» 狂言綺語, *kё:гэн киго*, и только мешают подвижничеству, но потом один из его учеников – не мудрый, но чуткий к стихам – открыл учителю глубокий смысл поэзии, и Гэнсин сам стал сочинять такие, например, стихи:

<i>Ураямаси</i>	Завидую!
<i>Ика-нару сора-но</i>	В любую погоду
<i>Цуки нарэба</i>	Луна – на то и луна:
<i>Кокоро-но мама-ни</i>	Верная своему сердцу,
<i>Ниси-ни юкураму</i>	Двигается к западу.

Поэт завидует луне потому, что она всегда движется к западу, – как и сам бы он хотел двигаться к Чистой земле будды Амиды в западной стороне.

В двух рассказах (III–4 и Xб–3) Мудзю: пишет, что Гэнсин после того, как сердце его пробудилось, выше всего чтит два знака: «слава» и «выгода» 名利, *мё:ри*. «Ибо мыслил так: если бы в сердце не было жажды славы и выгоды, я не стал бы учиться, а без учёныя нет мудрости, а без мудрости трудно пробудить сердце, чтобы оно устремилось к Пути!» (III–4).

Завершая свою книгу, Мудзю опять ссылается на «Собрание сведений о рождении» Гэнсина: «В беседах, что ведутся не по правилам, мы, сами того не понимая, всегда следуем по верному Пути» (ТСД T2682 .84.0064a). Эти слова можно отнести ко всей традиции *сэцува* – и к рассказам о Гэнсине в том числе. Не важно, достоверны эти рассказы или нет, учёл бы их в своей работе дотошный составитель

жизнеописания или отверг, – они показывают, что во мнении людей означает быть хорошим монахом. От других героев подобных историй Гэнсина отличает разносторонность: он не просто хранитель «Лotosовой сутры», подвижник Чистой земли или знаток обрядов, а и то, и другое, и третье. Позже рассказы о нём и его матери, о его встречах со знаменитыми подвижниками, о стихах, звучавших в его окружении, снова и снова будут воспроизводиться в популярных книгах, рукописных и печатных [Китасиро, 2004]. На наш взгляд, эта сторона японской буддийской традиции, пока ещё малоизвестная у нас, заслуживает большего внимания.

### Библиографический список

1. Амидаизм в Японии. Собрание текстов / Сост. А.Г. Фесюн. – М.: Восточная литература, 2018. – 311 с.
2. Гэнсин – Дзигоку Гокураку-э но тобира – иссэн нэнки токубэцутэн [Гэнсин – врата ада и рая. К 1000-летней годовщине]. – Нара: Нара кокуруцу хакубуцукан, Асахи симбунся, NHK, 2017. – 328 с. (源信: 地獄極楽への扉: 一〇〇〇年忌特別展. 奈良. 奈良国立博物館, 朝日新聞社, NHK. 2017).
3. Гэнсин / Под ред. Оосуми Кадзуо, Хаями Тасуку. – Токио: Ёсикава ко:бункан, 1983. – 451 с. (源信. 大隅和雄, 速水侑編. 東京. 吉川弘文館. 1983).
4. Камо-но Тё:мэй. Хо:дзё:ки. Хоссинсю: [Записки из кельи. Собрание пробуждённого сердца] / Под ред. Мики Сумито. – Токио: Синтёся, 2016. – 437 с. (鴨長明. 方丈記. 発心集. 三木紀人編. 東京. 新潮社. 2016).
5. Китасиро Нобуко. Кинсэй-ни окэру Гэнсин-то хаха-но сэцува ни цуйтэ [Рассказы о Гэнсине и его матери в Новое время] // Оогани гакухо:. 2004. – Вып. 82(4). – С. 14–28 (北城伸子. 近世における源信と母の説話について. 大谷学報. 2004. 82(4). 14–28).
6. Кодзидан [Беседы о делах старины] / Под ред. Кавабата Ёсиаки, Араки Хироси. – Токио: Иванами, 2005. – 909 с. (古事談. 川端善明, 荒木浩編. 東京. 岩波書店. 2005).
7. Коляда, М.С. «Беседы о делах старины» в традиции поучительных рассказов / М.С. Коляда // История и культура Японии. – Вып. 12. – М.: ВШЭ, 2020. – С. 47–58.
8. Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюньити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. – В 5 т. – Т. 3. – Токио: Иванами, 1993–1999. – 558 с. (今昔物語集. 今野達, 池上洵一, 小峯和明, 森正人編. 東京. 岩波書店. 1993–1999).
9. Японские легенды о чудесах. IX–XI вв. Пер. А.Н. Мещерякова. – М.: Наука, 1984. – 183 с.
10. Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. Издание подготовил А.Н. Игнатович. – М.: Ладомир, 1998. – 538 с.
11. О:дзё:дэн [Предания о возрождении в Чистой земле]. Хоккэ гэнки [Записки о чудесах Лotosовой сутры] / Под ред. Иноуэ Мицусаса, Оосонэ Сёсукэ. – Токио: Иванами, 1995. – 774 с. (往生伝. 法華験記. 井上光貞, 大曾根章介校注. 東京. 岩波書店. 1995).
12. Собрание песка и камней / Пер. со старояпонского Н.Н. Трубниковой. – В 2 т. – М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 656, 288 с.
13. Трубникова, Н.Н. Бодхисаттва во плоти: запись о поминовении принцессы Сонси / Н.Н. Трубникова // Религиоведение. – 2019. – № 2. – С. 66–76. DOI: 10.22250/2072-8662.2019.2.66-76.
14. Трубникова, Н.Н. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли / Н.Н. Трубникова. – М.: РОССПЭН, 2010. – 414 с.
15. Янасэ Кадзуо. «Кондзяку моногатари» то «Хоссинсю:» – тёкуэцутэки канкэй-но хитэй [«Стародавние повести» и «Собрание пробуждённого сердца»: прямой связи нет] / Янасэ Кадзуо // Кокубунгаку. 1958. Вып. 17. С. 60–66 (築瀬一雄. 「今昔物語」と「發心集」直接的關係の否定. 国文学. 1958. 17. 60–66).
16. Gülberg, N. Buddhistische Zeremoniale (Kōshiki) und ihre Bedeutung für die Literatur des japanischen Mittelalters / N. Gülberg. – Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999. – 318 p.
17. Rhodes, R.F. Some Problems concerning Genshin's Biographies / R.F. Rhodes // Indogaku Bukkyogaku Kenkyu – 2002 – Vol. 50 (1) – P. 514–511 (обратная пагинация).
18. Rhodes, R.F., Payne, R.K. Genshin's Ōjōyōshū and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan / R.F. Rhodes, R.K. Payne. – Honolulu: University of Hawaii Press, 2017. – 404 p.

*Текст поступил в редакцию 22.09.2020.*

*Принят к публикации 23.12.2020.*

*Опубликован 01.04.2021.*

<sup>1</sup> Например: [Гэнсин, 1983; Гэнсин, 1017; Rhodes, Payne, 2017; Амидаизм 2018].

<sup>2</sup> Она же «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (妙法蓮華經, «Мё:хо: рэнгэ-кё:», ТСД 9, № 262); см.: [Лотосовая сутра, 1998].

<sup>3</sup> Чаще всего биографы Гэнсина говорят о «Восьмеричных чтениях Лотосовой сутры» 法華八講, «Хоккэ хако:», которые прошли при дворе (неясно, в каком году) по велению либо самого государя Мураками 村上天皇 (прав. 946–967), либо его племянницы, принцессы Сё:си 昌子内親王 (950–999), ставшей супругой сына Мураками, государя Рэйдзэя 冷泉天皇 (прав. 967–969). На «восьмеричных чтениях» каждый из свитков сутры толковал один из ее знатоков, а другие монахи задавали вопросы.

<sup>4</sup> Возможно, одной из причин такого выбора Гэнсина было то, что Рё:гэн в ту пору уже готовил на место главы школы другого ученика – Дзиндзэна 尋禪 (943–990), происходившего по материнской линии из государева рода, а по отцовской – из семьи Фудзивара, самой влиятельной в ту пору при дворе. В целом по замыслу Рё:гэна высшие должности в школе Тэндай должны были занимать близкие родичи высшей знати, а таким людям, как Гэнсин, в её руководстве места не было. Этим замыслом противились монахи из другой ветви школы Тэндай, чьим главным храмом был не Энрякудзи на горе Хиэй, а Миидэра у её подножия; монахи из Миидэра в рассказах о Гэнсине ещё появятся. Но возможно, что на Гэнсина повлиял пример отшельников Дзо:га и Сё:ку:, см. о них ниже [Rhodes, Payne, 2017].

<sup>5</sup> Так указано в дополнении 1230 г., принадлежащем монаху Кэйсёю 慶政 (1189–1268).

<sup>6</sup> Здесь и дальше при ссылах на японские источники первая цифра – номер свитка, вторая – номер рассказа; в одних случаях нумерация сквозная, в других своя в каждом свитке.

<sup>7</sup> Тингэн о ней пишет: хоть и досталось ей женское обличье, но её можно назвать настоящим «мужем веры» 信男, синнан [О:дзё:дэн, 1995, 181].

<sup>8</sup> Масафуса пишет, что «дарованиями, ученостью и помыслами о Пути» 才学道心, сайгаку до:син, Аннё: даже превосходила брата. Запись о её кончине есть в дневнике Минамото-но Цунэёри 源經頼 (985–1039), известном под заглавием «Сакэйки» 左經記, где сказано, что скончалась Аннё:, повторяя имя Амиды, и отправилась в Чистую землю.

<sup>9</sup> В «Хоккэ гэнки» – четырёх.

<sup>10</sup> 高尾寺 или 高雄寺 в краю Ямато (не путать со столичным храмом Такаосандзи).

<sup>11</sup> Здесь – соблюдение уставного правила есть один раз в день не позже полудня.

<sup>12</sup> Здесь – «таинства» школы Тэндай.

<sup>13</sup> Правил в 986–1011 гг.; в «Хоккэ гэнки» не упомянут. Отметим, что здесь внимание двора к Гэнсину отнесено к более позднему времени, чем в других жизнеописаниях.

<sup>14</sup> Санскр. Авалокитешвара, в Японии его почитание основано на главе XXV «Лотосовой сутры», где он обещает являться в разных обличьях и спасать живые существа от всяческих бед; также его почитают как посланца будды Амиды, проводника умерших в Чистую землю.

<sup>15</sup> Санскр. Вайшравана, предводитель четверных небесных богов-царей, хранителей стран света.

<sup>16</sup> Санскр. Гадгадасвара, его почитание основано на главе XXIV «Лотосовой сутры». «Отправиться на Запад» – то есть в Чистую землю.

<sup>17</sup> 慶祐阿闍梨, даты жизни неизвестны; возможно, речь идет о Кё:дзо:, о нем см. ниже.

<sup>18</sup> Из девяти уровней, различаемых в сутрах о Чистой земле. Гэнсин не надеется на высший из уровней – несмотря на все свои заслуги.

<sup>19</sup> На небе Тосоцу (санскр. Тушита) пребывает будущий будда Мироку (санскр. Майтрейя) перед сошествием на землю. В «Кондзюку» в рассказе 12–24 упомянуто, что Гэнсин, почитая Мироку, пытался восстановить заброшенный храм, посвященный будущему будде, начал собирать пожертвования, но работы были завершены уже после смерти Гэнсина.

<sup>20</sup> Согласно «Лотосовой сутре», это достоинства, обретаемые при «хранении» сутры, её чтении про себя, чтении вслух, толковании и проповеди по ней, а также переписывании [Лотосовая сутра 1998, 252].

<sup>21</sup> Сосредоточение 1) сидя, 2) на ходу, 3) при чередовании хождения и сидения, 4) без хождения и сидения, например, во время работы по хозяйству.

<sup>22</sup> Полная картина мироздания по учению Тэндай, см.: [Трубникова 2010].

<sup>23</sup> Рассказы о Дзо:га и Сё:ку: в версии «Хоккэ гэнки» (3–83 и 2–45) см. в переводе А.Н. Мещерякова: [Легенды 1984, 41–42, 46–48].

<sup>24</sup> 涅槃經, «Нэхан-гё:», ТСД 12, № 374, в школе Тэндай почитается как вторая по значимости после «Лотосовой».

<sup>25</sup> Она же принцесса Сё:си, см. выше примечание 5.

<sup>26</sup> Проводить 元服, гэмпуку, обряд совершеннолетия. Дети и подростки, для кого родители выбрали монашескую карьеру, поступали на обучение в храм ещё до этого обряда.

<sup>27</sup> Отшельнику Дзо:га, см. о нём выше.

<sup>28</sup> О пути между смертью и новым рождением.

<sup>29</sup> 善知識, дзэнисики, санскр. кальяна митра, в сутрах так называют тех, кто помогает друг другу следовать по Пути Будды.

<sup>30</sup> Исследователи спорят, кто скрывается за этим именем, но вероятнее всего, это воин из людей, близких к новому военному правительству Японии – ставке сё:гуна.

<sup>31</sup> В «Дзиккинсё:» это рассказ 3–15 из раздела «Не презирать людские дела».

<sup>32</sup> В «Дзиккинсё:» – рассказ 6–37 из раздела «Нужно быть преданным и прямым».

<sup>33</sup> Эти цифры могут обозначать действительный размер статуи или картины либо рост будды относительно изображенных рядом с ним бодхисаттв и других персонажей (примерно в 2,5 раза выше их, если считать их рост равным человеческому).

<sup>34</sup> В «Дзиккинсё:» – рассказ 5–4 из раздела «Нужно выбирать друзей».

<sup>35</sup> Возможно, речь идет о Сё:сане, см. ниже.

<sup>36</sup> 陣前之軍臨及則還 ТСД 84, № 2682, 45с. В «Дзиккинсё:» цитат из буддийских книг мало – чаще цитируются сочинения китайских мудрецов и поэтов. Книга Гэнсина оказывается исключением – недаром даже в Китае высоко ценили её стиль (ср. выше).

<sup>37</sup> 六行觀, рокугё:кан, по учению школ Тяньтай и Тэндай, эти шесть видов созерцания должен освоить каждый подвижник. Ку:я ниже перечисляет их: созерцание вражды, страдания, помех, покоя, благодати и отрешенности 麤, 苦, 障, 靜, 妙, 離.

<sup>38</sup> 非想非非想, хисо:хихисо:, высшего из небес.

<sup>39</sup> 厭離穢土・欣求淨土

<sup>40</sup> 和光同塵, вако:до:дзин, цитата из «Дао-дэ-цзин» (4), ставшая в Японии обозначением того, каким способом боги являются в земном мире.

## References

1. *Amidaizm v Yaponii* [Amidaism in Japan]. Ed. A.G. Fesyun. Moscow: Vostochnaya literature, 2018, 311 p. (in Russian).
2. *Genshin*. Eds. Ōsumi Kazuo, Hayami Tasuku. Tokyo: Yoshikawa kobunkan, 1983, 451 p. (in Japanese).
3. Gülberg N. *Buddhist ceremonial (kōshiki) and its significance for the literature of the Japanese middle ages* [Buddhistische Zeremoniale (Kōshiki) und ihre Bedeutung für die Literatur des japanischen Mittelalters]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1999, 318 p. (in German).
4. *Imagining the afterlife: hells and paradise envisioned by the Buddhist prelate Genshin: millennial memorial exhibition*. Nara: Nara National Museum, Asahi shimbunsha, NHK, 2017 (in Japanese).
5. Kitashiro Nobuko. *Ōtani gakuhō*. 2004, no. 82(4), pp. 14–28 (in Japanese).
6. Kolyada M.S. *History and Culture of Japan 12*. Moscow: HSE, 2020, pp. 47–58.
7. *Miracles of Lotus Sūtra* [Hokke genki]. Eds. Inoue Mitsusada, Ōsone Shokuke. Tokyo: Iwanami, 1995, 774 p. (in Japanese).
8. Rhodes R.F. *Journal of Indian and Buddhist Studies*. 2001, vol. 50 (1), pp. 514–511.
9. Rhodes R.F., Payne R.K. *Genshin's Ōjōyōshū and the Construction of Pure Land Discourse in Heian Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2017, 404 p.
10. *Sand and Pebbles Collection* [Shasekishū]. In 2 vols. Trans. Trubnikova N.N. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2017 (in Russian).
11. *Sutra o beschislennykh znacheniyakh. Sutra o Tsvetke Lotosa Chudesnoi Dkharmy. Sutra o postizhenii deyanii i dkharmy bodkhisattvy Vseobyemluschchaya Mudrost* [Lotus Sūtra with Introductory and Concluding Sūtras, translated from Chinese into Russian by A.N. Ignatovich]. Moscow: Lodomir, 1988, 538 p. (in Russian).
12. *Tales about Old Matters* [Kojidan]. Eds. Kawabata Yoshiaki, Araki Hiroshi. Tokyo: Iwanami, 2005, 909 p. (in Japanese).
13. *Tales of Times Now Past* [Konjaku monogatari shū]. Eds. Konnō Tooru, Ikegami Jun'ichi, Komine Kazuaki, Mori Masato. Tokyo: Iwanami, 1993–1999, vol. 3, 558 p. (in Japanese).
14. *The Ten Foot Square Hut. Awakening of Heart* [Kamo no Chōmei. Hōjōki. Hosshinshū]. ed. Miki Sumito. Tokyo: Shinchosha, 2016, 437 p. (in Japanese).
15. Trubnikova N.N. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2019, no. 2, pp. 66–76 (in Russian).
16. Trubnikova N.N. *Traditsiya "iskonnoi prosvetlennosti" v yaponskoi filosofskoi mysli* [Original Enlightenment Tradition in Japanese Philosophy]. Moscow: ROSSPEN, 2010, 414 p. (in Russian).
17. Yanase Kazuo. *Japanese literature* [Kokubungaku]. 1958, no. 17, pp. 60–66 (in Japanese).
18. *Yaponskie legendy o chudesah* [Japanese Miraculous Tales Translated from Chinese into Russian by A.N. Meshcheryakov]. Moscow: Nauka Publ., 1984, 183 p. (in Russian).

Submitted for publication: September 22, 2020.

Accepted for publication: December 23, 2020.

Published: April 1, 2021.



<sup>1</sup> Сайнтана, <sup>2</sup> Ли Пин, <sup>3</sup> Цыбенков Б.Д.



Сайнтана



Ли Пин



Цыбенков Б.Д.

<sup>1,2</sup> Хулунбуирский университет

<sup>3</sup> Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

<sup>1,2</sup> 021008, Внутренняя Монголия КНР, г. Хайлар, ул. Сюефу, 83

<sup>3</sup> 670047, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

<sup>1,2</sup> 923867378@qq.com

<sup>3</sup> bazar75@mail.ru

## Эволюция образа неба («тэнгэр») в даурской культуре

**Аннотация.** На основе анализа мифов и шаманской обрядности изучена историческая трансформация образа неба в даурской культуре. Авторы полагают, что даурское понятие «тэнгэр» («небо») имело отношение не только к собственно небу, но и к верхушкам оленьих рогов, вершинам деревьев, верхней части головы человека и коня. Сравнивая даурскую и бурятскую шаманскую обрядность, они приходят к выводу о поклонении древних людей образу «тэнгэр» как солнцу и луне. После неолита почитание «тэнгэр» выразилось в тотемном культе орла. С поклонением небу связан также культ коня и традиционные жертвоприношения коней и быков белой масти. Выяснено, что сказочные герои некоторых даурских мифов также имеют «солнечное» происхождение. Солнце в мифе предстаёт также в образе матери. Проанализированы исторические образы солнца и луны у древних людей, связанные с почитанием неба. Установлено, что в период матриархата, когда зародились парные браки, появился миф о браке двух родных братьев с двумя небесными феями (дакини). По мнению авторов, феи могли символизировать солнце и луну. В последующем в мифологии древнемонгольских народов (включая дауров) солнце и луна предстают в образе отца и матери, что отражает переход общества к эндогамным отношениям. После появления шаманизма культы солнца и луны претерпели изменения, связанные с тесным взаимодействием с новыми религиозными представлениями. Очевидно, в этот период произошло очередное перевоплощение образов солнца и луны в «глаза предков». Так, согласно даурскому видению мироздания, именуется солнце и луна. Материализованными изображениями светил являются медные зеркала на шаманской одежде.

**Ключевые слова:** небо «тэнгэр», солнце, луна, орел, конь, женский и мужской образы, шаманизм, мифы

<sup>1</sup> Sayintana, <sup>2</sup> Li Ping, <sup>3</sup> Bazar D. Tsybenov

<sup>1,2</sup> Hulunbuir University

<sup>3</sup> Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS

<sup>1,2</sup> 83 Xuefu str., Hailar, Inner Mongolia, 021008, China

<sup>3</sup> 6 Sakh'yanovoi str., Ulan-Ude, Russia, 670047

<sup>1,2</sup> 923867378@qq.com

<sup>3</sup> bazar75@mail.ru

## Evolution of the Image of the Sky (“Tenger”) in Daurian Culture

**Abstract.** The article studies the historical transformation of the image of the sky in Daurian culture. The authors analyze the myths and shamanistic rituals of the Daur people. The concept of the sky – “tenger” – refers not only to the sky itself, but also to the tops of deer horns, tree tops, the upper part of human and horse’s heads. The authors compare the Daurian and Buryat shamanistic rituals and reveal many similar points. They come to the conclusion that the ancient people worshipped the image of “tenger” as the sun and the moon. After the Neolithic period, “tenger” worship was expressed in the totemistic cult of eagle. The cult of horse was also associated with the sky worship; Daurs sacrificed white horses and bulls to the sky. The authors find out the solar origin of the fairytale heroes of some Daurian myths as well. The sun also appeared as mother in mythical representation. Ancient people considered the sun and the moon as a man and a woman respectively. In the period of matriarchy, when paired marriages arose, there appeared the Daurian myth of marriage

of two siblings to two celestial fairies (dakini). The authors suggest that the fairies symbolize the sun and the moon. These celestial bodies represent father and mother in the subsequent mythology of the ancient Mongolian peoples (including the Daur). These historical changes reflect the social transition from exogamy to endogamous relationships. Solar and lunar cults were changed with the advent of shamanism: apparently, the images of the sun and the moon have turned into the “eyes of the ancestors” when shamanism spread. Copper mirrors on shaman’s dress were also the materialized images of these celestial bodies.

**Key words:** the sky “tenger”, the sun, the moon, eagle, horse, female and male images, shamanism, myths

### Введение

Важное место в даурском шаманизме занимает образ неба («тэнгэр»)¹. На протяжении многих лет специалисты по шаманизму проводили углубленные исследования этого образа и выдвигали различные мнения относительно его происхождения. Так, некоторые из них склонялись к общеизвестному пониманию слова «тэнгэр» – собственно небо. Однако, как показывает наше исследование, это мнение неверно. Образ «тэнгэр» связан также с солнцем и луной. Исходя из этого положения, авторы попытались представить эволюцию «тэнгэр» в даурском шаманизме².

#### О появлении даурского понятия «тэнгэр»

В даурском языке слово «тэнгэр» означает небо. Тюрки и монголы называют небо схожим словом «тангри» (тангри). Возникновение культа поклонения небу, очевидно, восходит к временам алтайской языковой общности. Хунны почитали небо, титул шаньюя был дарован «небом и землею», «солнцем и луною» [Михайлов, 1980, 219]. В отличие от тюрков и монголов, тунгусо-маньчжурские народы (маньчжуры, нанайцы, сибо и др.) именуют небо словом «абука» (абка). Даурское обозначение неба, на наш взгляд, развивалось отдельно, и при его анализе следует выделить три момента.

Во-первых, сюжеты, связанные с понятием «тэнгэр», можно найти в даурском фольклоре. В сказке «Дакия (фея) и сирота» говорится о фее, спустившейся на землю к сироте-рыбаку и ставшей его женой. Красота феи вызывает жажду обладания ею со стороны хана и богача, сироту ждут серьезные испытания. Далее в сказке присутствует сюжет о восхождении сироты на небо. Обнаружив с помощью родственников оленье стадо, он находит в нём старого оленя, забравшись на его рога, поднимается на небо и встречается со своей женой и детьми. Семья спускается на землю таким же образом, катаясь по рогам оленя [Сайнтана, 1981, 126–135]. В другой сказке, «Сирота и чёрный олень», также повествуется о женитьбе сироты на фее и рождении у них ребёнка. Однажды фея находит одежду из перьев, забирает ребёнка и улетает на небо. С помощью оленя чёрной масти сирота добирается до края горизонта, где забирается на рога пятнистого оленя и поднимается на небо. Найдя жену и ребёнка, скатывается по рогам на землю [Хусылэ, Сюеин, 1981, 68–72]. В этих даурских сказках отчётливо прослеживается тунгусо-маньчжурское влияние. Так, в фольклоре нанайцев, ульчей, удэгейцев, эвенков, маньчжуров вертикальная модель мироздания – мировая гора – ассоциируется с лосем или оленем, рога которого достигают небес [Сем, 2012, 73].

Как мы видим, в представлениях дауров верхушки оленьих рогов связаны с небом, т.е. с понятием «тэнгэр». С другой стороны, на оленьи рога похожи и верхние ветви дерева «торуо», устанавливаемого при шаманском обряде «оминан». В древности верхушка дерева, верх шаманского головного убора и кончики оленьих рогов также могли отражать образ неба. В фольклоре дауров, маньчжуров и монголов встречаются сюжеты похищения охотниками одеяния фей-дакини во время их купания в горном озере (на кит. яз. *тяньчи*). Таким образом, горные озёра также связаны с понятием «тэнгэр».

Во-вторых, о «тэнгэр» можно сделать выводы из текста шаманского обряда «оминан». В начале шаманского камлания встречаются следующие слова:

«взлетай, взлетай!  
на гребне золотой скалы  
стоит волшебное дерево,

в гнезде, что на дереве,  
лежит яйцо благородной птицы.  
птенец из яйца вылупился  
и постепенно укрепляется.  
крылья становятся широкими  
на шее висит колокольчик.  
полетел вниз, полетел вниз» [Дин, Сайнтана, 2011, 242].

В этом шаманском камлании, известном как «ироо», говорится о нисхождении приглашённого шаманом духа (в виде благородной птицы). Таким образом, можно понять, что по даурским поверьям дух верхнего мира находился на вершине горного дерева.

В-третьих, обратимся к понятию трёх миров в даурском шаманизме. Верхним миром считается небо, где находятся духи. В среднем мире живут люди. Нижний мир или подземный мир населён призраками [Мандуэрту, 2007, 299]. По представлениям современных шаманов духи обычно живут в скалах, пещерах. Под верхним миром понимается небо, находящееся над вершиной горы. В энциклопедическом словаре Цыхай одним из значений неба является вершина, верхняя часть головы, макушка головы человека. Например, в сочинении «Ши цзин», в разделе «Цинь. Лошадиная повозка» имеется предложение «у коня белые волосы в гриве на верхушке головы». Здесь верхушка лошадиной головы обозначена словом «небо». В целом подобных примеров в древних источниках довольно много. Под небом древние люди понимали высоту над вершиной высоких, в свою очередь, предметов и существ. Есть известное выражение, что «человеческий дух находится в трёх футах над головой». Оно, вероятно, также отражает значение верхней части головы, связанной с небом.

Таким образом, исходя из вышесказанного, мы дали ответ на вопрос о том, где находится «тэнгэр». В древности под «тэнгэр» монголоязычные народы и китайцы понимали высоту над макушкой человеческой головы, высоту над горой, деревом и т.д., т.е. возвышенное место.

### **Образ «тэнгэр»**

Обсудим упомянутый образ, принимая во внимание два аспекта. Во-первых, эмпирические материалы, полученные во время проведения шаманского обряда «оминан», проливают свет на образ «тэнгэр». В июне 2009 г. в даурском автономном хошуне Морин-Дава состоялся обряд «оминан». Проводился он даурскими шаманками Во Цзюйфэн и Сэцэнгуа. Один из авторов настоящей статьи – Сайнтана – наблюдала за обрядом и, рассматривая ритуальное дерево «торуо», заметила висевшие на нём изображения солнца и луны. Шаманка Сэцэнгуа пояснила, что солнце и луна являются символами неба. Аналогии этому можно увидеть и у бурят. У них во время шаманского обряда ставят два дерева – дерево-отец и дерево-мать, на одном из них висит изображение солнца, на другом – изображение луны. Затем подвешивают к специальному столбу тушу жертвенного барана. У бурят это называется жертвоприношением небу и луне [Мандуэрту, Чжоу, Тун, 1999, 602]. По другим данным, на шесте подвешивали козла, и обряд жертвоприношения носил название «почитание солнца-луны» (hара наранай тахилга) [Галданова, 1987, 18]. На вершине дерева-матери буряты также делали птичье гнездо и клали туда 9 яиц из ваты или из шерсти. Изображение луны делали из кружка шерсти, на которую наклеивали белую парчу. Изображение солнца было в виде красной парчи, наклеенной прямо на бересту, на вершине березы [Бурятские, 1995, 57].

Бурятский обряд похож на даурский обряд «оминан» (посвящение в шаманы). Целью этого обряда является подношение духам жертвенных даров, испрашивание у них счастья для себя и других родственников мокона (патронимической группы – *авт.*), избежание горестей и бед. Основной задачей «оминана» является подготовка нового шамана. Судя по ритуалу жертвоприношения, изображения солнца и луны, подвешенные на деревьях, являются символами «тэнгэра», т.е. «тэнгэр» – это солнце и луна.

Во-вторых, обратимся к исследованиям. Древние люди, наблюдая за небесными светилами, первым делом обращали внимание на солнце, луну, некоторые

созвездия, а также на влияние небесных тел на землю; метеориты, упавшие с небес. Само небо рассматривалось древними людьми как пространство, где есть небесные тела. Если они исчезнут, то и пространство соответственно станет пустым. Пространство, несмотря на свою таинственность в глазах древних людей, не влияло на их жизнь. Таким образом, в мировоззрении древних людей небо было небесным миром, населённым духами [Чжу, 1982, 7–8]. Основное место в нём занимали солнце и луна. Исследование Артинва также подтверждает эту точку зрения. В частности, он пишет, что «в древности монголы поклонялись «небесам» и «вечному небу», которые соотносятся с солнцем и луной. «Тэнгэр», которому поклонялись древнемонгольские племена, был белого, серебристо-жёлтого, серебристо-белого цвета». Это доказывает, что «тэнгэр» относится не к куполообразному голубому небу, а к солнцу и луне. В представлении монгольских племён солнце и луна являлись небесами и имели значение тотемов [Фу, 1989, 84].

Предположение о том, что «тэнгэр» не является духом, было высказано даурским учёным Мандуэрту. Небо, по его данным, является местом, где обитают духи, или «местом, где живут солнце и луна» [Мандуэрту, 1992].

Вышеотмеченные эмпирические материалы по обряду «оминан» и исследования современных учёных дают нам ясное представление о том, что северные национальные меньшинства Китая поклоняются «тэнгэру» как образу солнца, а также как образу солнца и луны. Образ «тэнгэра» как «открытого голубого неба» не соответствует мышлению древнего человека. Как могли люди поклоняться невидимому бесконтактному «пустому голубому небу», когда имелось более чувствующее, тёплое и сверкающее солнце?

### **Изображение «тэнгэр» в образе животного**

Образ «тэнгэр» изменяется вместе с эволюцией общества. Приблизительно после окончания неолита почитание древними людьми «тэнгэра» трансформировалось в тотемный культ и нашло отражение в мифах о солнце и луне. Рассмотрим ниже два вида мифов, связанных с птицами и животными.

В легендах о солнце и луне народов северной окраины, исповедовавших шаманизм, особое место занимал образ орла. Его глубокая культурная коннотация заслуживает серьёзного обсуждения. Психологическая основа поклонения орлу тесно связана с первобытной религией. Возможно, орёл является символом солнца. Грозный и непокорённый царь птичьего мира приводил первобытного человека в трепет и страх. И люди обожествляли его, орёл считался либо предком, либо родоначальником шаманов. Много даурских легенд связано с почитанием орла. В монгольском мифе о шаманах повествуется о волшебной орлице, посланной «тэнгэри» (небом). Спустившись на землю, она вышла замуж за вождя племени и родила красивую девочку. Орлица научила её белой магии и умению взаимодействовать с небом и духами. Для восшествия девочки на небо орлица окутывала её одеждой из перьев и надевала ей на голову подобия венца из перьев. Так орлица воспитывала её как самую первую шаманку в мире.

Подобные мифы есть и у других народов. В маньчжурской легенде под названием «Мама Шунанбо» солнце имеет женское начало и считается главным духом. Кормилицей солнца, согласно легенде, была орлица. У солнца были светлые волосы. Они были очень длинными, «длиной в девять небес», поэтому свет тащил их к земле. Первую шаманку в мир послало солнце. Зеркала на шаманской одежде были вспышками от огня солнечных волос [Мэн, 1979, 200–211; 232–241]. Здесь мы также видим отчётливую взаимосвязь между орлом (орлицей) и шаманизмом.

Изображение орла можно заметить на одеянии современной даурской шаманки. Так, на плечах шаманки Сэцэнгуа имелись изображения дракона и феникса. Также в её одежде можно заметить изображения солнца и луны, а также изображение орла, парящего между ними. Можно полагать, что они восходят к раннему периоду формирования шаманизма, к периоду, когда ещё не было шаманских рангов, отмечаемых количеством ветвей на оленьих рогах (речь идёт о т.н. шаманской короне – *авт.*). Там же висит и небольшое медное зеркало, отпугивающее нечистую силу.

О почитании орла даурами свидетельствует 13-метровый тотемный столб с фигурой позолоченного орла высотой 6 м. Он возведён в национальном парке

автономного даурского хошуна Морин-Дава. Там же построен и крупный музей, посвящённый шаманизму. Взлетающий орёл символизирует национальный дух даурского народа. Изображение орла как Гелиоса – солнечного божества из древнегреческой мифологии – можно интерпретировать следующим образом: постоянство и регулярный ход солнца были неразрешимой загадкой для древних людей, поэтому они связали его с орлом, парящим в небе. Так орёл стал представителем солнца на земле, к тому же он принял значение тотема. Воздвигнутый в Морин-Дава тотемный столб орла отражает всю глубинную структуру даурской национальной культуры.

### **О взаимосвязи образа белого коня**

#### **и коня со многими ногами с духом Солнца**

Дауры относятся к коню как к своему близкому другу и соратнику. В произведениях даурского фольклора, особенно в эпосе, конь был не только средством передвижения, но и хорошим советчиком хозяину. Кони обладали многими волшебными способностями. Это даёт основание для вывода о связи культа коней с солнцем. В даурском фольклоре неоднократно встречается образ белого коня и коня со множеством ног. Например, в сказке «Три брата» говорится, что в стороне восхода солнца жили три брата. Решив свататься к красивой девушке, они договариваются о том, что кто выиграет в состязаниях, тот женится на ней. У девушки был конь белой масти, с шестью ногами, умеющий говорить на человеческом языке. Однажды он обратился к одному из братьев: «Младший брат, я тот самый белый конь, по которому день и ночь сильно скучал твой отец. Я знаю, что среди вас только ты достоин быть моим хозяином. Поэтому сегодня ночью я сойду с небес и буду служить тебе» [Мандуэрту, Чжоу, Тун, 1999, 603]. В другой сказке, «Горе и радость Балетин», речь идет о девушке по имени Балетин, которую воспитывали старик со старухой. В их конюшне был конь с восемью ногами, говорящий на человеческом языке, которого специально растили для Балетин [Дин, Сайнтана, 2011, 96]. Вышеотмеченные кони с шестью и восемью ногами, белой или соловой (рыжей) мастей, с золотистыми крыльями, умеют и летать, и скакать по земле. Они являются аватаром Солнца в реальной жизни. Эти кони поддерживают и защищают добрых, страдающих и праведных героев. Коней белой масти почитали хунны и кидани. Отголоски культа сохраняются у современных монголов [Содномпилова, Нанзатов, 2014, 103]. По данным Галдановой Г.Р., у бурят кони белой масти и молоко белых кобылиц были олицетворением священности белого цвета [Галданова, 1987, 12].

В бурятской мифологии раннего периода солнце и луна обладали свойствами животного характера. В «Словаре древнего бурятского шаманизма» указано, что у солнца восемь ног, а у месяца – девять. Но в более поздней бурятской мифологии они приобретают антропоморфные черты (людей и животных), и получают имена: солнце именуется женой «нара», а луна – мужем «нара» [Мандуэрту, Чжоу, Тун, 1999, 628]. В ранней мифологии говорится о «восьми ногах» и «девяти ногах», т.е. у луны на одну ногу больше. Это можно трактовать как указание на мужские гениталии. В мифах также говорится о свойствах животного характера, вероятно, здесь имеется в виду конь. Безусловно лишь то, что солнце и луна были зооморфными. Таким образом, буряты также связывали образы животных с образами солнца и луны.

В старину дауры использовали в жертвоприношениях девять бычьих голов. В одной детской песне есть такие слова: «Не воцарится ли в стране мир, если принести в жертву головы девяти быков?» [Китайские, 2007, 858]. Подчеркнём, что речь здесь идёт о быках белой масти. Затем приносили в жертву коней. Сняв шкуру, набивали её травой и поднимали на шесте в знак принесения жертвы небу. Возникает вопрос: «почему сначала для жертвоприношений использовали быков белой масти, а затем коней?». Согласно исследованиям китайских и зарубежных учёных, в древности конь символизировал мужской пол и небо. В ранний период истории приношение небу делали белым быком. В то время считалось, что солнце относится к женскому началу. Коней в жертвоприношениях начали использовать позже, когда солнце стали связывать с мужским началом. Нововведения не были связаны с мастью животных, она оставалась белой. Подношения делались именно небу, а бык и конь считались символами солнца.

**Животный образ «тэнгэр» с человеческими свойствами**

Этот образ представлен в четырёх ипостасях. Во-первых, как олицетворение образа «тэнгэр». В героическом эпосе «Алтан Галбурт» имеется сюжет о необычном рождении и детстве героя. Он был послан бездетной паре феей-дакини, одетой в мужскую одежду. Появившись на свет из большой саркомы на левом колене матери, Алтан Галбурт уже умел бегать. На его груди и спине имелось большое родимое пятно величиной с чашку. Когда родинка светилась, весь дом сиял золотым светом. Герой был очень сильным, много ел и быстро рос. Умел изготавливать лук и стрелы. Став большим, Алтан Галбурт убивает врагов людей: тысячелетних кабанов, гигантских фениксов; демонов и каннибалов, пришедших с западной стороны. Благодаря ему теперь люди могут жить в мире и спокойствии.

В этом героическом эпосе дакини, одетая в мужскую одежду, прилетает в мир людей и дарит сына бездетным супругам. Другими словами, отправителем в действительности является солнце, поэтому ребёнок также сияет как солнце. Таким образом, Алтан Галбурт – это «сын солнца», герой культуры древнего периода. В эпосе отражено становление верований дауров в период культа природных сил.

Во-вторых, миф о матери-солнце. В источнике под названием «Утраченные обычаи и традиции прежних поколений в Айгуне» записано, что «в камлании старого даурского шамана Удегана, жившего в местности Гунхэ Айгунского уезда провинции Хэйлунцзян, имелись слова: «тэнгэр» – маоянара мама, носи свет во веки веков». Маоянара мама – это сияющая мать-солнце. Таким образом, текст означает следующее: «сияющая на небе мать-солнце, носи свет во веки веков» [Фу, 1989, 858].

В-третьих, солнце и месяц в художественных образах сестёр. Когда институт брачных отношений у дауров вступил в период парного брака, возник миф о браке родных братьев и родных сестёр. В даурской сказке «Тэниун и Мэргэн» говорится о старой женщине, живущей с двумя сыновьями у подножия горы. Каждый день сыновья отправляются на охоту на волшебных лошадях, вместе с собаками. Когда они уходят, с небес спускаются две феи-дакини и помогают их матери по хозяйству. Женщина и сыновья замечали, о чём думают феи. Однажды они незаметно взяли одежду фей из перьев и сожгли их. Так феи вышли замуж за братьев и родили детей. Они стали предками дауров [Сайнтана, 1981, 6–8]. Здесь две женщины – это солнце и луна. Как мы отметили выше, в сказке отражена эволюция даурского общества в период парного брака. Дауры считали себя потомками охотников солнца и луны. В разные исторические периоды менялись и их роли. Иногда солнце играло роль женщины, а месяц (луна) – мужчины; позже солнце стало играть роль мужчины, а луна – женщины; потом оба светила стали сёстрами, братьями, а потом – мужем и женой. Таким образом, из вышесказанного можно составить научное понимание мифологии.

В-четвертых, художественный образ супругов. В позднейший период человеческой истории люди уже имели представление о своём происхождении, знали своих родителей. «Тэнгэр» (солнце, луна) также стал художественным образом супруга. В работе «Социально-исторические исследования даурского народа» отмечается, что дауры разных мест поклоняются небу, в их молитвенных обращениях имеются слова «ача-тэнгэр» (отец-небо) и «эвэ-тэнгэр» (мать-небо). Специальных идолов для поклонения небу не имеется. Для жертвоприношения во дворе устроен временный алтарь [Историческое исследование, 1986, 242]. В этот период для даурского общества был характерен парный брак. Соответственно, на наш взгляд, «ача-тэнгэр» – это отец-солнце, а «эвэ-тэнгэр» – мать-луна.

Для примера можно привести сравнение из монгольской мифологии: «отцом монгольского народа было золотое солнце, а матерью – светлая луна. Монголы считали солнце и луну древними тотемами своего народа» [Мандуэрту, Чжоу, Тун, 1999, 603]. Бурятские шаманы также называли солнце и луну своими предками. Об этом свидетельствует словосочетание из шаманских призываний: «нара нара гарбалнай» (наше происхождение от солнца и луны) [Галданова, 1987, 15].

Подобное включение образа «тэнгэр» в супружеские отношения отражает основные этапы брачных отношений древности. Экзогамные отношения, прогрессируя, переходят в моногамные; брачные отношения между братьями с одной стороны и сёстрами – с другой переходят на новый, более высокий уровень. Брак между

солнцем и луной считается священным и, как правило, отражает определённый период истории разных народов. Изучая древние брачные отношения, можно наблюдать, как зарождается, развивается и исчезает поклонение небесным светилам, где основное внимание традиционно уделено поклонению солнцу. Здесь отражена траектория развития первобытного человеческого мышления и общий обзор первобытной культуры.

### **«Тэнгэр» и шаманизм**

Когда возник шаманизм, культ «тэнгэр», почитаемый даурами, претерпел трансформацию анимистических и тотемистических представлений. В данный период появились на свет множество мифов о «тэнгэр». Культы солнца и луны развивались параллельно с развитием человеческого общества. В поздний период образ солнца постепенно размывается и переплетается с шаманскими представлениями, что можно выразить словами «естественная сила персонифицирована, первоначальный дух возник» [Собрание, 1972, 220]. Солнце и луна превратились из объектов культа природных сил в глаза предков. Ниже нами приведены тексты двух мифов, призванных помочь в объяснении этой проблемы.

### **Миф о духе Малу**

Что такое дух Малу? Он не обычный дух-предок, а змеиный дух-предок. Дух Малу – это дух-предок даурского и эвенкийского шаманизма. Согласно мифу, «в древние времена жил эвенк, заплётший косу. Он обнаружил большое озеро по названию Рамаху, расположенное в горах недалеко от большой реки. В озеро впадали восемь речек. Среди них была речка, текущая со стороны восхода солнца. Вода в её устье была глубокой, и там жила большая змея длиной в 15 чжан<sup>3</sup>. На голове у змеи были два больших рога. Эта змея прилетела с небес. Она не общалась с простыми людьми, а установила контакт с шаманом. Это был дух, именуемый «шевок» [Историческое исследование, 1985, 114]. Дух «шевок» (змеиный дух-предок) находится в доме на почётном месте – Малу, поэтому он известен и как «дух Малу». Его также называли Сэвэнь, Шэвэнь, Цзывэнь, Севэнь.

### **Миф о трёх мирах и о солнце, луне как глазах духов-предков**

В монографии «Историческое исследование даурского народа» представлен миф о трёх мирах – составных частях тела Ходжор-Малу, поражённого молнией. Соответственно, появились и духи трёх миров. Верхняя часть тела Ходжор-Малу превратилась в Кенгэр-Дайлалэ. Дух верхнего мира именуется Борцуокэр, т.е. дух-предок. Средняя часть тела Ходжор-Малу стала Ходжор-Кейдэн. Дух среднего мира носит это же имя. Нижняя часть тела Ходжор-Малу стала называться Ходжор-Долбур. Это название имеет и дух нижнего мира [Историческое, 1986, 14]. Глазами верхнего мира являются солнце и луна. Эта структура трёх миров редко, но всё же встречается в мифологии других национальных меньшинств Китая.

К сказанному можно добавить сведения о медных зеркалах на шаманской одежде дауров (самашкее) как материализованных изображениях солнца. На шаманском костюме имеется много медных зеркал, в целом 66 штук. Одно зеркало сердцевидной формы висит на груди; на спине – 5 зеркал, среди которых выделяется большое медное зеркало посередине, защищающее спину шамана. Остальные четыре наспинных зеркала защищают шамана с четырёх сторон света. Дауры считают медное зеркало одухотворённым, и про него имеется особая легенда. Так, согласно даурским поверьям, зеркало и солнце – едины, медное зеркало может заменить солнце. Заметим, что металлические кружки – «солнечные диски» – имеются и на одеянии бурятских шаманов [Галданова, 1987, 20].

Как мы видим, культ природных сил и понятие «тэнгэр» по-прежнему сохраняется в культуре даурского народа. Культ «тэнгэр» претерпел многие изменения в ходе эволюции. Изучая образ «тэнгэр», мы приходим к следующим выводам, которые не являются окончательными: даурский образ «тэнгэр» располагается над головой антропоморфных существ, он находится на вершине деревьев, гор. «Тэнгэр» – это не глубокое небо, его образ либо связан с солнцем, либо с солнцем и луной. Эволюция образа «тэнгэр» имеет характерную линию, идущую от образа животного до образов человеческих супругов, затем претерпевает превращение в «глаза предков» и в конце материализуется в виде медного зеркала.

**Благодарность**

Исследование выполнено в рамках государственного задания (проект XII.191.1.2. №АААА-А17-117021310264-4)

**Acknowledgement**

The study is carried out under the state assignment, project XII.191.1.2. № ААА-А-А17-117021310264-4

**Библиографический список**

1. Бурятские летописи / составители Ш.Б. Чимитдоржиев, Ц.П. Ванчикова. – Улан-Удэ: Курьумканская типография, 1995. – 197 с.
2. Галданова, Г.Р. Доламаистские верования бурят / Г.Р. Галданова. – Новосибирск: Наука, 1987. – 114 с.
3. Дин, Шичин, Сайнтана. Исследование об упущенной культуре даурского шаманизма / Дин Шичин, Сайнтана. – Пекин: Народное издательство, 2011. – 242 с. (丁石庆、赛音塔娜编著. 达斡尔族萨满文化遗存调查. 北京: 民族出版社, 2011. 242页).
4. Историческое исследование даурского этноса / Под ред. исследовательского коллектива. – Хух-хото: Народное издательство Внутренней Монголии, 1986. – 242 с. (内蒙古自治区编写组编. 达斡尔族社会历史调查. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1986. 242页).
5. Историческое исследование эвенкийского этноса / Под ред. исследовательского коллектива. – Хух-хото: Народное издательство Внутренней Монголии, 1985. – 114 с. (内蒙古自治区编写组编. 鄂温克族社会历史调查. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1985. 114页).
6. Китайские народные песни. Том «Внутренняя Монголия» // Китайская народная литература / Под ред. Всекитайского комитета и оргкомитета Внутренней Монголии. – Пекин: Китайский культурный центр ISBN, 2007. – 858 с. (转引自中国民间文学集成全国编辑委员会, 内蒙古卷编辑委员会编. 中国歌谣集成内蒙古卷. 北京: 中国ISBN中心, 2007. 858页).
7. Мандуэрту. Даурский энциклопедический словарь / Мандуэрту. – Хайлар: Издательство культуры Внутренней Монголии, 2007. – 299 с. (满都尔图主编. 达斡尔族百科词典. 海拉尔: 内蒙古文化出版社, 2007. 299页).
8. Мандуэрту. Исследование о даурском, эвенкийском, монгольском (баргутском), ороchonском шаманизме / Мандуэрту // Внутренние данные Института этнографии Китайской общественной академии наук, 1992 (满都尔图. 达斡尔, 鄂温克, 蒙古(陈巴尔虎), 鄂伦春族萨满教调查 // 内部资料, 国社会科学院民族研究所民族学研究室编印, 1992年).
9. Мандуэрту, Чжоу, Сиин, Тун, Дэфу. Сборник материалов о китайских первобытных религиях всех народов (орочоны, эвенки, нанайцы, дауры, сибо, маньчжуры, монголы, тибетцы) / Мандуэрту, Чжоу Сиин, Тун Дэфу. – Пекин: Издательство китайской общественной науки, 1999. – 628 с. (转引自满都尔图, 周锡银, 佟德福主编. 中国各民族原始宗教资料集成(鄂伦春族卷. 鄂温克族卷. 赫哲族卷. 达斡尔族卷. 锡伯族卷. 满族卷. 蒙古族卷. 藏族卷)). 北京: 中国社会科学出版社, 1999. 628页).
10. Михайлов, Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.) / Т.М. Михайлов. – Новосибирск: Наука, 1980. – 319 с.
11. Мэн, Чжидун. Даурские народные сказки / Мэн Чжидун. – Шанхай: Шанхайское издательство литературы и искусства, 1979. – С. 200–211, 232–241 (孟志东编. 达斡尔族民间故事选. 上海: 上海文艺出版社, 1979. 200–211, 232–241页).
12. Сайнтана. Даурские народные сказки / Сайнтана. – Хухэ-хото: Народное издательство Внутренней Монголии, 1981. – С. 126–135 (萨音塔娜编. 达斡尔民间故事选. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1981. 126–135页).
13. Сем, Т.Ю. Картина мира тунгусов: пантеон (семантика образов и этнокультурные связи): историко-этнографические очерки / Т.Ю. Сем. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2012. – 626 с.
14. Собрание сочинений Маркса и Энгельса. – Пекин: Народное издательство, 1972. – Т. 3. – 220 с. (马克思恩格斯选集. 第三卷. 北京: 人民出版社, 1972. 220页).
15. Содномпилова, М.М. Зев зус, или «правильная» масть лошади в коневодческой культуре монгольских народов: символика масти / М.М. Содномпилова, Б.З. Нанзатов // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – 2014. – № 3 (15). – С. 100–116.
16. Фу, Юйгуан. Шаманизм и мифология / Фу Юйгуан. – Шэньян: Ляонинское издательство, 1989. – 214 с. (富育光. 萨满教与神话. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1989. 214页).

17. Хусьлэ, Сюеин. Даурские народные сказки / Хусьлэ Сюеин. – Хухэ-хото: Народное издательство Внутренней Монголии, 1981. – С. 68–72 (呼思乐, 雪鹰编著. 达斡尔族民间故事集. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社, 1981, 68–72页).

18. Чжу, Тяньшун. К вопросу о древнекитайской религии / Чжу Тяньшун. – Шанхай: Шанхайское народное издательство, 1982. – С. 7–8 (朱天顺. 中国古代宗教初探. 上海: 上海人民出版社, 1982. 7–8页).

Текст поступил в редакцию 06.09.2020.

Принят к публикации 23.11.2020.

Опубликован 01.04.2021.

<sup>1</sup> Слово «тэнгэр» на даурском языке означает небо.

<sup>2</sup> Сайтана является основным автором статьи, описывает методологию, концепцию исследования, оформляет статью. Ли Пин осуществляет перевод статьи с китайского языка на русский язык, проводит техническое оформление библиографического списка на китайском языке. Цыбенев Б.Д. осуществляет перевод статьи на русский язык и её окончательное редактирование, оформляет статью с включением русскоязычных источников.

<sup>3</sup> Чжан – китайская мера длины, равна  $3\frac{1}{2}$  м (~3,645 ярда)

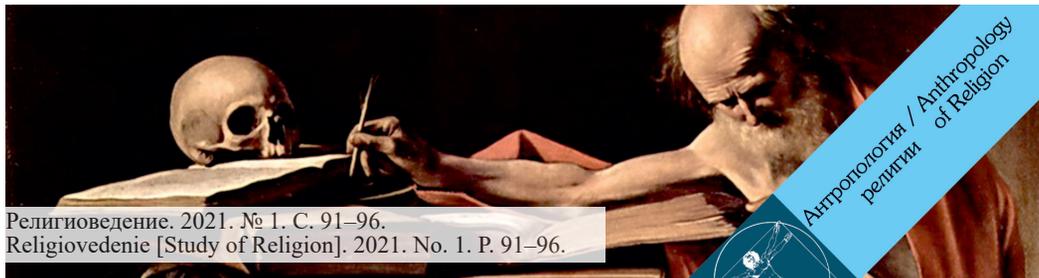
## References

1. *A historical study of the Daurian ethnos*. Huhehaote: Neimenggu renmin chubanshe, 1986, 242 p. (in Chinese).
2. *A historical study of the Evenki ethnos*. Huhehaote: Neimenggu renmin chubanshe, 1985, 114 p. (in Chinese).
3. *Buriatskie letopisi* [Buryat annals]. Comp. Sh.B. Chimitdorzhiev, Ts.P. Vanchikova. Ulan-Ude: Kurumkan printing house, 1995, 197 p. (in Russian).
4. *Chinese Folk Literature*. Beijing: Zhongguo ISBN zhongxin, 2007, 858 p. (in Chinese).
5. *Collected works of Marx and Engels*. Beijing: Renmin chubanshe, 1972, vol. 3, 220 p. (in Chinese).
6. Ding Shiching, Saintana. A study on the lost culture of Daurian shamanism. Beijing: Renmin chubanshe, 2011, pp. 242. (in Chinese).
7. Fu Yuguang. *Shamanism and mythology*. Shenyang: Liaoning daxue chubanshe, 1989, 214 p. (in Chinese).
8. Galdanova G.R. *Dolamaistskie verovaniiia buriat* [Buryat beliefs before Lamaism]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1987, 114 p. (in Russian).
9. Husile Xueying. *Daurian folk tales*. Huhehaote: Neimenggu renmin chubanshe, 1981, pp. 68–72. (in Chinese).
10. Mandurtu, Zhou Xiying, Tong Defu. *A collection of materials on the Chinese primitive religions of all peoples (Orochons, Evenks, Nanai, Daur, Sib, Manchus, Mongols, Tibetans)*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1999, 628 p. (in Chinese).
11. Mandurtu. *Daurian Encyclopedia*. Hailaer: Neimenggu wenhua chubanshe, 2007, 299 p. (in Chinese).
12. Mandurtu. *Internal data of the Institute of Ethnography of the Chinese Public Academy of Sciences, 1992* (in Chinese).
13. Meng Zhidong. *Daurian folk tales*. Shanghai: Shanghai wenyi chubanshe, 1979, pp. 200–211, 232–241 (in Chinese).
14. Mikhailov T.M. *Iz istorii buriatskogo shamanizma (s drevneishikh vremen po XVIII v.)* [From the history of Buryat shamanism (from ancient times to the 18th century)]. Novosibirsk: Nauka Publ., 1980, 319 p. (in Russian).
15. Saintana. *Daurian folk tales*. Huhehaote: Neimenggu renmin chubanshe, 1981, pp. 126–135 (in Chinese).
16. Sem T.Yu. *Kartina mira tungusov: panteon (semantika obrazov i etnokulturnye svyazi): istoriko-etnograficheskie ocherki* [The picture of the world of the Tungus: pantheon (semantics of images and ethnocultural relations): historical and ethnographic essays]. St. Petersburg: Faculty of Philology, St. Petersburg State University Publ., 2012, 626 p. (in Russian).
17. Sodnompilova M.M., Nanzatov B.Z. *Vestnik Buriatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk* [Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. Ulan-Ude: BSC Publ., no. 3 (15), pp. 100–116 (in Russian).
18. Zhu Tianshung. *To the Question of Ancient Chinese Religion*. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1982, pp. 7–8 (in Chinese).

Submitted for publication: September 6, 2020.

Accepted for publication: December 23, 2020.

Published: April 1, 2021.



Религиоведение. 2021. № 1. С. 91–96.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 1. P. 91–96.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.91-96

Антропология / Anthropology  
религия / Religion

<sup>1</sup> Крестьянинов А.В., <sup>2</sup> Михайлов А.Ю.

Казанский федеральный университет <sup>1,2</sup>  
420008, Россия, г. Казань, ул. Кремлёвская, 18 <sup>1,2</sup>  
artkres@mail.ru <sup>1</sup>  
apunion@mail.ru <sup>2</sup>

### «Записка» И. Герасимова: крестьянская апология спасова согласия середины XIX в.

**Аннотация.** В публикуемой статье читателям представляется записка старообрядца спасова согласия крестьянина Ивана Герасимова из Казанской губернии. Документ впервые вводится в научный оборот. Примерная дата написания данного текста относится к временному промежутку между 15 июня 1849 г. и 10 июня 1850 г. Появление «записки» было вызвано реакцией И. Герасимова на возбуждение против него следственного дела с обвинениями в уклонении в раскол. Как и большинство представителей спасова согласия (глухой нетовщины или староспасовцев), он был крещён в православной церкви. Однако, как и иные беспоповцы, И. Герасимов отрицал существование церкви и не исполнял принятые в православной церкви обряды, что являлось формальным поводом к обвинению его в уклонении в раскол. Именно в процессе расследования им была написана данная записка, адресатом которой было местное православное священство. Уникальность данного источника заключается в том, что записка является одним из редких письменных документов, возникший в спасовом согласии в первой половине XIX в. До середины XIX в. письменные источники, которые принадлежали или могли принадлежать спасовцам, крайне немногочислены – в отличие от второй половины указанного века, когда старообрядцы изучаемого согласия активно полемицировали как друг с другом, так и с представителями иных старообрядческих согласий о различных предметах веры. Сама записка представляет собой апологию беспоповского учения спасова согласия, целью которой было доказательство возможности христианского спасения вне института православной церкви.



Крестьянинов А.В.



Михайлов А.Ю.

**Ключевые слова:** спасово согласие, спасовцы, беспоповцы, отступничество, старообрядцы, православный приход

<sup>1</sup> Artem V. Krestyaninov, <sup>2</sup> Andrey U. Mikhailov

Kazan Federal University <sup>1,2</sup>  
18 Kremlevskaya str., Kazan, Russia, 420008 <sup>1,2</sup>  
artkres@mail.ru <sup>1</sup>  
apunion@mail.ru <sup>2</sup>

### “Message” by I. Gerasimov: Peasant Apology of Spasovo Denomination in the Middle of the 19th Century

**Abstract.** The article presents a message of the Old Believers’ Spasovo denomination by a peasant Ivan Gerasimov from the Kazan Province. The document is introduced into scientific circulation for the first time. The approximate date of writing this text refers to the time interval between June 15, 1849 and June 10, 1850. The appearance of the “message” was caused by the reaction of I. Gerasimov to the initiation of an investigative case against him with apostasy of schism. Like most representatives of the Spasovo denomination (“glukhoy netovshchiny” or “starospasovtsev”), he was baptized in the Orthodox Church. However, like other old believers, I. Gerasimov denied the existence of the church, and thus did not perform the rites accepted in the Orthodox Church, which was a formal reason for accusing him of evading a split. It was in the process of investigation that he wrote this message, the recipient of which was the local Orthodox priesthood. The uniqueness of this source lies in the fact that the message is one of the rare written documents that emerged in the first half of the XIX century. Until the middle of the 19th century written

sources that belonged or could belong to the spasovtsy, are extremely rare; unlike the second half of this century, when the Old Believers of the studied denomination actively polemicized both with each other and with representatives of other Old Believers, about the various subjects of faith. The note itself is an apology of the Bespopovsky doctrine of salvation of Spasovo denomination, the purpose of which was to prove the possibility of Christian salvation outside the institution of the Orthodox Church.

**Key words:** Spasovo denomination, spasovtsy, bespopovtsy, apostasy, Old Believers, Orthodox parish

Эпоха Николая I – это время «силового» решения старообрядческого вопроса в Российской империи. Решением нескольких секретных комитетов большинство беспоповских старообрядческих согласий было отнесено к разряду «вреднейших» и, соответственно, преследуемых государством [Paert, 2006, 84]. Вмешательство верховной власти как на глобальном (закрытие иргизских скитов, преследование староверов вплоть до попыток их искоренения в стране [Marsden, 2015, 123–124]), так и на микроуровне – уровне повседневности (выявление и контроль жизни «крипточастьцев») вызвало ответные реакции различные по своему сценарию: от силового сопротивления до написания апологетических текстов.

В данной статье в научный оборот вводится новый текст подобного происхождения – «Записка Ивана Герасимова» – апология беспоповства адепта спасова согласия. «Записка Ивана Герасимова» – это послание крестьянина из деревни Воробьевки Свияжского уезда Казанской губернии Ивана Герасимова к местной Духовной консистории. Как следует из материалов следственного дела, И. Герасимов относил себя к представителям старообрядческого спасова согласия [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 81. Д. 9. ЛЛ. 20–20 об.]. В документах не указана точная датировка послания. Приблизительно оно было написано им в промежутке между 15 июня 1849 г. и 10 июня 1850 г. Начальная дата связана с первым рапортом приходского священника Василия Троицкого в Казанскую Духовную консисторию об отступничестве крестьянина И. Герасимова в старообрядчество [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 81. Д. 9. Л. 1]. Нижняя граница – текст увещеваний приходским священником подследственного [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 81. Д. 9. Л. 1].

Само появление послания было вызвано реакцией И. Герасимова на вмешательство светских и духовных властей в его повседневную религиозную жизнь в 1849 г. из-за обвинений приходским священником в отступничестве в раскол. Необходимо отметить, что данное дело было типичным судебным преследованием верующих, ранее крещённых и/или венчанных в православных приходских церквях, но фактически относивших себя к различным старообрядческим согласиям. Основной пик расследований уклонений в раскол приходится на 1825–1855 гг., т.е. на период правления Николая I. В указанные годы было возбуждено около 74 следственных дел, из которых 50 против беспоповцев, из них 14 – против спасовцев.

Старообрядцы спасова согласия (или нетовщины) были широко распространены в Российской империи. При этом ранняя история возникновения и распространения согласия остаётся по-прежнему слабоизученной из-за скудости источников, введённых в научный оборот. Традиционно в научной литературе считалось, что согласие возникло в конце XVII в. на Керженце в результате деятельности Козмы Андреева и Козмы Панфилова [Агеева, Робсон, Смилянская, 1997, 103]. Другим исследователем религиозной культуры старообрядчества, А.И. Мальцевым, было выдвинуто предположение (в связи с найденным им неопубликованным списком родословной старообрядческого согласия) что спасовцы сами возводили свою историю к Ладожскому скиту, основанному в Поморье в конце XVII в. [Мальцев, 2006, 410].

Спасовцы разделяли мнения беспоповцев других согласий о приходе Антихриста, об исчезновении истинного священства и церкви [Агеева, Робсон, Смилянская, 1997, 103; Мальцев, 2006, 410; Поздеева, 2017, 289–297], что повлияло и на их именование: «Что так как наступило время последнее и антихрист уже в мире, то желающие содержать старую веру, должны прибегать к Спасу, который сам ведаёт как бедных спасти» [Муравьев, 1854, 252]. При этом их взгляды на необходимость перекрещения «никониан» отличались от взглядов других беспоповцев. Отличительной чертой спасовцев являлось принятие таинств крещения и венчания от рук

приходских священников как необходимых и важных. При этом иные обряды они не признавали, полагая, что истинной церкви уже не существует [Мальцев, 2006, 414].

В рассматриваемый период времени спасовцы вследствие особенностей религиозной повседневности оказались в сложном правовом положении. Согласно законам Российской империи, крещение в православной церкви являлось формальным юридическим основанием принадлежности к православной церкви [Устав, 1842]. Неудивительно то, что сам церковный причт часто формально не мог отличить старообрядца спасовца от нерадивого православного прихожанина. Лишь продолжительное непосещение ими таинств исповеди и причастия, неприглашение в дом приходских священников в праздничные дни позволяли священнослужителям достаточно точно идентифицировать старообрядца.

Позднейшие описания спасовцев в историографии оказываются близки с текстом приходского священника Василия Троицкого о религиозных взглядах И. Герасимова на церковь:

«Вникая в его образ мышления о предметах веры, дознали, что впал он главное в секту Нетовщины или Спасово Согласия и заблуждения его состоят в том, что он отвергает необходимость существования Церкви ныне, так как по его словам ныне уже на земле ни благодати, ни Святыни, ни Священства, ни Таинств. Заблуждения свои большей частью основывает на Прологе за Апрель месяце из поучения Св. Иоанна Златоуста. Так 18 дня в слове о послушании с верою молящихся на всяком месте, к концу сказано: “Аще и недвижиши усты, но умом в сердце сице вопие: и молящих бо слышит Бог, сам бо ты Церковь еси, да не ищи места молитве”» [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 81. Д. 9. Л. 20–20 об.].

Необходимо отметить, что для первой половины XIX в. характерно отсутствие каких-либо опубликованных или полемических сочинений, которые позволяли бы реконструировать особенности религиозной культуры спасова согласия на низовом крестьянском уровне. Уникальность публикуемого источника заключается в том, что, с одной стороны, само послание появляется в «народной» крестьянской среде, часто далёкой от «высоких» полемических дискуссий как с представителями официальной церкви, так и иными старообрядческими согласиями. Несмотря на это, послание представляет собой логическое богословское рассуждение, имевшее целью доказательство возможности собственного пути христианского спасения в рамках принятой обрядности. Кроме того, данное послание является ещё одним важным подтверждением того, что народная религиозность не ограничивалась только рамками внешней обрядности, но и предполагала напряжённые размышления о христианском домостроительстве в крестьянской среде.

Суммируя и переводя на современный язык всё вышесказанное, можно сказать, что «Записка Ивана Герасимова» является примером интенсификации религиозной жизни (исправление небрежности в богослужении, усиление религиозного рвения (страха божьего) через риторику святого Иоанна Златоуста и апологию беспоповской экклезиологии (вне церкви и священников есть благочестие) – что является закономерным ответом на притеснения со стороны официальных государственных и синодальных властей.

Можно заключить, что «Записка Ивана Герасимова» представляет, по-видимому, типичную апологию беспоповского учения (в данном случае спасова согласия). Очевидно, что этот текст является свидетельством процесса выстраивания крестьянской беспоповской идентичности снизу через призывы к интенсификации религиозности. По-видимому, именно такие (или и в том числе такие) рядовые и типичные действия старообрядцев привели к тому, что официальные власти перешли от политики силового решения вопроса к научному изучению раскола, открытию противораскольнического отделения при Казанской духовной академии.

Послание написано И. Герасимовым на церковно-славянском языке, чернилами, в форме тетради. Размеры: 124 на 206 мм. На втором листе на правом поле напротив предложения: «<...> еще святыи Иоан[н] Златоуст на послание Павла Апостола к Тимофею [вычеркнуто слово] глава 2, нравоучение 8 <...>», – указана ссылка: «Бесед[а] Лист 2431». На втором листе об. на левом поле рядом с фразой «<...> украшаешься себе» – цифра 2432. На третьем листе об. на левом поле

напротив фразы: «<...> как то есть гласити чрез Меч Духовный» – ссылка «Глав[а] 31 сочинен Черниговским епископом Лазарем Барановичем<sup>1</sup>». На четвертом листе на правом поле напротив фразы: «<...> чрез Камень веры <...>» – «Лист от 27».

От книжицы сочинение Голубинского от скончания мира, напечатана от бытия мира 7355, на странице 11 на обороте пишет сице.

Теперь посмотрим на наши нравы и спросим самих себе: много ли между нами людей, оуничжающих себя пред Богом; много ли живущих пред Богом со страхом и благовением, ему работающих; есть ли посмотрим на христиан собравшихся в церковь Божию, то не покажется ли иногда, что видишь пред собою торжище, которое видел Господь во храме Иерусалимском; взирая на небрежность [в слове «небрежность» между буквами «ж» и «о» вычеркнута буква и буква «н» написана сверху – курсив А.К., А.М.] нашу при совершении божественной службы, кто может подумать, что мы веруем в Бога присутствующего во храме Святом; за такое невнимание наше, мы будем строго наказаны: турки и язычники наблюдают болше благоговения в своих храмах, нежели многие из нас христиан; еше святый Иоан[н] Златоуст на послание Павла Апостола к Тимофею [вычеркнута слово] глава 2, нравочение 8. На украшающих жены сице пишет, что глаголеши; // л. 2об. приходящи ли молитися Богу, и облагаешия златыми и плетеными; еда бо ликовати пришла еси; еда ли браком приобщитися; еда бо на изъявление пришла еси; тамо златая, тамо плетение, тамо ризы многоцення иму время, Анне ничегоже от сих потребна. Пришла еси просити и молитися о гресех. Молитву содеети от них же приразися просити Владыку, Милостива того оудостоити хотяще почто оукрашаеши[ся – стёрто] себя. Несут сия молящиеся образы. Како возможеши воздохнути; како возможиши прослезитися; како с прилежанием помолитися, сицевым образом обложившиися; аще слезы // 3 л. прольеши, смех будет зрящим слезы: ни бо златом одешиися плачущей подобает, понеже сень есть и лицемерие: како бо не сен. Егда от тояжде мысли, от нияже толикое изнурение и любочестие родися, от тояже и слезы проливаются; от ими все оное лицемерие: Бог непоруган бывает. Сия суть кошунов и плясальников суть. Сего ради и аз грешныи отвращаюся, да не буду обещник злым делом их. Смотря на нынешно слабое рода человеческа(го) ро[сверху буквы «о»] приписана буква «а»]стойнство [?] да и аз на них зря прельщен буду слабом оумом своим. Но вне оудалитися и бегати тшуся, и прося Бога – чтобы явил человеколюбия и покрыл в щедроты Божия Своя.

А еже принуждаети мя ко обращению своему служению, то грешныия, надеюся и без вас спастися: // 3 об. л. таковым образом чрез ваше повеление: как то есть гласити чрез Меч Духовный. Сице глаголет: яко и кроме видимых церквей, и священников спасение возможно получитьи, что оубо, едали неимуще священников невозможно во благочестии пребывати, ей возможно; еда е имуще священников невозможно по нужде, таин церковных нужно потребных ко спасению их же кроме неудобно есть наследником Царствия Небесного быти, совершити ей возможно, еда ли неимуще священников, невозможно спасения получитьи, ей возможно.

Ещё надеюся на Господа нашего Иуса Христа, чрез Апостола Петра Благовестуемаго, и без вас спасения // 4 л. получитьи, еше вы объявляете своими книгами: чрез Камень веры<sup>3</sup> глаголет: и всяк христианин есть священник и всякия добродетели. Есть жертвы и паки тоже изяснити в книжицы своей Православныя Исповедание веры<sup>4</sup>, напечатана от сотворение мира 7253 на листе 64 м в распросе 108 м, о тайне священстве. Сице разсуждая глаголет. Священство есть сие сугубо ово духовное, и ово таинственное, духовнаго священства вси христиане православныи общаются. Якоже оучит Пётр Апостол, (1 Корин. 2 стих 9)<sup>5</sup> // глаголя выже род избран, царское священство язык свят люди обновление 4 л. об., еше и образе святых зрю что оных много и безвидимых церквей спасошася, и аз надежду полагаю в том. Еше видится прежние отцы духовныи так насильством не принуждая ко своему присоединению. Почему? Потому, что Христос волю призывает. Аще кто от них от соединения отступит такового наставляли духом кротости, аще не послушает, то отлучали. А вы как ныне поступаете противно тем подражаете. Так то есть и со мною поступили. Но прошу вас что отложить попечение о мне. Аще ли приложите гнев свой на милосердие то аз

останусь // 5 л. благодарен вами. Аще ли вам не оудобно есть сего сотворит, то прошу чтобы волготы дать от жительства от шествия и отпущения дайте, аз аможе хошу иду. Потому что Бог сотворил человека самовластна хошет тесным путем шествие творит хошет широким ходит. Некоторые оучители глаголют аще есть в ком часть Божия то Христа не прочь. Аще кто имеет попечение о душе своей, тот не положит око слепо и оухо глухо и языка нема когда ищет как бы оуслышать слово Божие и сотворить его и слушает псаломщика Давыд глаголюща Господи кто обитает // 5 об. в светлом доме выше звезде кто населяет горних мест тот; кто ходит непорочно правда завсегда хранит, и точно тоже имеют сердцем как языком говорит. Теперь посем прилагаю имя свое Иван Герасимов, и прошу оуничтожении сердца ваше заочно смиритца [ГАРТ. Ф. 4. Оп. 81. Д. 9. ЛЛ. 2–5 об.].

### Список сокращений

ГАРТ – Государственный архив Республики Татарстан

### Библиографический список

1. Агеева, Е.А. Старообрядцы спасовцы: пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия / Е.А. Агеева, Р.Р. Робсон, Е.Б. Смилянская // *Revue des Études Slaves*. – 1997. – 69–1–2. – P. 101–117.
2. Государственный архив Республики Татарстан (ГАРТ). Ф. 4. Оп. 81. Д. 9.
3. Мальцев, А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII – начале XIX в.: проблемы взаимоотношений / А.И. Мальцев. – Новосибирск: Сова, 2006. – 572 с.
4. Муравьев, А.Н. Раскол, обличаемый своею историю / А.Н. Муравьев. – СПб.: Тип. Второго Отдел. Собственной Е.И.В. канцелярии, 1854. – 429 с.
5. Поздеева, И.В. Экклесиологические взгляды старообрядцев-беспоповцев / И.В. Поздеева // *Общая история церкви*. В 2 т. – М.: Наука, 2017. – Т. 2: От реформации к веку секулярной глобализации XVI – начало XXI века. – Кн. 1: Организационные вызовы церкви XVI – начало XX века. – С. 289–297.
6. Устав о предупреждении и пресечении преступлений против веры // *Свод законов Российской империи*. Том XIV. – СПб.: тип. Второго отд. Собственной Е. И. В. канцелярии, 1842. – 112 с.
7. Marsden, T. The crisis of Religious toleration in imperial Russia: Bibikov's system for the Old Believers, 1841–1855 / T. Marsden. – Oxford: Oxford Univ. press, 2015. – 280 p.
8. Paert, I. “Two or twenty Million?”. The languages of official statistics and religious dissent in imperial Russia / I. Paert // *Ab imperio*. – 2006. – № 3. – P. 75–98.

*Текст поступил в редакцию 24.09.2020.*

*Принят к публикации 23.12.2020.*

*Опубликован 01.04.2021.*

---

<sup>1</sup> Лазарь (Баранович) (? – 1693) – архиепископ Черниговский и Новгород-Северский, ректор Киево-Могилянской академии. Автор собрания проповедей под названием «Меч Духовный».

<sup>2</sup> Возможно, в данном случае И. Герасимов ссылается на работу профессора Федора Александровича Голубинского «О конечных причинах. Письмо 1», которая была опубликована в указанный год (1847 г.).

<sup>3</sup> Полемическое сочинение митрополита Стефана (Яворского) «Камень веры Православно-Кафолической Восточной Церкви», впервые напечатанное в 1728 г.

<sup>4</sup> «Православное исповедание кафолической и апостольской церкви восточной» – православный катехизис, написанный киевским митрополитом Петром (Могилой) в первой половине XVII в.

<sup>5</sup> 1 Петр. 2: 9.

---

### References

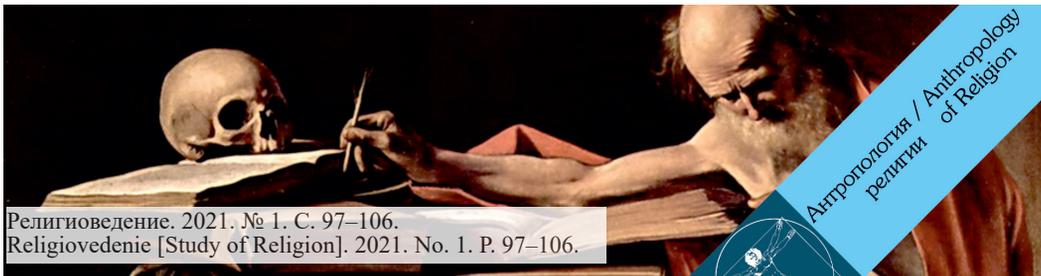
1. Ageeva E.A., Robson R.R., Smilianskaia E.B. *Revue des Études Slaves* [Review of Slavic Studies]. 1997, vol. 69–1–2, pp. 101–117 (in Russian).
2. *Gosudarstvennyj arhiv Respubliki Tatarstan* [State Archive of the Republic of Tatarstan]. Fund 4. Inventory 81. File 9 (in Russian).

3. Maltsev A.I. *Staroobriadcheskie bespopovskie soglasiia v XVIII – nachale XIX v problem vzaimootnoshenii* [Old Believers' Bespopovtsy denominations in the 18th – early 19th centuries: problems of relations]. Novosibirsk: Sova Publ., 2006, 572 p. (in Russian).
4. Marsden T. *The crisis of Religious toleration in imperial Russia: Bibikov's system for the Old Believers, 1841–1855*. Oxford: Oxford University Press, 2015, 280 p.
5. Murav'ev A.N. *Raskol, oblichamyj svoeyu istorieyu* [The schism, denounced by its history]. St. Petersburg: Tip. Vtorogo Otdel. Sobstvennoj E.I.V. kancelyarii, 1854, 429 p. (in Russian).
6. Paert I. *Ab imperio*. 2006, no. 3, pp. 75–98.
7. Pozdeyeva I.V. *Obshchaya istoriya tserkvi* [General History of Church]. Moscow, Nauka, vol. 2, pp. 289–297 (in Russian).
8. *Svod zakonov Rossiyskoy Imperii* [Code of Laws of the Russian Empire]. St. Petersburg: Tip. Vtorogo Otdel. Sobstvennoj E.I. v kancelyarii, 1842, vol. XIV, 112 p. (in Russian).

*Submitted for publication: September 24, 2020.*

*Accepted for publication: December 23, 2020.*

*Published: April 1, 2021.*



Религиоведение. 2021. № 1. С. 97–106.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 1. P. 97–106.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.97-106

**Бутов И.С.**

*Журнал «Картофель и овощи»  
140153, Россия, Московская область, Раменский район, д. Верея, стр. 500  
illiabutov@gmail.com*

### **Чудо обновления/мироточения икон как знамение Великой Отечественной войны или знак плохих/хороших событий на территории Беларуси и её пограничья**



**Аннотация.** Великая Отечественная война, как и любая крупная война до этого, значительно изменила культурный ландшафт и нашла отражение в фольклоре, в частности, в нарративах о чудесах как предвестниках хороших или плохих событий. Несмотря на встречающиеся сведения о том, что обновления икон происходили в большинстве епархий, пострадавших от действий немецких захватчиков, пока ещё не накоплена достаточная статистика по этим событиям и они никак не датированы. В связи с этим работа по фиксации таких рассказов и их анализу представляется чрезвычайно актуальной. При проведении исследований мы использовали следующие методы: сопоставительный, структурно-типологический, ареального анализа и картографирования. При ареальном анализе и последующем картографировании мы применяли также метод хронотопа, позволяющий проследить не только территориальное, но также временное и циклическое распределение отмеченных нами нарративов. В материале рассматриваются рассказы и документальные свидетельства о предвоенных случаях самопроизвольного обновления икон и обновлениях икон в начале Великой Отечественной войны. Сделан обзор источников об обновлении и мироточении икон накануне войны и в первые послевоенные годы. Приведена краткая характеристика так называемой волны обновления икон начала 1940-х годов. Делается акцент на рассказах информантов о предвоенных случаях самопроизвольного обновления икон, зафиксированных на территории Беларуси в рамках индивидуальных этнографических экспедиций автора в 2016–2020 годах. Приводятся некоторые записи об обновлении/мироточении икон и сходных с ними по фактуре чудесах, которые были истолкованы информантами как знамения войны.

**Ключевые слова:** чудо, рассказы о чудесах, обновления икон, мироточения икон, предзнаменования войны, предвестники плохих событий

**Илья С. Butov**

*Journal “Potato and vegetables”  
500 Vereya village, Ramensky district, Moscow region, Russia, 140153  
illiabutov@gmail.com*

### **Miracle of Renewal/Myrrh-Streaming of Icons as a Sign of the Great Patriotic War or a Mark of Bad/Good Events on the Territory of Belarus and Its Borders**

**Abstract.** The Great Patriotic War, like any major war before it, significantly changed the cultural landscape and was reflected in folklore – in particular, in narratives about miracles as harbingers of good or bad events. Despite the information that icon renewals took place in almost every diocese that suffered from the Nazi invasion, sufficient statistics on these events have not been accumulated yet and they are still not dated. In this regard, the work on fixing such stories and analyzing them is extremely relevant. For the study, we used the following methods: comparative, structural and typological ones, areal analysis and mapping. During the areal analysis and subsequent mapping, we also used the chronotope method, which allowed us to trace not only the territorial, but also the temporal and cyclical distribution of recorded narratives. The article provides stories and documentary evidence of pre-war cases of spontaneous renewal of icons and renewals of icons at the beginning of the Great Patriotic War. The paper also makes a review of sources of the renewal and myrrh-streaming of icons on the eve of the war and in the first post-war years. The author gives a brief description of the so-called wave of icon renewal in the first half of the 1940s. The article focuses on the stories of informants about pre-war cases of spontaneous renewal of icons recorded on the territory of Belarus as part of the author's

ethnographic expeditions in 2016–2020. The paper presents some records about the renewal/myrrh-streaming of icons and similar miracles in texture, which were interpreted by informants as signs of war.

**Key words:** miracle, stories about miracles, renewal of icons, myrrh-streaming icons, omens of war, harbingers of bad events

Великая Отечественная война, как и любая крупная война до этого, значительно изменила культурный ландшафт и нашла отражение в фольклоре, в частности, в нарративах о чудесах как предвестниках хороших или плохих событий [Балашова, 2014, 234; Бутов, 2020а, 48–50; Бутов, 2018, 75–76]. Несмотря на встречающиеся сведения о том, что обновления и мироточения икон происходили в военные годы в большинстве епархий, пострадавших от действий немецких захватчиков [Липатова, 2012а, 188; Липатова, 2012б, 260–261; Якунин, 2001, 240–242], пока ещё не накоплена достаточная статистика по этим событиям и они никак не датированы. В связи с этим работа по фиксации таких рассказов и их анализу представляется чрезвычайно актуальной. Нередко во время проводившихся опросов на территории Беларуси в 2016–2020 годах, нам удавалось фиксировать сообщения о некоторых чудесных событиях, трактованных информантами в качестве предвестий её начала (или как знак новой войны). В связи с этим хотелось бы остановиться на этой категории знамений более подробно.

### Цели, задачи, методы исследования

Цель исследования – проанализировать рассказы и документальные свидетельства о предвоенных случаях самопроизвольного обновления икон и обновлениях икон в начале Великой Отечественной войны и выделить из них те, которые были истрактрованы информантами как знамения войны.

В работе мы использовали следующие методы: сопоставительный, структурно-типологический, ареального анализа и картографирования. При ареальном анализе и последующем картографировании мы применяли также метод хронотопы, позволяющий проследить не только территориальное, но и временное и циклическое распределение зафиксированных нарративов [Барабошина, 2012, 243–247]. Под самопроизвольным обновлением икон нами понимается сверхъестественное событие, выражающееся в полном или частичном просветлении или восстановлении деталей изображения иконы [Бутов, 2018б, 8].

### Мироточение как знамение войны

Среди населения часто бытует утверждение, что чудеса, связанные с иконами, в частности, их мироточение, происходят в период, сложный для человека, селения, страны [Липатова, 2012б, 260]. Наиболее сложные моменты в человеческой жизни, как правило, относятся ко временам различных войн, набегов, нашествий. Чаще всего мироточение иконы так или иначе защищает от врагов либо предупреждает об их появлении. Так, фиксировался рассказ о том, что Могилёво-Братская икона Божией Матери замироточила в тот момент, когда на Могилёв «напал один из Радзивиллов»<sup>1</sup> и намеревался взорвать его с помощью пороховых зарядов. В это время «в доме одной вдовы икона замироточила, и сила удара пошла не вглубь города, а в сторону армии»<sup>2</sup> [ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 6. Оп. 15. П. 19. № 48]. В другой записи рассказывается о замироточившей во время «нападения литовцев» иконе Корсуньской Божьей Матери, находящейся в тот момент у вдовицы Евдокии, живущей возле Изборской крепости: «Как услышала Евдокия, што на Изборьск идё рать литовцев, так стала яна молиться этой иконы. Молится, плача, прося, штоб Царица Нябесная не допустила литовцам завладеть Изборском. И видя вдовица – потякли из очей Матери Божией слёзы, плакала яна, горазд жалко жой было русских. И не попустила Царица Небесная врагов, не взяли литовцы Изборска»<sup>3</sup> [ERA. Vene 13. 595/597 (7)]. Во время наших экспедиций мы также записали рассказ о том, как во время Шведской войны заплакал образ в костёле д. Полонечка Барановичского р-на Бресткой обл.: «Эта была кагда яшчэ ў Паланечке был старый касцёл і патом этак образ Магікі Боскай Паланецкай кінулі... у возеры жэ жанціны нашлі ёё. Можэт это Шведы, кагда Швецкая вайна, вайна са Шведамі была. Я не помню точно – што там она, ілі плакала... Ну, што-та была. Факт в том, што она очень долга праплавала ў гэтым озёры і вот аны ёё аттудава вылавілі»<sup>4</sup>.

А.Ф. Балашова (Лицарева) причисляет мироточение и «плач икон Богоматери» к одним из знаков, предвещающих начало или конец войны [Балашова, 2014, 234]. Считается, что в канун Великой Отечественной войны и во время самой войны чудо мироточения имело массовый характер (по крайней мере, в Ульяновской обл. РФ): «И вот гаварит: “Замичайти. Вот такова-ти числа, сматрити: будут иконы плакать”. И вот на самам дели. Эта чао эта была? Вот я прям ачивидиц. *Войны ли како ли? Чао ли вота?* Икона плачит – ана, значит, вот пиривёртыват сваё эта, пасобия, *штоб пасабить народу.* Или хто-та больна дасажат ли ей. Или просит её эдак. Больна вот что-та ана там. Мать, ана плачит. Всигда, всегда плачит!»<sup>5</sup> [Липатова, 2012б, 261]. В.Е. Добровольская пишет о таком знаке накануне войны в селе Ям Переславского р-на Ярославской обл.: «Вот у нас перед войной Богоматерь плакала, слёзки так и текли. *Говорят, Богоматерь к слезам народным плачет, к войне.* И вот правда же, война случилась» [Добровольская, 2010, 19]. Слухи о массовых мироточениях во время войны ходили и в Беларуси: «*Ну, і ў вайну, вот людзі казалі, што і там, і там бывае гэткае во што – мокрая ікона, кажуць.* [Мокрая?] Ну, усе раўно як плакала. Багародзіца»<sup>6</sup>.

А.Ф. Балашова (Лицарева) также записала подобный рассказ, связанный с кровоточащими иконами, относящийся к Тверской области: «Мне про кровавые слёзы икон бабушка рассказывала, когда я ещё был маленьким. Я же не знал, что мне пригодится. Говорила она, что ей рассказывали: в церкви перед войной кровавые слёзы текли по ликам. А больше я и не помню»<sup>7</sup>.

#### Обновления икон до войны

Также встречаются упоминания об обновлениях икон как маркера бед и несчастий. Упоминание об обновлениях икон перед войной содержится в разных источниках, например, в конце июля 1940 года такой случай произошёл в селе Павелька (Павелка) Трубетчинского р-на Рязанской обл. [Ястребов, 1941, 19] и с. Смеловск Челябинской обл. [Филиппова, 2007, 182–183] России. Также имеется информация, что «незадолго до начала Великой Отечественной войны» обновилась икона в Давид-Городке Столинского р-на Пинской обл. [Бутов, 2018, 110]. Мы также фиксировали такие рассказы в разных районах Беларуси, например, в Дрогичинском<sup>8</sup>. В свою очередь, информант из д. Товкини Вороновского р-на вспомнила, что перед войной обновления происходили в этой деревне, а также близлежащей д. Жирмуны: «У нас у хаце абнавіўся. Ну, вот, быў нармальны, а пасля ночы ўсталі, а ён ужо святлейшы»<sup>9</sup>. Этот образ Божьей Матери до сих пор находится на прежнем месте (илл. 1).

Со слов М.Я. Моисей из д. Зиневичи Вороновского р-на, обновление происходило в д. Осиповцы того же района, однако она не помнит, у кого именно. Это было до или во время Великой Отечественной войны<sup>10</sup>. Ещё об одном инциденте краеведу И.И. Фесенко сообщил учитель Полецкишской средней школы А.М. Васько. В результате опроса местных жителей им был установлен факт обновления иконы в д. Полецкишки Вороновского р-на в 1940 году. После войны семья, в доме которой происходило это явление, уехала в Польшу<sup>11</sup>. В той же деревне, в 1942 году, в доме С.П. Прокоповича также обновилась икона<sup>12</sup>.

#### Обновление в военное время

В наших экспедициях, прошедших в 2016–2020 годах, мы записали сведения и об обновлениях икон уже в военное время в Вилейском<sup>13</sup>, Лидском<sup>14</sup> (илл. 2), Зельвенском<sup>15</sup>, Кореличском<sup>16</sup>, Дрибинском<sup>17</sup> районах БССР, а также в Новозыбковском р-не Брянской обл.<sup>18</sup> Писатель В. Адамчик вспоминал, что во время войны иконы обновлялись и в Слонимском р-не



Илл. 1. Икона Божьей Матери, обновившаяся в д. Товкини Вороновского р-на Гродненской обл. Фото И.С. Бутова, 2016 г.

[Адамчык, 1973, 10]. Есть такие упоминания и по Шарковщинскому р-ну Витебской обл.<sup>19</sup> [Адамкович, 2008, 203]. Согласно официальным документам НАРБ, обновление фиксировалось представителями СРПЦ по БССР 27 октября 1944 года в д. Лесок Кореличского р-на в доме крестьянина Соловья Александра (обновилась литография «Спаситель в терновом венце») [НАРБ. Ф. 951. Оп. 2. Д. 5. Л. 40–41]. Интересные подробности по обновлению иконы в д. Лесок Кореличского р-на собрали Т.В. Володина и Е.М. Боганева во время одной из фольклорных экспедиций Центра исследования белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси в 2018 году. Это единственный пока известный в Беларуси случай, где информант рассказал о том, что спустя некоторое время после обновления икона вновь приняла свой прежний вид. «На Ляску, у дярэўні абнавілася ікона. І ўсе хадзілі туды, і я хадзіла, з мамаю хадзіла, як гаварышца. Ну, правільна, яна якая-та абнав... яна пасвятлела – такая во светленькае ўсё. [У каго-та ў хаце?] У хаце на покуце значыцца абнавілася ікона. Хадзілі кажны вечар на працяжэнні ўсей нядзелі хадзілі і ўсё маліліся, маліліся. Патом яна чэрэз некаторае ўрэмя прынімае свой [внешний вид], какой яна была раньшэ. [І ўсё?] І ўсё – абнаўленія няма, усё. Абнаўленіе закончылася, малітвы ўсе закончыліся»<sup>20</sup>. Возвращение к своему изначальному состоянию уже обновившейся иконы, с нашей точки зрения, могло быть расценено как недобрый знак.

### Обновление икон как знамение войны или знак плохих/ хороших событий

А.П. Липатова справедливо подчёркивает, что чудо обновления в первой половине XX века могло осмысляться и наделяться особой функциональностью, чаще всего, как знак неблагоприятного периода в истории страны [Липатова, 2020а, 188]. Например, газета «Коммунист» в 1925 году сообщала о том, что на Украине кулаки распустили слухи о близости кончины мира, знамением к чему явилась «эпидемия “обновления” икон» [Зекцер, 1925, 3], некоторые в этой связи даже считали, что «скоро будет конец света, и кто хочет спастись – должен “на кутью” собратся по пять семейств в одной хате усаживать», или что «Киево-Печерская лавра тронулась с места и двигается на Подолию» [Любанский, 1924, 2]. В 1924 году слухи об обновлении икон возникли в Черниговской губернии на почве сильной засухи [Козлов, 1924, 3]. Как пишет М.В. Мордвинов, перед началом Великой Отечественной войны повсеместно считалось, что такие обновления предвещали народу горе, а в конце войны – радость [Мордвинов, 2014, 128]. В послевоенное время, согласно собранным в наших экспедициях записям, обновление икон, по крайней мере на территории Беларуси, уже чаще считалось предвестием каких-либо позитивных изменений.

По свидетельству А.Ф. Балашовой (Лицаревой), которая занималась изучением самых различных «знаков войны», перед Великой Отечественной войной и во время неё, у тех, кто особенно пострадал в Смоленской, Тверской и Ростовской областях России, мироточили и обновлялись иконы<sup>21</sup>. Данные по Ростовской обл. были собраны во время ряда фольклорных экспедиций кафедры русского устного народного творчества филологического факультета МГУ им. Ломоносова (г. Москва), но чаще всего об этом рассказывали уже со слов родственников или односельчан. Считалось, что обновление иконы – к войне, а мироточение могли расценить также как оплакивание иконой людей перед бедствием.



Илл. 2. Обновившаяся во время Великой Отечественной войны бумажная икона (д. Лесники Лидского р-на).  
Фото А.А. Подгорного, 2015 г.

На вопрос о том, каким знаком было обновление, наши информанты отвечали по-разному, в частности, встречались ответы, что это сулит нечто негативное: «Старыя людзі гаварылі: нешта абвяшчае эта ікона. Але тады пасле ўжо ўсё прыглядаліся: нічога ей не рабілася»<sup>22</sup>; «Ну, помню, казалы, што то кепско, што як ікона в якіх хазяін абновыцца. Там вжэ буде яка беда»<sup>23</sup>; «[А люди не говорили, что это что-то предвещает? Какие-то события?] Людзі гаварылі.<...> Гаварылі, што эта на плахое»<sup>24</sup>; «А тады пасле {неразборчыво} і брат павесіўся. Перад гэтым яна ясная-ясная стала. І тока адным месцам яна чорная, засталось яшчэ. А так была чорная-чорная. [Это можно сказать, как предзнаменование?] Так гавораць, што ўжо «пахароны будуць скоро»<sup>25</sup> (илл. 3); «Ну, што ж вы думаеце? Паехала я з ёй замуж. Благаславілі мяне ўсё і эта іконка была ў мяне ўсю дарогу – сколка я жыла да васьмідзесятага года. А ў васьмідзесятым гаду мы згарелі і мужык мой згарэў, і хаты згарэлі, і ўсё. І згарэла тая іконка. Дык, вот відзіш, тады не згарела, я яе спасла, а ў маёй хаце ўсё раўно згарела»<sup>26</sup>. Если в разговоре не указывалось на возможную трактовку обновления, то всё равно это был знак, сулящий перемены: «Ну, тады, кажуць, о гэта ўжо, можаць, што зменіцца»<sup>27</sup>.

Впрочем, уже в послевоенное время обновление иконы чаще всего причисляли к хорошим событиям: «Радуваліся, эта ўжо была радасць такая»<sup>28</sup>; «А тады гаварылі ўсі, што, гавораць, эта савецкія тут гэтыя ня веруюць, а эта вот будзець наша жыць, будзець уллучацца. Будзець харашо жыць»<sup>29</sup>; «Як дзед гаварыў: гэта Богам дадзена. І гаварылі, што будзе лучша, вот. [Жизнь улучшаться, да?] Да»<sup>30</sup>; «[А что вы лично помните? Что говорили по поводу этого? Что может знак: плохой или хороший?] Хорошій знак какой-то был! Хорошій знак»<sup>31</sup>; «[А не говорили – это к хорошему или к плохому?] К харашаму ж гаварылі. А як там палучылася... Патрохі ж лепша, жыць жа ш пасле вайны туга было»<sup>32</sup>; [Это, получается, говорили это на хорошее или на плохое?] Гэта на харашае»<sup>33</sup>; «[А говорили, что это знак какой-то?] Ну, эта ад Бога ўсё дадзена было. Харашае»<sup>34</sup>; [А говорили, что это знак, может?] Ну, Бог яго ж ведае, ну, эта ж к харашаму абнаўлялася»<sup>35</sup>.

Зафиксированные в наших экспедициях нарративы об обновлении икон как предзнаменований плохих/хороших событий представлены на илл. 4.

Как рассказала нам А.А. Соболева, по свидетельствам её родителей, перед войной (или в начале войны)<sup>36</sup> в Горечком р-не Могилёвской обл. случаи обновления икон приняли массовый характер (сама информант 1943 г. р.). Эти события расценивались её родителями как *дурное предзнаменование*: «І вот нейкае было {событие, схожее с обновлением икон в 1950-х годах} перад гэтым... як раз, як вайна была. Я ў сорок трэцім гаду радзілася. І точна: сталі віконы абнаўляцца. І хто-та сказаў: глядзіце, очэнь будзе апасныя, эта дужа... Жыць будзе апасна. Хувайцеся дзе-нібудзь. А я тады сяжу і кажу: «Дзе нам схувацца? Куды нам хувацца?». «А куды хочаце.



Илл. 3. Икона, обновившаяся в д. Есьмановцы в 2014 г. перед смертью сына информантки. Фото И. С. Бутова, 2018 г.

У якое бежашча можа будзець – так во хавайцеся куды» <...> І такое як прышэствіе такое, знаеце, паказывалася што... Што-та будзе так. І точна мне казалі: Анна Аляксееўна, кажучь, точна ты сказала. Я кажу дзіцям, кажу, дзетачкі, будзе страшнае, што іконы сталі сразу абнаўляцца. І тады ўсё: ісчэзлі. Віконы абнавіліся, як вайна эта прайшла і, во, больш сколька я живу, мне семдзесят пяць ужо дваццаць сядзьмога аўгуста будзець, і больша нічаго я ня відзела. [То есть, говорили, что это на плохое?] Да-да-да, эта,



Илл. 4. Трактовки інфармантамі абновленняў ці змянення колера іконаў як прадвестыя якіх-лібо падзей на тэрыторыі Беларусі.

в обшчэм, прэдказаніе, было, што такое вот, знайце, што-та будзець плахое. [Ваши родители говорили, что это было перед войной?] Да-да-да. То есть эта што-та случыцца – і точна! Мая мама была, яна стараватая была, ёй тожа восемсят два гады, і казала: «Дачушачка, будзе дужа апасна». Страх, кажэ, будзець»<sup>37</sup>.

Об обновлении икон перед войной (со слов других женщин) также рассказала Н.И. Азаренкова из д. Коптевка Горецкого р-на Могилёвской обл. Интересно, что в рассказе перед обновлением икона трещит: «Жэншчыны к нам прыхадзілі гуляць, расказывалі, гаворыць: «Мая іконка абнавілася». Ну, і расказвала, гаворыць, тряшчыць, тряшчыць, я, гаворыць, іспугалась, думала: ці што дзе-та гарэла. Што тряшчыць? А яна гаворыць: удруг светлая-светлая, чыстая стала. [Это в какой деревне было, в этой?] Не, у Рудні. Яе ўжо, Рудню, унічтожылі і поле запахалі. [Вам сколько тогда примерно лет было, лет десять? Больше?] Да-да-да. Таму што яшчэ ма́лая была. [Где-то 44?] Во, дзета, перад вайной»<sup>38</sup>.

Такие же детали с треском иконы во время обновления отмечены нами и в некоторых других рассказах из Горецкого р-на. Интересно, что, хотя информант напрямую не говорит о том, как расценили это событие, можно обратить внимание на то, что треск или звуки от иконы известны как реакция на нечто противоестественное. Например, в Краснопольском р-не Могилёвской обл. (д. Курбаки) отмечалось, что когда одну из икон брала «девочка, которая уже не девочка», то эта икона скрипела [Лобач, Валодзіна, 2016, 111]. Аналогичные поверья были распространены и на соседней Брянщине. Например, в д. Верхличи Красногорского р-на Брянской обл. к иконе могла подходить «только честная девка» без греха, в ином случае икона скрипела – «скрип! скрип! скрип!» [Самойлова, 2003, 36]. Таким образом, региональная особенность (икона звуком реагирует на некие противоестественные действия) Могилёвско-Брянского пограничья могла наложить свой отпечаток и на рассказы об обновлениях икон в этом регионе. Также, согласно преданию, от чудотворной иконы Пани Марии, находившейся ранее в г. Лида Гродненской губернии, несколько раз, когда в крае или в городе ожидалось бедствие, слышался звон. Например, в XIX веке такой факт имел место дважды: в 1863 (перед Польским восстанием 1863–1864 годов) и 1891 (год крупного пожара) годах [Szukiewicz, 1910, 41]. В данном случае звон – маркер грядущих крупных изменений. Поэтому можно предположить, что треск обновляющихся икон перед войной здесь можно расценивать как предвестие чего-то негативного (признак чьей-то смерти).

Даже в начале 1950-х годов в Сморгонском р-не Гродненской обл. обновление иконы всё ещё считалось предвестием будущей войны: «Сказали, што эта на вайну. Прызнакі такія аб’яўляюцца»<sup>39</sup>.

В некоторых нарративах, связанных со сверхъестественным предостережением икон, прослеживается и изменение их цвета, например, почернение. В частности, в Фольклорно-этнографическом архиве студенческой научно-исследовательской лаборатории БрГУ им. А.С. Пушкина имеется следующая запись из д. Месятичи Пинского р-на, в которой подчёркивается, что местная икона Божьей Матери перед войной потемнела, отмечалось также, что это было воспринято как знак, подсказывающий людям про предстоящую беду. И.А. Швед считает, что в данном случае потемнение носит яркое негативное значение [Швед, 2011, 249]. Любопытно, что свойство темнеть в этом рассказе приписывается информантом Месятичской иконе, которая по некоторым данным в 1930-х годах самопроизвольно обновлялась (с неё как бы «спала пелена») [Воложина, 2013, 3]. Изменение цвета иконы на красный в Пуховичском р-не Минской обл. также наделили мистическим смыслом и сочли признаком грядущей войны. Однако это сверхъестественное покраснение произошло уже после Великой Отечественной войны<sup>40</sup>.

### Заключение

Таким образом, многие рассказы об обновлении/мироточении икон и сходных с ними чудесах в 1920-е – 1930-е годы и перед Великой Отечественной войной чаще всего были истрактованы информантами как знамения войны или близкого конца света. Несмотря на то, что во время войны такие фиксации были единичными, в них также зачастую вкладывался негативный смысл. На территории Беларуси в военное и послевоенное время плохим предзнаменованием обновление иконы считалось в Горецком, Брестском, Воложинском, Вилейском, Пуховичском, Пинском, Сморгонском р-нах, символом перемен он считался в Копыльском р-не. После войны обновление икон уже чаще рассматривалось как позитивное событие, которое могло символизировать перемены к лучшему (Слуцкий, Столбцовский, Поставский, Солигорский и другие р-ны).

Кроме того, изучение белорусского материала показало, что знаком, сулящим новую войну, могло считаться как изменение цвета иконы (её почернение и покраснение), так и (в некоторых регионах) – различные метаморфозы с внешним видом иконы (например, возвращение к первоначальному виду после обновления), а также треск или иные звуки, исходящие от образов. К сожалению, в наше время уже очень сложно найти информанта, который бы был в сознательном возрасте перед войной и мог так или иначе сам оценить факт обновления/мироточения иконы, поэтому трактовки часто передаются в пересказе и это может налагать на них определённый отпечаток, соответствующий духу времени.

### Список сокращений

БССР – Белорусская ССР  
СРПЦ – Совет по делам Русской православной церкви  
НАРБ – Национальный архив Республики Беларусь  
ФФМ УНЛБФ БГУ – Фонд фольклорных материалов учебно-научной лаборатории белорусского фольклора кафедры теоретического и славянского литературоведения филологического факультета Белорусского государственного университета

### Библиографический список

1. Адамкович, А. Фольклор старообрядцев Шарковщины (социолингвистический аспект) / А. Адамкович. – Вильнюс, 2008. – 320 с.
2. Адамчык, В. У. Крэскі з аўтабіяграфіі / В. У. Адамчык // Вытокі песні: аўтабіяграфіі беларускіх пісьменнікаў. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1973. – 336 с.
3. Балашова, А.Ф. Коммуникативная природа народных рассказов на примере текстов о Великой Отечественной войне в небесных знамениях / А.Ф. Балашова // Коммуникативные исследования. – 2014. – № 1. – С. 233–240.
4. Барабошина, Н.В. К методологическому обоснованию понятия «хронотоп» / Н.В. Барабошина // Вестник ОГУ. – 2012. – № 7. – С. 243–247.
5. Бутов, И.С. «Будзе законна вайна»: белорусские материалы о предвестиях Великой Отечественной войны / И.С. Бутов // Живая старина. – 2020. – № 2. – С. 48–50.

6. Бутов, И.С. Ареал чудес: волны обновлений икон в XIX – первой половине XX века: монография / И.С. Бутов. – Минск: Колорград, 2018. – 168 с.
7. Бутов, И.С. Бытование нарративов об обновлении, мироточении икон и явлениях Богородицы на территории Беларуси / И.С. Бутов // Человек в социокультурном измерении. – 2020. – № 2. – С. 40–51.
8. Воложина, В. Месятическая Икона Божией матери / В. Воложина // Полесская правда. – 2013. – № 55 (10 июля). – С. 3.
9. Добровольская, В.Е. «Все знали, что война будет...» / В.Е. Добровольская // Живая старина. – 2010. – № 2. – С. 18–21.
10. Зекцер, А. Крестом, звериным числом и богородицей (от нашего подольского корреспондента) / А. Зекцер // Коммунист. – 1925. – № 147 (1 июля). – С. 3.
11. Козлов. Спекуляция на засухе / Козлов // Красная армия. – 1924. – 1 июля (№ 977). – С. 3.
12. Липатова, А.П. Обновление икон / А.П. Липатова // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь. – М.: Индрик, 2012. – Т. II: М–Я. – С. 186–190.
13. Липатова, А.П. Плач икон / А.П. Липатова // Очерки традиционной культуры Ульяновского Присурья: этнодиалектный словарь. – М.: Индрик, 2012. – Т. II: М–Я. – С. 260–263.
14. Лобач, У.А. Святыя крыніцы Беларусі / У.А. Лобач, Т.В. Валодзіна. – Мінск: Беларуская навука, 2016. – 188 с.
15. Любанский. У котовцев / Любанский // Грядущая смена. – 1924. – № 23 (25 марта). – С. 2.
16. Мордвинов, С.В. Русская православная церковь на Нижней Волге и Дону в 1941–1953 гг.: возрождение социокультурных традиций: дис. ... канд. ист. наук / С.В. Мордвинов. – Волгоград: Волгогр. гос. мед. ун-т, 2014. – С. 127–128.
17. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ). Ф. 951. Оп. 2. Д. 5. Л. 40–41.
18. Самойлова, Е.Е. Легенды и поверья д. Верхличи / Е.Е. Самойлова // Живая старина. – 2003. – № 4. – С. 35–37.
19. Филиппова, И.А. Репрезентация русской ментальности в фольклоре оренбургских казаков: дис. ... канд. филолог. наук / И.А. Филиппова. – Челябинск, 2007. – 223 с.
20. Фонд фольклорных материалов учебно-научной лаборатории белорусского фольклора кафедры теоретического и славянского литературоведения филологического факультета (ФФМ УНЛБФ БГУ). Ф. 2. Оп. 8. П. 20. № 16 «Абнаўленне ікон». 1 л.
21. ФФМ УНЛБФ БГУ. Ф. 6. Оп. 15. П. 19. № 48 «Могилёво-Братская чудотворная икона». 1 л.
22. Швед, І. А. Міфалогія колеру ў беларускай традыцыйнай духоўнай культуры: манаграфія / І.А. Швед. – Брэст: БрДУ, 2011. – 291 с.
23. Якунин, В. Положение и деятельность русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. / В. Якунин. – Самара: Изд-во Самарского ун-та, 2001. – С. 240–242.
24. Ястребов, М. Икона «обновилась» / М. Ястребов // Безбожник. – 1941. – № 6. – С. 19.
25. Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA). Vene 13. 595/597 (7).
26. Szukiewicz, W. Niektóre wierzenia, przesady i zabobony ludu naszego, legendy i podania / W. Szukiewicz // Kwartalnik litewski. – Т. 2. – Petersburg. – 1910. – С. 91.

*Текст поступил в редакцию 01.09.2020.*

*Принят к публикации 16.11.2020.*

*Опубликован 01.04.2021.*

---

<sup>1</sup> В данном контексте здесь и далее историческая достоверность событий не играет существенной роли, важна лишь их интерпретация со стороны информанта.

<sup>2</sup> Севрюкова Александра Ивановна, 1947 г. р., г. Могилев, родом из д. Березовка Могилевского р-на Могилевской обл., зап. О. Моисеенко в 2014 году. Здесь и далее приводится дословная расшифровка слов информантов с сохранением особенностей произношения.

<sup>3</sup> Зызина Пелагея, 74 года, д. Старый Изборск Печерского р-на Псковской обл., зап. З. Жемчужина в 1939 году.

<sup>4</sup> Василюк Дана, около 35 лет, д. Ишкольд Барановичского р-на Брестской обл., зап. И. Бутов в 2020 году.

<sup>5</sup> Дмитриева Мария Николаевна, 1938 г. р., с. Большое Шуватово Инзенского р-на Ульяновской обл.

<sup>6</sup> Острейко Люда (Лёдзя) Иосифовна, 1932 г. р., д. Потейки Копыльского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Агеенкова в 2018 году.

<sup>7</sup> Жигалов Александр Юрьевич, 1988 г. р., г. Москва, родом из с. Лесное Тверской обл., зап. А.Ф. Балашова в 2010 году.

<sup>8</sup> Сорока Надежда Васильевна, 1942 г.р., д. Адамово Дрогичинского р-на, родом из д. Осовцы Дрогичинского р-на, зап. В. Гайдучик в 2019 году.

<sup>9</sup> Банцевич Вацлава Станиславовна, 1931 г. р., д. Товкини Вороновского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов в 2016 году.

- <sup>10</sup> Моисей Моника Яновна, 1931 г. р., д. Зиневичи Вороновского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов, И. Фесенко в 2016 году.
- <sup>11</sup> Васько Александр Марьянович, 1983 г. р., д. Полецкишки Вороновского р-на Гродненской обл., зап. И. Фесенко в 2016 году.
- <sup>12</sup> Прокопович Станислав Петрович, 1929 г. р., д. Полецкишки Вороновского р-на Гродненской обл., зап. И. Фесенко в 2016 году.
- <sup>13</sup> Пукела Феофанья Ивановна, 1933 г. р., д. Застенки Вилейского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2016 году.
- <sup>14</sup> Корней Стефанида Ивановна, 1938 г. р., д. Лесники Лидского р-на Гродненской обл., зап. А. Подгорный в 2015 году.
- <sup>15</sup> Леута Лилия Михайловна, 1938 г.р., д. Шавуличи Зельвенского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов, Т. Авилин, Е. Шляпик в 2020 году.
- <sup>16</sup> Захарчук Евгения Владимировна, 1928 г. р., д. Райца Кореличского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов в 2020 году.
- <sup>17</sup> Шарова Татьяна Павловна, 1929 г. р., д. Новое Прибужье Дрибинского р-на Могилевской обл., зап. И. Бутов в 2020 году.
- <sup>18</sup> Осадчая Надежда Семеновна, 1936 г. р., д. Дубровка Новозыбковского р-на Брянской обл., зап. И. Бутов, О. Орлова в 2019 году.
- <sup>19</sup> Фомина (Евдокимова) Анна Савельевна, 1928 г. р., д. Великое село Шарковщинского р-на Витебской обл., зап. А. Адамкович в 2005 году.
- <sup>20</sup> Безмен Нина Фоминична, 1938 г. р., д. Красное Кореличского р-на Гродненской обл., зап. Т. Володина, А. Боганева в 2018 году.
- <sup>21</sup> Данные из личной переписки с А. Ф. Балашовой.
- <sup>22</sup> Щуцкая Валентина Степановна, 1936 г. р., д. Лужаны Воложинского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>23</sup> Осеюк Лидия Николаевна, 1951 г. р., д. Кобёлка Брестского р-на Брестской обл., зап. В. Гайдучик в 2018 году.
- <sup>24</sup> Прокопович Нина Михайловна, 1933 г. р., д. Маршалки Воложинского р-на Минской обл., родом из д. Старинки Воложинского р-на, зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>25</sup> Сонич Людмила Васильевна, 1945 г. р., д. Есьмановцы Вилейского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>26</sup> Блиндерова (Ишчикова) Катерина Даниловна, 1925 г. р., д. Ректа Горецкого р-на Могилевской обл., зап. И. Васильева, Б. Щуко, С. Чекушка в 2013 году.
- <sup>27</sup> Радзивинович Мария Ивановна, 1929 г. р., д. Комсомольск Копыльского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2019 году.
- <sup>28</sup> Шуба Мария Иосифовна, 1934 г. р., д. Сороги Слуцкого р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2019 году.
- <sup>29</sup> Власовец Мария Евменовна, 1938 г. р., д. Соколово Горецкого р-на Могилевской обл., зап. И. Бутов в 2017 году.
- <sup>30</sup> Пекарская (Капыш) Мария Станиславовна, 1942 г. р., аг. Вязынь Вилейского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>31</sup> Полищук Светлана Константиновна, 1959 г. р., д. Трилес Столбцовского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>32</sup> Рутковский Геннадий Валерьянович, 1938 г. р., д. Саранчаны Поставского р-на Витебской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>33</sup> Альфер Юлия Юлиановна, 1932 г. р., д. Груздово Поставского р-на Витебской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>34</sup> Жук Любовь Николаевна, 1938 г. р., д. Веска Солигорского р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2019 году.
- <sup>35</sup> Севрук Зоя Александровна, 1932 г. р., д. Сороги Слуцкого р-на Минской обл., зап. И. Бутов в 2019 году.
- <sup>36</sup> В разговоре информант утверждал, что война началась в 1943 году.
- <sup>37</sup> Соболева Анна Алексеевна, 1943 г. р., д. Коптевка Горецкого р-на Могилевской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>38</sup> Азаренкова Нина Ивановна, 1936 г. р., д. Коптевка Горецкого р-на, родом из д. Рудня Горецкого р-на Могилевской обл., зап. И. Бутов в 2018 году.
- <sup>39</sup> Мамай Мария Александровна, 1929 г. р., д. Трепалово Вилейского р-на Минской обл., родом из д. Новоселки Сморгонского р-на Гродненской обл., зап. И. Бутов в 2020 году.
- <sup>40</sup> Ананич Нина Ивановна, 1936 г. р., Пахоменко Мария Ивановна, 1940 г. р., д. Заперинье Пуховичского р-на Минской обл., зап. И. Бутов, Е. Шапошников в 2020 году.

## References

1. Adamkovich A. *Folklor staroobrjadcev Sharkovshhiny (sociolingvističeskij aspekt)* [Folklore of Old Believers of the Sharkov region (sociolinguistic aspect)]. Vilnius, 2008, 320 p. (in Russian).
2. Adamchuk V.U. *Vytoki pesni: aŭtabijagrafii belaruskich pis'mennikaŭ* [Sources of song: autobiographies of Belarusian writers]. Minsk: Mastackaja litaratura, 1973, 336 p. (in Belarusian).
3. Balashova A.F. *Kommunikativnye issledovanija* [Communication research]. 2014, no. 1, pp. 233–240 (in Russian).

4. Baraboshina N.V. *Vestnik OGU* [Bulletin of Orenburg State University]. 2012, no. 7, pp. 243–247 (in Russian).
5. Butov I.S. *Zhivaja starina* [Living antiquity]. 2020, no. 2, pp. 48–50 (in Russian).
6. Butov I.S. *Areal chudes: volny obnovlenij ikon v XIX – pervoj polovine XX veka* [Area of miracles: waves of icon updates in the 19th – first half of the 20th century]. Minsk: Kolorgrad, 2018, 168 p. (in Russian).
7. Butov I.S. *Chelovek v sociokul'turnom izmerenii* [Man in the socio-cultural dimension]. 2020, no. 2, pp. 40–51 (in Russian).
8. Volozhina V. *Polesskaja pravda* [Truth of the Polesye region]. 2013, no. 55, p. 3 (in Russian).
9. Dobrovol'skaja V.E. *Zhivaja starina* [Living antiquity]. 2010, no. 2, pp. 18–21 (in Russian).
10. Zekcer A. *Kommunist* [Kommunist]. 1925, no. 147, p. 3 (in Russian).
11. Kozlov. *Krasnaja armija* [Red army]. 1924, no 977, p. 3 (in Russian).
12. Lipatova A.P. *Ocherki tradicionnoj kul'tury Ul'janovskogo Prisur'ja: jetnodialektnyj slovar'* [Essays on the traditional culture of the Ulyanovsk Region: ethnodialect dictionary]. Moscow: Indrik, 2012, vol. II, pp. 186–190 (in Russian).
13. Lipatova A.P. *Ocherki tradicionnoj kul'tury Ul'janovskogo Prisur'ja: jetnodialektnyj slovar'* [Essays on the traditional culture of the Ulyanovsk Region: ethnodialect dictionary]. Moscow: Indrik, 2012, T. II, pp. 260–263 (in Russian).
14. Lobach U.A., Valodzina T.V. *Svjatyya krynicy Belarusi* [Holy water source of Belarus]. Minsk: Belaruskaja navuka, 2016, 188 p. (in Belarusian).
15. Ljubanskij. *Grjadushhaja smena* [The Impending change]. 1924, no. 23, p. 2 (in Russian).
16. Mordvinov S.V. *Russkaja pravoslavnaja cerkov' na Nizhnej Volge i Donu v 1941–1953 gg.: vozrozhdenie sociokul'turnyh tradicij*. Dis. kand. ist. nauk [Russian Orthodox Church on the Lower Volga and don in 1941–1953: revival of socio-cultural traditions. PhD Thesis in Philosophy]. Volgograd: Volgogr. gos. med. un-t, 2014, pp. 127–128 (in Russian).
17. *Nacional'nyj arhiv Respubliki Belarus'* [National Archive of the Republic of Belarus]. Fund 951. Inventory 2. Fol. 5 (in Russian).
18. Samojlova E.E. *Zhivaja starina* [Living antiquity]. 2003, no. 4, pp. 35–37 (in Russian).
19. Filippova I.A. *Reprezentacija russkoj mental'nosti v fol'klоре orenburgskih kazakov*. Dis. kand. filolog. nauk [Representation of the Russian mentality in the folklore of the Orenburg Cossacks. PhD Thesis in Philosophy]. Cheljabinsk, 2007, 223 p. (in Russian).
20. *Fond fol'klornyh materialov uchebno-nauchnoj laboratorii belorusskogo fol'klora kafedry teoreticheskogo i slavyanskogo literaturovedenija filologicheskogo fakul'teta BGU* [Fund of folklore materials of the educational and scientific laboratory of Belarusian folklore of the Department of theoretical and Slavic literature of the faculty of Philology of BSU]. Fund 2. Inventory 8. No. 16 (in Belorussian).
21. *Fond fol'klornyh materialov uchebno-nauchnoj laboratorii belorusskogo fol'klora kafedry teoreticheskogo i slavyanskogo literaturovedenija filologicheskogo fakul'teta BGU* [Fund of folklore materials of the educational and scientific laboratory of Belarusian folklore of the Department of theoretical and Slavic literature of the faculty of Philology of BSU]. Fund 6. Inventory 15, No 48 (in Belarusian).
22. Shved I.A. *Mifalogija koleru u belaruskaj tradycynaj duhounaj kul'tury: managrafija* [Mythology of color in the Belarusian traditional spiritual culture: monograph]. Brest: BrDU, 2011, 291 p. (in Belarusian).
23. Yakunin V. *Polozhenie i dejatel'nost' russkoj pravoslavnoj cerkvi v gody Velikoj Otechestvennoj vojny 1941–1945 gg.* [Situation and activity of the Russian Orthodox Church during the Great Patriotic War of 1941–1945]. Samara: Izd-vo Samarskogo un-ta, 2001, pp. 240–242 (in Russian).
24. Yastrebov M. *Bezbozhnik* [Atheist]. 1941, no 6, p. 19 (in Russian).
25. *Eesti Rahvalaule Arhiiv* [Estonian Folklore Archive]. Vene 13. 595/597 (7) (in Estonian).
26. Szukiewicz W. *Kwartalnik litewski* [The Lithuanian quarterly]. Petersburg, 1910, vol. 2, p. 91 (in Belarusian).

*Submitted for publication: September 1, 2020.*

*Accepted for publication: November 16, 2020.*

*Published: April 1, 2021.*



Религиоведение. 2021. № 1. С. 107–114.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 1. P. 107–114.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.107-114

<sup>1</sup> Мусхелишвили Н.Л., <sup>2</sup> Антоненко А.К.

Российский Государственный Гуманитарный Университет<sup>1,2</sup>  
125993, Россия, г. Москва, Миусская площадь д. 6, ГСП-3<sup>1,2</sup>  
muskh.symbol@mail.ru<sup>1</sup>  
akantonenko1145@gmail.com<sup>2</sup>



Мусхелишвили Н.Л.



Антоненко А.К.

### О говоре (*loquela*) внешнем и внутреннем в «Духовном дневнике» Игнатия Лойолы

**Аннотация.** Настоящая работа ставит своей целью объяснить феномен дара говора, описываемого Игнатием Лойолой в «Духовном дневнике» в период с 11 по 24 мая 1544 года, проясняя как причины его появления, так и механизмы его работы и их типологию, заостря внимание на ранее не рассматривавшейся проблеме разделения автором «Духовного дневника» говора на внутренний и внешний. С этой целью исследование обращается к механизмам внутренней речи и связанному с ним феномену слуховых вербальных галлюцинаций как сбоя в самоопределении сознания при работе внутренней речи, который в современной психиатрии может рассматриваться в качестве нормы в определённых культурных контекстах. Сквозь призму этого знания работа анализирует видения Игнатия в часовне Ла Сторта, произошедшие ещё до описания событий в «Духовной Дневнике», отмечая в этих видениях совмещение как визуальных, так и аудиальных актов восприятия в контексте внутренней речи как диалога сознания с самим собой. Сочетание визуальных и аудиальных компонентов при видении в Ла Сторте в купе с указанием Игнатия в «Духовном дневнике» на наличие или отсутствие «посещений» слёз позволяют сделать качественные выводы о непрояснённой самим автором текста разнице между внешним и внутренним говором как о разных формах восприятия и понимания поступающей информации, воспринимаемой в качестве божественного дара на пути от понимания природы идеи единства бога в трёх лицах к её глубокому эмоциональному и интеллектуальному переживанию.

**Ключевые слова:** Игнатий Лойола, Духовный дневник, внутренняя речь, диалог, слуховые вербальные галлюцинации, внутренний и внешний говор

<sup>1</sup> Nikolay L. Muskhelishvili, <sup>2</sup> Andrey K. Antonenko

Russian State University for the Humanities<sup>1,2</sup>  
GSP-3, 6 Miusskaya Sq., Moscow, Russia, 125993<sup>1,2</sup>  
muskh.symbol@mail.ru<sup>1</sup>  
akantonenko1145@gmail.com<sup>2</sup>

### On External and Inner Gift of Speech (*loquela*) in the “Spiritual Diary” of Ignatius of Loyola

**Abstract.** The present work aims at explaining the phenomenon of the gift of speech described by Ignatius Loyola in the “Spiritual Diary” from May 11 to May 24, 1544. It clarifies both the reasons for its appearance and the mechanisms of its work and typology, focusing attention on the problem of dividing the speech into internal and external ones, which was not considered before by the author of the “Spiritual Diary”. For this purpose, the study addresses the mechanisms of internal speech and the related phenomenon of auditory verbal hallucinations as a failure in the self-determination of consciousness in the work of internal speech, which in modern psychiatry can be considered as the norm in certain cultural contexts. Through the prism of this knowledge, the paper analyses the events preceding the writing of the Spiritual Diary, which happened to Loyola in La Storta Chapel, noting in these visions the combination of both visual and auditory acts of perception in the context of inner speech as a dialogue of consciousness with itself. The combination of visual and auditory components in La Storta’s vision, together with Ignatius’ indication in the “Spiritual Diary” of the presence or absence of “visits” to tears, allows us to draw qualitative conclusions about the difference, not clarified by the author of the text himself, between external and internal speech as different forms of perception

and understanding of the incoming information, perceived as a divine gift on the way from understanding the nature of the idea of God's unity in three faces to its deep emotional and intellectual experience.

**Key words:** Ignatius of Loyola, Spiritual Diary, inner speech, dialogue, auditory verbal hallucinations, inner and outer speech

*Его <...> посещало множество видений, <...> когда составлял Конституции... Теперь он спокойно может <...> утверждать, поскольку каждый день записывал то, что происходило в его душе, и теперь всё это у него записано.*

[Св. Игнатий Лойола, 2002, 140]

Дар «говора» (*loquēla*), появляющийся во второй части «Духовного дневника» (далее – ДД) с 11 по 28 мая, пожалуй, остаётся одной из главных загадок этого текста Игнатия Лойолы. Одновременные проблематичность и примечательность данного феномена усиливаются личным характером ДД, в силу чего изначально не предполагавшийся читатель сталкивается лишь со скудным на сущностные детали описанием, оставаясь наедине с завораживающими сравнениями с «небесной музыкой» и кратким постулированием видовой двойственности говора, внутренним и внешним [Св. Игнатий Лойола, 2006, 290]. Каков же этот говор? Что он есть? В каком приложении он «работает»? Уже само устремление к пониманию столь лаконично выраженного и, вместе с тем, потенциально комплексного предмета ставит перед нами предельно нетривиальную феноменолого-герменевтическую задачу, предполагающую поиск сколько-нибудь надёжного пути к усмотрению того, как мы можем рассматривать феномен говора, и к чему этот взгляд может нас привести. В настоящей работе предпринимается попытка нащупать эту тропу.

С целью усмотрения феноменологической преемственности как точки опоры для понимания явлений внутреннего и внешнего говора в ДД мы считаем должным обратиться к событию 1537 года в часовне Ла Сторта, позволяющем нам увидеть историческую целостность боговдохновенных даров Игнатия [см.: Мусхелишвили, Антоненко, 2019, 95–109]. Видение в Ла Сторте является одним из наиболее важных, поворотных в духовном пути Лойолы, т.к. опыт, пережитый им в этой часовне, окончательно убеждает его в богоугодности избранного пути в уподоблении Христу и создании Общества Иисуса. Во многом синопсис этого переживания и будет определяющим для последующего духовного опыта Игнатия, что показывает неслучайность нашего выбора для исходной точки анализа: так, видения божественных сущностей и слышание разговора будут отображены в ДД.

Заостряя внимание на этом событии, мы можем рассмотреть его, исходя из двух отправных точек. Первый подход продиктован тем углом усмотрения, который даёт нам Лойола в «Рассказе паломника...» (далее – РП): «<...> Став священником, он решил в течение года не служить Мессе, готовясь <к этому> и моля Богородицу о том, чтобы она соизволила поместить его рядом с Её Сыном. И вот однажды, когда он был в нескольких милях от Рима в одной церкви и молился, он почувствовал такую перемену в своей душе и настолько ясно увидел, как Бог Отец поместил его рядом с Христом, Своим Сыном, что у него не хватило духа усомниться в этом: да, Бог Отец поместил его рядом со Своим Сыном!» [РП, 133–135].

Точка зрения Игнатия является отправной для рассмотрения его мистического опыта как комплексных видений, что проводилось нами в других работах, согласно с концепциями образа-организатора и гипотезы предметно-изобразительного кода речи Н.И. Жинкина.

Другую отправную точку для рассмотрения боговдохновенных даров Игнатия сообщает нам о. Диего Лайнес:

«<...> Игнатий входит в уединённую часовню, чтобы в последний раз перед вступлением в Рим принести Вечному Отцу те размышления и замыслы, которые были Им вдохновлены. Он полон одним желанием – через посредство святых

заступников обрести от Отца благодатный дар, о котором он молил в течение долгих лет: всецело предаться Христу, встать вместе со своими друзьями в Господе под Его хоругвь. И тогда его охватывает восторг. Мистическая благодать являет себя в преображении души. Игнатий ощущает его, как тогда, в Манресе, когда он пылал таким же мистическим пылом, и ему показалось, что он в одно мгновение обрёл новое разумение. Ныне, в Ла Сторта, он пережил мистическое возвышение всех способностей любви, внезапно восхищённых божественным могуществом. В этом состоянии он узнаёт в глубине своей души, что Отец внял его молитве. Обращённое к нему слово Вечного Отца: “Ego vobiscum ero” (“Я пребуду с вами”) запечатлевается в сердце Игнатия с неколебимой уверенностью, что Отец “его услышал и внял его молитве” [РП, 1954, 48–65].

О. Лаинес видит ключевым аспектом, сущностью опыта Игнатия в часовне Ла Сторта именно диалог между совершившим должным образом духовные практики послушником и богом, тем самым подчёркивая именно речевую составляющую духовного опыта: послушник, выполняя духовную практику, обращается к богу. Такому рассмотрению не противоречит и описание Хоругви Христа из «Духовных упражнений» (далее – ДУ), руководства для практика от самого Игнатия: «<...> Внимать той речи, которую Господь наш Христос обращает ко всем своим слугам и друзьям, отправляемым в это путешествие; как Он внушает им желание оказывать помощь всем, побуждая их, во-первых, к высшей духовной бедности (если же это послужит Его Божественному Величеству и Он соизволит избрать их – то и к бедности действительной); во-вторых, к желанию <претерпеть> унижения и оскорбления, ибо из всего этого возникает смирение» [ДУ, 146].

Вместе с тем, о. Лаинес оставляет нам возможность для рассмотрения этого опыта Игнатия не только в качестве «обычного» диалога «Я – Другой», но и даёт нам основания для понимания этого феномена в качестве внутреннего по отношению к душе Игнатия: «Видение – точнее говоря, духовное слушание – разворачивается в душе, захваченной грандиозным зрелищем...» [Rahner, 1954, 53].

Опыт о. Диего Лаинеса, его представления о мистическом опыте Игнатия Лойолы в часовне Ла Сторта как диалога не только дают нам новую тропу к пониманию переживаний Игнатия, но и становятся герменевтическим обоснованием, позволяющим сколько-нибудь уверенно продвигаться именно по этому пути размышления. Так, о. Лаинес, будучи ближайшим сподвижником Лойолы, вторым человеком после него в Обществе Иисуса, выступает в качестве носителя авторитетного мнения, ближайшего взгляда к объекту нашего усмотрения, мистическому опыту Игнатия. В свою очередь, события в часовне Ла Сторта становятся для Лойолы основанием предполагать возможность будущего мистического опыта, схожим с тем, что он пережил в часовне.

Говоря о диалоге как виде коммуникации, мы можем выделить его две разновидности. Первый – отношения «Я – Другой», наиболее тривиальная из форм, в ходе которой два участника выражены разными сущностями, попеременно выступающими в субъектно-объектных отношениях при обмене информацией. Вторая же форма – «Я – Я» [Мухелишвили, Шрейдер, 1997, 7], при которой оба участника являются одним и тем же субъектом. При такой форме диалога будут задействованы механизмы внутренней речи. Опять же, справедливо будет заметить, что диалог с самим собой является нормой повседневного опыта для человеческого индивида, хорошим примером чего является «арбитр» в рамках языковых игр в «Философских исследованиях» Л. Витгенштейна. М.М. Бахтин метко заметил: «<...> Диалогические отношения... – это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще всё, что имеет смысл и значение <...>. Где начинается сознание, там <...> начинается диалог» [Бахтин, 1972, 71].

Но каким образом механизмы внутренней речи, с её многообразием в том числе визуальных кодов, связаны с феноменами религиозного опыта, при которых элементы аудиальных и визуальных процессов во внутренней речи начинают восприниматься носителем сознания в качестве составляющих внешней реальности? Для прояснения этой связи стоит обратиться к феномену слуховых вербальных галлюцинаций

(далее – СВГ). Как показали исследования внутренней речи и СВГ, в случае сбоя в самоопределении человека происходит нарушение осознания внутреннего диалога, приводящее к тому, что собственная внутренняя речь переживается человеком как речь «Другого», что может произойти в результате триггерного события – переживания, запускающего сбой в структуре восприятия субъектом вида диалогической коммуникации [Голдсмит, Рейтер, 2016]. Нейрофизиологическим коррелятом этого сбоя являются механизмы Д. Вегнера и С.-Дж. Блэкмор, благодаря которым внутренняя речь человека теряет чувство собственного авторства, взамен которого обретается ощущение внешнего авторства работы мысли [Jones, Fernyhough, 2007, 391–399].

Важно заметить, что последняя классификация в отношении СВГ дополняется следующим утверждением: «<...> могут быть нормальной (обычной) частью религиозного опыта в определённых культурных контекстах» [Diagnostic and statistical manual, 2013, 88].

Построение диалогической пассивно-активной коммуникации является одной из ключевых составляющих метода духовного умпостижения Игнатия Лойолы. Однако важно понимать, что слово «метод» в отношении религиозного сознания теряет часть полагающегося ему обыденным языком объективистского толка. Так, критерий объективной «надёжности» системы процедур заменяется на *полагание* (веру) таковой системы в качестве надёжной [Мухелишвили, Антоненко, Базлев, 2019]. Послушник выполняет ряд процедур в расчёте на установление контакта с божественным по той или иной субъективной причине.

Краеугольным камнем подобного пассивно-активного метода выступает воображение. Отрывок из «Жизни Христа» Ландульфа Саксонского, книги, оказавшей решающее влияние на становление методологии Лойолы, наглядно подчёркивает это: «<...> Не думай, что всё сказанное или сделанное Христом, доступное нашему размышлению, было записано; чтобы привести более сильное впечатление, перескажу тебе это, как оно произошло, или же так, как оно могло произойти по благоговейному допущению, согласно неким воображаемым представлениям, разнообразно воспринимаемым духом. Ибо мы можем размышлять о Писании Божиим, постигать и излагать его многообразно, в зависимости от того, что, по нашему мнению, полезно, лишь бы это не шло против истины жизни, или праведности, или учёности, то есть не противоречило вере или добрым нравам» [Ludolphus de Saxonía, 1878, 7].

Используя воображение в контексте установки религиозного сознания, практик осуществляет *образный* диалог, флуктуирующий между реальностью своего «Я» и представлением божественного «Другого». Тем самым, такая коммуникация флуктуирует между «Я – Другой» и «Я – Я'», организуя пограничный тип отношений. О подобной модели восприятия писал Ришар де Фурниваль: «<...> Ибо, слушая чтение романа, мы слышим и понимаем приключения так, словно видели их воочию. И <...> таким образом делаем мы прошлое настоящим, посредством изображения и слова» [Зюмтор, 2003, 117].

Вынесенный в заглавие работы боговдохновенный дар «говора» («*loquēla*») также является составляющей частью метода духовного умпостижения Игнатия. Говор появляется во второй части ДД, в период с 11 по 28 мая, в контексте размышлений Лойолы о содержании пунктов «Конституций Общества Иисуса». Об этом даре Игнатий явно говорит, что он ниспослан от бога и проявляется как внутренним, так и внешним образом. Это явление, которое он уподобляет небесной музыке, доставляет ему чувство, улаждающее и врачующее; но вместе с тем оно также заключает в себе и тот смысл, что способствует научению Игнатия в Божественных тайнах. Не возникает сомнений, что здесь идёт речь о переводе в слуховую модальность того опыта бога, который св. Игнатий, как кажется, более часто переводит в модальность зрительную. Приводим те немногочисленные выдержки, которыми располагаем для анализа:

«<...> [221] Воскресенье [11 мая]. – <...> со внутренним «говором» на Месе. Он, как мне кажется, был дан скорее свыше, ибо я просил о нём в этот самый день, поскольку на протяжении всей недели то обретал внешний «говор», то не обретал, а внутренний – меньше, хотя в прошлую субботу<sup>1</sup> чувствовал несколько чище.

[222] <...> из-за вкуса к “говорам” со {внутренним} благоговением <пребывал> на всей Мессе с большим спокойствием или довольством, нежели то, что чувствовал несколько раз прежде, когда в той или иной части Мессы проливал слёзы. Нынешние показались мне весьма, весьма отличны от всех прошлых, ибо протекали так медленно, внутренне, сладостно, без шума или сильных порывов, что казалось, будто исходят они настолько изнутри, что и объяснить невозможно. А во внутреннем и внешнем “говоре” всё подвигало меня к Божественной любви и к дару “говора”, пожалованному свыше, с такой внутренней гармонией относительно внешнего “говора”, что и не расскажешь.

[224] 47. Понедельник [12 мая]. <...> внутренний “говор” с такой сладостью, что подобен был небесному “говору” или музыке либо напоминал о них. Возрастающие благоговения и любви со слезами от чувства того, что чувствовал или усваивал свыше.

[225] 48. Вторник [13 мая]. <...> с дивным внутренним “говором”, сильнее, чем прежде.

[226] 49. Среда [14 мая]. <...> продолжался тот же внутренний “говор”.

[227] 50. Четверг [15 мая]. <...> с неким “говором” и с помехой от свиста, однако не так уж сильно побеспокоившей.

[228] 51. Пятница [16 мая]. <...> с “говором”.

[229] 52. Суббота [17 мая]. <...> с дивным внутренним “говором”.

[230] 53. Воскресенье [18 мая]. <...> с неким “говором”, без телесных сил и каких-либо помех.

[231] 54. Понедельник [19 мая]. <...> с “говором”.

[232] 55. Вторник [20 мая]. <...> с неким “говором”.

[233] 56. Среда [21 мая]. <...> с сильным “говором”.

[234] 57. Четверг [22 мая] <...> с сильным “говором”. Однако меня отвлекли сомнения относительно вкуса или сладости “говора”: не под действием ли злого духа прекратилось духовное “посещение” слезами? Немного спустя показалось, что я слишком услаждаюсь тоном “говора”, т.е. его звучанием, не слишком обращая внимание на значение слов и “говора”. И при этом обильные слёзы, и не раз показалось, что получаю наставления насчёт того, как мне нужно действовать, надеясь получить впредь всё больше уроков.

[235] 58. Пятница [23 мая]. –

[236] 59. Суббота [24 мая]. –

[237] 40<sup>2</sup>. Воскресенье [25 мая]. <...> с двумя дивными “говорами”.

[238] 41. Понедельник [26 мая]. <...> с внутренним “говором”.

[239] 42. Вторник [27 мая]. <...> с возрастающим внутренним “говором”.

[240] 43. Среда [28 мая]. <...> с дивным внутренним “говором”» [ДД, 289–293].

Но откуда в ДД появляется различия внутреннего и внешнего говора? Для прояснения этого вопроса считаем должным обратиться к феномену слёз.

Мы говорили уже немало об этом явлении, которое неожиданно играет столь видную роль в «Духовном дневнике» и, на первый взгляд, кажется трудным для понимания. Согласно подсчётам о. де Гибер, первая часть «Дневника» упоминает о слезах 175 раз на протяжении 40 дней, то есть в среднем четыре или пять раз в каждой подневной записи. Во второй части употребляемые там символы отмечают появление, обилие или же отсутствие слёз перед Мессой, во время или после неё, когда он совершал молитву в часовой или у себя в комнате. То, что Игнатий в своём «Духовном дневнике» придаёт столь большую важность слезам, – хотя в целом он всегда усердно старается подчеркнуть относительность всех вторичных, не принадлежащих к сути аспектов благоговейного состояния, включая и дар слёзный сам по себе, – бесспорно, связано с тем, что, как предполагает о. де Гибер, это явление в его опыте ассоциируется с благодатью богодухновенного созерцания и с духовными и внутренними дарами, сообщаемыми ему от бога. Разве не говорит Игнатий в письме к Франциску Борджа от 20 сентября 1548 года о том, что наилучшие слёзы суть те, что приходят от помышлений «о Божественных Лицах ... <i>... от любви к Ним»? И не пишет ли он в самом «Дневнике»,

в записи за 14 марта, о слезах, «направляющихся иногда к Отцу, иногда к Сыну, иногда же, и т.д., а также и к святым, однако без каких-либо видений, исключая только чрез промежутки, по мере течения благоговейного состояния, и заканчивающиеся то в одном, то в другом»? И разве он не пишет 22 мая о «духовном утешении слёз» и не связывает воедино «слёзы и благоговейное состояние»?

Можно также добавить, что для Лойолы слёзы ассоциируются неким символическим образом с совершенной пассивностью его существа пред лицом благодати и усладительности, и силы любви божией, пассивностью, действие которой ощущает и физический организм, так что доподлинно он оказывается охвачен чувством, всецело переполняющим всё его существо, и бывает не в силах препятствовать ему. Не был ли он поистине поразителен и чудесен, сей муж, погружённый непрестанно в бога, сей муж, которому довольно было лишь предоставить излианию благодати божией проникнуть в него и предоставить тело своё чувствам и импульсам, коих сам по себе он отнюдь не мог вызвать и коими не мог управлять! Можно также прочесть и о целом ряде других проявлений этой пассивности, действия которой ощутимы и для самого тела, – например, о волосах, дыбом поднявшихся на голове (8 февраля), или о теплоте внутренней, равно как и внешней (1, 8, 9 марта и 14 апреля).

Таким образом, Игнатий связывает появление слёз с посещением видений как проявления божьей воли. Соответственно, отсутствие слёз есть отсутствие посещения видений: «<...> На привычной молитве и потом, в комнате, в часовне и при переоблечении, слёзы, и на Мессе со многим их избытком. В эти промежутки <времени> несколько раз видение <...> Временами, когда познание и постижения были глубже, казалось, что нужно быть столь же довольным, как и в том случае, когда слёзы меня не “посещают”, и считать за лучшее то, что сделает Господь Бог наш и как Ему будет угодно: “посещать” или не “посещать”. *И порою, когда таких “посещений” не было, казалось, что это такое совершенство, что не смогу достичь такой благодати»* (курсив наш – Н.М., А.А.) [ДД, 183–184].

Снижение интенсивности слёз, «посещений», сопровождается повышенной активностью внутреннего говора, воспринимаемого в качестве работы собственного сознания: «<...> Точно так же на всех Мессах этой недели, хотя и не был столько раз «посещён» слезами, из-за вкуса к «говорам» со {внутренним} благоговением <пребывал> на всей Мессе с большим спокойствием или довольством, нежели то, что чувствовал несколько раз прежде, когда в той или иной части Мессы проливал слёзы. Нынешние показались мне весьма, весьма отличны от всех прошлых, ибо протекали так медленно, внутренне, сладостно, без шума или сильных порывов, что казалось, будто исходят они настолько изнутри, что и объяснить невозможно» [ДД, 222].

Можно сделать вывод, что интенсивность слёз и изменение активности внутреннего говора являются выражением смены модального восприятия Игнатия с визуальной на аудиальную. При этом, как отмечалось ранее, и отсутствие, и наличие посещений есть божественная интенция, обладающая особым назначением. Внутренний и внешний говор отличаются интенсивностью переживания: видения с внешним говором воспринимаются в качестве дарованных свыше, в то время как видения с внутренним осознаются через собственные переживания, акты понимания, уразумения. То есть внешний говор есть акт сознания, при котором воспринимаемая Игнатием информация осознаётся в качестве внешней, от внешнего источника, т.е. от бога. Внутренний же говор – внутреннее понимание Игнатия как личное умопостижение; внутренняя речь, воспринимаемая как внутренняя речь.

Но в связи с чем Игнатий получает дар говора? Ответом на этот вопрос в том числе является дар слёз. Интенсивность переживаемого им духовного опыта, сопровождающегося обильными слезами, свидетельствует о серьёзном эмоциональном истощении Лойолы, что соответствует одному из возможных триггерных событий для появления СВГ.

«<...> На мессе он (Игнатий) обретал великие утешения и крайнюю чувствительность к Божественному; по временам ему приходилось даже пропускать мессу, потому что потрясение было так велико, что ослабляло и подрывало силы и здоровье... По причине обилия духовных утешений, внутренних чувств и слёз испытывал такие трудности, что был вынужден посвящать этим службам большую часть

дня и его здоровье и физические силы значительно от этого страдали; поскольку же найти какое-либо средство против этих трудностей представлялось невозможным, но, напротив, они, казалось, возрастали день ото дня, – папой Павлом III Игнатию был дарован индульг, разрешение заменить уставные часы определённым числом “Отче наш” и “Радуйся, Мария”» [де Гибер, 2010, 54].

Вместе с тем, состояние глубокого эмоционального истощения вкупе с флуктуирующей модальностью восприятия коммуникации с божественным не позволяют ему «схватить» содержание дара говора, конкретные слова внутри него. Смутное состояние сознания не даёт Игнатию найти ответ на заданный им вопрос. Именно поэтому говор представляется ему подобным небесной музыке. Вместе с тем говор служит Игнатию предписанной христианской онтологией формой наставления при принятии экзистенциально значимых решений, как если бы эти решения принимал не столько он, послушник, сколько сила куда более могущественная. Сила божественного установления.

### Список сокращений

ДУ – «Духовные Упражнения»

ДД – «Духовный дневник»

РП – «Рассказ паломника»

### Библиографический список

1. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин – М., 1972. – 464 с.
2. Гибер де, Ж. Духовность Общества Иисуса. Исторический очерк / Ж. де Гибер – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. – 680 с.
3. Голдсмит, М. Триггеры. Формируй привычки / М. Голдсмит, М. Рейтер – М.: Манн, Иванов, Фербер, 2016. – 256 с.
4. Зюмтор, П. Опыт построения средневековой поэтики / П. Зюмтор – СПб.: Алетейя, 2003. – 128 с.
5. Мухелишвили, Н.Л. О духовной практике Игнатия Лойолы и видении в Ла Сторте / Н.Л. Мухелишвили, А.К. Антоненко // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2019. – № 86. – С. 95–109.
6. Мухелишвили, Н.Л. Внутренняя речь и дар говора (loquēla) / Н.Л. Мухелишвили, М.М. Базлев // Вопросы психологии. – 2019. – № 2. – С. 59–68.
7. Мухелишвили, Н.Л. Автокоммуникация как необходимый компонент коммуникации / Н.Л. Мухелишвили, Ю.А. Шрейдер // Научно-техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы. – 1997. – № 5. – С. 1–10.
8. Мухелишвили, Н.Л. О религиозном методе Игнатия Лойолы в «Духовном дневнике» / Н.Л. Мухелишвили, А.К. Антоненко, М.М. Базлев // Государство, религия, церковь. – 2019. – № 4. – С. 212–233.
9. Ранер, Х. Игнатий Лойола и историческое становление его духовности / Х. Ранер – М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. – 116 с.
10. Св. Игнатий Лойола Духовные упражнения. Духовный дневник. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 376 с.
11. Св. Игнатий Лойола Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов) – М.: Колледж философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского в Москве, 2002. – 256 с.
12. Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5. 5th ed. / American Psychiatric Association. – Washington, DC: American Psychiatric Association, 2013.
13. Jones S.R. Thought as action: Inner speech, self-monitoring, and auditory verbal hallucinations / S.R. Jones, C. Fernyhough // Consciousness and Cognition. – 2007. – No. 16. – P. 391–399.
14. Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi: ex Evangelio et approbata ab ecclesia catholica doctoribus sedule collecta, V.1 / Ludolphus de Saxonia, L.M. Rigollot (ed.) – Paris: Palme, Bruxelles: Lebrocquy, 1878.
15. Rahner, H. La vision de saint Ignace a la chapelle de La Storta / H. Rahner // Christus. – 1954. – No. 1. – P. 48–65.

*Текст поступил в редакцию 12.09.2020.*

*Принят к публикации 14.12.2020.*

*Опубликован 01.04.2021.*

<sup>1</sup> Суббота [3 мая].

<sup>2</sup> Очередная ошибка в нумерации: Игнатий принял предшествующую цифру 59 за 39. Предыдущая была в пятницу [25 апр.].

---

## References

1. Bakhtin M. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow, 1972 (in Russian).
2. Giber de, Zh. *Duhovnost Obschestva Iisusa. Istoricheskii ocherk* [The Jesuits, Their Spiritual Doctrine and Practice: A Historical Study]. Moscow, 2010 (in Russian).
3. Goldsmith M., Reiter M. *Triggery. Formiruj privy'chki* [Triggers: Creating Behavior That Lasts – Becoming the Person You Want to Be]. Moscow, 2016 (in Russian).
4. Ziumtor P. *Opyt postroeniia srednevekovoï poetiki* [Essai de poétique médiévale]. St. Petersburg, 2003 (in Russian).
5. Muskhelishvili N., Antonenko A. *Vestnik PSTGU. Serija I: Bogoslovie. Filosofija. Religiovedenie* [St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies]. 2019, no. 86, pp. 95–109 (in Russian).
6. Muskhelishvili N.L., Bazlev M.M. *Voprosy psihologii* [Voprosy Psichologii]. 2019, no 2, pp. 59–68 (in Russian).
7. Muskhelishvili N.L., Shreider Y.A. *Nauchno-tehnicheskaja informacija. Ser. 2. Informacionnye processy i sistemy* [Scientific and technical information. Series 2. Information processes and systems]. 1997, no. 5, pp. 1–10 (in Russian).
8. Muskhelishvili N.L., Antonenko A.K., Bazlev M.M. *Gosudarstvo, religija, tsrkov'* [State, Religion and Church]. 2019, no. 4, pp. 212–233 (in Russian).
9. Rahner H. *Ignatij Lojola i istoricheskoe stanovlenie ego duhovnosti* [Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit]. Moscow, 2002 (in Russian).
10. St. Ignatius of Loyola. *Duhovnye uprazhnenija. Duhovnyj dnevnik* [Spiritual Exercises. Spiritual Diary]. Moscow, 2006 (in Russian).
11. St. Ignatius of Loyola. *Rasskaz palomnika svoei zhizni, ili «Avtobiografija» sv. Ignatija Lojoly, osnovatelya Obshhestva Iisusa (Ordена iezuitov)* [A Pilgrim's Journey: The Autobiography of Ignatius of Loyola, founder of the Society of Jesus (Order of the Jesuits)]. Moscow, 2002 (in Russian).
12. *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-5*. 5th ed. American Psychiatric Association. Washington, DC: American Psychiatric Association, 2013.
13. Jones S.R., Fernyhough C. *Consciousness and Cognition*. 2007, vol. 16, pp. 391–399.
14. Ludolphus de Saxonia. *Vita Jesu Christi: ex Evangelio et approbata ab ecclesia catholica doctoribus sedule collecta* [The Life of Jesus Christ from the Gospel and approved by the Catholic doctors are carefully collected]. Paris: Palme, Bruxelles: Lebrocqy, 1878, V. 1 (in Latin).
15. Rahner H. *Christus*. 1954, vol. 1, pp. 48–65 (in French).

Submitted for publication: September 12, 2020.

Accepted for publication: December 14, 2020.

Published: April 1, 2021.



Религиоведение. 2021. № 1. С. 115–123.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 1. P. 115–123.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.115-123

**Зубковская А.А.**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
199304, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7–9  
Zubkovskaya\_a@mail.ru*



### **Исследования религиозного опыта: от теории к эксперименту**

**Аннотация.** В статье представлен анализ экспериментальных исследований религиозного опыта, выполненных в лабораторных условиях при помощи медицинских технологий электроэнцефалографии (ЭЭГ) и томографии (в том числе фМРТ, ПЭТ, ОФЭКТ и т.д.). Актуальность статьи обусловлена современными тенденциями к пересмотру роли гуманитарных наук в структуре научного знания. Научная новизна работы заключается в том, что в ней впервые рассматриваются ранние попытки экспериментального изучения религии, начиная с первой половины XX века, а также сделана попытка периодизации такого рода исследований. Выводы обобщают ход развития рассмотренной исследовательской программы и указывают на тенденции в гуманитарных науках, обусловленные внедрением экспериментальной методологии.

**Ключевые слова:** религиозный опыт, экспериментальные исследования, натуралистическое религиоведение, когнитивное религиоведение, эволюционная теория религии, нейротеология, нейронаука о религии, лимбическая гипотеза, экспериментальная психология религии, биология религии

**Anastasiya A. Zubkovskaya**

*St. Petersburg State University  
7–9 Universitetskaya Emb., St. Petersburg, Russia, 199304  
Zubkovskaya\_a@mail.ru*

### **Studies of Religious Experience: From Theory to Experiment**

**Abstract.** The article presents an analysis of experimental studies of religious experience conducted in the laboratory using medical technologies of electroencephalography (EEG) and tomography (including fMRI, PET, SPECT, etc.). The relevance of the article is due to modern trends in the revision of the role of Humanities in the structure of the scientific knowledge. The article considers early attempts of experimental study of religion from the first half of the 20th century; the author tries to make a relevant periodization of experimental research program in the science of religion. The conclusion summarizes the progress of the considered research program and points to modern trends in Humanities caused by implementation of the experimental methodology.

**Key words:** religious experience, experimental research, naturalistic approach, cognitive science of religion, evolutionary theory of religion, neurotheology, neuroscience of religion, limbic hypothesis, experimental psychology of religion, biology of religion

За последние несколько десятков лет наука о религии претерпела масштабные трансформации, связанные с постмодернистской критической программой, и, в целом, с научными революциями XXI века. Переосмысляя проблему интеграции «двух культур», по выражению Ч. Сноу, современные исследователи постоянно обращаются к методам и проблемам других областей научного знания, в том числе тех, которые считаются концептуально несовместимыми. Вследствие этого дисциплинарные границы научного знания постепенно смещаются или вовсе стираются.

В контексте формирования нового языка науки большинство новых направлений в современном религиоведении претендуют на место в структуре наук

о жизни. Основанием для концептуальной интеграции такого рода является натуралистический подход, предполагающий рассмотрение предмета исследования в рамках его физико-биологической природы в контексте исключения категории сверхъестественного. Религиозные категории рассматриваются как сложные культурные концепты, которые могут быть редуцируемы к базовым понятиям, таким как «опыт», «репрезентация», «событие», «действие» и т.д. [Taves, 2009]. Так, в частности, «религиозный опыт» определяется прежде всего как событие, которое квалифицируется человеком в соответствии с определённым набором характеристик, относящих данное событие к статусу религиозных [Taves, Asprem, 2016, 43–62].

Предельная актуализация натуралистического подхода к исследованию религиозного опыта осуществляется в рамках такого направления как «биология религии» [Sweek, 2002, 196–218]. Его исследовательская программа нацелена на выявление биологических (в частности, нейробиологических) коррелятов религиозных верований и практик. Исследование таких вопросов осуществляется в том числе в лабораторных условиях при помощи медицинских технологий нейровизуализации (энцефалография, функциональная магнитно-резонансная томография, позитронно-эмиссионная компьютерная томография и т.д.). Учёные ставят задачу описать, что происходит в теле, а точнее – в мозге человека во время осуществления религиозной практики (чаще всего исследуется медитация, молитва, глоссолалия и др.), то есть установить корреляцию между физиологическими процессами и феноменами психического порядка.

В 1976 году Д. Кэппс подготовил обширный научно-аналитический обзор, включающий около трёх тысяч психологических исследований [Capps, 1976, 15–28]. Однако, по его оценке, всего сто пятьдесят проектов из рассмотренных им могут быть квалифицированы как эмпирические. При этом подавляющее большинство упомянутых исследований, так или иначе, были связаны с изучением религиозного опыта. Отметим также, что собственно эмпирические исследования в психологии религии не могут быть ограничены только лабораторным экспериментом. Напротив, программа характеризуется достаточно широким методологическим спектром, включая измерительные шкалы, вычислительные методы и др. [Малевич, 2014, 60–69], поэтому в настоящей статье рассматривается лишь часть этой обширной исследовательской программы.

**Первый период (первая половина XX века – 1960-е гг.)** экспериментальных исследований включает ранние попытки изучения телесного состояния человека во время совершения религиозных практик. Одно из первых исследований такого рода относится к первой половине XX столетия. В 1935 году французские исследователи Т. Броссе и Ч. Лабри зафиксировали у индийских йогов остановку дыхания до пяти минут, а также при помощи портативного электрокардиографа зарегистрировали экстремальные уровни замедления и ускорения сердечного ритма во время исполнения дыхательных упражнений пранаямы [Laubry, Brosse, 1936, 1601–1604]. Первоначальной гипотезой в этом исследовании было предположение о том, что определённые виды религиозных практик могут приводить верующего в состояние гибернации подобно животным, которые впадают в спячку. Поводом для проведения эксперимента послужили сведения о том, что некоторые йоги могут сохранять жизненные функции, даже будучи захороненными заживо. По результатам исследования нельзя сказать, что гипотеза подтвердилась, однако точно был установлен эффект произвольного изменения метаболических процессов под воздействием определённых психических состояний.

В 1950-х гг. экспериментальное изучение медитативных практик при помощи медицинских технологий стало отдельным исследовательским направлением и остаётся актуальным до сегодняшнего дня. Именно в эти годы в исследованиях медитации начинают активно применять методы нейровизуализации, в частности, электроэнцефалографию. При помощи ЭЭГ учёные стремятся выявить функциональное значение ритмов головного мозга, их корреляцию с когнитивными механизмами (память, восприятие и т.д.).

В 1948–1957 гг. Б.К. Багчи и М.А. Венгер предприняли комплексное исследование практикующих йогов, в общей сложности сорока пяти человек в пяти

разных лабораториях в Индии с использованием метода электроэнцефалографии [Baghchi, Wenger, 1974, 37–46]. В 1955 году французские исследователи Н. Дас и А. Гасто провели эксперименты с участием семи индийских практиков медитации, демонстрирующих погружение в состояние самадхи [Das, Gastaut, 1955, 211–219]. В 1957–1960-х гг. коллектив японских учёных под руководством Т. Хираи предпринял сравнительное электрофизиологическое исследование практиков йоги и последователей дзен-буддизма [Hirai, Izawa, Koga, 1959, 52; Kasamatzu, Okuma, Takenaka, Koga, Ikeda, Sugiyama, 1957, 51–52]. В целом, результаты всех экспериментов подтвердили обусловленность изменений активности ритмов головного мозга под воздействием религиозно-мистических психотехник.

Начало 1960-х годов можно считать условной границей **второго периода (1960-е – начало 1980-х гг.)** экспериментальных исследований религии. Идейно и хронологически он совпадает с расцветом контркультуры в западноевропейском обществе, которая обычно описывается через призму формирования новых мировоззренческих течений на основе мистицизма и религиозного синкретизма, в частности синтеза и трансформации восточных духовных практик и традиционных западноевропейских мифологем [Roszak, 1969, 127–133]. Для экспериментальной программы этого периода характерен рост популярности исследований физиологии медитации уже в культурно-географических границах европейского ареала. Кроме того, меняется исследовательский акцент, который в этот период направлен на выявление прикладного значения религиозных практик, в частности, медитации.

В 1960 году П. Фенвик впервые применил компьютерный анализ для обработки данных, полученных во время электрофизиологического изучения процесса чтения мантр и медитации [Fenwick, 1960]. В 1974 году в проекте Т. Акерса и его коллег впервые приняли участие последователи христианской традиции [Akers, Tucker, Roth, Viditoff, 1977, 439–442]. В качестве испытуемых были приглашены семь студентов католической семинарии. Во время перехода от арифметических упражнений к медитации было зарегистрировано увеличение резонанса альфа-ритмов, что свидетельствовало о расслабленном состоянии бодрствования испытуемых. Такие же результаты были получены в преобладающем большинстве экспериментов такого рода, в том числе и раннего периода. Эмпирическое подтверждение стрессолитического эффекта медитации привело к тому, что её стали рассматривать в качестве нефармацевтического терапевтического средства не только в психотерапии, но и в медицине в целом [Smyth, 1972, 558–564].

Отметим, что в рассматриваемый период формулируются первые теоретические положения в русле эволюционистского подхода. Так, Г. Бенсон, исследуя стрессолитический эффект медитации, сформулировал понятие «реакция релаксации» (the relaxation response) по аналогии с эволюционной стратегией «бей или беги» (fight or flight). Согласно его гипотезе, реакция релаксации можно считать дополнительным эволюционным механизмом, который функционально связан с купированием стрессовых факторов окружающей среды, поэтому играет позитивную адаптивную роль [Benson, Beary, Carol, 1974, 37–46].

По физиологическим параметрам медитация сопоставима с молитвенными упражнениями, зикром, шаманским камланием, глоссолалией и другими психотехниками религиозного характера. С другой стороны, приобретение массовой популярности медитативных практик в европейской культуре отразилось на понимании медитации как собственно религиозного опыта. В современных исследованиях медитация определяется как «практика саморегуляции тела и разума» [Cahn, Polich, 2006, 180] и рассматривается в психологии в контексте анализа понятий «осознанность» (mindfulness), «благополучие» (well-being), «ментальный баланс» (mental balance) и т.д. [Wallace, Shapiro, 2006, 690–701].

**Третий период (1980-е – 1990-е гг.)** экспериментальных исследований религиозного опыта концептуально связан с возникновением интеллектуального направления нейротеологии. Термин «нейротеология» впервые был использован в романе О. Хаксли «Остров», а в научный обиход его ввёл Дж. Эшбрук [Ashbrook, 1984, 331–350]. В работах Эшбрука нейротеологические исследования были сопряжены с открытиями в нейробиологии, в частности, он использовал модель эволюции

головного мозга, выдвинутую П. Маклином, для того, чтобы объяснить трансформацию образов Бога в религиозных представлениях. Однако, поскольку теория Маклина была опровергнута, эволюционная гипотеза Эшбрука не нашла своего подтверждения. Несмотря на это, исследовательский дизайн нейротеологических проектов приобрёл популярность в интеллектуальном сообществе и в медиа.

Если эксперименты предыдущих периодов предполагали выявление прикладного значения определённых религиозно-мистических психотехник, то на этом этапе происходит формализация экспериментальной программы. Интеллектуальные разыскания нейротеологии нацелены на то, чтобы «объяснить природу религии (религиозных учений, опыта и деятельности) с точки зрения особенностей нейробиологических структур и результатов их взаимодействия с социально-культурным пространством» [Бажанов, 2018, 120].

В 1980–1990-е годы в религиоведении активно начинают применяться методы когнитивных наук, формулируются когнитивные теории религии, требующие в дополнение обстоятельной эмпирической программы. В этой связи экспериментальные исследования получают большое внимание и освещаются во многих научно-аналитических обзорах [Цахес, 2013; Schjoedt, 2009, 310–339; Sørensen, Nielbo, 2013, 215–232 и др.]. Интерес к проектам такого рода появляется позже и среди отечественных исследователей религии.

В рассматриваемый период расширяется методологический арсенал учёных: впервые начинают использовать реконструктивные томографические средства для изучения феноменологии человеческой психики. В отличие от ЭЭГ, принципы томографии (от греч. *τομή* – «сечение») более функциональны, поскольку позволяют детальнее визуализировать структуру исследуемого объекта. Медицинские технологии реконструктивной томографии позволяют изучить зоны мозговых структур в процессе их деятельности, тем самым ответить на вопросы, связанные с попытками ассоциировать те или иные формы психических переживаний с их физиологическими коррелятами.

Одним из наиболее известных проектов в области нейротеологии является исследование М. Персингера. В 1980-х годах он выдвинул гипотезу, согласно которой мистический/религиозный опыт обусловлен кратковременными (transient) микросудорогами в височной доле головного мозга, поместив в рамки своей гипотезы большинство переживаний, квалифицируемых как религиозные.

Он описывает физиологические свойства височной доли головного мозга, которые указывают на эту область как на источник мистических/религиозных переживаний. Электрическая нестабильность височной зоны обуславливает функционирование кратковременной памяти, она нередко комбинируется с выдуманными событиями. В этой связи человек, согласно теории Персингера, может, например, вспоминать «предыдущие жизни». Другой особенностью височной области является высокая вероятность возникновения сосудистых аномалий, которые вызывают галлюцинации, внетелесные ощущения, вестибулярные переживания (вращение в пространстве, полёт), опыт взаимодействия с некоторыми субъектами (слышание голосов), искажение восприятия (свет в конце туннеля) [Persinger, 1984, 127–133]. Для проверки своей гипотезы Персингер провёл эксперимент при помощи энцефалографии, в результате которого у испытуемого во время глоссоластики была зафиксирована десятисекундная вспышка активности дельта-волны. Исследователь счёл эти наблюдения «соизмеримыми с гипотезой о том, что естественными коррелятами религиозных переживаний являются электрические процессы височной доли» [Persinger, 1984, 133].

Персингер объяснил, что развитие височнодолевой зоны головного мозга и активность этой области имеет эволюционное значение. По его словам, биологическая способность человека к религиозным переживаниям способствовала созданию своего рода «буфера» страха перед собственным исчезновением, чем определяется стрессолитическое значение религиозного опыта и формирование чувства собственного «Я» в противовес божественному «Иному» [Persinger, 1984, 127–133].

Начиная с 1990-х годов в рамках нейротеологии формулируется комплексная теория, связывающая переживание религиозного опыта с другими участками

головного мозга. Э. Ньюберг и Ю. д'Акили использовали однофотонную эмиссионную компьютерную томографию (ОФЭКТ) для исследования физиологических процессов во время медитации и глоссолалии. По результатам исследования было выявлено, что эти религиозные практики активизируют разные области головного мозга, а следовательно, представляют собой два разных типа религиозных переживаний [Newberg, Alavi, Baime, Pourdehnad, Santanna, d'Aquili, 2001, 113–122; Newberg, Wintering, Morgan, Waldman, 2006, 67–71]. Таким образом, в противовес теории Персингера Ньюберг и его коллеги пришли к выводу, что деятельность разных участков головного мозга обуславливает разные типы религиозных переживаний. И если по результатам анализа нейронных коррелятов глоссолалии была выявлена активность миндалевидного тела, связанного с эмоциональным возбуждением, то исследование медитативной практики монахинь показало всплеск активности внутренней теменной области, связанной с речевой деятельностью [Newberg, Alavi, Baime, Pourdehnad, Santanna, d'Aquili, 2001, 113–122; Newberg, Wintering, Morgan, Waldman, 2006, 67–71]. Исходя из наблюдений, исследователи заключили, что наиболее вероятным нейробиологическим источником религиозных переживаний является лимбическая система в головном мозге человека, преимущественно амигдала и гипоталламус. Это положение сыграло ключевую роль в научных спорах об эволюционном генезисе религии.

**Современный период** экспериментальных исследований определяется хронологически окончанием 1990-х годов и длится по настоящее время. Границей этого периода, вслед за М. Юленом, можно обозначить «вторжение нейронаук в область религии» [Юлен, 2017, 118–128]. Отметим, что проведение концептуальной границы между нейротеологией и нейронаучными исследованиями религии представляется весьма затруднительным: представители обоих интеллектуальных направлений целью своей программы ставят исследование нейрофизиологических коррелятов религиозного опыта.

Тем не менее, можно провести разницу между ними, основываясь на том положении, что нейротеологов интересует поиск «божественного модуля» в человеческом мозге, некоторого уникального нейробиологического источника религиозных переживаний, тогда как исследователи нейронаучных дисциплин склонны редуцировать религиозный опыт к феноменам базового порядка. Последнее как раз составляет главный элемент критики этого направления. Отметим также, что экспериментальные данные нередко используются для интерпретации и подтверждения теологических догматов и положений [Миронова, 2011, 87–112].

Как указывает У. Скьетт, сегодня исследовательские программы в этом направлении нацелены, прежде всего, на верификацию ранее выдвинутых гипотез о биологических коррелятах религиозного опыта, проводится проверка когнитивных и эволюционно-психологических теорий религии [Schjoedt, 2009, 310–339]. Здесь приходится обращать особое внимание на методологические трудности. Одной из наиболее острых проблем, как и в целом в современных экспериментальных исследованиях, является статистическая погрешность в исчислении данных, полученных в результате эксперимента. Действительно, количество испытуемых всегда определяет исход исследования, поэтому возникает вопрос о достаточной выборке участников эксперимента. М. ван Эйк и Э.-И. Вагенмэйкерс предлагают использовать байесовскую статистику для экспериментального изучения религиозного опыта в соответствии с тем, как она применяется в экспериментальной психологии в целом [Elk van, Wagenmakers, 2017, 331–334]. Байесовский подход представляет собой альтернативу частотной статистике и является универсальным математическим фреймом для многих дисциплин, включая популяционную биологию, филогенетику, нейробиологию, экспериментальную психологию и т.д.

Во-вторых, имеет значение фактор психологического состояния испытуемого в момент присутствия в лаборатории. Вслед за К. Левином Скьетт называет этот параметр экологической валидностью (*ecological validity*), имея в виду, что в исследованиях такого рода поведение субъекта будет всегда подвержено влиянию лабораторных условий, или, иными словами, «экологической» обстановки [Schjoedt, 2009, 310–339]. Таким образом, результаты эксперимента оказываются зависимыми,

в том числе, от наличия или отсутствия клаустрофобии у испытуемого, степени негативности его восприятия окружающей обстановки (если эксперимент проводится в стационарных условиях) и т.д. На сегодняшний день эта проблема постепенно решается при помощи изобретения портативных медицинских технологий. В 2015 году был представлен мобильный энцефалограф, применение которого должно способствовать повышению точности результатов экспериментальных исследований [Mullen, Kothe, Chi, Ojeda, Kerth, Makeig, Jung, 2015, 2553–2567].

В-третьих, одно из наиболее важных затруднений, на которое указывает И. Цахес, «заключается в том, что учёные, в зависимости от объектов своих исследований, под рубрикой “религиозный опыт” обычно говорят о совершенно различных феноменах» [Цахес, 2013, 55]. В этой связи он предлагает пересмотр существующих типологий религиозного опыта на основании результатов нейрофизиологических исследований.

Как мы уже отметили ранее, поиск нейрофизиологических коррелятов религиозных переживаний является ключевой целью экспериментальных исследований религии. В связи с этим целесообразным является вопрос: какую научную проблему решают выводы, сделанные на основе экспериментальных данных? Во-первых, на основании полученного материала учёные стремятся в натуралистическом и эволюционном ключе объяснить генезис и природу религиозности. Современные исследователи солидарны в том, что религиозный опыт является комплексным феноменом, во взаимогенерации которого участвует целый набор физиологических процессов. В этом смысле нейротеологи оказываются неправы в своём мнении, что разыскание определённого нейробиологического источника (источников) религиозности является возможным.

Такое положение имеет значение для эволюционной психологии религии. Некоторое время было принято связывать генезис религиозности с функционированием лимбической системы головного мозга в соответствии с вышеописанными экспериментальными данными Ньюберга и коллег. Для проверки этой теории коллектив немецких исследователей под руководством Н. Азари провёл комплексное исследование с использованием позитронно-эмиссионной томографии (ПЭТ) [Azari, Nickel, Wunderlich, Niedeggen, Hefter, Tellmann, Herzog, Stoerig, Birnbacher, Seitz, 2001, 1649–1652]. В качестве испытуемых были выбраны субъекты, идентифицирующие себя как религиозные (последователи Свободной евангелической фундаменталистской общины в Германии) и нерелигиозные (студенты Дюссельдорфского университета). Замысел эксперимента состоял в нейросканировании испытуемых обеих групп в процессе чтения религиозных текстов (в частности, 23 главы Псалмов), «весёлых» текстов (немецкий детский стишок) и текстов нейтрального характера (телефонная книга). На основании сравнительного анализа полученных данных исследователям удалось выявить, что вне зависимости от характера текста у испытуемых была зафиксирована активная деятельность не только лимбических структур головного мозга, но и префронтальной коры, что свидетельствовало об обусловленности религиозного опыта как когнитивными процессами, так и нейрофизиологическими коррелятами эмоциональных состояний. В свете этого открытия были сделаны выводы о необходимости пересмотра существующей типологии религиозного опыта на основании степени участия лимбической системы и префронтальной коры головного мозга в сопровождении практик религиозного характера.

### **Заключение**

В настоящем обзоре представлен отнюдь не весь спектр экспериментальных исследований религиозного опыта, в том числе в связи с ограничением объёма статьи. Нами были рассмотрены только те исследования, которые, на наш взгляд, концептуально отражают характеристику каждого периода рассмотренной программы. Тем не менее, анализ данных проектов позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, начиная с ранних исследований, проведённых в первой четверти XX века, лабораторный эксперимент оставался неотъемлемой частью программы изучения религиозного опыта. На протяжении прошлого столетия вплоть до сегодняшних дней методологические и технологические возможности учёных постепенно расширялись. Вместе с этим менялось и теоретическое сопровождение экспериментов.

Во-вторых, переход от теории к эксперименту в религиоведении осуществляется, с одной стороны, по причине необходимости проверки выдвинутых гипотез и положений относительно природы религиозного опыта. С другой стороны, эмпирические исследования религии нацелены (прежде всего во второй половине XX века) на поиск практического применения полученных данных. Такие попытки, вероятнее всего, связаны с переосмыслением роли религии в контексте секуляризационных процессов в западноевропейской культуре того времени.

В-третьих, анализ полученных экспериментальных данных позволил связать проблему происхождения религии с научными представлениями об эволюции мозга человека. Работа в этом направлении обусловила формирование эволюционного религиоведения как нового исследовательского направления в современной науке о религии. В рамках экспериментальной программы также были сформулированы некоторые эволюционные теории религии.

В-четвёртых, в процессе развития экспериментальной исследовательской программы происходит расширение предметного поля. И если в фокусе ранних проектов находились преимущественно религиозные психотехники, то на современном этапе эмпирическому исследованию подвергается больший спектр религиозных практик, в том числе и повседневных (например, чтение священных текстов). На основании полученных данных постепенно происходит пересмотр существующих типологий религиозного опыта и включение религиозных феноменов в комплекс взаимосвязей натуралистического порядка.

В целом концептуальное развитие и методологическое расширение экспериментальной исследовательской программы в религиоведении позволяет отметить тенденцию к формализации и специализации гуманитарных наук, их уподоблению или в некотором смысле слиянию с науками о данных. И если традиционное представление о характере гуманитарного знания включает в себя такие его особенности, как эрудированность и широта знаний исследователя, использование преимущественно герменевтических методов изучения предмета, то внедрение экспериментального подхода в программу гуманитарных дисциплин не только существенно меняет методологические стратегии, но и влияет на саму структуру гуманитарных наук.

### Библиографический список

1. Бажанов, В.А. Нейротеология: религия в фокусе современной культурной нейронауки / В.А. Бажанов // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 118–125.
2. Малевич, Т.В. Эмпирические методы исследования религиозного опыта в психологии религии: история и современные тенденции (конец XIX – первая половина XX в.) / Т.В. Малевич // Logos et Praxis. – 2014. – № 5. – С. 60–69.
3. Миронова, М.Н. Альтернативная интерпретация результатов естественнонаучного исследования Иисусовой молитвы / М.Н. Миронова // Консультативная психология и психотерапия. – 2011. – № 3. – С. 87–112.
4. Цахес, И. Нейронаука и религиозный опыт: на пути к построению интегративной модели / И. Цахес // Религиоведческие исследования. – 2013. – № 1–2 (7–8). – С. 51–61.
5. Юлен, М. Религиозный опыт в перспективе нейронаук / М. Юлен // Философские науки. – 2017. – № 9. – С. 118–128.
6. Akers, T. K. Personality Correlates of EEG Change During Meditation / T.K. Akers, D.M. Tucker, R.D. Roth, J.S. Veditoff // Psychological Research. – 1977. – № 40. – P. 439–442.
7. Ashbrook, J.B. Neurotheology: the Working Brain and the Work of Theology / J.B. Ashbrook // Zygon. – 1984. – Vol. 19. – № 3. – P. 331–350.
8. Azari, N. Neural correlates of religious experience / N. Azari, J. Nickel, G. Wunderlich, M. Niedeggen, H. Hefter, L. Tellmann, H. Herzog, P. Stoerig, D. Birnbacher, R.J Seitz // European Journal of Neuroscience. – 2001. – Vol. 13. – P. 1649–1652.
9. Baghchi, B.K. Electrophysiological Correlates of Some Yogi Exercises / B.K. Baghchi, M.A. Wenger, // Clinical Neurophysiology. – 1957. – Suppl. 7. – P. 132–149.
10. Benson, G. The Relaxation Response / G. Benson, J.F. Beary, M. Carol // Psychiatry. – 1974. – Vol. 37. – № 1. – P. 37–46.
11. Cahn, B. Meditation States and Traits: EEG, ERP and Neuroimaging Studies / B. Cahn, J. Polich // Psychological Bulletin. – 2006. – Vol. 132 (2). – P. 180–211.

12. Capps, D. Publication Trends in the Psychology of Religion to 1974 / D. Capps, R. Ransohoff, L. Rambo // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1976. – № 15. – P. 15–28.
13. Das, N. Variations de l'activite ilectrique du cerveau, du couer et des muscles squelettiques au course de la meditation et de l'extase yogique / N. Das, H. Gastaut // *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. – 1955. – Suppl. 6. – P. 211–219.
14. Elk van M. Can the Experimental Study of Religion be Advanced Using a Bayesian Predictive Framework? / M. van Elk, E. Wagenmakers // *Religion, Brain & Behavior*. – 2017. – Vol. 7. – № 4. – P. 331–334.
15. Fenwick, P. Computer Analysis of the EEG During Mantra Meditation / P. Fenwick // *Conference on the Effects of Meditation, Concentration and Attention*. – University of Marseilles, 1960.
16. Hirai T. EEG and Zen Buddhism / T. Hirai, S. Izawa, E. Kogav // *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. – 1959. – Suppl. 18. – P. 52.
17. Kasamatsu, A., Okuma T., Takenaka S., Koga E., Ikeda K., Sugiyama H. The EEG of “Zen” and “Yoga” practitioners / A. Kasamatsu, T. Okuma, S. Takenaka, E. Koga, K. Ikeda, H. Sugiyama // *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. – 1957. – Suppl. 9. – P. 51–52.
18. Laubry C. Documents recueillis aux Indes sur les Yoguis par l'enregistrement simultane du pouls, de la respiration et le l'electrocardiogrammem / C. laubry, T. Brosse // *La Presse Medicale*. – 1936. – № 83. – P. 1601–1604.
19. Mullen T.R. Real-time Neuroimaging and Cognitive Monitoring Using Wearable Dry EEG / T.R. Mullen, C.A.E. Kothe, Y.M. Chi, Ojeda A., Kerth T., Makeig S., Jung T.P. // *IEEE Transactions on Biomedical Engineering*. – 2015. – Vol. 62. – № 11. – P. 2553–2567.
20. Newberg, A. The Measurement of Regional Cerebral Blood Flow during the Complex Cognitive Task of Meditation : A Preliminary SPECT Study / A. Newberg, A. Alavi, M. Baime, M. Pourdehnad, J. Santanna, E. d' Aquili // *Psychiatry Research: Neuroimaging*. – 2001. – Vol. 106/2. – P. 113–122.
21. Newberg, A., Wintering N.A., Morgan D., Waldman M.R. The Measurment of Regional Cerebral Blood Flow during Glossolalia: A Preliminary SPECT Study / A. Newberg, N.A. Wintering, D. Morgan, M.R. Waldman // *Psychiatry Research: Neuroimaging Section*. – 2006. – Vol. 148/1. – P. 67–71.
22. Persinger, M.A. Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Functions: a General Hypothesis / M.A. Persinger // *Perceptual and Motor Skills*. – 1983. – № 57. – P. 1255–1262.
23. Persinger, M.A. Striking EEG Profiles From Single Episodes of Glossolalia and Transcendental Meditation / M.A. Persinger // *Perceptual and Motor Skills*. – 1984. – № 58. – P. 127–133.
24. Roszak, T. The Making of Counterculture. University of California / T. Roszak. – 1969. – 346 p.
25. Schjoedt, U. The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion / U. Schjoedt // *Method & Theory in the Study of Religion*. – 2009. – Vol. 21. – № 3. – P. 310–339.
26. Smyth, J.C. Meditation as Psychotherapy: a Review of Literature / J.C. Smyth // *Psychological Bulletin*. – 1972. – № 82. – P. 558–564.
27. Sørensen, J. The Experimental Study of Religion: or There and Back Again / J. Sørensen, K.L. Nielbo // *Journal for the Cognitive Science of Religion*. – 2013. – № 1.2. – P. 215–232.
28. Sweek, J. Biology of Religion / J. Sweek // *Method & Theory in the Study of Religion*. – 2002. – Vol. 14. – № 2. – P. 196–218.
29. Taves, A. Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things / A. Taves. – Princeton; Oxford : Princeton University Press, 2009. – 212 p.
30. Taves A. Experience as Event: Event Cognition and the Study of (Religious) Experience / A. Taves, E. Asperem // *Religion, Brain & Behavior*. – 2016. – № 1. – P. 43–62.
31. Wallace B.A. Mental Balance and Well-Being: Building Bridges Between Buddhism and Western Psychology / B.A. Wallace, S. Shapiro // *American Psychologist*. – 2006. – Vol. 61(7). – P. 690–701.

*Текст поступил в редакцию 25.09.2020.*

*Принят к публикации 28.12.2020.*

*Опубликован 01.04.2021.*

---

## References

1. Bazhanov V.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 1, pp. 118–125 (in Russian).
2. Malevich T.V. *Logos et Praxis*. 2014, no. 5, pp. 60–69 (in Russian).

3. Mironova M.N. *Konsultativnaya psychologia i psichiatria* [Counselling psychology and psychiatry]. 2011, no. 3, pp. 87–112 (in Russian).
4. Czachesz I. *Religious Experience and Neuroscience. Toward an Integrative Model. Comparative Religion: From Subject to Problem*. 2008. (Rus. ed.: Czachesz I. Neironauka i religiozniy opyt: na puti k postroeniu integrativnoy modeli. Religiovedcheskie issledovania. 2013, no. 1–2 (7–8), pp. 51–61).
5. Hulin M. *Philosophskie nauki* [Philosophical Sciences]. 2017, vol. 9, pp. 118–128 (in Russian).
6. Akers T.K., Tucker D.M., Roth R.D., Veditoff J.S. *Psychological Research*. 1977, no. 40, pp. 439–442.
7. Ashbrook J.B. *Zygon*. 1984, vol. 19, no. 3, pp. 331–350.
8. Azari N., Nickel J., Wunderlich G., Niedeggen M., Hefter H., Tellmann L., Herzog H., Stoerig P., Birnbacher D., Seitz R.J. *European Journal of Neuroscience*. 2001, vol. 13, pp. 1649–1652.
9. Baghchi B.K., Wenger M.A. *Clinical Neurophysiology*. 1957, suppl. 7, pp. 132–149.
10. Benson G., Beary J.F., Carol M. *Psychiatry*. 1974, vol. 37, no. 1, pp. 37–46.
11. Cahn B., Polich J. *Psychological Bulletin*. 2006, vol. 132 (2), pp. 180–211 (in English).
12. Capps D., Ransohoff R., Rambo L. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1976, no. 15, pp. 15–28.
13. Das N., Gastaut H. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. 1955, suppl. 6, pp. 211–219 (in French).
14. Elk van M., Wagenmakers E. *Religion, Brain & Behavior*. 2017, vol. 7, no. 4, pp. 331–334.
15. Fenwick P. *Conference on the Effects of Meditation, Concentration and Attention*. University of Marseilles, 1960.
16. Hirai T., Izawa S., Koga E. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. 1959, suppl. 18, pp. 52.
17. Kasamatsu A., Okuma T., Takenaka S., Koga E., Ikeda K., Sugiyama H. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*. 1957, suppl. 9, pp. 51–52.
18. Laubry C., Brosse T. *La Presse Medicale* [The Medical Press]. 1936, no. 83, pp. 1601–1604 (in French).
19. Mullen T.R., Kothe C.A.E., Chi Y.M., Ojeda A., Kerth T., Makeig S., Jung T.P. *IEEE Transactions on Biomedical Engineering*. 2015, vol. 62, no. 11, pp. 2553–2567.
20. Newberg A., Alavi A., Baime M., Pourdehnad M., Santanna J., d'Aquili E. *Psychiatry Research: Neuroimaging*. 2001, vol. 106/2, pp. 113–122.
21. Newberg A., Wintering N.A., Morgan D., Waldman M.R. *Psychiatry Research: Neuroimaging Section*. 2006, vol. 148/1, pp. 67–71 (in English).
22. Persinger M.A. *Perceptual and Motor Skills*. 1983, no. 57, pp. 1255–1262.
23. Persinger M.A. *Perceptual and Motor Skills*. 1984, no. 58, pp. 127–133 (in English).
24. Roszak T. *The Making of Counterculture*. University of California, 1969, 346 p.
25. Schjoedt U. *Method & Theory in the Study of Religion*. 2009, vol. 21, no. 3, pp. 310–339.
26. Smyth J.C. *Psychological Bulletin*. 1972, no. 82, pp. 558–564.
27. Sørensen J., Nielbo K.L. *Journal for the Cognitive Science of Religion*. 2013, no. 1.2, pp. 215–232.
28. Sweek J. *Method & Theory in the Study of Religion*. 2002, vol. 14, no. 2, pp. 196–218.
29. Taves A. *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2009, 212 p.
30. Taves A., Asprem E. *Religion, Brain & Behavior*. 2016, no. 1, pp. 43–62.
31. Wallace B.A., Shapiro S. *American Psychologist*. 2006, vol. 61(7), pp. 690–701.

Submitted for publication: September 25, 2020.

Accepted for publication: December 28, 2020.

Published: April 1, 2021.



DOI: 10.22250/2072-8662.2021.1.124-135

**Цмыкал О.Е.**

*Амурский государственный университет  
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21  
olgatsmykal@yandex.ru*



### **Религиозный аспект поэтического этнографизма Лариссы Андерсен**

**Аннотация.** Поэтический этнографизм – одно из дискурсивных проявлений художественной этнографии, органичное для лирического типа сознания. Несмотря на большую степень метафоричности, окказиональности и художественного вымысла, поэтический этнографизм в творчестве отдельных авторов может стать ценным источником религиоведческих наблюдений.

В данной статье представлены результаты исследования религиозного аспекта поэтического этнографизма, определяющего содержания «Писем из Индии» и «Писем из Таити» харбинской поэтессы Лариссы Андерсен (журнал «Оккультизм и йога»). Объектом лиризованных эпистолярных произведений являются религиозные представления жителей Индии и Таити как прямое выражение религиозности самой Л. Андерсен: православная по вероисповеданию, она интересовалась эзотерическими учениями, серьёзно занималась йогой, при этом тяготела к пантеизму. Это определило склонность к синкретизации религиозных явлений и, с одной стороны, объясняет интерес Л. Андерсен к развитой духовной культуре Индии, а с другой – её органичное восприятие примитивных архаических верований таитян. Автор статьи приходит к выводу, что этнографические наблюдения Лариссы Андерсен за жителями Индии и Таити (в частности – за религиозной стороной их жизни) и её этно-религиозные эскизы имеют ценность в контексте развившегося в первой половине XX века в Маньчжурии этнографического направления исследований, а также – в контексте изучения религиозного синкретизма жителей русского Харбина (и шире – русского Китая).

**Ключевые слова:** Ларисса Андерсен, «Письма из Индии», «Письма из Таити», художественная этнография, поэтический этнографизм, пантеизм, религиозный синкретизм

**Olga E. Tsmikal**

*Amur State University  
21 Ignatievskoe shosse, Blagoveshensk, Amur region, Russia, 675027  
olgatsmykal@yandex.ru*

### **The Religious Aspect of the Poetic Ethnographism of Larissa Andersen**

**Abstract.** Poetic ethnographism is one of the discursive manifestations of literary ethnography, organic for the lyrical type of consciousness. Despite the great degree of metaphor, occasional and artistic fiction, poetic ethnographism in the work of individual authors can become a valuable source of religious observations. This article presents the results of the study of the religious aspect of poetic ethnographism, which determines the content of “Letters from India” and “Letters from Tahiti” by the Harbin poetess Larissa Andersen (journal “Occultism and Yoga”). The object of lyricized epistolaries is the religious beliefs of the inhabitants of India and Tahiti as a direct expression of the religiosity of L. Andersen: Orthodox by faith, she was interested in esoteric teachings, was seriously engaged in yoga, while gravitating towards pantheism. This determined the tendency to syncretize religious phenomena and explains, on the one hand, L. Andersen’s interest in the developed spiritual culture of India, and on the other, her organic perception of the primitive archaic beliefs of the Tahitians. The author of the article concludes that the ethnographic observations of Larissa Andersen for the inhabitants of India and Tahiti (in particular, for the religious side of their life) and her ethno-religious sketches are valuable in the context of the ethnographic direction of research that developed in the first half of the 20th century in Manchuria, as well as – in the context of studying the religious syncretism of the inhabitants of Russian Harbin (and more broadly – Russian China).

**Key words:** Larissa Andersen, “Letters from India”, “Letters from Tahiti”, literary ethnography, poetic ethnographism, pantheism, religious syncretism

### Введение

Ларисса Андерсен, одна из самых известных поэтесс Русского Харбина, испытала на себе влияние многих культурных веяний и интересов, распространённых в среде дальневосточной эмиграции: ориентализм, мистицизм, йога, Агни-йога, теософия и др., была знакома с Николаем и Святославом Рерихами, Индрой Дэви, индийским философом Кришнамурти и т.д. [Цмыкал, 2018, 237–243]. Все эти обстоятельства сказались на её общем восприятии религии и определили её религиозную картину мира.

Религиозно-философские искания Лариссы Андерсен представляют большой интерес как отражение панрелигиозности, ориентализма, мистицизма, религиозного синкретизма, присущих представителям дальневосточной эмиграции [Конталева, 2020]. Сама Ларисса была крещена в православии – и сохранила православное вероисповедание до конца своих дней, однако это не мешало ей заниматься йогой, дружить с представителями Теософического общества и интересоваться самыми разными религиозными направлениями [Забияко, Цмыкал, 2018].

Письма Андерсен, как и её художественные тексты, свидетельствуют о том, что понятие «бог» было для неё довольно размытым, не связанным с конкретной религией [Забияко, Цмыкал, 2018; Андерсен, 2006, 336]. Очевидно, склонность к синкретизму берёт начало во внутренней пантеистичности поэтессы, органичном восприятии себя как части окружающего мира. С другой стороны, на формирование внутреннего синкретизма Лариссы повлияла и особая атмосфера русского Китая: из царской России эмигранты привезли мистические настроения, характерные для культуры «серебряного» века, а новая инокультурная среда и оторванность от родины подвигла многих к изучению Востока – в том числе, его религиозных учений. Так, среди близких друзей Лариссы Андерсен был рерихианец и масон А. Ачаир, В. Перелешин, увлекавшийся китайской религиозной философией (несмотря на опыт православного монашества), мистически настроенная М. Коростовец и др. [Забияко, Цмыкал, 2018; Цмыкал, 2018]. Живя в Шанхае, под руководством известной наставницы Е. Петерсен (Индры Дэви) Ларисса освоила йогу [Цмыкал, 2018].

Помимо Китая, судьба забрасывала Лариссу Андерсен в самые разные страны: Корею, Японию, Индию, Вьетнам, Таити, Францию... Путешествия становились для поэтессы источником вдохновения – так создавались изящные очерки-воспоминания, красочные зарисовки об экзотических землях [Андерсен, 2006, 284–293, 296–304; Андерсен, 2018, 87–100]. Несмотря на то, что Ларисса Андерсен никогда не занималась этнографией профессионально, атмосфера интереса к культурам разных стран (особенно – восточным), царившая в Харбине [Забияко, Цмыкал, 2018, 134–144], сильно повлияла на её сознание. Этому способствовали также Лариссина открытость новому, жажда впечатлений, умение подмечать яркие детали.

В данной статье мы обращаемся не к беллетризованным очеркам-воспоминаниям Лариссы Андерсен, а к её письмам друзьям («Письма из Индии», «Письма из Таити»), опубликованным с согласия автора в журнале «Окультизм и йога» [Загогулинка, 1959а, 137–147; Загогулинка, 1959б, 128–132; Андерсен, 2012, 263–266]. В этих письмах автор описывает свои впечатления от встречи с экзотическими культурами и представителями этих культур. На наш взгляд, рассматриваемые эпистолярии, так же, как и художественная проза Андерсен, несут в себе черты поэтического этнографизма [Эртнер, 2005; Забияко, Цмыкал, 2021] и представляют интерес в контексте этнографической линии, развившейся в Маньчжурии в начале XX века.

Предметом исследования является религиозный аспект поэтического этнографизма Лариссы Андерсен, который мы рассматриваем на материале «Писем из Индии», «Писем из Таити», а также лирических текстов поэтессы, написанных по следам этих путешествий. Наблюдая за жителями Индии и Таити, поэтесса описывает особенности их бытового поведения и религиозную сторону их жизни. Замечания Андерсен, касающиеся религиозных представлений жителей указанных стран, отражают особенности её собственного художественного и религиозного сознания.

#### 1. Духовная культура Индии

##### в «Письмах из Индии» Лариссы Андерсен

В Индию Ларисса Андерсен попала после того, как вышла замуж за Мориса Шеза, служащего французской судоходной компании (до этого момента поэтесса

долгое время пыталась покинуть Китай, но тщетно – не давали разрешения на выезд) [Калиберова, 2006, 27]. Проникшаяся к тому времени учением йоги, ученица одной из первых в западном мире женщин-йогов Индры Дэви (Евгении Петерсен) [Росов, 2004, 77], Ларисса сразу полюбила эту удивительную страну: «В Индии я попала в Мадрас, прямо к учителю моей первой, ещё шанхайской учительницы. В гнездо теософии (Адьяр), колыбель Кришнамурти и его друзей» [Андерсен, 2006, 351]. Из приведённой цитаты ясно, что новое место проживания поэтесса воспринимала не просто как восторженный праздный турист – в её сознании уже существовал образ земли, связанной с йогой, индуизмом, теософией и т.д. Чаения поэтессы не оказались напрасными – она познакомилась и с членами Теософического общества, и с Кришнамурти, Кришнамачарья, а также со Святославом Николаевичем Рерихом и его женой, индийской актрисой Дэвикой Рани [Калиберова, [http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK\\_article10.pdf/](http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK_article10.pdf/)].

Яркие краски Мадраса произвели на Андерсен сильное, близкое к экзотическому, впечатление: «В Индии – красота. Небо такое, что, кажется, звёзды можно прямо взять. Они висят, как светильники. На закате, около Мадраса, море зеленоватое. Выходит луна – женщина в красном сари. И храмы смотрят не в море, а в вечность» [Росов, 2004, 79]; «Не успела я послать Вам мои “отстоявшиеся” впечатления из Франции, как придётся отстаивать новые. Пока что – *пятна ярких красок* – цветы, сари почти чёрных женщин, *яркое* небо, *яркие* звёзды. Даже кули, у которых, кроме чалмы и повязок на бёдрах, ничего нет, выбирают себе такие *расцветки* для этих “костюмов”, что можно *ослепнуть*. Ещё не очень жарко, но *небо такое синее и солнце такое яркое*, что я хожу как в облаке, и хочу спать, словно пьяная» [Кузнецова, <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732>].

Бесспорно, Лариссу Андерсен интересовала духовная культура Индии. Однако импрессионистическое мировидение мешало поэтессе сосредоточиться на конкретных объектах: фокус её внимания легко захватывал яркие картинки – и столь же легко рассеивался между ними. В своих произведениях Андерсен изычно – и несколько небрежно – жонглирует эффектными образами и этнографическими реалиями. Так, например, происходит в стихотворении «Письмо», посвящённом острову Цейлон. В произведении в изобилии представлены этнографические реалии Индии, преобразованные художественным сознанием поэтессы: к примеру, Адамов пик, одну из известнейших достопримечательностей о. Цейлон (теперь – Шри-Ланка), которая является объектом паломничества представителей индуизма, буддизма, христианства, Андерсен описывает следующим образом:

А на самой высокой из гор,  
 Что в Цейлоне видна отовсюду,  
 След ступни с незапамятных пор:  
 Это – Вишну, Адам или Будда  
 (в общем, кто-то большой и святой...)

[Андерсен, 2006, 154].

Действительно, представители разных конфессий имеют собственное мнение по поводу того, чей же след венчает горный пик на Цейлоне: буддисты полагают, что это был Будда, христиане – что это был Адам (отсюда одно из названий – «Адамов пик»), индуисты же уверены, что след принадлежит Шиве. Для художественного сознания Лариссы Андерсен подобный синкретизм оказался очень органичным. Даже имена богов она указывает не вполне точно – вместо Шивы в стихотворении фигурирует Вишну, а всё потому, что принципиальной разницы для лирической героини (как и для самой поэтессы) это не имеет, все указанные религиозные фигуры сливаются для неё в единый образ: «кто-то большой и святой».

В стихотворении немало и других этнографических неточностей – в частности, «золотая Кумари», упоминаемая в тексте, не имеет никакого отношения к Цейлону, являясь живым божеством Непала [Кумари, <https://nat-geo.ru/science/human/kumari-zhivye-bogini-nerala/>]. Подобные «ляпы» нередки в произведениях Андерсен, чему причиной её склонность фокусироваться на ярких деталях, оставляя остальное вне поля зрения.

Нельзя, однако, не отметить интуитивную меткость многих наблюдений поэтессы. Так, например, рассказывая о племени «Тоддов» (тогда, тогда), проживающем в местности Нильгири (Нильгири)<sup>1</sup>, Ларисса Андерсен пишет:

«Недавно была я в Нильгири, на этих знаменитых Голубых Горах, когда-то так ярко описанных Е.П. Блаватской. Видела и таинственных Тоддов, которые там живут с начала времён, но, по-видимому, постепенно вымирают. Говорят, в их языке нет ни одного слова, схожего с санскритским. От индусов они отличаются. Больше всего похожи – осанкой, ростом и одеждой – на мексиканских индейцев. Но и индусы такие случиться могут и если, как говорят, у Тоддов было по одной жене на всех братьев каждой семьи, то и неудивительно, что у них у всех более или менее один и тот же тип. Живут они по-прежнему в каких-то вигвамах, сделанных только из глины, с маленьким проходом, чтобы пролезть внутрь на корячках, так как на этих высотах всегда холодно. Теперь правительство помогает им строить кирпичные бараки, этим самым отнимая у них оригинальность, и, следовательно, доход от туристов с аппаратами. Никакой духовности у них я не заметила. Молятся они на своих буйволов, вернее, на их молоко, по возможности ничего не делают часами стоят неподвижно, уставившись в одну точку, точно ждут смерти. Но лица у них далеко не примитивные и похожи они на каких-то выродившихся интеллигентов (вроде русских эмигрантов)» [Загогулинка, 1959а, 138–139].

Редакция журнала «Окультизм и йога» сочла нужным прокомментировать наблюдения Андерсен: «Опубликованные (с небольшими сокращениями) письма нашего друга из Индии написаны так живо, ярко и увлекательно! Они чрезвычайно интересны по существу, но, к сожалению, не дают полного представления о Тоддах, этом загадочном племени Голубых Гор. Очевидно, автору писем не удалось проникнуть в тайну их внутреннего сознания, а потому описание их получилось поверхностным и непочтительным. Впрочем, этого следовало ожидать, – Тодды почти никому не открывают доступ в свой внутренний мир» [Загогулинка, 1959а, 143–144].

Указывая на ошибочность выводов, сделанных поэтессой в отношении «Тоддов», представители редакции апеллируют к трудам Елены Петровны Блаватской [Загогулинка, 1959а, 144–146], когда-то посетившей Голубые горы с целью изучить это загадочное племя. Учитывая специфическую тематическую направленность журнала, пиетет его редакторов перед работами Е.П. Блаватской, одной из ключевой фигур мировой теософии, основательницы Теософического общества, не вызывает удивления. Цитируемые в комментарии редакции отрывки из книг Блаватской, впрочем, полностью противоречат результатам исследований учёных-этнографов и сведениям из современной справочной литературы – в отличие от описания племени *тода*, составленного Лариссой Андерсен.

Согласно сведениям, изложенным Блаватской, *тода* в принципе не являются расой или этносом, но «представляют из себя духовную группу людей, некую секту» [Загогулинка, 1959а, 144–145]; свою точку зрения Е.П. Блаватская аргументирует это тем, что детей *тода* никто и никогда не видел. Отрицает Блаватская и наличие у *тода* полиандрии [Загогулинка, 1959а, 146].

В современных справочных источниках и материалах этнографических исследований отмечается, что *тода*, несомненно, – этнос, а не «секта», состоящая из представителей разных народностей. Более того, исследователи подтверждают наличие у *тода* полиандрии, так что сведения Блаватской очевидно искажают реальность [Большая российская энциклопедия, <https://bigenc.ru/ethnology/text/4194936>; Шапошникова, 1969, [http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap\\_lv/biblio\\_shapbook.htm](http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap_lv/biblio_shapbook.htm)].

Исследовательница Л.В. Шапошникова, как и Е.П. Блаватская, совершившая поездку в Нильгири с целью сбора этнографического материала и жившая с *тода* бок о бок, пишет: «Блаватская пыталась дать картину истории и происхождения племени *тода*. Обладая незаурядной фантазией и явной склонностью к преувеличениям, эта способная журналистка, мягко выражаясь, допустила ряд неточностей. Вероятно, все эти “неточности” были подчинены какому-то её замыслу, связанному с таинствами мистики и непонятому мною» [Шапошникова, 1969, [http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap\\_lv/biblio\\_shapbook.htm](http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap_lv/biblio_shapbook.htm)].

Суждения же о тода Ларисса Андерсен совпадают с результатами полевых исследований Шапошниковой, хотя и выражены в иной форме. Сравним:

<p>«Никакой духовности у них я не заметила. Молятся они на своих буйволов, вернее, на их молоко, по возможности ничего не делают часами стоят неподвижно, уставившись в одну точку, точно ждут смерти» [Загогулинка, 1959а, 139].</p>	<p>«Примитивные верования и представления тода можно характеризовать двумя словами – культ буйволов. &lt;...&gt; Что такое храмы тода? Это, по сути, фермы, где содержатся священные буйволицы. Кто такие жрецы тода? Это люди, наиболее опытные в уходе за такими буйволицами» [Шапошникова, 1969, <a href="http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap_lv/biblio_shapbook.htm">http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap_lv/biblio_shapbook.htm</a>].</p>
<p>«...у Тоддов было по одной жене на всех братьев каждой семьи, то и неудивительно, что у них у всех более или менее один и тот же тип» [Загогулинка, 1959а, 139].</p>	<p>У тода существует два вида полиандрии: так называемая матриархальная, когда мужья не связаны между собой родственными узами, и фратеральная. В последнем случае жена старшего брата автоматически становится женой младших братьев [Шапошникова, 1969, <a href="http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap_lv/biblio_shapbook.htm">http://www.ivorr.narod.ru/biblio/shap_lv/biblio_shapbook.htm</a>].</p>

Как мы видим, в основе своей информация о тода, которую поэтесса походя, коротко сообщает в письме, не противоречит научным данным. Безусловно, Ларисса Андерсен обладала немалым интеллектуальным потенциалом и неплохими аналитическими способностями, а также – редким здравомыслием, что помогало ей не попадать впросак в подобных ситуациях и не впадать в романтические фантазии и приукрашивания, несмотря на склонность к лиризации действительности. И хотя текст письма свидетельствует о том, что поэтесса была знакома с трудами Е.П. Блаватской, в которых та описывала тода (что неудивительно, если учесть, что она много вращалась в теософских кругах), судя по всему, Андерсен особенно ими не прониклась, поэтому в письме ограничивается лишь замечанием: «Недавно была я в Нильгири, на этих знаменитых Голубых Горах, когда-то так *ярко* описанных Е.П. Блаватской» [Загогулинка, 1959а, 138а]. Принимая во внимание то, что к конкретным суждениям Блаватской Андерсен не апеллирует и не сравнивает с ними собственные наблюдения, мы можем сделать вывод, что они вряд ли отложились в её памяти. Что говорит, вдобавок, о самодостаточности и неконформности суждений «харбинской Музы».

Во время проживания в Мадрасе состоялась встреча Лариссы Андерсен с известным духовным учителем Джидду Кришнамурти<sup>2</sup>: «Вчера видела Кришнамурти. Он приезжает сюда каждый год, но в этом году приехал не для спичей, а для отдыха. Меня вызвала Шивакаму<sup>3</sup> – и мы вместе с нею пошли к нему. Я как-то ещё не могу определить моего впечатления. Возможно потому, что я, как и у Рериха<sup>4</sup>, внезапно застеснялась – и моё собственное состояние заслонило от меня всё восприятие. Нekomу было сказать вступительный спич, а я всегда давлюсь всякими почтительными словами, в особенности перед Кришнамурти, которого, по-моему, уже тошнит от всяких истерических поклонниц. Он же сидел молчаливо на полу и ни о чём не спрашивал. У меня, как ком в горле, сидела моя проблема, всегда наготове и всегда подавливаемая. Я, правда же, напоминаю сама себе Кипплинговского слонёнка, который ко всем приставал с расспросами о том, что есть крокодил.

После того, как я выдавила несколько общепринятых фраз, наступило странное молчание. Странное, потому что Кришнамурти молчал, как будто намеренно, как будто он что-то слушал. И после молчания его компаньон – индус, с которым он путешествует, – заговорил как раз о том, о чём мне было надо, о чём я думала. <...> И тут я, конечно, прорвалась. Правда, не особенно удачно. Больше половины осталось

во мне, а когда мы вышли, то я вдруг пустила слезу в автомобиле. До сих пор целый вихрь взбудораженных мыслей или чувств, или мысле-чувств, крутится во мне – и я так устала, как будто ворочала камни. Наверное, он решил, что я сумасшедшая. Но это не важно» [Загогулинка, 1959а, 140–141].

Великого учителя, имя которого было священным в теософских кругах, Ларисса восприняла через призму собственных мыслей и переживаний («мысле-чувств»), что вообще для неё было характерно. Ни слова не говорит поэтесса о своих вопросах – и об ответах Кришнамурти: «...моё собственное состояние заслонило от меня всё восприятие», – пишет она. Однако ясно, что описываемая встреча произвела на неё сильное впечатление. Возможно, в индийском учителе поэтесса почувствовала родственную душу – всю жизнь она не могла определиться со своими религиозными представлениями, не находя себя ни в одной религии – и, видимо, оттого ей были интересны теософы.

О том, какой вопрос она задала Кришнамурти, Ларисса Андерсен поведала лишь много лет спустя в личной беседе с В.А. Росовым: «Меня всегда мучил вечный вопрос: почему в мире Бог создал столько жестокости? Если Бог – за любовь, то почему люди так живут... Кришнамурти ответил: “А другого мира нет”» [Росов, <http://www.aryavest.com/partlink/149.pdf>]. О религиозных поисках Лариссы Андерсен мы писали в ряде публикаций [Цмыкал, 2018; Забияко, Цмыкал, 2018], поэтому сейчас не будем останавливаться на этом вопросе подробно. Заметим только, что Индия не дала поэтессе каких-то неожиданных религиозных прозрений и откровений – однако осталась навсегда светлым воспоминанием и оставила любопытные заметки.

## 2. Архаические верования Таити в письмах Лариссы Андерсен

Письма Андерсен, написанные на Таити и опубликованные, как и её «индийские» письма, в «Оккультизме и йоге», также содержат множество интереснейших страноведческих наблюдений. Любопытно, что в «Письмах из Таити» гораздо больше описаний религиозных верований местных жителей, нежели в «Письмах из Индии», притом, что в Индию поэтесса ехала, «заряженная» интересом к духовной жизни страны, и вращалась там в религиозно-мистически настроенных кругах, в то время как на Таити она отдалась на волю ощущений и сливалась с природными стихиями – купалась, грелась на солнце, радовалась теплу и тропическим краскам. Помимо писем, Таити почти полностью посвящён небольшой цикл стихотворений Андерсен «Чужие моря», вошедший в антологию «Одна на мосту». Нам представляется целесообразным рассматривать письма и некоторые стихи о Таити параллельно, так как в них содержится множество сквозных образов и мотивов.

Ларисса органично прониклась атмосферой мистики и магии, царившей на Таити. Несмотря на несколько ироничный тон, в котором она описывает верования таитян в своих письмах («Мистики у них полно, но только самой примитивной и тёмной. Они вечно видят привидения. Ощеряются, как собаки, бледнеют и смотрят перед собой: “Тупапао”... А другие, т.е. европейцы, ничего не видят. Если они знают, чьё это “Тупапао”, то перехоранивают тело вниз лицом и говорят, что помогает. Но всех не перехоронишь и потому “Тупапао” гуляют по всему острову. Особенно около “мараэ” – бывшие алтари, где приносили в жертву собак, чёрных свиней и людей» [Андерсен, 2012, 264]), в стихотворениях, посвящённых Таити, лирическая героиня Андерсен оказывается плотью от плоти магии острова:

Я не знаю, отчего я не спала,  
 Ночь мерцала, и звенела, и текла...  
 .....  
 Мне казалось, что я вовсе не одна...  
 Тупапау, что ли, рыскал у окна?  
 .....  
 И прибор мне не давал покоя:  
 Колдовал, нашёптывал такое,  
 Словно я должна идти, идти,  
 По воде, по лунному пути...  
 Чей-то зов ко мне в ночи проник.

Чей-то взор забрался в мой тайник,  
Я лежала, словно в доме из стекла,  
Ночь мерцала, и звенела, и текла...  
[Андерсен, 2006, 144].

Героиня как будто находится в состоянии полусна (или же она в мистическом трансе, обездвижена и может только покорно наблюдать за происходящим). Вокруг же неё – разворачивается ночная мистерия. Проникшись местными поверьями, поэтесса вводит в стихотворение образ духа Тупапау. Возможно, строки «Мне казалось, что я вовсе не спала / Тупапау, что ли, рыскал у окна?» являются своеобразной отсылкой к картине П. Гогена «Манао Турараи» («Дух мёртвых не дремлет») (1892), на которой обнажённая девушка лежит на кровати, а дух Тупапау наблюдает за ней из полумрака комнаты. Как рассказывал сам Гоген, однажды, живя на Таити с молодой местной девушкой Техурой, он задержался дотемна. В светильнике закончилось масло, и Техура осталась лежать одна в темноте (хотя обычно таитяне предпочитают спать при свете из-за боязни духов). Входя в дом, Гоген чиркнул спичкой, чтобы осветить помещение, что вызвало испуг девушки: «Могла ли она не принять меня за демонического призрака – тупапау, легенды о которых не дают её народу спать по ночам?» [Даниельссон, 1969]. Неизвестно, знала ли Андерсен эту историю. Неизвестно также, видела ли она полотно «Дух мёртвых не дремлет» до посещения Таити. Однако очевидно, что поэтесса (возможно, на интуитивном уровне) очень тонко уловила, с одной стороны, атмосферу полинезийской мистики, а с другой – прониклась чувствами мастера постимпрессионизма. Подобная параллель органично вписывается в парадигму творчества Л. Андерсен – образ из таитянских легенд наложился на образ из произведения искусства, дав творческий импульс к написанию стихотворения.

«Видите, какой у нас Таити. Страшно» [Андерсен, 2012, 265], – пишет Ларисса Андерсен в одном из своих писем. Но её лирическую героиню как будто не пугает, а будоражит и завораживает вся эта жутковатая «мистика». Архаические мифы коренных жителей Таити соприродны художественному миру поэтессы-пантеистки.

Реакцию Андерсен на мистические верования таитян трудно уравнивать с эмоциями, которые испытывает человек при чтении готических рассказов или просмотре фильмов ужасов: для читателя/зрителя всё происходит не всерьёз, понарошку, для него мистический сюжет – просто способ «пощекотать нервы». Приведённая в начале абзаца цитата была сказана в связи с жутковатой историей, произошедшей во время киносъёмки, проходящих на острове: «Когда-то здесь крутился ещё немой фильм “Табу”. Я его помню. Играли два туземца отсюда, кажется, они и теперь здесь, – прожили все деньги и вернулись восвояси ловить рыбу и подбирать бананы и кокосовые орехи: зачем им деньги! Директор фильма решил поселиться на месте “Табу”, несмотря на предупреждения. Однажды, глянь, а дом сгорел. И соседи видели большую собаку (“Тупапау” часто превращаются в собаку), которая бегала по дому в ту ночь пожара. Когда он закончил фильм и поехал в Париж, то умер в автомобильной катастрофе, причём его шофёр, негр (не с Таити), рассказал, что внезапно большая собака бросилась на автомобиль – и это послужило причиной несчастья. Когда переносили большого “Тики” с площади, где он уже привык, в музей Гогена, – три рабочих из пяти умерли через несколько дней. Не знаю, чем оградили себя двое оставшихся в живых» [Андерсен, 2012, 264–265]. Заметим – Андерсен пересказывает историю весьма буднично, как абсолютно достоверную, без грамматической реальности, как органична была мистике Китая и Кореи.

Древняя магия Таити не пугает поэтессу, она воспринимает её даже с некоторым азартом: «Здесьние колдовские места мне нравятся». Не зря в её стихотворениях нередко появляется образ колдуньи<sup>5</sup>. В произведениях, посвящённых острову, проявляются основополагающие характеристики художественного сознания Лариссы: пантеистичность и импрессионистичность.

Стихотворение «Моана<sup>6</sup> и я» становится квинтэссенцией пантеистических мотивов в «таитянской» лирике Андерсен. Не случайно океану в нём даётся имя –

Моана, «великий Моана». Таким образом океан обретает антропоморфные черты – и одновременно обожествляется:

Там – ни зла, ни добра, только плещущий хаос творенья,  
Непреложный, настойчивый, яростный пульс бытия.  
Но, разбившись о риф, проливаясь в ладони лагуны,  
Успокоено глядя затихшей водою песок,  
Вздых солёных глубин исторгает великий Моана  
И приносит на землю свою перевозданную дань  
[Андерсен, 2006, 146].

Моана для лирической героини – не просто океан, но древнее божество, гневное и неуёмное. Для Таити, пропитанного духом первобытности и пантеизма, такой образ очень органичен. Органичен он и для поэтики Андерсен. Поэтесса тонко улавливает пантеистическую основу верований местных жителей, делает её предметом собственной поэтической рефлексии.

Ряд стихотворений цикла посвящён прощанию с Таити. Лирическая героиня, покидая остров, исполняет магический «прощальный» ритуал, который, надеется она, приведёт её обратно. Ритуал чем-то напоминает банальное кидание монетки в фонтан при отъезде, однако его сложность, множество уточнений и обязательных к исполнению условий отсылают нас к древним магическим практикам.

### Прощание с Таити

Дыханье на миг затаить... – и  
В эту лазурную воду,  
В эту ажурную пену  
Бросить, прощаясь, цветы –  
*Тогда я вернусь на Таити!*

Их надо бросать с парохода,  
Надо бросать непременно  
В самом начале лагуны,  
Где сумасбродят буруны –  
У пенистой, белой черты.  
*Тогда я вернусь на Таити!*

Смотри, чаровница-вода,  
Вы – истомлённые пляжи,  
Где струи рокочут, как струны,  
Вы – колдовские высоты,  
Чёрных камней чехарда,  
Подземных горячек миражи –  
Тайно бурлящая страсть,  
Камни, хранящие власть  
Магических тёмных наитий!  
Я ритуал исполняю,  
Слёзы с цветами роняю.  
*Верните меня на Таити!*

[Андерсен, 2006, 149].

В данном стихотворении проявляются характерные черты русских заговорных текстов:

1. На уровне образов – типичные для русского заговора локативы (море, остров).
2. На «предметном» уровне (уровне сакральных культовых объектов) – чёрные камни<sup>7</sup> (также часто встречающийся в русской заговорной практике образ);

в данном случае данный образ вдохновлён, конечно, культовыми местами полинезийцев – упомянутыми выше камнями-алтарями – «марае»<sup>8</sup> или «мараэ». Такое совпадение любопытно с точки зрения общих начал в архаических религиозных представлениях разных народов.

3. На композиционном уровне можно выделить характерные структурные элементы заговорного текста: повторы, закрепки («*Тогда я вернусь на Таити!*»), заключительная фраза («*Верните меня на Таити!*» – сродни заминиванию). Также можно выделить такие типичные для заговора особенности, как использование параллельных конструкций («*В эту лазурную воду, / В эту ажурную пену*», «*Вы – истомлённые пляжи, <...> / Вы – колдовские высоты, Чёрных камней чехарда, / Подземных горячек миражи...*») и т.д.), часть из которых, как видно из примера, анафоричны.

Вольные рифмы и часто использующиеся в тексте аллитерации («*Где струи рокочат, как струны*»; «*Чёрных камней чехарда*»; «*Магических тёмных наитий*» и др.) позволяют сделать вывод о родстве поэтики стихотворения с поэтикой русского заговора. Созданию заговорного эффекта служит и неоднородный ритмический рисунок (чередование амфибрахия и дактиля, дольникковые перебои). Сочетаясь с постоянно удлиняющимися строками, повторами, анафорами и параллельными конструкциями этот вольный стихотворный ритм создаёт эффект заклинания, чему способствует и наращивание строфического объёма, увеличивающее напряжение от первой строфы к последней. На ум приходят ассоциации с шаманским камланием, как будто лирическая героиня впадает в состояние изменённого сознания, сливаясь воедино с магической атмосферой острова.

А. Блок в статье «Поэзия заговоров и заклинаний» отмечал: «Обряды, песни, хороводы, заговоры сближают людей с природой, заставляют понимать её ночной язык, подражают её движению. Тесная связь с природой становится новой религией, где нет границ вере в силу слова, в могущество песни, в очарование пляски. Эти силы повелевают природой, подчиняют её себе, нарушают её законы, своею волей сковывают её волю. Опьянённый такою верой сам делается на миг колдуном и тем самым становится вне условий обихода» [Блок, 1962, 36–65]. Произнося своё поэтическое заклинание, лирическая героиня Андерсен на время превращается в колдунью – полурусскую, полу-таитянскую, синкретического происхождения, но обретающую способность повелевать природными силами.

### Резюме

Подводя итоги проведённому исследованию, сделаю следующие выводы.

1. Эпистолярный Л.Н. Андерсен, несомненно, являются важной частью её творческого наследия. В письмах автора, как и в литературных произведениях, проявляются важнейшие особенности её художественного мира, характерные черты авторского стиля, как то: метафоричность природных образов, тенденция к лиризации, импрессионистичность и т.п.

2. Ларисса Андерсен интуитивно точно воспринимала этнорелигиозную специфику иных культур, не погружаясь глубоко в её изучение. Примером тому может служить описание ею племени тода в одном из «Писем из Индии»: поэтессе хватает услышанных или прочитанных где-то справочных сведений об этом народе и краткого знакомства с ним, чтобы составить весьма верный образ, совпадающий с описанием современных этнографов.

3. Отправляясь в Индию, Ларисса Андерсен была уже «заряжена» интересом к духовной культуре этой страны (этому способствовали занятия йогой, общение с людьми, обращавшимися к различным мистическим учениям, и общая атмосфера интереса к восточным духовным практикам, спиритизму, мистицизму, религиозному синкретизму, царившая в среде дальневосточной эмиграции). Поэтесса мечтала воочию увидеть индийский берег, великих духовных учителей, познакомиться членами Теософического общества – и ожидания её не были обмануты. Однако, как ни парадоксально, именно в Индии, где духовные практики развиты больше, чем где либо, Андерсен страдала от того, что больше занималась мирскими делами, домом, приёмами и т.д. Напротив – Таити с его примитивными архаическими верованиями оказывается гораздо ближе поэтессе. Там она обретает душевный покой, и именно

Таити (а не Индия) вдохновляет её на написание стихов. Можно резюмировать, что природный пантеизм Лариссы Андерсен оказался сильнее увлечения восточной религиозной философией в разных её проявлениях, а архаическая культура способствовала возникновению в художественном сознании поэтессы антропоморфных природных образов и заставляла обращаться к религиозным истокам родной русской культуры (к жанрам заговоров и заклинаний).

### Благодарность

Исследование поддержано грантом Российского фонда фундаментальных исследований. Тема «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 study was supported by a grant from the Russian Foundation for Basic Research. The theme “Images of Russia and China in literary ethnography (based on materials from Russian and Chinese literature, journalism of Manchuria in the 20-40s. XX century)”, project No. 20-012-00318

### Библиографический список

1. «Лучшие песни мои со мной...». Из писем Лариссы Андерсен Валерию Перелешину / Вступ. статья, публ., коммент. О.Ф. Кузнецовой // Звезда. – 2011. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732> (дата обращения 04.09.2020).
2. Андерсен, Л.Н. Письма из Таити / Л.Н. Андерсен // Русский Харбин, запечатлённый в слове. Вып. 5. Сборник научных работ / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – С. 263–266.
3. Андерсен, Л.Н. Одна на мосту: Стихотворения. Воспоминания. Письма / Л.Н. Андерсен. – М.: Русский путь; Библиотека-фонд «Русское зарубежье», 2006. – 472 с.
4. Андерсен, Л. По земным лугам: стихи / Л. Андерсен. – Шанхай: Изд-во журнала «Современная женщина», 1940. – 56 с.
5. Андерсен, Л.Н. Цветы берёзы / Л.Н. Андерсен. – Владивосток: Валентин, 2018. – С. 87–100.
6. Блок, А.А. Поэзия заговоров и заклинаний / А.А. Блок // Собр. соч.: В 8 т. – М.; Л., 1962. – Т. 5. – С. 36–65.
7. Забияко, А.А. Художественная этнография в лирическом тексте (поэтический этнографизм Лариссы Андерсен) / А.А. Забияко, О.Е. Цмыкал // Гуманитарный вектор. – 2021. – Т. 16. – № 1. – С. 45–55.
8. Забияко, А.А. Религиозные искания писателей дальневосточной эмиграции: метаморфозы этнокультурной идентификации / А.А. Забияко, О.Е. Цмыкал // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 131–144.
9. Загогулинка. Письма из Индии / Загогулинка // Оккультизм и йога. – 1959. – № 20. – С. 137–147.
10. Загогулинка. Письмо из Вьетнама / Загогулинка // Оккультизм и йога. – 1967. – № 36. – С. 70–74.
11. Загогулинка. Письмо из Индии / Загогулинка // Оккультизм и йога. – 1959. – № 21. – С. 128–132.
12. Калиберова, Т.Н. Встречи со Святославом Рерихом (из архива Лариссы Андерсен) / Т.Н. Калиберова [Электронный ресурс]. – URL: [http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK\\_article10.pdf/](http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK_article10.pdf/) (дата обращения 7.09.2020).
13. Калиберова, Т.Н. Ларисса Андерсен: миф и судьба / Т.Н. Калиберова // Андерсен Л.Н. Одна на мосту: Стихотворения. Воспоминания. Письма. – М.: Русский путь, 2006. – С. 8–39.
14. Конталева, Е.А. Религиозный синкретизм русских харбинцев: формы политического радикализма / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2020. – № 1. – С. 43–66.
15. Кумари: живые богини Непала [Электронный ресурс]. – URL: <https://nat-geo.ru/science/human/kumari-zhivye-bogini-nepala/> (дата обращения 8.09.2020).
16. Росов, В.А. Белый Храм на высоких горах. Очерки о русской эмиграции и сибирском писателе Георгии Гребенщикове / В.А. Росов. – СПб.: Алетейя, 2004. – 120 с. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.aryavest.com/partlink/149.pdf> (дата обращения 6.09.2020).

17. Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н.И. Толстого. – М.: «Международные отношения», 1995. – Т. 2. – С. 448.
18. Токарев, С.А. Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с.
19. Цмыкал, О.Е. Восток в художественном сознании Лариссы Андерсен / О.Е. Цмыкал // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2018. – № 4. – С. 237–243.
20. Шапошникова, Л.В. Тайна племени Голубых гор / Л.В. Шапошникова. – М.: «Наука», 1969. – 190 с.
21. Эртнер, Е.Н. Феноменология провинции в русской прозе конца XIX – начала XX века / Е.Н. Эртнер. – Тюмень, 2005. – 211 с.

Текст поступил в редакцию 28.09.2020.

Принят к публикации 28.12.2020.

Опубликован 01.04.2021.

<sup>1</sup> Нилгири («голубые горы») – горный массив в штатах Тамилнад и Керала на юге Индии. Он является частью горной цепи Западные Гхаты, которые расположены на краю плоскогорья Декан.

<sup>2</sup> Джидду Кришнамурти (11 мая 1895 – 17 февраля 1986) – индийский духовный учитель. Был известным оратором на философские и духовные темы.

<sup>3</sup> Индийская подруга Л. Андерсен, возвращаясь в теософских кругах.

<sup>4</sup> С С.Н. Рерихом Андерсен также познакомилась в Индии.

<sup>5</sup> Напр., стихотворения «Колдунья», «Заключенье», «У гадалки» и др.

<sup>6</sup> Моана в пер. с полинез. – «океан».

<sup>7</sup> «Камень – один из первоэлементов мира (наряду с землей, водой, огнем, воздухом) символ “мертвой” природы. <...> В нар[одной] космологии К[амень] трактуется как опора, основание, стержень, ось мира и уподобляется дереву мировому и горе» [Славянские древности, 1995, 448].

<sup>8</sup> Как пишет С.А. Токарев, «Священными местами отправления культа служили могильники – мараи (марае, малае) – места погребения вождей или знати. Там совершались разные обряды, там приносились жертвы, там стояли изображения богов. Настоящих храмов, не связанных с местами погребений, не было» [Токарев, 1986, 576].

## References

1. “Luchsche Pesni Moi So Mnoi”. *Iz Pysem Larissy Andersen Valeriyu Pereleshinu* [“My Best Songs Are Still with Me”. From the Letters of Larissa Andersen to Valery Pereleshin]. Available at: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=1732> (accessed on September 4, 2020) (in Russian).
2. Andersen L. *Po Zemnym Lugam: Stikhi* [On Earthly Meadows: Poems]. Shanghai : Sovremennaya zhenshchina, 1940, 56 p. (in Russian).
3. Andersen L.N. *Odna na Mostu: Stikhotvoreniya. Vospominaniya. Pysma* [One on the Bridge: Poems. Memories. Letters]. Moscow: Russkiy put, 2006, 472 p. (in Russian).
4. Andersen L.N. *Russkiy Harbin Zapechatlennyi v Slove* [Russian Harbin Captured in the Word]. Blagoveshchensk: Amur state university, 2012, pp. 263–266 (in Russian).
5. Andersen L.N. *Tsvety breezy* [Birch blossoms]. Vladivostok: Valentin, 2018, pp. 87–100 (in Russian).
6. Blok A.A. *Poeziya Zagovorov i Zaklinaniy* [Poetry of Charms and Spells] Moscow, Leningrad, 1962, pp. 36–65 (in Russian).
7. Erthner, E.N. *Fenomenologiya Provincii v Russkoi Proze Kontsa 19 – Nachala 20 veka* [Phenomenology of the Province in Russian Prose of the Late 19th – Early 20th Centuries]. Tumen, 2005, 211 p. (in Russian).
8. Kaliberova T.N. *Larissa Andersen: Mif i Sud'ba* [Larissa Andersen: Myth and Fate]. Moscow: Russkiy put, 2006, pp. 8–39 (in Russian).
9. Kaliberova T.N. *Vstrechi so Svyatoslavom Rerikhom (iz Arkhiva Larissy Andersen)* [Meetings with Svyatoslav Roerich (from the Archive of Larissa Andersen)]. Available at: [http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK\\_article10.pdf/](http://iimc.dvfu.ru/documents/210702/110529987/VK_article10.pdf/) (accessed on September 7, 2020) (in Russian).
10. Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2020, no. 1, pp. 43–66 (in Russian).
11. *Kumari: Zhiviye Boginin Nepala* [Kumari: living goddesses of Nepal]. Available at: <https://nat-geo.ru/science/human/kumari-zhiviye-bogini-nepala/> (accessed on September 8, 2020) (in Russian).
12. Rosov V.A. *Belyi Hram na Vysokikh Gorah. Ocherki o Russkoy Emigratsii i Sibirskom Pysatele Georgii Grebenshchekove* [White Temple on the High Mountains. Essays on the Russian Emigration and the Siberian Writer Georgy Grebenshchikov]. Available at: <http://www.aryavest.com/partlink/149.pdf> (accessed on September 6, 2020) (in Russian).
13. Shaposhnikova, L.V. *Tayna Plemeni Golubyykh Gor* [The Mystery of the People of the Blue Mountains]. Moscow: Nauka, 1969, 190 p. (in Russian).
14. *Slavyanskiye drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar'* [Slavic Antiquities: Ethnolinguistic Dictionary]. Moscow: International relations, 1995, vol. 2, p. 448 (in Russian).

15. Tokarev S.A. *Religia v Istorii Narodov Mira* [Religion in the History of the Peoples of the World]. Moscow: Politizdat, 1986, 576 p. (in Russian).
16. Tsmyskal O.E. *Sotsial'niye Nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Human Sciences in the Far East]. Khabarovsk, 2018, no. 4, pp. 237–243 (in Russian).
17. Zabiyaiko A.A., Tsmyskal O.E. *Gumanitarnyi Vektor* [Humanitarian Vector]. Chita, 2021, vol. 16, no. 1, pp. 45–55 (in Russian).
18. Zabiyaiko A.A., Tsmyskal O.E. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2018, no.4, pp. 131–144 (in Russian).
19. *Zagolinka. Okkultizm i yoga* [Occultism and Yoga]. Belgrad: Vozrozhdeniye, 1959, no. 20, pp. 137–147 (in Russian).
20. *Zagolinka. Okkultizm i yoga* [Occultism and Yoga]. Belgrad: Vozrozhdeniye, 1967, no. 36, pp. 70–74 (in Russian).
21. *Zagolinka. Okkultizm i yoga* [Occultism and Yoga]. Belgrad: Vozrozhdeniye, 1959, no. 21, pp. 128–132 (in Russian).

*Submitted for publication: September 28, 2020.*

*Accepted for publication: December 28, 2020.*

*Published: April 1, 2021.*



**Емельянов В.В.**

*Санкт-Петербургский государственный университет  
Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 9/11  
banshur69@gmail.com*



### **Два письма В.В. Розанова к Б.А. Тураеву из архива Государственного Эрмитажа**

**Аннотация.** В статье публикуются два письма русского философа и писателя В.В. Розанова к магистру всеобщей истории Б.А. Тураеву. Письма обнаружены в архиве Государственного Эрмитажа в папке документов от неустановленных корреспондентов Тураева. Одно из них не имеет даты, второе датировано 13 октября 1898 г. Данные обнаруженных писем позволяют датировать

знакомство Розанова и Тураева временем не ранее 9 мая 1898 года, когда прошёл диспут по магистерской диссертации Тураева «Бог Тот». В первом письме Розанов рекомендует Тураеву и просит позволения зайти к нему для обсуждения интересующих его тем по истории древнего Египта. Во втором письме Розанов благодарит Тураева за отски статьи и высказывает мнения по ряду вопросов, связанных с этими работами. Оба письма рассматриваются на фоне египетского мифа Розанова и противоречивого отношения Розанова к профессиональным египтологам.

**Ключевые слова:** В.В. Розанов, Б.А. Тураев, Эрмитаж, Древний Египет, египетский миф русской литературы

**Vladimir V. Emelianov**

*St. Petersburg State University  
9/11 Universitetskaya naberezhnaya, St. Petersburg, Russia  
banshur69@gmail.com*

### **Two Letters by V.V. Rozanov to B.A. Turaev from the Archives of the State Hermitage Museum**

**Abstract.** The article publishes two letters of the Russian philosopher and writer V.V. Rozanov to the master of general history B.A. Turaev. The letters were found in the archives of the State Hermitage Museum in a folder of documents from unidentified correspondents of Turaev. One letter has no date, the second one is dated October 13, 1898. The data from the letters found allow dating Rozanov and Turaev's acquaintance to no earlier than May 9, 1898, when the debate on Turaev's master's thesis "God Thoth" took place. In the first letter Rozanov introduces himself to Turaev and asks permission to call at him to discuss topics on the history of ancient Egypt, which Rozanov was interested in. In the second letter, Rozanov thanks Turaev for reprints of articles and expresses his views on a number of issues related to these papers. Both letters are viewed against the background of Rozanov's Egyptian myth and Rozanov's controversial attitude toward professional Egyptologists.

**Key words:** V.V. Rozanov, B.A. Turaev, Hermitage, Ancient Egypt, Egyptian myth of Russian literature

Интерес русского философа и писателя В.В. Розанова к Древнему Египту хорошо известен историкам русской литературы. Недавно египетский миф Розанова удостоился отдельного исследования. Его автор Е.Ю. Груздева систематически рассмотрела все сочинения Розанова на египетскую тему, начиная с первых упоминаний о Египте в 1897 г., заканчивая циклом статей «Возрождающийся Египет» (1916). Отдельно исследованы статьи «О древнеегипетских обелисках» (1899), «О древнеегипетской красоте» (1899), «Египет» (1906). Е.Ю. Груздева справедливо замечает, что «при всей любви Розанова к Египту, его интерес к религии этой цивилизации,

представления его о Египте нельзя назвать до конца исторически точными и достоверными. Розанов постепенно складывает свой миф о Египте как цивилизации, являющей оплот истинного миропонимания, идеального взгляда на материнство и семью, отношения человека и Бога» [Груздева, 2009, 277]. Египетская тема у Розанова связана с темами пола, материнства и бессмертия. Христианство, с его точки зрения, является холодной религией, которую нужно дополнить тем тёплым языческим отношением к земному, которое встречается у египтян и иудеев. В одном из писем П.П. Перцову Розанов признается, что настоящий Египет ему неинтересен: «Более всего в египетско-финикийско-сиро мировоззрении меня интересует идея бессмертия, загробного существования, материнства, рождения» [Груздева, 2010, 17]. Вероятно, именно такое мифотворческое отношение к Египту обусловило и отказ Розанова побывать в этой стране, которую в начале XX века посетили многие деятели русской культуры. Ещё одной странной особенностью розановского мифотворчества является желание получать информацию о древней истории Египта преимущественно из египетского искусства, а не из текстов [Груздева, 2010, 17]<sup>1</sup>.

Однако, сколь бы далеко ни простиралась фантазия Розанова, он всё же нередко прибегал к консультациям специалистов по древнему Востоку. И, пожалуй, главным из этих специалистов был для него профессор Петербургского университета Б.А. Тураев. Розанов чрезвычайно высоко ценил Тураева. До нас дошли его высокие отзывы о трудах этого египтолога на страницах газеты «Новое время». Так, в рецензии на издание популярной книги о Египте Розанов писал: «Не все среди читающей, а не изучающей публики знают, что у нас есть два великих знатока Древнего Египта, читающие иероглифы, как мы старинную славянскую “вязь”: г. Голенищев, хранитель египетского отделения Эрмитажа, и проф. Тураев, автор книги “Бог Тот” (бог знания, бог науки), единственной цельной и самостоятельной монографии, написанной по памятникам интересной египетской истории. Во всяком случае наука наша “кое-что” имеет в этом труднейшем и занимательнейшем её отделе; и нельзя не радоваться, что первые же годы только что начавшегося XX века отмечены трудами крупными и ценными» [Розанов, 1906].

Розанов оставил нам и ценное свидетельство о преподавательской деятельности Тураева. Сопоставляя его малую популярность с популярностью известных в то время шарлатанов, собиравших массовые аудитории и увенчанных розами, он далее пишет: «А на шипах лежит бедный профессор Тураев. Три слушателя у него в аудитории Петербургского университета, два немца и один русский, – как мне привелось услышать от “третьего” из этих слушателей. Он читает о древнем Египте, изящнейшей стране в истории цивилизации. И никого слушателей, учеников!! Почти никого, – в составе десяти тысяч студентов Петербургского университета, которые поистине “числятся” или поистине “топчутся” там... Бедный Петербург! О, не Тураев – бедный. Он богат со своим энтузиазмом, со своей учёностью – богат тем счастьем внутренним, которое даётся сознанием: “Я кое-что сделал для отечества”. Он многое сделал. Он зачернил ту чёрную, грязную дыру, которая именуется: “полное неведение русских о Древнем Востоке”. В самом деле, мы кичимся, что “Россия есть столько же страна Востока, как и Запада”, что мы не “европейцы”, а “азиато-европейцы” и т.д., и т.д., – следуют “пункты” нашей национальной гордости: и палец о палец не ударили, чтобы что-нибудь сделать для проникновения и для освещения этого Востока, и именно – Древнего Востока, т.е. единственно представляющего культурную ценность и высокий исторический интерес. Тураев, автор диссертации “Египетский бог Тот”, посвятил всю свою жизнь этому Древнему Востоку, и именно – интереснейшему его пункту, Египту; и года два назад вышло первое издание его двухтомной “Истории Древнего Востока”, а теперь, только что вот только, отпечатана первая часть, впервые с рисунками, этой же “Истории”... Очевидно, за вторым изданием последует и ещё несколько, и нельзя предупредительно не заметить, что у проф. Тураева есть все средства бесконечно совершенствоваться и обогащаться пока первое у нас изложение этого занимательнейшего отдела всемирной истории» [Розанов, 1913]<sup>2</sup>.

До сих пор оставалось неизвестным, когда же и на какой почве произошло знакомство Розанова с Тураевым. На этот вопрос могут ответить два письма

Розанова, обнаруженные мною в папке документов от нераспознанных корреспондентов Тураева в архиве Государственного Эрмитажа [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 8. Л. 97–99]. Письма имеют загибы с левого края, поскольку они приклеены к папке.

*Милостивый Государь,  
Борис Александрович!*

*Прошу Вас быть любезным, не отказаться позволить посетить Вас и побеседовать о предмете Ваших научных занятий, – каковое желание возбудилось во мне при известии, в “Нов<ом> Вр<емени>”, о защите Вашей диссертации “Бог Тот”.*

*Примите уверение в совершенном  
моём к Вам почтении.*

*В. Розанов (сотрудник Нов<ого> Вр<емени> и друг<их> журналов)  
Адрес: Петербургская сторона, Павловская ул., д. 2, кв. 24. Василию Васильевичу Розанову [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 8. Л. 98].*

Из текста видно, что до этого письма Розанов и Тураев не были знакомы и Розанов только в нём представился Тураеву. Дата в письме отсутствует, но можно уверенно сказать, что первое послание Розанова Тураеву датируется после 9 мая 1898 года, когда состоялось присуждение магистерской степени за диссертацию «Бог Тот»<sup>3</sup>. «Новое Время», корреспондентом которого был Розанов, оперативно откликнулось на это событие<sup>4</sup>. Самой монографии, вышедшей в Лейпциге, Розанов не видел, но интерес к Египту уже имел и в связи с этим решил нанести новому магистру всеобщей истории визит и поговорить о египетской религии.

Из второго письма, которое датировано 13 октября 1898 г., нам понятно, что визит состоялся и Тураев дал Розанову имевшиеся у него отписки статей. К концу 1898 года Тураев опубликовал 12 работ и 1 монографию. Письмо с левого края приклеено к папке, и текст, находящийся в начале нескольких строк, в одном случае прочтению не поддаётся, а в двух других случаях восстанавливается<sup>5</sup>.

*Глубокоуважаемый Борис Александрович!*

*С великим интересом прочёл все Ваши брошюрки (оттиски); прошу Вас не отказать, когда к Вам будут поступать последующие оттиски – не затрудниться оставлять по одному экземпляру мне: всегда буду Вашим усердным читателем. Особенно занял меня очерк истории египетских изучений, с указанием на падение тенденций Бругша и торжество – Масперо: отрывок о древе жизни; да и все интересно – тоже и каталог. Только из фотографий первая мумия (чехол) совершенно слепа – изображений не видно, и остаётся текст каталога. Как пишущий, не могу не отдать великой чести живости Вашего изложения: очевидно след Вашей высокой заинтересованности предметом. Радуюсь за нашу бедную наукою Россию, что в Вашем лице, человека ещё [впо]лне молодого, почти только начинающего <....>, она имеет на долгие десятилетия [замечате]льного учёного, и в такой труднодоступной, [мало] привлекающей и, однако, привлекательной области.*

*Приблизительно через месяц я ещё раз беспокою Вас посещением, и тогда верну книжку Болотова (она, по специальности темы, ничего мне не дала)*

*Готовый к услугам Вашим В. Розанов.*

*13 окт. 98*

*СПб [АГЭ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 8. Л. 97, 99].*

Из второго письма можно понять, что Розанов проявил особый интерес к трём статьям Тураева. Первая называлась «Новейшие успехи и современное состояние египтологии» и была опубликована в «Историческом обозрении» 9 за 1897 год (с. 1–37). В ней Тураев пишет о том, что филологическое направление Бругша, который предпочитал анализу египетских исторических реалий собирание сведений лингвистического характера, постепенно вытесняется работами Масперо, в которых

заложена база для изучения истории и мировоззрения древних египтян<sup>6</sup>. Остальные две статьи, о которых пишет Розанов, это “Из египетской мифологии” (ΣΤΕΦΑΝΟΣ. Сборник в честь Ф.Ф. Соколова к тридцатилетней годовщине его учёной деятельности от учеников и слушателей. СПб, 1895. С. 1–10) и “Zwei Hymnen an Thoth” (Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, 33, 1895. S. 120–125, 1 Taf.). Однако, судя по приведённым отзывам, Тураев был для Розанова в первую очередь автором книги о боге Тоте. Вероятно, впоследствии Розанов смог получить её из рук автора. Что же касается упомянутой в самом конце письма книги коптолога и эфиописта В.В. Болотова, то нам не известно, о какой из его многочисленных монографий идёт речь. Зато понятно, что книга специалиста по христианскому Востоку ни в коей мере не могла удовлетворить розановского аппетита к языческим верованиям Египта.

Таким образом, два неизвестных письма Розанова позволяют сделать вывод о том, что его знакомство с Тураевым состоялось после мая 1898 г., когда Тураев стал магистром всеобщей истории. Информацию о его защите Розанов получил из газеты, в которой работал сам. И уже осенью 1898 г. Розанов благодарит Тураева за отписки, полученные, вероятно, при первом их знакомстве. В последующем Розанов будет прилежно ссылаться на Тураева, несмотря на тураевский скепсис не только в отношении взглядов, но даже вопросов Розанова об истории египетской религии<sup>7</sup>.

### Благодарность

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX – первой половины XX в.», проект № 16-18-10083

### Acknowledgement

The research was supported by a grant of the Russian Science Foundation, project No. 16-18-10083 “Study of Religion in the Socio-Cultural Context of the Era: The History of Religious Studies and the Intellectual History of Russia in the 19th – First Half of the 20th Century”

### Библиографический список

1. Архив Государственного Эрмитажа (АГЭ). Ф. 10. Оп. 1. Д. 8.
2. Груздева, Е.Ю. Изучение культуры древнего Египта в России на рубеже XIX–XX века / Е.Ю. Груздева // Вестник КГУ им. Н.А. Некрасова. – 2009. – № 4. – С. 275–278.
3. Груздева, Е.Ю. Египетский миф В.В. Розанова: генезис, структура, текст. Автореферат... к культурологии / Е.Ю. Груздева. – Кострома, 2010. – 23 с.
4. Панова, Л.Г. Русский Египет. Александрийская поэтика Михаила Кузмина / Л.Г. Панова. – М.: Водолей, 2006. – Книга I. – 680 с.
5. Письма В.В. Розанова к Э. Голлербаху. Берлин, изд-во А.Е. Гутнова, 1922 [Электронный ресурс]. – URL: <http://users.kaluga.ru/kosmogama/letters.html> (дата обращения 20.08.2020).
6. Розанов, В.В. Д.А. Сперанский. Из литературы Древнего Египта / В.В. Розанов // Новое Время. – 1906. – 29 марта. – No 10790. Прил.
7. Розанов, В.В. Женщина-пылесос и её лекция в зале Тенишевского училища / В.В. Розанов // Новое Время. – 1913. – 8 дек. – No. 13558.
8. Розанов, В.В. Собрание сочинений. Возрождающийся Египет / В.В. Розанов / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: Республика, 2002. – 532 с.
9. Томашевич, О.В. Объяснение в любви / О.В. Томашевич // Тураев Б.А. Бог Тот. Опыт исследования в области древнеегипетской культуры. – СПб.: Летний сад, 2002. – С. 315–388.
10. Тураев, Б.А. Новейшие успехи и современное состояние египтологии / Б.А. Тураев // Историческое обозрение. – 1897. – № 9. – С. 1–37.

*Текст поступил в редакцию 10.09.2020.*

*Принят к публикации 23.11.2020.*

*Опубликован 01.04.2020.*

<sup>1</sup> Египетский миф Розанова, разумеется, находится в контексте ориентализма всей русской литературы, достигшего своего апогея в начале XX века, на волне бурного развития российского востоковедения. То, как литераторы распоряжались данными науки, точно характеризуется в книге Л.Г. Пановой: «В русских эссе спекуляции обычно велись в двух направлениях. Одно – откровения о Египте, а другое – “мой” Египет. Мессианская интонация, пафос многозначности и полемические выпады в адрес науки были неотъемлемой частью сочинений Василия Васильевича Розанова, Константина Дмитриевича Бальмонта, Валерия Яковлевича Брюсова и Дмитрия Сергеевича Мережковского. Будучи в египтологии профанами или, в лучшем случае, дилетантами, они, не смущаясь этим обстоятельством, предлагали свои взгляды взамен существующих. Учёные, – не уставали повторять они, – непростительно отвлекаются на мелочи и не замечают главного. Но что же было главным? То, что Розанов, или Бальмонт, или Мережковский вчитывали в Египет на основании своего опыта – будь то жизненного, житейского, оккультного или даже христианского. Выходило по Достоевскому: покажите русскому школьнику карту звёздного неба, о которой он до тех пор не имел никакого понятия, и он завтра же возвратит вам эту карту исправленную» [Панова, 2006, 176].

<sup>2</sup> Однако Розанов не был бы собой, если бы даже здесь не противоречил сам себе. С одной стороны, он ценил эрудицию Тураева и его вклад в египтологию. Но с другой – пытался с пылом, свойственным всем противникам науки, убедить самого себя и читателя в том, что истинный Египет совсем не таков, каким его представляют египтологи: «И (увеличу дерзость) – читающий “Историю Египта” в изложениях Брестеда, Масперо и (усиливаю извинения) Б.А. Тураева – просто “разучается Египту”, а не “научается Египту”. И виноват Бэкон и Германия. В “египтологиях” ничего решительно нет египетского, а есть французское, немецкое, английское и итальянское. Намек – и всё понятно: Изиду и свою любимую Гатор-богиню египтяне выражали коровой. “Мы таинств Изиды на знаем”. Но одно “таинство” мы разгадали – “таинство Тураева, Масперо и Брестеда”: именно от их трудов “не пахнет коровой”. Захочут, ударят по щеке меня, но я отвечу: это – Париж, а не Фивы и не Мемфис. Ибо как же я пойму что-нибудь о Египте у Масперо, если он “стыдится” дотропнуться умом и мыслью до той “коровы” и не допустил её шерсти, рогов, и вкуса, и запаха в свою “дивную историю Египта”, где этой “корове-Гатор и корове-Изиде” поклонялись? Явно: Масперо – одно, а Египет – совсем другое. Тураев и даже великий Голенищев, собравший чудную коллекцию – древности об Египте, – это совсем “одно”, и самый Египет, тот подлинный древний Египет – это совершенно, совершенно другое. И “египтология” и “Египет” просто даже не знакомы друг с другом. Чудовищно? Между тем одна молния освещает ночь: все родное Египту, всё “священное” ему, всё ему “святое”, всё над чем он дрожал, дышал, что он целовал (есть рисунки, никогда не передаваемые в “египтологиях”), всё это, всё и безусловно – отвратительно – не переносимо, гадко для Парижа, Лондона, Масперо и Тураева» (статья 1916 г., цит. по [Розанов, 2002, 321]).

<sup>3</sup> Мы точно знаем эту дату из текста докторского диплома Тураева: «Имеющий диплом первой степени Историко-филологической испытательной Комиссии при Императорском Санкт-Петербургском Университете 1890 года от 22 ноября за № 10541 Борис Александрович Тураев, православного исповедания, по выдержании установленного испытания и публичном защищении 9 мая 1898 года в Санкт-Петербургском Университете диссертации, под заглавием: “Бог Тот”, удостоен Историко-филологическим факультетом сего Университета учёной степени магистра всеобщей истории, а по защищении в том же Университете 17 ноября 1902 г. диссертации, под заглавием: “Исследования в области агіологических источников истории Эфиопии” удостоен учёной степени доктора всеобщей истории и утверждён в сих степенях Советом Императорского Санкт-Петербургского Университета в заседаниях 20 мая 1898 г. и 21 дек. 1902 г.» [Томашевич, 2002, 339].

<sup>4</sup> Сообщение о магистерском диспуте по диссертации было также опубликовано в журнале «Исторический вестник», 1898, № 7, июль, с. 383–384.

<sup>5</sup> Сердечно благодарю Е.В. Пчелова за помощь при восстановлении слов на сгибе.

<sup>6</sup> «И вот, при всей массе положенного труда, все работы Бругша носят характер его школы. Самое ценное в них – собранный сырой материал; выводы сомнительны, переводы не всегда точны и безупречны, приёмы не всегда осторожны и свободны от предвзятых идей, исторический метод отсутствует» [Тураев, 1897, 3]. Со с. 4 и далее речь идёт об археологических и исторических работах Г. Масперо и В.С. Голенищева. Впрочем, молодой автор, даже ещё не магистрант, не удержался в конце статьи и от критики в адрес Масперо: «Нельзя, однако, не сознаться, что от Масперо все-таки можно было ожидать большего, особенно зная его талант и деятельность» [Тураев, 1897, 37].

<sup>7</sup> «(Правило общеегипетское: “всякий умерший человек становится Озирисом”). (Тураев, при вопросе моем об этом, ответил пожатием плеч)» (письмо к Э. Голлербаху, 08.08.1918; [Голлербах, 1922]).

## References

1. *Arhiv Gosudarstvennogo Jermitazha* [Archive of the State Hermitage Museum]. Fund 10. Inventory 1. File 8 (in Russian).
2. Gruzdeva E. Yu. *Vestnik Kostromskogo Gosudarstvennogo universiteta imeni N.A. Nekrasova* [Kostroma University Bulletin]. 2009, no. 4, pp. 275–278 (in Russian).
3. Gruzdeva E. Yu. *Egipetskij mif V.V. Rozanova: genesis, struktura, tekst. Avtoreferat... k. kul'turologii* [Egyptian Myth of V.V. Rozanov: genesis, structure, and text. Abstract of PhD Thesis in Cultural Studies]. Kostroma, 2010 (in Russian).
4. Panova L.G. *Russkij Egipet. Aleksandrijskaya poetika Mihaila Kuzmina* [Russian Egypt. Alexandrian Poetics of Mikhail Kuzmin]. Moscow: Vodolej, 2006, vol. I (in Russian).

5. *Pis'ma V.V. Rozanova k E. Gollerbachu* [Letters of V.V. Rozanov to E. Gollerbach]. Berlin: Izd-vo A.E. Gutnova, 1922. Available at: <http://users.kaluga.ru/kosmorama/letters.html> (accessed on August 20, 2020) (in Russian).
6. Rozanov V.V. *Novoe Vremya* [New Time]. March 29, 1906, no. 10790 (in Russian).
7. Rozanov V.V. *Novoe Vremya* [New Time]. December 8, 1913, no. 13558 (in Russian).
8. Rozanov V.V. *Sobranie sochinenij. Vozrozhdayushchijya Egipet* [Collected works. Reborn Egypt]. Moscow: Respublika, 2002 (in Russian).
9. Turaev B.A. *Bog Tot. Opyt issledovaniya v oblasti drevneegipetskoj kul'tury* [God Thoth. Research experience in the field of ancient Egyptian culture]. St. Petersburg: Letnij sad Publ., 2002, pp. 315–388 (in Russian).
10. Turaev B.A. *Istoricheskoe obozrenie*. 1897, no. 9, pp. 1–37 (in Russian).

*Submitted for publication: September 10, 2020.*

*Accepted for publication: November 23, 2020.*

*Published: April 1, 2021.*



## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

---

**Pavel V. Basharin** – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of Modern East of the Faculty of History, Political Science and Law, International Russian-Iranian Center; Russian State University for the Humanities; pbasharin@yandex.ru

**Anna A. Luneva** – Postgraduate student at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies; Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; anluneva@gmail.com

**Nikolai V. Chirkov** – PhD (Philosophy), religious studies scholar, associate professor; Institute of St. Thomas Aquinas (ITA); chirkovniko@gmail.com.

**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

**Vladimir I. Trukhin** – Consultant at the Science Museum of AmSU, Amur State University; tru\_vi@mail.ru

**Petr K. Dashkovskiy** – DSc (History), Professor, Head of the Department of Regional Studies of Russia National and State-Confessional Relations; Head of the Laboratory for Ethnocultural and Religious Studies; Altai State University; dashkovskiy@fpn.asu.ru

**Natalia S. Goncharova** – Post-graduate student of the Department of Regional Studies of Russia, National and State-Confessional Relations; Altai State University; znsngns\_p@mail.ru

**Nadezhda N. Trubnikova** – DSc (Philosophy), Deputy Chief Editor of “Voprosy Filosofii” (Problems of Philosophy) Journal; Leading Researcher at the Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; trubnikovann@mail.ru

**Igor V. Gorenko** – Candidate of Philosophical Sciences, Researcher at the Laboratory of Oriental Studies, School of Advanced Studies in the Humanities, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; gorenko.igor@gmail.com

**Sayintana** – DSc (Philosophy), Professor, Hulunbuir University; 923867378@qq.com

**Li Ping** – PhD (Philosophy); Hulunbuir University, Hulunbuir Institute for the Study of the History and Culture of National Minorities; 923867378@qq.com

**Bazar D. Tsybenov** – Candidate of Historical Sciences, research fellow at the Department of history and culture of Central Asia, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS; bazar75@mail.ru

**Artem V. Krestyaninov** – PhD (History), Lecturer at the Department of Russian History; Kazan Federal University; artkres@mail.ru

**Andrey U. Mikhailov** – PhD (History), Assistant Professor at the Department of Russian History; Kazan Federal University; apunion@mail.ru

**Ilya S. Butov** – PhD (Agricultural sciences), science editor of the journal “Potato and vegetables”; illiabutov@gmail.com

**Nikolay L. Muskhelishvili** – DSc (Psychology), Professor at Educational and Research Centre of Religious Studies, Russian State University for the Humanities; muskh.symbol@mail.ru

**Andrey K. Antonenko** – Master in Religious Studies, Postgraduate student at Educational and Research Centre of Religious Studies, Russian State University for the Humanities; akantonenko1145@gmail.com

**Anastasiya A. Zubkovskaya** – Master in Religious Studies, post-graduate student at St. Petersburg State University; Zubkovskaya\_a@mail.ru

**Olga E. Tsmikal** – Assistant at the Department of Literature and World Arts, Amur State University; olgatsmykal@yandex.ru

**Vladimir V. Emelianov** – DSc (Philosophy), Professor at the Department of Semitic and Hebrew Studies, St. Petersburg State University; banshur69@gmail.com

## 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](mailto: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](mailto: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

### Уважаемые коллеги!

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.

### Реквизиты

ИНН 2801027174

КПП 280101001

Наименование получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВО «АмГУ»), АмГУ л/с 20236X50560)

Р/с 03214643000000012300

ОКПО 02069763

Наименование банка получателя платежа – ОТДЕЛЕНИЕ БЛАГОВЕЩЕНСК БАНКА РОССИИ/УФК по Амурской области г. Благовещенск

БИК 011012100

Кор. счет 40102810245370000015

ОГРН 1037700013020

ОКТМО 10701000001

ОКАТО 10401000000

КБК 00000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (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](mailto: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:

Tax Payer Number 2801027174

Reason for Registration Code 280101001

Beneficiary's name – Federal Treasury Department for Amur Oblast (FSBEI HE «AmSU»), AmSU personal account 20236X50560)

Settlement account 0321464300000012300

OKPO (General Classifier of Enterprises and Organizations) 02069763

Beneficiary's bank name – Blagoveshchensk Division of The Central Bank of the Russian Federation//Federal Treasury Department for Amur Oblast

RCBIC 011012100

Correspondent account 40102810245370000015

OGRN (Primary State Registration Number) 1037700013020

OKTMO (Russian National Classification of Municipal Territories) 10701000001

OKATO (All-Russian Classifier of Political Subdivisions) 10401000000

KBK (budget classification code) 0000000000000000130 Fee-based services (subscription to "Religiovedenie" journal, 2021).

Telex: 914683 DVTB RU

SWIFT: VTBRRUM2 BLA

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](mailto:lsadvskaja@rambler.ru)**

Журнал зарегистрирован Министерством Российской  
Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств  
массовых коммуникаций  
Свидетельство ПИ № 77-7973 от 14.05.2001

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

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.**  
**Журнал. 2021. № 1.**

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 01.03.2021. Подписано к печати 22.03.2021.  
Дата выхода в свет 01.04.2021.  
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 26,25. Уч.-изд. л. 16,3.  
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!

