

# РЕЛИГИО

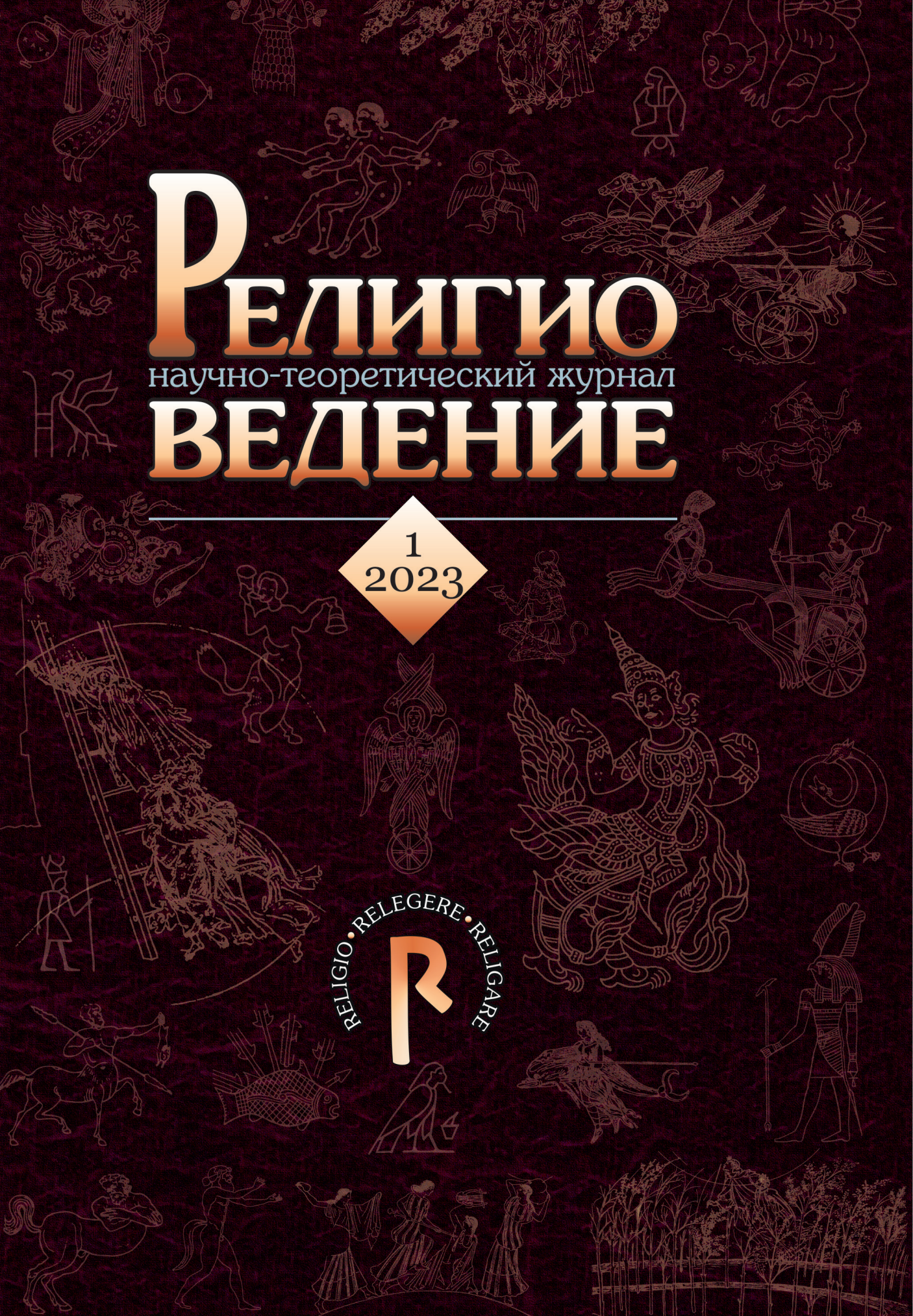
научно-теоретический журнал

# ВЕДЕНИЕ

1  
2023

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

# R





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

**Key title: Religiovedenie**

**Study of Religion («Religiovedenie»)**

*Academic and theoretical journal*

Four issues/year

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

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

*Editorial board:*

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

*International Council:*

**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 office*

21 Ignatievskoe Shosse,  
Blagoveschensk,  
675027, Russia

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



# РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

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

1  
2023



**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  
Е.В. Орёл  
Н.Н. Трубникова  
С.В. Филонов  
Н.В. Шабуров  
М.М. Шахнович  
И.Н. Яблоков

## СОДЕРЖАНИЕ

### Религии России

- Казакова К.С.** Взаимодействие Русской православной церкви и коренного населения северо-западных арктических территорий в деле народного просвещения в конце XIX – начале XX веков.....5  
**Недзелок Т.Г.** Сибирские духовные лица в борьбе с эпидемиями (вторая половина XIX – начало XX вв.): по материалам Российского государственного исторического архива.....15

### Религии Востока

- Гарридо В.В.** Представления о китайском драконе как Небесном предзнаменовании.....22  
**Ван Цзюньжэн.** Возникновение и тенденция развития буддизма в культурах народов Амура (до начала XIV в.).....29  
**Трубникова Н.Н.** Традиция «Логосовой сутры» в Японии в «Собрании стародавних повестей».....40  
**Чирков Н.В.** Особенности инкультурации христианства в миссионерской деятельности китайского иезуита У Ли: путь диалога европейской и китайской культур.....52

### Антропология религии

- Астапов С.Н.** Социокультурная природа религиозного фундаментализма.....65  
**Степанова О.Б.** «Он на куклах каждый год одежды меняет»: домашние духи северных селькупов в прошлом и настоящем....71  
**Новосёлова Е.В.** Локация загробного мира в андской традиции.....83

### Философия религии

- Иванов А.В.** Принципы диалога науки и религии в работе В.Н. Ильина «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира».....92

### Религиозная философия

- Шугуров М.В., Мозжилин С.И.** Н. Бердяев как исследователь религиозной мистики христианства: специфика философского подхода.....100

### Феноменология религии

- Сторчак В.М., Токарева Е.М., Сторчак М.В.** Феномен пророчества в пролетарской революционной и советской квазирелигиозной культуре.....110



## Социология религии

- Маркова Н.М., Аринин Е.И., Бендин А.Ю., Карасева С.Г., Петросян Д.И.** Вернакулярное правоверие и религиозная идентичность: глобальное, локальное и глокальное (Беларусь и Россия).....125
- Горбатов А.В. Горбатова М.М.** Постмодернистский мир и религиозные ценности в оценке молодёжи Западной Сибири...135
- Abedi Renani, Ali; Karbalaei Pazooki, Ali; Hasanzadeh, Saleh.** The Theological Challenges of the Covid-19 Pandemic among Theology Students: A Case Study.....145

## Религия и культура

- Ануфриева Н.В.** Шарташская стилистика оформления старообрядческих рукописей: генезис, основные черты.....154
- Забияко А.А., Фэн Ишань, Чжоу Синьюй, Лю Ши.** Религиозная жизнь северо-маньчжурского города в китайской литературе первой половины XX в. («Сказание о реке Хулань» Сяо Хун)...165

- Информация об авторах**.....179
- К сведению авторов**.....181
- Оформление подписки**.....183

### Учредитель:

**Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Амурский государственный университет»**

### Адрес редакции и издателя журнала:

**675027, Россия, Амурская область, г. Благовещенск,  
ул. Игнатъевское шоссе, 21  
ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»**

*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  
2023



## 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

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

### Religions of Russia

**Ksenia S. Kazakova.** Interaction of the Russian Orthodox Church and the Indigenous Population of the Northwestern Arctic Territories in the Matter of Public Education in the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries...5

**Tatyana G. Nedzelyuk.** Siberian Clerics in the Fight against Epidemics (The Second Half of the 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries): Based on the Materials of the Russian State Historical Archive.....15

### Religions of the East

**Valeriia V. Garrido.** Chinese Dragon as a Heavenly Omen.....22

**Wang Junzheng.** The Emergence and Development Trends of Buddhism in the Cultures of the Amur Peoples (Before the First Half of the 13<sup>th</sup> Century).....29

**Nadezhda N. Trubnikova.** Japanese Lotus Sūtra Tradition in *Konjaku monogatari shū* in Japan.....40

**Nikolai V. Chirkov.** Peculiarities of the Inculturation of Christianity in the Missionary Activities of the Chinese Jesuit Wu Li: The Path of Dialogue between European and Chinese Culture.....52

### Anthropology of Religion

**Sergey N. Astapov.** Social and Cultural Nature of Religious Fundamentalism.....65

**Olga B. Stepanova.** “He Changes Clothes on Dolls Every Year”: Domestic Spirits of Northern Selkups in the Past and Present.....71

**Elena V. Novoselova.** Location of the Underworld in the Andean Tradition.....83

### Philosophy of Religion

**Andrey V. Ivanov.** The Principles of Dialogue between Science and Religion in V.N. Ilyin's Work “Six Days of Creation: The Bible and the Science of Creation and the Origin of the World”.....92

### Religious Philosophy

**Mark V. Shugurov, Sergey I. Mozhilin.** N. Berdyaev as a Researcher of the Religious Mysticism of Christianity: The Specificity of the Philosophical Approach.....100

### Phenomenology of Religion

**Vladimir M. Storchak, Elena M. Tokareva, Marina V. Storchak.** The Phenomenon of Prophecy in Proletarian Revolutionary and Soviet Quasi-Religious Culture.....110



## Sociology of Religion

<b>Natalia M. Markova, Evgeny I. Arinin, Alexander Y. Bendin, Svetlana G. Karaseva, Dmitry I. Petrosyan.</b> Vernacular Orthodoxy and Religious Identity: Global, Local, and Glocal (Belarus and Russia).....	125
<b>Alexey V. Gorbatov, Marianna M. Gorbatova.</b> Postmodern World and Religious Values in the Assessment of the Youth of Western Siberia.....	135
<b>Abedi Renani, Ali; Karbalaei Pazooki, Ali; Hasanzadeh, Saleh.</b> The Theological Challenges of the Covid-19 Pandemic among Theology Students: A Case Study.....	145

## Religion and Culture

<b>Natalia V. Anufrieva.</b> Shartash Style of Design of Old Believer Manuscripts: Genesis and Main Features.....	154
<b>Anna A. Zabiako, Feng Yishan, Zhou Xinyu, Liu Shi.</b> Religious Life of the North Manchurian City in Chinese Literature of the First Half of the 20 <sup>th</sup> Century (“The Legend of the Hulan River” by Xiao Hong).....	165
<b>Information about the authors</b> .....	180
<b>Information for authors</b> .....	182
<b>Subscription</b> .....	184

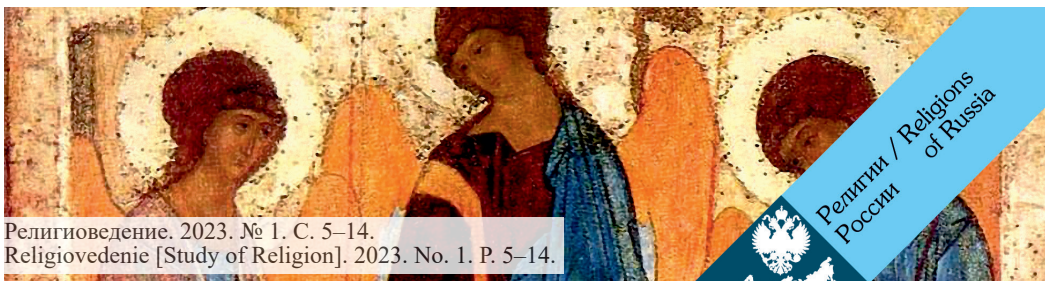
**Founder: Federal State Budgetary Educational Institution  
of Higher Education ‘The Amur State University’**

**Address of the editorial office and publisher of the journal:  
21 Ignatievskoe shosse,  
FSBEI of Higher Education ‘The Amur State University’  
Blagoveshchensk, 675027, Amur Oblast, Russia**

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. 2023. № 1. С. 5–14.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 5–14.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_5

**Казакова К.С.**

*Центр гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра РАН  
184209, Россия, г. Апатиты, Академгородок, 40-А  
k.kazakova@ksc.ru*

### **Взаимодействие Русской православной церкви и коренного населения северо-западных арктических территорий в деле народного просвещения в конце XIX – начале XX веков**



**Аннотация.** На окраинных арктических территориях со второй половины XIX века Русская православная церковь начала активно создавать систему начального образования. Миссионерская деятельность определялась необходимостью отстаивания государственных интересов через влияние на этнокультурные процессы в среде коренного населения Кольского Севера. В этнографических сочинениях конца XIX – начале XX вв. неоднократно высказывалась мысль о том, что саамы, проживающие на территории Кольского полуострова, готовы развивать и поддерживать дело народного просвещения. На основе делопроизводственных документов Кольского уездного училищного отделения (фонд И-133) и первого Кольского благочиния Архангельской епархии (фонд И-17), которые хранятся в Государственном архиве Мурманской области, а также материалов Кемско-Кольского уездного училищного отделения, которые представлены в Национальном архиве Республики Карелия (фонд 419), реконструируются сюжеты взаимодействия Русской православной церкви и населения Кольского Севера в вопросе учреждения церковно-приходских школ. Выявлено, что миссионерская деятельность в саамских приходах, осуществляемая через церковно-приходские школы, способствовала вовлечению как учащихся, так и взрослого населения в приходскую жизнь. Основным фактором, препятствующим развитию начального образования на Кольском Севере, являлась необходимость для местного населения нести финансовые затраты на содержание школ. В случае прекращения взносов на содержание церковно-приходской школы жителями погоста епархия стремилась сохранить учебное заведение при приходе путём трансформации его в школу грамоты. Показано, что в колониях Мурманского берега развитие просветительской работы было возможно только при участии Трифоно-Печенгского монастыря.

**Ключевые слова:** Русская православная церковь, миссионерство, просвещение, церковно-приходские школы, Кольский Север, саамы, Трифоно-Печенгский монастырь

**Ksenia S. Kazakova**

*Barents Center of Humanities, Federal Research Centre “Kola Science Centre of RAS”  
40-A, Academgorodok, Apatity, 184209, Russia  
k.kazakova@ksc.ru*

### **Interaction of the Russian Orthodox Church and the Indigenous Population of the Northwestern Arctic Territories in the Matter of Public Education in the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries**

**Abstract.** The Russian Orthodox Church began to develop the system of primary education in the outlying Arctic territories in the second half of the 19th century. Missionary activity was determined by the need to promote state interests through the influence on ethnocultural processes among the indigenous population of the Kola North. In ethnographic writings of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries the idea repeatedly emerged that the Sámi living on the Kola Peninsula are willing to develop and support the public education. Based on documents from record keeping system of the Kola district school department (fund I-133) and the first Kola deanery of the Arkhangelsk diocese (fund I-17), which are stored in the State Archive of the Murmansk region, as well as materials from the Kem-Kola district school department, which are presented in the National Archive of the Republic of Karelia (fund 419) reconstructs the synopses of interaction of the Russian Orthodox Church and the population of the Kola North in the matter of establishing parochial schools. It was revealed that missionary activity in the Sámi parishes, based on the work of parochial schools, contributed to the involvement of both students and adults in parish life. The main factor hindering the development of primary education in the Kola North was the obligation for the local population to bear the financial costs



of maintaining schools. If the inhabitants of the settlement ceased contributions to the maintenance of the parochial school, the diocese sought to preserve the educational institution of the parish by transforming it into a "school of literacy" (elementary school). It is shown that in the colonies of the Murmansk coast, the development of educational work was possible only due to involvement of the Trifono-Pechengsky monastery.

**Key words:** Russian Orthodox Church, missionary work, education, parochial school, Kola North, Sámi, Trifono-Pechengsky monastery

### Введение

На северных окраинных территориях одной из форм миссионерской работы, на которые Русская православная церковь возлагала большие надежды, была система церковно-приходских школ. Развитие начального православного образования в последней трети XIX века было сопряжено с целью укрепления национального и религиозного единства страны.

Если в центральных губерниях, Сибири и даже соседней с Кольским уездом Олонецкой губернии церковно-приходские школы конкурировали с земскими, министерскими и ведомственными учебными заведениями, то в Кольском уезде Архангельской губернии школ Министерства народного просвещения до начала XX века не было за исключением одноклассного приходского училища в г. Кола. Развитие просветительской деятельности Русской православной церкви в Кольском уезде осложнялась тем, что часть населения составляли коренные жители, ведущие кочевой образ жизни (саамы)<sup>1</sup>.

В последние десятилетия значительно вырос интерес к изучению истории социальной деятельности Русской православной церкви в регионах с полиэтническим составом населения [Софронов, 2007]. Особое внимание при рассмотрении миссионерской деятельности уделяется проблеме духовной школы и участию духовенства в системе народного образования [Кашаева, 2015]. Между тем, в работах о деятельности Русской православной церкви на Европейском Севере, на территории которого проживали русские, карелы, саамы, ненцы, коми-зыряне, коми-ижемцы и др. [Бардилова, 2015; Пулькин, 2006] практически не исследуется деятельность православных начальных школ в «инородческих» приходах Кольского Севера.

Цель настоящей статьи – проанализировать особенности миссионерской деятельности Русской православной церкви в конце XIX – начале XX вв., нацеленной на развитие сети церковно-приходских школ на территории первого Кольского благочиния Архангельской епархии, и реконструировать сюжеты взаимодействия коренного населения и приходов в вопросах социально-просветительской деятельности.

Источниковой базой исследования послужили делопроизводственные документы нескольких фондов Государственного архива Мурманской области (ГАМО) и Национального архива Республики Карелия (НА РК): материалы фонда первого Кольского благочиния Архангельской епархии (ГАМО Ф. И-17), Кольского уездного отделения Архангельского епархиального училищного совета (ГАМО Ф. И-133), документы Кемско-Кольского уездного училищного отделения (НА РК Ф. 419), архивные материалы по Ловозерской миссионерской церковно-приходской школе (ГАМО Ф. И-121), Трифоно-Печенгскому монастырю (ГАМО Ф. И-87). Для анализа привлечены также очерки о церковно-приходских школах, опубликованные в Архангельских епархиальных ведомостях, и этнографические сочинения, касающиеся быта коренного населения Кольского Севера.

### Особенности организации церковно-приходских школ в саамских погостах

В конце XIX века северная часть Кольского полуострова, в которой проживало большинство коренного населения, находилась в ведении первого Кольского благочиния, к которому в 1891 году относились Кольский, Пазрепкий, Нотозерский, Ловозерский, Териберский и Печенгский приходы, а также Сонгельский и Кильдинский погосты [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 1. Л. 5–6]. Позже были образованы Александровский, Гавриловский, Иоканьгский, Китовский и Рындский приходы [Федоров, 2017, 28].

В 1880-х годах Архангельская епархия обратила внимание на необходимость миссионерской деятельности среди «инородцев» в отдалённых северных уездах. На съезде епархиального духовенства в январе 1887 года была высказана мысль о том, что «только посредством школы возможно возрождение и просвещение инородцев в духе православной церкви» [ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 111. Л. 83 об.]. Прежде чем приступить к открытию церковно-приходских школ, необходимо было узнать, «пользуются ли школы сочувствием со стороны лопарей» [ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 111. Л. 16]. В епархию в ответ на соответствующий запрос был направлен ответ благочинного Георгия Терентиева о том, что «церковно-приходских школ в лопарских приходах нет за неимением средств как у лопарей, так и у причтов, мало обеспеченных жалованием». Между тем сообщалось, что лопари осознают пользу в грамотности и «даже сочувствуют» [ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 111. Л. 17]. Незамедлительно от Архангельской духовной консистории поступило предписание всем священникам «лопарских» приходов озаботиться открытием церковно-приходских школ и школ грамотности [ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 111. Л. 319]. Формально инициатива учреждения церковно-приходской школы должна была исходить от крестьян прихода (погоста), которые взяли бы на себя финансовые обязательства по полному или частичному содержанию школы. Однако, как свидетельствуют архивные документы, в каждом погосте вопрос об открытии школы и обеспечении её работы решался исходя из местных условий.

Среди саамских погостов, в которых были учреждены церковно-приходские школы, были: Пазрецкий, Нотозерский, Ловозерский, а также Сонгельский и Кильдинский [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 1. Л. 5-6]. Во многом успех миссионерской деятельности, как признавали все общественные деятели, писавшие о Пазрецкой школе, учреждённой в 1888 году, определялся огромным влиянием и авторитетом Константина Щеколдина, руководившего приходом с момента его учреждения в 1874 году [Козмин, 1912; Львов, 1895]. Своё влияние на жизнь в Пазрецком погосте оказывала близость к норвежской границе. Пазрецкой школе отводилась особая «политическая» роль в обучении саамов русскому языку и приобщении их к православной вере. Высказывалась точка зрения, согласно которой, «без школы лопари, окружённые финляндцами, шведами и норвежцами, не выдержали бы натиска этих народностей и подпали бы под их влияние» [АЕВ. 1903. № 13. С. 448].

Учитывая важность миссионерской работы в приграничном с Норвегией погосте, финансовые расходы по содержанию Пазрецкой школы взял на себя Святейший Синод и попечители, в числе которых были обер-прокурор Синода К.П. Победоносцев и бывший русский консул в Финмарке Д.Н. Островский. Таких школ, финансируемых за счёт благотворителей, в составе первого Кольского благочиния было немного. Дополнительные средства выделялись Печенгской школе от Трифоно-Печенгского монастыря, а также Ловозерской церковно-приходской школе, существовавшей благодаря помощи Архангельского Комитета Православного миссионерского общества [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 18. Л. 4].

Саамы Пазрецкого погоста охотно отдавали детей учиться, так как учащиеся могли принимать активное участие в жизни прихода. Родители учеников при открытии школы просили законоучителя в первую очередь научить детей петь молитвы в церкви [АЕВ. 1903. № 13. С. 449]. В дело просвещения вовлекалось и взрослое население, участвовавшее в «церковных собеседованиях», организуемых при школе.

Понимание важности роли церкви в развитии русской культуры среди коренного населения приграничных территорий предопределило необходимость ведения активной просветительской работы на саамском языке. Влияние приграничного фактора на развитие начального образования на Европейском Севере прослежено в работах О.П. Илюхи на материалах Олонецкой губернии [Илюха, 2009]. В своём исследовании, рассуждая о влиянии «финского фактора» на создание первых букврей для карелов, она затрагивает деятельность Переводческой комиссии при Православном миссионерском обществе, куда входил и К.П. Щеколдин. В 1894 году, в рамках работы этой комиссии, была опубликована первая книга на саамском языке – «Евангелие от Матфея», а затем в следующем, 1895 году, издана «Азбука для лопарей, живущих в Кольском уезде Архангельской губернии». Обе книги, кроме ре-



шения непосредственно образовательно-просветительских задач, призваны были противостоять влиянию лютеранства, проникавшего на Кольский Север из Норвегии [Илюха, Шикалов, 2012, 43]. Книги, составленные К.П. Щеколдиным, активно использовались во всех церковно-приходских школах, расположенных в саамских погостах.

Следующей школой, открытой в саамском погосте, стала школа в Нотозеро. Обучение саамских детей в Нотозерском приходе было начато ещё в 1860-е годы священником Георгием Терентиевым, позже назначенным благочинным, который организовал занятия с несколькими учениками при Нотозерской церкви [ГАМО. Ф. И-52. Оп. 1. Д. 3. Л. 72]. Толчком к этому послужило распоряжение архангельского губернатора князя Н.А. Качалова, однако данное начинание в те годы не получило развития в других приходах. С переводом в 1871 году Георгия Терентиева на службу в Кольский приход обучение было прекращено. Официальное открытие Нотозерской церковно-приходской школы состоялось в январе 1889 года по инициативе Кольского училищного отделения и «благодаря настояниям чиновника по крестьянским делам» [АЕВ. 1905 № 20. С. 777]. Открытие школы в Нотозерском приходе сопровождалось нежеланием коренного населения отдавать детей в школу из-за страха «солдатчины». Как сообщалось в Архангельских епархиальных новостях, лопари не отдавали своих детей учиться, т.к. были твёрдо уверены, что детей, поучившихся в школе, скорее заберут в солдаты, чем не учившихся [АЕВ. 1905. № 20. С. 777].

В советской историографии Нотозерская школа представлена как яркий пример применения «насильственных мер» и «попыток духовенства завербовать детей местного населения» [Базанов, Казанский, 1939, 35]. Между тем, согласно архивным документам Кольского училищного отделения, в школе в первые годы с момента учреждения училось достаточное количество детей (от 15 до 20 человек), а школа помещалась в собственном доме, который отапливался и освещался за счёт средств местных жителей. В 1899 году церковно-приходская школа в Нотозерском погосте была закрыта «за неимением средств на содержание», но в 1902 г. открылась снова как школа грамоты. Сохранение учебных классов в небольших приходах путём их трансформации в школы грамоты было распространённым явлением. Однако в случае со школами в саамских приходах уездный училищный комитет ходатайствовал о том, чтобы оставить за этими школами отдельных учителей с сохранением жалования, так как организация обучения членами причта из-за больших расстояний между погостом и ближайшим храмом не всегда возможна [ГАМО Ф. И-133. Оп. 1. Д. 7. Л. 65]. В 1908 году Нотозерская школа была переведена в Кильдинский погост. Затем в Нотозере было открыто первое министерское училище для детей коренного населения [Козмин, 1912, 12].

В январе 1890 года была открыта школа в Сонгельском погосте, располагавшемся ближе к границе с Финляндией и отстоящем от Нотозерского на расстояние 65 вёрст. Причём, уже при открытии школы, под которую была выделена саамская тупа, был составлен приговор крестьян о согласии на постройку школьного дома [АЕВ. 1905. № 21. С. 838]. Также в 1892 году в Кольское училищное отделение было направлено письмо крестьян Сонгельского погоста, в котором они свидетельствовали, что учитель Сонгельской школы Михаил Георгиевич Терентиев «живя в нашем месте, вёл себя благонравно, обучение детей производит по нашему понятию успешно и в духе православной веры. И на будущее время желаем его иметь учителем, в чём по неграмотности прилагаем свои клейма» [ГАМО. Ф. И-133. Оп. 1. Д. 4. Л. 17]. По инициативе саамов Сонгельского погоста в 1895 году было решено сделать пристройку к зданию школы в виде часовни. На содержание Сонгельской школы от сельского общества в 1895/6 гг. поступило 85 рублей и 65 рублей на постройку церкви-школы [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 1. Л. 138 об.]. В 1897 году в церковно-приходской школе в Сонгельском погосте был устроен алтарь для церкви, а 8 февраля 1901 года она была освящена во имя Преподобного Трифона Печенгского [Зайцев, 2018, 161]. По свидетельству наблюдателя церковно-приходских школ Н. Козмина, взрослое население Сонгельского погоста в будние дни постоянно посещало утренние молитвы в церкви-школе [Козмин, 1912, 13]. В подтверждение успехов миссионерской деятельности этой саамской школы в публикациях «Архангельских

епархиальных ведомостей» уже в начале XX века приводилось свидетельство учителя Сонгельской школы о том, что он слышит от родителей признание удовлетворения, что дети поют и читают в церкви [АЕВ. 1905. № 21. С. 838]. Кроме того, указывалось и на практическую пользу обучения, которая заключалась в том, что учащиеся могли во время длительных кочевий крестить младенцев и читать в семейном кругу православную литературу для тех, кто не владел грамотой.

В 1889 году церковно-приходская школа была открыта в Кильдинском погосте. Но в 1892 году в Кольское училищное отделение был отправлен рапорт Кольско-Лопарского старшины о том, что сельское общество кильдинских крестьян из-за больших расходов просило закрыть школу, а детей отправить на обучение в Кольское приходское училище [ГАМО. Ф. И-133. Оп. 1. Д. 4. Л. 52]. После выяснения всех обстоятельств в Архангельский епархиальный совет от благочинного были направлены документы, в которых объяснялись причины закрытия школы. В них указывалось на то, что школа в Кильдинском погосте была открыта чиновником по крестьянским делам Макшеевым «по принуждению», а училищный дом выстроен только потому, что лопари не хотели своим отказом оскорбить начальство. Далее указывалось, что кильдинчане исправно вносили плату на содержание школы в размере 15 рублей, пока были довольны учителем, проживавшим с ними в погосте. Назначение законоучителем священника Иоанна Зуева, который служил в соборе в г. Кола и вынужден был часто отлучаться по служебным обязанностям, вызвало «глухой ропот на слабое учение, а потом и сходку» [Казакова, 2019, 111]. Архивные данные свидетельствуют о том, что Кильдинская школа работала со значительными перерывами. В 1901 году школа была вновь открыта как школа грамоты «в видах просветительских и культурных». Ключевым аргументом для епархии был довод благочинного первого округа Александровского уезда<sup>2</sup> о том, что «дети научены молитвам и грамоте, научиться русскому языку, что может вести к обрусению и осёдлости». Также немаловажным фактором было свидетельство чиновника по крестьянским делам о том, что крестьяне не жалеют средств на содержание школы [ГАМО. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 234. Л. 4-6].

Таким образом, на примере «открытых по принуждению» церковно-приходских школ в саамских погостах видно, что планомерная работа школы была возможна только при условии готовности коренного населения финансово её поддерживать. Если в отчёте по Кольскому уезду за 1890/1 год говорилось о том, что местное население не выказывает особенного сочувствия к школам, во избежание расходов по их содержанию [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 1. Л. 9 об.], то уже в следующем году фиксировалось, что в погостах Нотозерском, Сонгельском, Кильдинском и Пазрецьком «довольно сочувственно относятся к школам, что видно из того, что они построили школьные дома, ремонтируют их и ассигнуют на отопление, освещение и канцелярские материалы» [ГАМО. Ф. И-133. Оп. 1. Д. 4. Л. 43].

В Ловозерской миссионерской школе, открытой в ноябре 1893 г.<sup>3</sup>, состав учеников был смешанным (русские, коми-зыряне, саамы, ненцы). Несмотря на то, что большинство населения Ловозерского прихода составляли саамы, среди учеников самой многочисленной группой были дети коми-ижемцев. Например, в 1902 году их было 19 человек из 21 обучающегося. Статистические данные свидетельствуют о том, что такая тенденция, при которой большинство учащихся были коми, сохранялась вплоть до 1917 года [ГАМО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 2]. В школьных отчётах противопоставлялась состоятельность коми-ижемцев, «дающая возможность не ограничивать себя ни в чем и баловать детей» и необходимость участия «лопских» детей в пастьбе оленей вместе с взрослым населением [ГАМО. Ф. И-121. Оп. 1. Д. 2. Л. 82, 107]. Увеличение числа учащихся из всех этнических групп населения Ловозера в первой четверти XX века обусловило необходимость открытия здесь в 1912 году ещё одной школы, попечителем которой выступил зажиточный коми-ижемец Поликарп Иванович Рочев. Коми-ижемцы, переселившиеся на Кольский полуостров, имели совершенно отличный от саамов уклад хозяйствования, рассчитанный в первую очередь на ведение торговых отношений, поэтому получение детьми начального образования осознавалась ими как насущная необходимость. Это подтверждают и финансовые отчёты. Средства на содержание школы на 1916 год поступали из



следующих источников: от Миссионерского комитета – 50 рублей, от приходского попечительства – 50 рублей, из других местных поступлений – 22 рубля 60 копеек [ГАМО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 2. Л. 32]. Таким образом, денежные взносы местного населения превышали поступающие из Архангельска.

Приобщение детей к православной культуре было определяющим фактором заинтересованности в развитии начального образования в Ловозерском приходе. Согласно данным училищного отделения, школа пользовалась поддержкой местного населения, так как большинство учеников читали книги, знали все первоначальные молитвы и при богослужениях пели «довольно порядочно» [ГАМО. Ф. И-121. Оп. 1. Д. 2. Л. 122]. Книгами из школьной библиотеки, среди которых наиболее популярными были жития святых и исторические сочинения, пользовались и дети, и взрослые [ГАМО. Ф. И-121. Оп. 1. Д. 2. Л. 81]. Кроме того, при школе проводились религиозно-нравственные чтения, хотя и без определённой программы.

В этнографических сочинениях конца XIX – начале XX вв. неоднократно высказывалась мысль о том, что коренное население северо-западных арктических территорий, к которым относился Кольский полуостров, готово развивать и поддерживать систему начального образования Русской православной церкви. Многие авторы, доказывая необходимость подъёма «дела просвещения» среди коренного населения Кольского Севера, писали о «желании лопарей учиться» [Казакова, 2018]. Как показывает статистика, количество учащихся в школе варьировалось в зависимости от числа жителей погоста и желания родителей обучать детей.

*Таблица 1. О школах церковно-приходских, грамотности и других в ведомстве по Кольскому уезду Архангельской епархии за 1891 год [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 1. Л. 6.]*

Школа	Количество душ в приходе	Число детей школьного возраста		Посещающих школу	
		мальчиков	девочек	мальчиков	девочек
Кильдинская	180	14	10	10	4
Пазрецкая	162	15	11	6	5
Нотозерская	189	21	14	14	3
Сонгельская	164	18	10	11	7
Ловозерская	125	нет сведений		7	5
Печенгская	нет школы				

На основании статистических данных за 1891 год можно сделать вывод, что уже в первые годы деятельности школ в саамских погостах их посещало около половины детей школьного возраста, большинство из которых были мальчиками.

#### **Миссионерская деятельность Трифоно-Печенгского монастыря**

На Мурманском берегу активную миссионерскую деятельность, в том числе среди коренного населения, вёл возрождённый в 1886 году Трифоно-Печенгский монастырь. Возобновление обители было связано как с решением внешнеполитических, экономических, так и социальных, культурных задач на северных окраинных территориях [Бардилова, 2015, 47]. Увеличение числа колонистов-лютеран (норвежцев, финнов и фильманов (саамов-лютеран) на Западном Мурмане, а позже и появление Лютеранского прихода обусловили создание новых православных приходов в колониях, так как «значительное преобладание числа лютеран над православными на Западном Мурмане не могло не беспокоить русские власти» [Орехова, 2007, 45].

На средства Трифоно-Печенгского монастыря на Мурманском берегу содержалось несколько школ. 30 ноября 1893 г. в колонии Баркино была открыта церковно-приходская школа, где, согласно статистическим сведениям, обучалось около 20 мальчиков<sup>4</sup>, двое из которых – лютеране [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 7. Л. 17]. Тринадцать учеников были «кареляки, говорящие на русском наречии» и семь мальчиков – из русских поморов [ГАМО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 9. Л. 39об., 63 об.]. Все они проживали

в небольших колониях, расположенных рядом с монастырём: Печенгско-Монастырской, Баркино, Княжухе, Оленьей Горы, Трифонова Ручья. Настоятелю Печенгской обители о. Ионафану не раз приходилось убеждать колонистов в необходимости обучения детей. Например, после молебна, отслуженного в честь завершения учебного 1895 года, им была сказана проповедь родителям учеников, которые не хотели отдавать своих сыновей учиться на будущий год, и он «своим пастырским словом заставил [родителей – К.К.] эту думу отбросить» [ГАМО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 9. Л. 40 об.]. Неоднократно в отчётах высказывалась мысль о том, что «благоустроенная школа постепенно развеет недоверие к ней колонистов, победит их предубеждение и смягчит их грубость и невежество через грамотность и воспитание детей» [ГАМО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 9. Л. 66 об.].

По инициативе архимандрита Ионафана в январе 1903 г. при монастыре была открыта Печенгская церковно-приходская школа. В этнографических сочинениях она представлена образцом современного для своего времени материального оснащения: большим помещением с электрическим освещением, огромной библиотекой, использованием технических средств демонстрации [Блинов, 1918, 18]. Это была «вневедомственная» школа, которая не относилась к школам Министерства народного просвещения и не состояла в ведении Училищного отделения Архангельской епархии. В школе обучались все желающие, среди которых были как саамы Печенгского погоста<sup>3</sup>, так и лютеране из близлежащих колоний Мурманского берега [ГАМО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 26. Л. 54]. При школе было организовано общежитие на 13 человек. Помимо обучения детей из Печенгского погоста школа выполняла миссионерскую функцию. Для взрослых при школе были организованы народные чтения и беседы. По предложению учителя школы Д.А. Проташинского, дворянина, получившего университетское образование, монастырь приобрел граммофон, чтобы на чтениях звучала духовная и классическая музыка и «волшебный фонарь» для демонстрации сюжетов на религиозно-нравственные темы [Федоров, 1996, 50]. В 1911 году частная монастырская школа была передана в ведение Кемско-Александровскому отделению Архангельского епархиального Училищного Совета, а в 1913 г. закрылась [Бардилова, 2015, 48]. Официальной причиной стало отсутствие после смерти Д.А. Проташинского «учителя с дипломом», однако можно согласиться с исследователями, что настоящей причиной могло быть нежелание печенгского настоятеля быть подотчётным училищному отделению [Федоров, 1996, 49].

### Выводы

Миссионерская деятельность Русской православной церкви на северо-западных арктических территориях определялась необходимостью защиты государственных интересов через влияние на этнокультурные процессы в среде коренного населения Кольского Севера. В начале XX века на Кольском действовало 6 церковно-приходских школ для детей коренного населения: в Пазрецком, Нотозерском, Ловозерском, Печенгском, Кильдинском и Сонгельском погостах. Главная задача миссионерской деятельности заключалась в приобщении саамов к приходской жизни через обучение основам православной веры. «Главным образом церковные школы влияли на посещающих их детей, воспитании их в послушании Церкви православной, что и составляет величайшую миссию церковных школ, находящихся в приходах с раскольническим и инородческим населением», – говорилось в отчёте Кемско-Кольского училищного отделения за 1898 год [НА РК. Ф. 419. Оп. 1. Д. 18. Л. 5 об. Л. 6]. Деятельность церковно-приходских школ оказывала определённое влияние на трансформацию традиционного образа жизни саамов. Исследователь быта и обычаев коренного населения Кольского Севера В. Чарнолуский писал о влиянии на коренное население предреволюционного времени «саамов, ходивших на Русь», которые обладали знанием современной жизни не только своей, но и русской, финской и норвежской. «Бывалые саамы», как называет их этнограф, являлись сторонниками школ, под их влиянием саамы охотно отдавали детей на обучение [МА ЦГП КНЦ РАН. НВФ. 1110а. С. 313–314]. Открытие церковно-приходских школ и просветительская деятельность Русской православной церкви высоко оценивалась и в этнографических сочинениях начала XX века. Важно отметить, что миссионерская деятельность, осуществляемая через церковно-приходские школы, распростра-



нялась не только на детское, но и на взрослое население прихода и способствовала активизации приходской жизни. Исследователи церковной истории Кольского Севера пишут о том, что строительство храмов в XIX – начале XX вв. осуществлялось не по указке «сверху», а по инициативе местных жителей и частных лиц, что является одним из свидетельств стабильной религиозной обстановки в Александровском уезде к 1917 г. [Бардилова, 2015, 32]. Анализ архивных данных о состоянии школ в саамских погостах показывает, что просветительская деятельность Русской православной церкви, осуществляемая через систему церковно-приходских школ, пользовалась поддержкой коренных жителей, которые отдавали детей учиться, однако необходимость финансовых вложений препятствовала планомерному развитию дела народного просвещения на северных арктических территориях. В случае финансовых затруднений и незначительного числа учащихся в отдалённых приходах епархия стремилась сохранить церковно-приходскую школу путём трансформации её в школу грамоты. Церковно-приходские школы на северо-западных арктических территориях являлись теми просветительскими центрами, которые способствовали более активному участию населения в жизни северных православных приходов.

#### **Благодарности**

Финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания ФИЦ КНЦ РАН по теме НИР № FMEZ-2022-0028.

#### **Acknowledgment**

The financial support of the study was provided from the federal budget within the state task of the KSC RAS on research topic No. FMEZ-2022-0028.

#### **Список сокращений**

АЕВ – Архангельские епархиальные ведомости  
ГАМО – Государственный архив Мурманской области  
НА РК – Национальный архив Республики Карелия  
МА ЦГП КНЦ РАН – Музей-Архив Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра РАН  
НВФ – Научно-вспомогательный фонд

#### **Библиографический список**

1. Архангельские епархиальные ведомости. – 1903. – № 13. – С. 444–451; 1905. – № 20. – С. 774–784; 1905. – № 21. – С. 838–845.
2. Базанов, Л.Г. Школа на Крайнем севере / Л.Г. Базанов, Н.Г. Казанский. – Л., 1939. – 208 с.
3. Бардилова, Ю.П. Русская Православная Церковь на Кольском Севере в первой половине XX века / Ю.П. Бардилова. – Мурманск, 2015. – 253 с.
4. Блинов, В.П. На Мурмане: (из личных воспоминаний автора, дополненных новейшими данными) / В.П. Блинов. – Петроград, 1918. – 56 с.
5. Государственный архив Мурманской области. Ф. И-17. Оп. 1. Д. 111, 234; Ф. И-52. Оп. 1. Д. 3; И-87. Оп. 1. Д. 9, 26; Ф. 121. Оп. 1. Д. 2; И-133. Оп.1. Д. 4, 7.
6. Зайцев, О.А. «Лопарские приходы» в церковно-приходской системе Кольского Севера в XIX – начале XX веков / О.А. Зайцев // Труды Кольского научного центра РАН. – 2018. – Т. 9. – № 11–15. – С. 154–166.
7. Илюха, О.П. Финский фактор в развитии школьного дела в Российской Карелии в начале XX века / О.П. Илюха // Финский фактор в истории и культуре Карелии XX века. – Петрозаводск, 2009. – С. 73–87.
8. Илюха, О.П. «Финский след» в букваристике Карелии / О.П. Илюха, Ю. Шикалов // Отечественная и зарубежная педагогика. – 2012. – № 4. – С. 40–66.
9. Казакова, К.С. Полярная «Одиссея» инспектора училищ Николая Козмина в 1911 году / К.С. Казакова // Парадигма: философско-культурологический альманах. – 2018. – № 28 (28). – С. 140–147.
10. Казакова, К.С. Переписка Кольского уездного училищного отделения по организации работы Кильдинской церковно-приходской школы (1892–1902) / К.С. Казакова // Труды Кольского научного центра РАН. – 2019. – Т. 10. – № 7 (17). – С. 103–113.

11. Кашаева, М.В. Состояние церковно-приходской школы Алтайской духовной миссии в конце XIX – начале XX вв. и её вклад в развитие образования на Алтае / М.В. Кашаева // Религиоведение. – 2015. – № 3. – С. 10–14.
12. Козмин, Н. По школам Лапландии (Дневник наблюдателя) / Н. Козмин. – СПб., 1912. – 31 с.
13. Львов, Е.Л. По студеному морю: поездка на Север / Е.Л. Львов. – Москва. 1895. – 251 с.
14. Музей-Архив Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра РАН. Научно-вспомогательный фонд. 1110а Чарнолуский В.В. «Очерки к истории саами (лопарей) Кольского полуострова, Обонежья, Приладожья». Рукопись.
15. Национальный архив Республики Карелия. Ф. 419. Оп. 1. Д. 1, 7, 18, 138
16. Орехова, Е.А. К вопросу о колонизации Мурманского берега во второй половине XIX – нач. XX вв. Обзор религиозной ситуации в колониях Мурманского берега / Е.А. Орехова // IV Ушаковские чтения. – Мурманск, 2007. – С. 41–48.
17. Пулькин, М. Начальное образование для «кинородцев» на Европейском Севере России (конец XIX-начало XX в.) / М. Пулькин // Антропологический форум. – 2006. – № 4. – С. 163–176.
18. Софронов, В.Ю. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири в конце XVII – начале XX веков: дисс. ... докт. ист. наук / В.Ю. Софронов. – Барнаул, 2007. – 450 с.
19. Федоров, П.В. Православный словарь Кольского Севера. 2-е изд., испр. и доп. / П.В. Федоров. – СПб., 2017. – 232 с.
20. Федоров, П.В. История Трифоно-Печенгского монастыря (1886–1917 гг.) / П.В. Федоров. – Мурманск, 1996. – 70 с.
21. Ушаков, И.Ф. Ловозеро: [село Ловозерского района] / И.Ф. Ушаков, С.Н. Дашинский. – Мурманск, 1988. – 191 с.

Текст поступил в редакцию 07.10.2022.

Принят к печати 12.12.2022.

Опубликован 30.03.2023.

<sup>1</sup> Коренные жители Кольского полуострова – саамы. В XIX веке в русскоязычных делопроизводственных документах их называли лопарями.

<sup>2</sup> В 1899 году Кольский уезд был переименован в Александровский, в связи с перенесением административного центра из г. Колы в г. Александровск, построенный на берегу Кольского залива Баренцева моря (в настоящем – г. Полярный Мурманской области).

<sup>3</sup> Первая школа в Ловозеро открылась в октябре 1890 года по инициативе приходского священника Михаила Почезерского, однако в 1892 году из-за отсутствия финансовых средств закрылась. В 1893 году Ловозерская школа открылась при поддержке Архангельского миссионерского комитета [Ушаков, 1988, 73].

<sup>4</sup> Баркинская школа была смешанная, однако в первые годы родители отдавали на обучение только мальчиков.

<sup>5</sup> Печенгский погост находился примерно в 5 километрах от Трифоно-Печенгского монастыря.

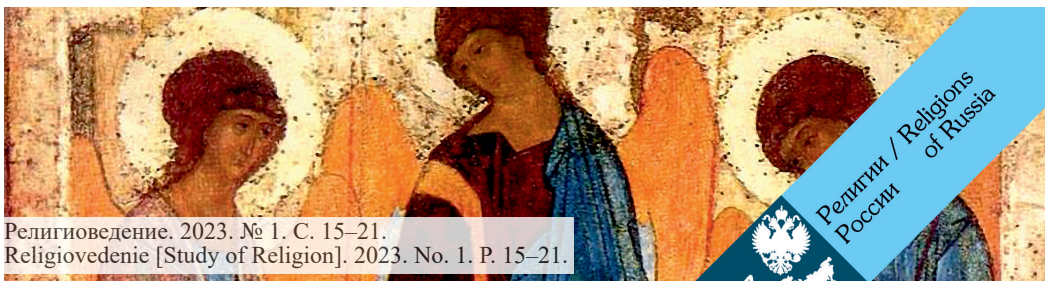
## References

1. *Arkhangel'skiye yeparkhial'nyye vedomosti* [Arkhangelsk Diocesan Gazette] 1903, no. 13, pp. 444–451; 1905, no. 20, pp. 774–784; 1905, no. 21, pp. 838–845 (in Russian).
2. Bazanov L.G. *Shkola na Kraynem severe* [School in the Far North]. Leningrad: Uch. ped. Izd-vo., 1939, 208 p. (In Russian).
3. Bardileva Yu.P. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' na Kol'skom Severe v pervoy polovine XX veka* [Russian Orthodox Church in the Kola North in the first half of the XX century]. Murmansk: Murmansk University Publ., 2015, 253 p. (In Russian).
4. Blinov V.P. *Na Murmane (iz lichnykh vospominaniy avtora, dopolnennykh noveyshimi dannymi)* [On Murman (from the personal memoirs of the author, supplemented by the latest data)]. Petrograd: 10-ya gos.tip., 1918, 56 p. (In Russian).
5. Fedorov P.V. *Pravoslavnyy slovar' Kol'skogo Severa* [Orthodox Dictionary of the Kola North]. St. Petersburg: International Banking Institute Publ., 2017, 232 p. (In Russian).
6. Fedorov P.V. *Istoriya Trifono-Pechengskogo monastyrya (1886-1917 gg.)* [History of the Trifon-Pechenga Monastery (1886–1917)]. Murmansk: MGPI, 1996, 70 p. (In Russian).
7. *Gosudarstvennyy arkhiv Murmanskoj oblasti* [State Archive of the Murmansk Region]. Fund 17. Inventory 1. Files 111, 234; Fund 52. Inventory 1. File 3; Fond 87. Inventory 1. File 26; Fund 121. Inventory 1. File 2; Fund 133. Inventory 1. Files 4, 7 (in Russian).
8. Пюкха О.Р. *Finskiy faktor v istorii i kul'ture Karelii XX veka* [The Finnish factor in the history and culture of Karelia in the 20th century]. Petrozavodsk: KAR SC RAS, 2009, pp. 73–87 (in Russian).



9. Ilyukha O.P. *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika* [Domestic and foreign pedagogy]. Moscow: Institute for Education Development Strategy of the RAS, 2012. no. 4, pp. 40-66 (In Russian).
10. Kazakova K.S. *Paradigma: filosofsko-kul'turologicheskiy al'manakh* [Paradigm: philosophical and cultural almanac]. Saint-Peterburg: Sborka, 2018. no. 28 (28), pp. 140-147 (In Russian).
11. Kazakova K.S. *Trudy Kol'skogo nauchnogo tsentra RAN* [Proceedings of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. Apatity: Isd-vo KSC RAS, 2019, vol. 10, no. 7 (17), pp. 103–113. DOI: 10.25702/KSC.2307-5252.2019.7.103-113 (in Russian).
12. Kaschaeva M.V. *Religiovedeniye* [Study of Religion]. Blagoveshchensk: Makro-S, 2015, no. 3, pp. 10–14 (in Russian).
13. Kozmin N. *Po shkolam Laplandii (Dnevnik nablyudatelya)* [In the schools of Lapland (Diary of an observer)]. St. Petersburg, 1912, 31 p. (In Russian).
14. L'vov Ye.L. *Po studenomu moryu: poyezdka na Sever* [On the icy sea: A trip to the North]. Moscow: Publ. by A.I.Mamontov, 1895, 251 p. (In Russian).
15. *Muzey-Arkhiv Tsentra gumanitarnykh problem Barents regiona Kol'skogo nauchnogo tsentra RAN* [Museum-Archive of the Barents Center of Humanities, Federal Research Centre “Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences”]. Supplementary Scientific Collection. File 1110a (in Russian).
16. *Natsional'nyy arkhiv Respubliki Kareliya* [National Archives of the Republic of Karelia] Fund 419. Inventory 1. Files 1, 7, 18, 138 (in Russian).
17. Orekhova Ye. A. *Chetvertyye Ushakovskiy chteniya* [Fourth Ushakov Readings]. Murmansk: Murmansk University Publ., 2007, pp. 41–48 (in Russian).
18. Pul'kin M. *Antropologicheskiy forum* [Forum for anthropology and culture]. St. Petersburg: European University at Saint-Petersburg, 2006, no. 4, pp. 163–176 (in Russian).
19. Sofronov V.Yu. *Missionerskaya deyatel'nost' Russkoy pravoslavnoy tserkvi v Zapadnoy Sibiri v kontse XVII – nachale XX vekov: diss... doct. ist. nauk* [Missionary activity of the Russian Orthodox Church in Western Siberia in the late 17th – early 20th centuries. D.Sc. Thesis in History]. Barnaul: Altai State University, 2007, 450 p. (In Russian).
20. Ushakov I.F. *Lovozero* [Lovozero]. Murmansk: Murmanskoe knizhnoye izd-vo, 1988, 191 p. (In Russian).
21. Zaytsev O.A. *Trudy Kol'skogo nauchnogo tsentra RAN* [Proceedings of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. Apatity: Isd-vo KSC RAS, 2018, vol. 9, no. 11–15, pp. 154–166 (in Russian).

*Submitted for publication: October 07, 2022.*  
*Accepted for publication: December 12, 2022.*  
*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 15–21.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 15–21.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_15

**Недзелюк Т.Г.**

*Алтайский государственный университет  
656049, Россия, г. Барнаул, пр. Ленина, 61  
tatned@mail.ru*

### **Сибирские духовные лица в борьбе с эпидемиями (вторая половина XIX – начало XX вв.): по материалам Российского государственного исторического архива**



**Аннотация.** Статья посвящена анализу исторического опыта организации противоэпидемических мероприятий и участия в них священнослужителей в контексте государственно-конфессиональной политики Российской империи на рубеже XIX–XX столетий. Материалы, послужившие основой для исследования, находятся на хранении в Российском государственном историческом архиве, а именно в коллекции фонда Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. В ходе исследования выявлено, что инициаторами привлечения священнослужителей, в том числе неправославных и нехристианских вероисповеданий, к популяризации санитарно-профилактической деятельности и к участию в вакцинировании населения Сибири выступили руководители как Главного управления Восточной Сибири, так и аналогичного органа в Западной Сибири. Инициатива исходила от графа Муравьева-Амурского, исполнявшего в то время должность генерал-губернатора. Активная переписка благотворительно настроенных государственных деятелей имела целью в скорейшем времени побороть эпидемию. Государственные чиновники осознавали важность того, чтобы призывы к предосторожности исходили от авторитетных лиц, наделённых сакральными полномочиями. Добиться единодушия в организации противоэпидемических действий, как показала практика последних лет, очень сложно. Руководство медицинского департамента МВД в XIX столетии обращалось к широкому кругу клириков, не делая различия в исповеданиях. Православие имело статус «государственной» религии, что накладывало отпечаток на предписываемые поведенческие стратегии священнослужителей и монашествующих. Если в отношении инославного и иноверческого клира светская власть избегала императивных распоряжений, то именно такой тон был распространён в риторике, касающийся православного духовенства. Результаты исследования важны для понимания особенностей поведенческих стратегий не только в ходе отдельно взятой противоэпидемической кампании, но и государственно-конфессиональной политики в Сибири в XIX – начале XX вв. в целом.

**Ключевые слова:** Главное управление Западной Сибири; Главное управление Восточной Сибири; эпидемия; пандемия; вакцинация; опыт организации противоэпидемических мероприятий; оспопрививание; ативаксеры

**Tatyana G. Nedzelyuk**

*Altai State University  
61 Lenin str., Barnaul, 656049, Russia  
tatned@mail.ru*

### **Siberian Clerics in the Fight against Epidemics (The Second Half of the 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries): Based on the Materials of the Russian State Historical Archive**

**Abstract.** The article analyzes the historical experience of organizing anti-epidemic events and the participation of clergy in them in the context of the state-confessional policy of the Russian Empire at the turn of the 19<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries. The materials that served as the basis for the study are stored in the Russian State Historical Archive, namely belong to the collection of the fund of the Department of Spiritual Affairs of Foreign Confessions of the Ministry of Internal Affairs. The study revealed that the initiators of attracting clergy, including non-Orthodox and non-Christian ones, to popularize sanitary and preventive activities and to participate in vaccination of the population of Siberia were the heads of both the Main Directorate of Eastern Siberia and a similar body in Western Siberia. The initiative came from Count Muravyov-Amursky, who was Governor-General at that time. The active correspondence of benevolent



statesmen aimed to overcome the epidemic as soon as possible. Government officials were aware of the importance of the calls for caution coming from authoritative persons endowed with sacred powers. It is very difficult to achieve unanimity in the organization of anti-epidemic actions, as the practice of recent years has shown. The leadership of the Medical Department of the Ministry of Internal Affairs in the 19<sup>th</sup> century appealed to a wide range of clerics, without making a distinction in confessions. Orthodoxy had the status of a “state” religion, which left an imprint on the prescribed behavioral strategies of priests and monastics. If the secular authorities avoided imperative orders in relation to non-Orthodox clergy, then this was the tone that was common in the rhetoric regarding the Orthodox clergy. The results of the study are important for understanding the features of behavioral strategies not only during a single anti-epidemic campaign, but also state and confessional policy in Siberia in the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries as a whole.

**Key words:** General Administration of Western Siberia, General Administration of Eastern Siberia, epidemic, pandemic, vaccination, experience in organizing anti-epidemic measures, smallpox vaccination, antivaxers

### Введение

Целесообразность участия духовных лиц в просветительской деятельности относительно вакцинации против инфекционных заболеваний была осознана как проблема времени на рубеже второго десятилетия двадцать первого века, в связи с обрушившейся на мир пандемией COVID-19. Примечательно, что в современных дискурсивных практиках гражданская позиция конкретного священнослужителя нивелируется, в то же время акцентированию подвергается социальная роль – клирик [Лункин, 2021]. В настоящее время подвергается дискутированию целесообразность/нецелесообразность участия клириков в «антиковидной» агитации путём произнесения проповедей. Однако исторический опыт организации противоэпидемических мероприятий в Сибири, получивший ранее освещение в работах В.А. Зверева, Е.В. Караваевой и А.И. Татарниковой [Зверев, 2010, 2012, 2019, 2021; Караваева, 2009, 2012, 2019; Татарникова, 2021] свидетельствует об активном привлечении лиц духовного звания к практическому оспопрививанию, а также к участию в санитарно-просветительских мероприятиях.

Эпидемии не знают политических и административных границ, а потому география распространения явления в исторической ретроспективе была чрезвычайно широкой. Участие приходского духовенства Воронежской православной епархии в борьбе с холерной эпидемией 1892–1893 годов изучено С.А. Иконниковым [Иконников, 2021], ситуация в Донской епархии получила освещение в диссертации Н.В. Федоровой [Федорова, 2015]. Сибирские православные епархии, Омская и Томская, стали проблемным полем в работах Н.В. Диковой и Е.В. Караваевой [Дикова, 2021; Караваева, 2019]. Медицинская деятельность калмыцких лам описана Л.В. Оконовой [Оконова, 2017]. Бурятские же ламы, хотя и занимались медицинской практикой, нуждались в дополнительном к тому поощрении со стороны светских властей [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157].

Исследовательница Тобольского севера О.П. Цысь сделала вывод об участии православного духовенства в деле оспопрививания как об одной из многочисленных «непрофильных» функций клириков Русской православной церкви в силу фактической инкорпорированности РПЦ в государственный аппарат империи [Цысь, 2019]. Ольга Петровна Цысь рассматривает участие священнослужителей «в зарождении государственной медицинской службы на Тобольском Севере» как проявление государственной политики: «В условиях крайне слабого распространения сети больниц и фельдшерских пунктов, нехватки кадров медицинских работников, государство часть практических вопросов по предупреждению, профилактике заболеваний возложило на православное духовенство» [Цысь, 2019, 166].

Историк из Бурятии Д.В. Цыремпилов, отмечая факт участия лам в кампании по оспопрививанию, подчёркивает авторитет духовных лиц в глазах паствы, детерминируя его «большим доверием коренного населения к служителям дацанов» [Цыремпилов, 2019, 16].

Движение «антиваксеров» также не является чем-то новым. О том, как «благочестивые родители откупали своих детей от печати Антихриста» (оспенной прививки) рассказывает в своей работе Е.В. Миронова [Миронова, 2020].

Значительную ценность представляет анализ современного «ковидного» нарратива современных старообрядцев, собранного и проанализированного Е.Ф. Фурсовой [Фурсова, 2021].

В качестве корпуса репрезентативных источников для проведения нашего исследования использовались материалы деловой переписки, отложившиеся в Российском государственном историческом архиве.

#### **Методы**

Основным методом, позволившим проанализировать огромный массив делопроизводственной документации Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства иностранных дел Российской империи в Российском государственном историческом архиве, стал метод контент-анализа. Историко-сравнительный метод позволил нам выявить основания для сравнения схожих процессов «прививочных» кампаний в исторической ретроспективе.

Исследование проведено в рамках подхода новой социальной истории.

#### **Обсуждение результатов исследования**

Спор о необходимости прививок либо их «вредности» является ярким элементом современного общественно-социального дискурса в общемировом масштабе. «Ваксеры» и «антиваксеры» приводят миллион доводов в поддержку собственной позиции, в свете чего представляется ценным, важным и интересным обращение к историческому опыту пропаганды вакцинопрофилактики и участию духовенства различных конфессий в этом деле.

В истории России XVII–XIX вв. имели место кампании по борьбе с холерой, оспой, сибирской язвой, дифтеритом [Цысь, 2019]. Семнадцатое столетие было отмечено сразу несколькими волнами эпидемии чумы. Грамота патриарха Никона от 6 августа 1656 г «О принятии предосторожности от моровой язвы» представляет собой первый в своём роде образец проповеднического обращения клирика-наставника к пастве в свете профилакирования заразных заболеваний. Важно, что призыв к предосторожности исходил от авторитетного лица, наделённого сакральными полномочиями. В 1680-ом г. Россию настигла эпидемия «оспы африкановны». 1711 год вошёл в историю России под знаком указа Петра I, предписывавшего «Об учреждении в городах Киевской губернии застав по случаю продолжающейся в Чернигове моровой язвы». 1830–1831 гг. были отмечены эпидемией холеры. Иностранные путешественники в своих заметках отмечали, что при появлении первых признаков заболевания страдальцы устремлялись в церковь. Таким образом, вера в сверхъестественные силы и надежда на помощь в исцелении определяли обращение к божественному провидению.

Настоящая статья посвящена анализу поведенческих стратегий духовенства разных исповеданий в периоды эпидемии оспы и холеры, разразившихся в России в 1860–1870-х гг. и в первые годы XX в., а также экстраполяции предписываемых духовенству моделей поведения на медико-санитарную и санитарно-просветительскую деятельность духовенства разных конфессий на территории Сибири.

#### **Центры принятия решений**

Пандемия COVID-19 застала врасплох властные структуры практически во всех странах мира. Религиозные организации и их лидеры демонстрируют разные, подчас полярные, точки зрения. Например, Патриарх Кирилл заявил, что хлеб и вино для причастия защищены от COVID-19 [Патриарх, <https://dailystorm.ru/news/patriarh-kirill-zayavil-chto-hleb-i-vino-dlya-prichastiya-zashchishcheny-ot-covid-19>], в то же время на фоне повсеместной вакцинации церковь сделала заявление о том, что «Русская православная церковь не будет вводить обязательную вакцинацию для священников» [В РПЦ, <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/6174a88c9a7947313f494634>].

В 1860–1870-х гг. светские и религиозные организации были единодушны в своём стремлении победить эпидемическое заболевание. Из материалов дела архивного хранения «О привлечении по предложению Медицинского департамента МВЛ лам и мулл для содействия оспопрививанию в Восточной и Западной Сибири. 1860–1861 гг.» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157] мы можем почерпнуть не только информацию фактологического характера, но и выявить основных акторов процесса (как действительных, так и потенциальных). Инициатором привлечения священно-



служителей, в том числе неправославных и нехристианских вероисповеданий, к популяризации оспопрививания выступил в заседании Совета Главного управления Восточной Сибири граф Муравьев-Амурский, исполнявший в то время должность генерал-губернатора. Инициатива графа была рассмотрена в Совете 17 мая 1860 года, генерал-губернатора поддержали. Председательствующий в Совете Главного управления Восточной Сибири, заручившись поддержкой Медицинского департамента, обратился к министру Внутренних дел империи. Тот, в свою очередь, делегировал инициативу в Департамент духовных дел инославных исповеданий, состоявший в структуре МВД [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 1-3]. Характер решений был лишён директивности. Активная переписка благожелательно настроенных государственных деятелей имела целью в скорейшем времени побороть эпидемию.

Спустя год с аналогичной инициативой выступил и Александр Осипович Дюгамель, руководитель Главного управления Западной Сибири [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 4]. Он обратился не к министру внутренних дел, а напрямую в Медицинский департамент и Департамент духовных дел (видимо, априори заручившись поддержкой министра). Инициатива Дюгамеля была обращена к руководству «Оренбургского мухаметанского собрания» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 5-7].

### **Не принудительно, но сообразуясь с желаниями и возможностями**

В материалах деловой переписки, отложившихся в архивном деле, мы не встретили ни одного глагола в императивном наклонении. Граф Муравьев-Амурский «находит полезным содействие местных Епархиальных Пресвященных в вызове чрез них священнослужителей по приходам их...» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 1]. Медицинский департамент «имеет честь покорнейше просить Департамент духовных дел уведомить: не встречается ли каких-либо препятствий к приглашению инородческих лам» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 1об]. Генерал-лейтенант Дюгамель осведомляется: «...было бы не лишним просить Оренбургское мухаметанское духовное собрание, чтобы оно обратило на этот предмет внимание» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 3].

### **Мотивация, побуждающая к действию**

Добиться единодушия в организации противоэпидемических действий, как показала практика последних лет, очень сложно. Руководство медицинского департамента МВД в XIX столетии обращалось к широкому кругу клириков, не делая различия в исповеданиях: «Находя, что участие Духовенства в привитии предохранительной оспы должно неминуемо значительно способствовать распространению оспопрививания в народе» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 1об].

Управляющий Департаментом духовных дел отмечал: «Ламайское духовенство вообще не чуждо врачевания и даже оказывает большие успехи как между своими родовичами, так и окрестными жителями» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 3].

Главное управление Западной Сибири мыслило более прагматично; его руководство настоятельно рекомендовало «муллам заботиться об оспопрививании между их прихожанами, так как в Западной Сибири находится значительное число лиц мухаметанского вероисповедания, а в селениях их весьма часто свирепствует натуральная оспа» [РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Л. 4].

Использовался не только метод убеждения. В фондах РГИА сохранилась «Переписка с Азиатским департаментом МИД о запрещении паломничества к Святым местам на время эпидемии холеры и чумы, о способах упорядочения паломничества в Мекку и Медину и по другим вопросам. 1865–1901 гг.» [РГИА. Оп. 8. Д. 1174].

### **Клирики православной церкви в борьбе с эпидемиями**

Духовенство Русской православной церкви, вплоть до обнародования декрета советской власти об отделении церкви от государства, обладало статусом государственных служащих. Православие имело статус «государственной» религии, что накладывало отпечаток на предписываемые поведенческие стратегии священнослужителей и монашествующих. Если в отношении инославного и иноверческого клира светская власть избегала императивных распоряжений, то в риторике, касающейся православного духовенства, был принят именно такой тон. Исследовательница Караваева Е.В. сообщает о медицинской деятельности Алтайской духовной

миссии, отмечая подготовку священнослужителей к санитарно-просветительской и медицинской деятельности и замечая при этом: «распространяя медицинские знания, РПЦ приносила в жертву специальную семинарскую подготовку» [Караваева, 2019, 19].

Алтайская исследовательница Н.В. Дикова, в свою очередь, сделала вывод о недостаточности медицинских знаний клириков РПЦ, а вследствие чего – их высокой смертности вследствие участия в противоэпидемической работе [Дикова, 2020].

### **Заключение**

Основным видом деятельности священнослужителей является проповедь. Именно проповедничество образовывало тот самый сакральный инструмент воздействия на сознание прихожан, который был недоступен никому другому, даже главе государственного аппарата.

Мы уже упоминали об обязательных навыках практического оспопрививания, которым обучали в семинариях. Примечательно, что именно умение «прививать оспу» «сделало успех Алтайской духовной миссии» [Караваева, 2019, 16]: владение медицинскими навыками способствовало повышению авторитета священнослужителей.

Специалист по истории медицины Г.И. Мендрина сообщает об одном из важных видов деятельности православных настоятелей – составлении отчётов о ходе эпидемических заболеваний на селе [Мендрина, 1964]. Совершая таинство отпевания, священник вносил запись в метрическую книгу, где указывал причину смерти. Статистические данные о причинах смертности визировались подписью и печатью настоятеля прихода.

Важными направлениями деятельности духовных лиц являлись также устройство кладбищ, попечение о надлежащем захоронении усопших, организация и попечительство благотворительных обществ «для призрения над болящими», а также вдовами и сиротами. Каждое вероисповедание учреждало своё благотворительное общество [РГИА. Оп. 8. Д. 1204]. Для успеха благотворительных действий требовались финансовые средства, а для их получения – пастырская работа клирика с потенциальными жертвователями и благотворителями. Этот вид деятельности священнослужителей часто остаётся на периферии исследовательского внимания, между тем Н.В. Дикова фиксировала с своей работе факты несостоятельности православных благотворительных обществ на юге Западной Сибири по причине нежелания жертвовать деньги на борьбу с эпидемиями [Дикова, 2021].

Наконец, о регулярности контактов духовных лиц и светских властей свидетельствует переписка благочинных с врачебным отделением Томского губернского управления о проведении санитарно-профилактических мероприятий, устройстве аптек, деятельности лазаретов, об открытии кладбищ, сборе статистических данных по метрическим книгам [Караваева, 2019, 41].

Вышесказанное позволяет сделать итоговый вывод о том, что сибирские духовные лица разных вероисповеданий не просто принимали участие, а «держали руку на пульсе» борьбы с эпидемиями.

### **Благодарность**

Исследование поддержано грантом РНФ, проект № 19-18-00023 «Религия и власть: исторический опыт государственного регулирования деятельности религиозных общин в Западной Сибири и сопредельных районах Казахстана в XIX–XX вв.»

### **Acknowledgement**

The research is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 19-18-00023

### **Список сокращений**

ДДД ИИ МВД – Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД  
МВД – Министерство внутренних дел  
РГИА – Российский государственный исторический архив  
РНФ – Российский научный фонд  
РПЦ – Русская православная церковь

**Библиографический список**

1. В РПЦ исключили обязательную вакцинацию от COVID-19 для священников [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/6174a88c9a7947313f494634> (дата обращения 15.05.2022).
2. Дикова, Н.В. Кадровый вопрос в Омской епархии в конце XIX – начале XX в. и механизмы его решения епархиальными властями / Н.В. Дикова // Известия Алтайского государственного университета. – 2020. – № 3 (113). – С. 31–36.
3. Иконников, С.А. «Береженого Бог бережет»: приходское духовенство Воронежской епархии в борьбе с холерной эпидемией 1892–1893 годов / С.А. Иконников // Научный диалог. – 2021. – № 2. – С. 292–307.
4. Зверев, В.А. Тренды смертности населения в восточных регионах Российской империи за тридцать лет (1887–1917) / В.А. Зверев // Гуманитарные науки в Сибири. – 2019. – Т. 26. – № 4. – С. 64–71.
5. Зверев, В.А. «К священнику обращаются все...»: деятельность сельского православного духовенства во время эпидемии начала 1890-х гг. (по материалам Томской епархии) / В.А. Зверев, Е.В. Караваева // Гуманитарные науки в Сибири. – 2010. – № 1. – 41–45.
6. Зверев, В.А. Санитарно-просветительная и медицинская деятельность Русской православной церкви в деревне Томской губернии / В.А. Зверев, Е.В. Караваева // Гуманитарные науки в Сибири. – 2012. – № 1. – 59–64.
7. Караваева, Е.В. «Лечили словом и делом»: санитарно-просветительная и медицинская деятельность Русской православной церкви среди сельского населения во второй половине XIX – начале XX века (по материалам Томской епархии) / Е.В. Караваева. – Новосибирск: Золотой колос, 2019. – 368 с.
8. Караваева, Е.В. Подготовка священнослужителей к оказанию санитарной и медицинской помощи сельскому населению в конце XIX-начале XX вв. (на примере Томской епархии) / Е.В. Караваева // Известия Алтайского государственного университета. – 2009. – № 4/1. – С. 96–100.
9. Лункин, Р.Н. Религия в современной России: ковид-солидарность, ковид-диссидентство, церковь и протесты / Р.Н. Лункин // Религия в современной России: события и дискурсы пандемии. – М.: Изд-во РУДН, 2021. – С. 75–90.
10. Мендрин, Г.И. Из истории переселенческой медицины в Сибири / Г.И. Мендрин // Материалы теоретической и клинической медицины. – Томск: Изд-во ТГУ, 1964. – Вып. 4. – С. 214–224.
11. Миронова, Е.В. «Большинство имеют свои предрассудки противу прививки...»: оспопрививание в Лаишевском уезде Казанской губернии / Е.В. Миронова // Региональное измерение аграрной модернизации в России. – Саранск: Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, 2020. – С. 271–274.
12. Оконова, Л.В. Деятельность ламайского духовного правления и ламы по материалам отчетов Управления калмыцким народом / Л.В. Оконова. – Magna Adurgit: Historia Studiorum. – 2017. – № 2. – С. 83–97.
13. Патриарх Кирилл заявил, что хлеб и вино для причастия защищены от COVID-19 [Электронный ресурс]. – URL: <https://dailystorm.ru/news/patriarh-kirill-zayavil-cto-hleb-i-vinodlya-prichastiya-zashchishcheny-ot-covid-19> (дата обращения 22.05.2022).
14. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. Ф. 821. Оп. 8. Д. 1157. Дело о привлечении по предложению Медицинского департамента МВЛ лам и мулл для содействия оспопрививанию в Восточной и Западной Сибири. 1860–1861 гг.
15. РГИА. Оп. 8. Д. 1174. Переписка с Азиатским департаментом МИД о запрещении паломничества к Святым местам на время эпидемии холеры и чумы, о способах упорядочения паломничества в Мекку и Медину и по другим вопросам. 1865–1901 гг.
16. РГИА. Оп. 8. Д. 1204. Уставы и проекты уставов магометанских религиозно-просветительских и благотворительных обществ. 1919–1910 гг.
17. Татарникова, А.И. Сельские учебные заведения Западной Сибири конца XIX – начала XX века: санитарно-техническое и гигиеническое состояние / А.И. Татарникова, В.А. Зверев // Научный диалог. – 2021. – № 4. – С. 372–390.
18. Федорова, Н.В. Социальное служение церковных приходов Донской епархии в 60-70-е годы XIX века: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Н.В. Федорова; Южный федеральный университет. – Ростов-на-Дону, 2015. – 319 с.
19. Фурсова, Е.Ф. Старообрядческие обычаи «незамиршения» во время распространения новой коронавирусной инфекции КОВИД-19 (по материалам Новосибирской области) / Е.Ф. Фурсова // Религиоведение. – 2021. – № 3. – С. 118–124.
20. Цыремпилов, Д.В. Фонд №159 «Верхнеудинский окружной оспенный комитет» как источник по истории оспопрививания в Восточной Сибири XIX в. / Д.В. Цыремпилов //



Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. – 2019. – № 2(10). – С. 15-19.

21. Цысь, О.П. Деятельность православного духовенства по оказанию медицинской помощи и медицинскому просвещению населения Тобольского севера в XIX – начале XX вв. / О.П. Цысь // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. – 2019. – № 1(58). – С. 165–175.

Текст поступил в редакцию 06.09.2022.

Принят к печати 07.11.2022.

Опубликован 30.03.2023.

## References

1. Dikova N.V. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [Proceedings of the Altai State University]. 2020, no. 3(113), pp. 31–36 (in Russian).
2. Fedorova N.V. *Sotsial'noe sluzhenie tserkovnykh prikhodov Donskoi eparkhii v 60–70-e gody XIX veka: dis. ... kand. ist. n.* [Social service of the church parishes of the Don Diocese in the 60–70s of the 19<sup>th</sup> century. Ph.D. Thesis in History]. Rostov-na-Donu, 2015 (in Russian).
3. Fursova E.F. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2021, no. 3, pp. 118–124 (in Russian).
4. Ikonnikov S.A. *Nauchnyi dialog* [Scientific dialogue]. 2021, no. 2, pp. 292–307 (in Russian).
5. Karavaeva E.V. *Izvestiia Altaiskogo gosudarstvennogo universiteta* [Proceedings of the Altai State University]. 2009, no. 4/1, pp. 96–100 (in Russian).
6. Karavaeva, E.V. “*Lechili slovom i delom*”: sanitarno-prosvetitel'naia i meditsinskaia deiatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi sredi sel'skogo naseleniia vo vtoroi polovine XIX – nachale XX veka (po materialam Tomskoi eparkhii) [“Treated by word and deed”: sanitary, educational and medical activities of the Russian Orthodox Church among the rural population in the second half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> century (based on the materials of the Tomsk Diocese)]. Novosibirsk, 2019 (in Russian).
7. Lunkin R.N. *Religiia v sovremennoi Rossii: sobytiia i diskursy pandemii* [Religion in Modern Russia: events and discourses of the pandemic]. Moscow, 2021, pp. 75–90 (in Russian).
8. Mendrina G.I. *Materialy teoreticheskoi i klinicheskoi meditsiny* [Materials of theoretical and clinical medicine]. Tomsk, 1964, pp. 214–224 (in Russian).
9. Mironova E.V. *Regional'noe izmerenie agrarnoi modernizatsii v Rossii* [Regional dimension of agrarian modernization in Russia]. Saransk, 2020, pp. 271–274 (in Russian).
10. Okonova L.V. *Velikaia Step': istoriia izucheniia* [The Great Steppe: a history of study]. 2017, no. 2, pp. 83–97 (in Russian).
11. *Patriarkh Kirill zaiavil, chto khleb i vino dlia prichastiia zashchishcheny ot COVID-19* [Patriarch Kirill said that bread and wine for communion are protected from COVID-19]. Available at: <https://daily-storm.ru/news/patriarkh-kirill-zayavil-chto-hleb-i-vino-dlya-prichastiya-zashchishcheny-ot-covid-19> (accessed on May 22, 2022) (in Russian).
12. *Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 821. Departament dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii Ministerstva vnutrennikh del. Inventory 8. File 1157. Delo o privlechenii po predlozheniiu Meditsinskogo departamenta MVL lam i mull dlia sodeistviia ospoprivivaniiu v Vostochnoi i Zapadnoi Sibiri. 1860–1861 gg. (in Russian).
13. *Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 821. Departament dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii Ministerstva vnutrennikh del. Inventory 8. File 1174. Perepiska s Aziatskim departamentom MID o zapreshchenii palomnichestva k Sviatym mestam na vremia epidemii kholery i chumy, o sposobakh uporiadocheniia palomnichestva v Mekku i Medinu i po drugim voprosam. 1865–1901 gg. (in Russian).
14. *Rossiiskii gosudarstvennyi istoricheskii arkhiv* [Russian State Historical Archive]. Fund 821. Departament dukhovnykh del inostrannykh ispovedanii Ministerstva vnutrennikh del. Inventory 8. File 1204. Ustavy i proekty ustavov magometanskikh religiozno-prosvetitel'skikh i blagotvoritel'nykh obshchestv. 1919–1910 gg. (in Russian).
15. Tatarnikova A.I., Zverev V.A. *Nauchnyi dialog* [Scientific dialogue]. 2021, no. 4, pp. 372–390 (in Russian).
16. Tsyrempilov D.V. *Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* [Bulletin of the East Siberian State Institute of Culture]. 2019, no. 2(10), pp. 15–19 (in Russian).
17. Tsys' O.P. *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of Surgut State Pedagogical University]. 2019, no. 1(58), pp. 165–175 (in Russian).
18. *V RPTs iskluchili obiazatel'nuu vaktsinatsiiu ot COVID-19 dlia sviashchennikov* [The ROC excluded mandatory vaccination against COVID-19 for priests]. Available at: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/6174a88c9a7947313f494634> (accessed on May 15, 2022) (in Russian).
19. Zverev V.A. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. 2019, vol. 26, no. 4, pp. 64–71 (in Russian).
20. Zverev V.A., Karavaeva E.V. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. 2010, no. 1, pp. 41–45 (in Russian).
21. Zverev V.A., Karavaeva E.V. *Gumanitarnye nauki v Sibiri* [Humanities in Siberia]. 2012, no. 1, pp. 59–64 (in Russian).

Submitted for publication: September 6, 2022.

Accepted for publication: November 7, 2022.

Published: March 30, 2023.



Гарридо В.В.

Российский университет дружбы народов (РУДН)  
117198, Россия, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6  
valeriya.garrido@gmail.com



## Представления о китайском драконе как Небесном предзнаменовании

**Аннотация.** Данная статья рассматривает мифологические представления о драконе; дракон – это не составной тотем, как считают некоторые китайские исследователи, и не реально существующее животное, а, прежде всего, мыслительная категория, живое отражение реальности, воплощение природы, естественности *цзы жань* (自然) в сознании древнего человека. С Ханьской династии император начал позиционировать себя как воплощение дракона, стал называться «истинным драконом и сыном Неба», что подчёркивало его божественное происхождение и давало право на управление Поднебесной. Постепенно устанавливался и единый религиозный культ – поклонение дракону *Лун-вану* (царю драконов), что также было выгодно правящему дому. В целом, данная статья показывает, что закрепление образа дракона в качестве имперского символа было связано, прежде всего, с народными верованиями в Небесные знамения, необходимостью создания общекитайского пантеона богов и предков, систематизацией и зачастую использованием в целях легитимации власти местных культов и традиций.

**Ключевые слова:** мифология, тотем, китайские верования, культ дракона, небесное знамение, имперский символ

Valeriia V. Garrido

The Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University)  
6 Miklukho-Maklay str., Moscow, 117198, Russia  
valeriya.garrido@gmail.com

## Chinese Dragon as a Heavenly Omen

**Abstract.** This article examines the mythological symbol of dragon and shows that the dragon is not a composite totem, as some Chinese researchers believe, and not a real animal, but, first of all, a mental category, a living reflection of reality, the embodiment of nature (自然). From the Han Dynasty, the emperor began to position himself as the incarnation of the dragon and was called “The True Dragon and the Son of Heaven”, which emphasized his divine origin and gave the right to control the empire. Gradually, a single religious cult has been established: it was the worship of the dragon *Long-wang* (the King of Dragons), which was also beneficial to the ruling house. In general, this article shows that the creation of the imperial symbol of dragon was associated with folk beliefs in Heavenly signs, the need to create a pantheon of Chinese gods and ancestors, systematization and often usage of local cults and traditions to legitimize the power of the emperor.

**Key words:** mythology, totem, Chinese beliefs, dragon cult, heavenly omen, imperial symbol

### Введение

Образ дракона в Древнем Китае – один из наиболее значимых мифологических и магических символов, важный элемент народных верований и религиозных культов. Китайские специалисты и деятели культуры утверждают, что образ дракона существует с незапамятных времён вплоть до настоящего времени, и выделяют несколько стадий эволюции образа дракона: символ этнической группы (тотем дракона) – символ императора – государственный символ (символ страны) – символ китайского человека (национальный символ) [Ши Айдун, 2014, 219].

При этом практически все специалисты уделяют большое внимание происхождению символа дракона. Говоря о драконе как символе этнической группы, ки-

тайские исследователи чаще всего рассматривают его с крайне материалистических позиций [Более подробно см.: Ступникова, 2015, 197–205], полагая, что прообразом дракона может быть реально существующее или тотемное животное – змея, крокодил, ящерица, рыба, кабан, а также олицетворение конкретного природного явления – например, торнадо, урагана, грозы, радуги. Посредством выявления истоков образа дракона в эпоху неолита ими создаётся миф о древности китайской цивилизации, непрерывности её развития, исходном единстве китайского народа. Дальнейшее развитие образа дракона китайские исследователи представляют довольно просто – как естественный, эволюционно последовательный и закономерный процесс, не вдаваясь в подробности, каким образом и по каким причинам именно дракон из архаических представлений родового общества становится символом императора. Цель данной статьи заключается в описании основных значений мифологического символа дракона, связанных с ним народных верований Древнего Китая, а также в выявлении причин закрепления данного символа в качестве имперского.

#### Источники и методы исследования

В ходе написания статьи были использованы такие древнекитайские тексты, по которым представляется возможным реконструировать мифологический образ дракона, в частности, канон «И цзин» («Канон Перемен», древнейшие части VIII в. до н.э.), текст «Шань хай цзин» («Канон гор и морей», кон. III – нач. II в. до н.э.), исторический свод «Ши цзи» («Исторические записки», II–I вв. до н.э.), трактаты «Хуайнань-цзы» (II век до н.э.) и «Лунь хэн» Ван Чуна (I век до н.э.). Для выявления мифологических представлений о драконе были использованы общепhilософский (метафизический) и герменевтический методы; для описания символа дракона как Небесного знамения, а также анализа его трансформации в имперский символ были задействованы сравнительно-исторический (компаративный) и структурно-функциональный методы.

#### Мифологические представления о китайском драконе

Представления о драконах в Древнем Китае крайне многообразны: например, в одной только первой гексаграмме «И цзин» показан дракон, нырнувший в пучину, дракон, находящийся на поле, и летающий дракон. В «Шань хай цзин» широко представлены драконоподобные существа, такие как драконы *цзяо*, тигровые драконы *хуцзяо*, рыбо-драконы *луньюй*, змее-драконы *фэйи*, змеи *хуа*, драконоголовый Юй и пр. В «Хуайнань-цзы» дракон представлен то водным, то небесным, то земным. Варьируются его формы – от рыб и рептилий до божеств и духов. Варьируются его функции: он персонифицирует водную стихию, дождь, гром и молнии, световой день и ночь, годовые циклы.

При этом считаю важным отметить, что дракон ни в одном из трактатов не предстаёт как фантастическое или выдуманное существо, просто олицетворяющее ту или иную стихию. Мифологический дракон не выдумка древнего человека и вряд ли вообще связан с фантазийной деятельностью. Как справедливо отмечает А.Е. Лукьянов, «...фантазия – это весьма сложная психическая и мыслительная процедура. Для фантазирования нужна не коллективная, а индивидуальная личность, независимая от родовых авторитетов. Нужны свобода мышления от замкнутости на круговые циклы природы... Всем этим первобытный человек не владел, но не из-за своей примитивности, а потому, что у него ещё не было жизненного спроса на фантазию» [Лукьянов, 2012, 25].

В ранних анимистических мифах дракон предстаёт скорее как чувственно-конкретный образ-символ, как репрезентация идей, понятных древнему человеку. Он является важной органической частью родового мира; он есть самый настоящий миф – живое воплощение природы в сознании человека или, словами А.Ф. Лосева, «жизненно ощущаемая, реально, вещественно и чувственно творимая действительность» [Лосев, 1994, 35–36]. В мифологических символах родовой человек мыслит и самого себя, и весь природно-родовой организм, ведь весь мир постоянно меняется, и человеку в составе рода необходимо приспособиться к этим переменам, понять их и принять.

В символе дракона, в частности, ощущается пульсация жизни природно-родового космоса: по китайским поверьям дракон то сжимается, то распрямляется, то появляется, то исчезает, постоянно меняется и движется [Ван Чун, <https://>



ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=280286]. Человек родового общества также то сворачивает свою деятельность, то зачинает её снова. Он буквально видит великого вездесущего дракона и следует его метаморфозам: в узорах его тела человек улавливает природные вибрации и ритмы, на себе ощущая гармонию «ветров и вод» (風水, *фэн-шуй*). Тем самым, он встраивается в циклическую структуру естественных процессов прорастания и увядания, жизни и смерти, и становится причастен ритмам родового космоса и вечности.

Более того, само мышление человека также зацикливается на природные ритмы. Дракон-уроборос или змея, кусающая свой хвост, оказывается сродни кругу Сансары, колесу обусловленного существования. Человек вынужден следовать циклам природы, и образ дракона становится для человека способом их осмысления, визуальным воплощением круговой архитектоники родового космоса. Интересно заметить, что земной год до сих пор предстаёт в сознании как замкнутый круг, имеющий, однако, своё начало и конец. Змея, кусающаяся свой хвост, или китайский дракон, свернувшийся в кольцо, – всё это проявления в сознании универсального архетипа циклического времени и вечности.

А.Е. Лукьянов замечает, что «замкнутость сознания на циклы природы определяют его мировоззренческую форму... она представляет собой круг, который в исторической динамике общества и всё большего выделения его из природы развёртывается в спираль» [Лукьянов, 1992, 32–33]. Эта форма находит своё зримое воплощение в образе змеи-уробороса, а затем взлетающего дракона. В этом смысле дракон предстаёт не как конкретная рептилия, выдумка или фантазия древнего человека, а как мыслительная матрица: родовый человек мыслит символами драконов, именно поэтому вся дальнейшая мифология оказывается ими испещрена.

В частности, в китайской мифологии дракон оказывается повсюду: он поднимается в небеса и погружается в пучины вод, прячется за горами, движением глаз контролирует смену дня и ночи, а своим дыханием – появление ветров и тайфунов; он проливается на землю дождём, закручивается вихрем торнадо, изгибается радугой, раздаётся громом и спускается с небес в виде молнии – однако в столь различных его формах и состояниях проглядывается единый архетип, «паттерн коллективной мысли человеческого разума» [Юнг, <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4231>]. Символ дракона оказывается способом постижения целостности природы в естестве её циклических изменений, рождающимся в резонансном соприкосновении с динамической силой перемен, пронизывающей всё мироздание. Собственно, символ дракона и становится наглядным проявлением этого потока перемен, воплощением естественности *цзы жань* (自然), цикла смерти и перерождения, жизни в бесконечном становлении и постоянном развитии.

Постепенно он сворачивается в космогонический миф – миф целостный, подвижный, переменяющийся, описывающий истоки мироздания и указывающий человеку его место в мире, задающий основные паттерны и модели поведения и в символической форме передающий коллективные представления о сакральном. И именно такой космогонический миф (а вместе с ним и мифологический символ дракона) будет иметь чрезвычайное значение для последующего становления всей китайской культуры. Как известно, в родовую древность будут обращены взгляды большинства китайских мыслителей, и к мифу будут восходить в своих истоках древние философские и религиозные учения. Однако при таком обращении к родовому мифу сам миф будет неизбежно модифицироваться, трансформироваться в народные верования, подвергаться историческому осмыслению и рационализации.

А. Е. Лукьянов пишет: «При разрушении родового организма и переходе к государственному устройству миф, с одной стороны, как тип родового коллективного сознания отрицается, с другой стороны, он наследуется и модифицируется. Какую бы сферу самосознания древних китайцев мы ни взяли, везде встретимся с мифом в его рационалистической разработке... Однако внешне отрицая миф, рационалистическое мышление выводит на поверхность внутреннее, архетипическое содержание мифа и придаёт ему новые образы и наименования, хотя может сохранять и старые мифологические имена» [Лукьянов, 2012, 41].

В целом, под воздействием рационалистического мышления родовые ми-

фы, а наряду с ними и мифологические символы, изменялись и обретали новые характеристики, тем не менее сохраняли свои важнейшие архетипические смыслы и притягательную силу. Символ дракона, например, из целостного родового мифа, отражающего естественность природных перемен, постепенно трансформировался в Небесное знамение. Причём в зависимости от обстоятельств это знамение толковалось по-разному: как предвестник счастья или, напротив, беды. В Ханьскую эпоху народные представления о драконе как Небесном предзнаменовании стали использоваться и в политических целях – для легитимации власти императора и получения им народной поддержки.

### **Символ дракона как Небесное знамение и знак воли Неба**

В империи Цинь (221–206 гг. до н. э.) и Хань (206 до н. э. – 220 н. э.) появлению знамений (в том числе, знамени дракона) стали придавать большее значение: посредством оных стали осмыслять исторические и политические процессы. Следует в связи с этим упомянуть древнекитайского мыслителя Цзоу Яня (336–280 гг. до н. э.), которому приписывают систематизацию и описание счастливых предзнаменований и недобрых предвестий, а также перенос религиозных верований на политические процессы. Цзоу Янь полагал, что каждой стихии у *син* (五行, пяти первоэлементов) соответствует один правящий дом, при этом смена стихии обуславливает смену одной династии на другую и сопровождается появлением целого ряда различных знамений. Таким образом, циклическое движение стихий у *син* объясняло у Цзоу Яня последовательность смены правящих домов.

Его идеи имели большое политическое значение и оказали значительное влияние на некоторых правителей, поскольку давали возможность легитимировать притязания на главенство в Поднебесной. В частности, его идеи воспринял Цинь Шихуан (259–210 гг. до н. э.), которому удалось объединить разрозненные царства и основать Циньскую империю. Опираясь на концепцию Цзоу Яня, Цинь Шихуан объявил, что династии Цинь должна покровительствовать стихия Воды, которая сумела побороть стихию Огня, присущую прежней династии Чжоу. А знамением господства новой стихии Воды и, соответственно, новой империи Цинь он назвал поимку Чёрного дракона Вэнь-гуном. Так, образ китайского дракона впервые становится легитимным предзнаменованием, указывающим на волю Неба.

В эпоху Хань идея о влиянии пяти стихий у *син* на политические процессы получила широкое распространение. Связано это было в том числе с деятельностью ханьского философа Дун Чжуншу (ок. 179–104 гг. до н. э.). Ему удалось систематизировать древние представления о взаимосвязи всех вещей в Поднебесной, а также выработать на основе различных религиозных верований единую систему ритуалов, что служило политическим целям обеспечения единства и стабильности династии.

Дун Чжуншу сформулировал теорию взаимного отклика Неба и Человека (*тянь жэнь гань ин*, 天人感应), по которой деятельность правителя должна была выстраиваться сообразно Небу и регламентироваться природными силами. Небо сигнализировало с помощью различных предзнаменований – счастливых и неблагоприятных – соответственно, о гармонии, царящей в Поднебесной, или об аномальности происходящего в ритуально-административной сфере. Правитель при этом рассматривался как посланник Неба на земле.

Дун Чжуншу упоминал в качестве знамения и Жёлтого дракона: именно его появление свидетельствует о покровительстве стихии Земли дому Хань. Интересно, что знамение Жёлтого дракона появляется и позже – при императоре Сюань-ди (91–49 гг. до н. э.). Время правления Сюань-ди характеризуется расцветом и возросшим благосостоянием страны, расширением территории, стабильностью политического курса, поддержкой на государственном уровне конфуцианства. Логично в такой ситуации появление многочисленных счастливых предзнаменований.

Знамение Жёлтого дракона не всегда указывало на благоприятное положение дел в стране. Иногда оно сознательно использовалось императорами для легитимации власти, пусть даже и не в самые лёгкие времена. В частности, дважды сообщалось о знамении Жёлтого дракона в правление императора Чэн-ди (51–7 гг. до н. э.), при котором династия Хань была раздираема внутренними противоречиями. Это, однако, не помогло стабилизировать ситуацию. Всё чаще стали высказы-

ваться мысли о том, что империя Хань утратила Небесный мандат (*тянь мин*, 天命) и её правители не могут более претендовать на власть.

В целом к концу династии Хань такое знамение, как появление дракона в окрестностях империи, стало трактоваться по-разному. Во-первых, оно могло выступать как благой знак при переходе от одной династии к другой, при этом часто упоминался цвет дракона (чёрный, жёлтый, белый, красный, лазурный) и покровительствующая ему стихия. Во-вторых, дракон мог быть зримым воплощением гармонии в Поднебесной, откликом Неба на старания императора. В-третьих, появление дракона могло быть истолковано как подтверждение легитимности династии или права на власть, особенно часто используемое в сложные времена перемен. Таким образом, символ дракона постепенно входил в политическую сферу и всё больше сближался с фигурой самого императора.

### **Император – воплощение дракона в Поднебесной**

Дракон в Древнем Китае был неразрывно связан с культом плодородия: он был воплощением самой природы, постоянно циркулирующих перемен, смены дня и ночи, годовых циклов. Для гидравлической китайской цивилизации дракон стал самым настоящим божеством, ведающий разливами рек, дождями, грозами, молниями, торнадо и тайфунами. Многочисленны упоминания о различных ритуалах вызывания или прекращения дождя с помощью образа дракона, поклонении дракону с целью вымолить хорошую погоду или испросить богатый урожай.

С объединением различных царств в единую Циньскую, а затем Ханьскую империю начался процесс унификации религиозных культов, который требовал появления верховного бога. Поэтому со временем поклонение дракону и почитание императора превращалось в единый культ. Именно с Ханьской эпохи императоры стали позиционировать себя как воплощение дракона. Таким образом император получал народную поддержку: люди верили, что император не простой смертный человек, а существо, наделённое волшебными силами, – сын Неба и истинный дракон (*чжэнь лун тянь цзы*, 真龙天子). Неудивительно поэтому, что при описании императоров часто встречаются необычные детали их внешности, чудесного зачатия или рождения.

Подобные описания начали появляться в самом начале династии Хань. Следующим образом Сыма Цянь рассказывает о зачатии Лю Баня (256 или 247–195 гг. до н. э.) – основателя Ханьской империи: «Лю-ао (Liu Ao) как-то отдыхала на склоне у большого озера и увидела во сне, что повстречалась с духом. В это время загремел гром, засверкала молния и вокруг стемнело. Когда Тай-гун вышел взглянуть, где жена, то увидел над ней чешуйчатого дракона. Через некоторое время она понесла, а потом родила [будущего] Гао-цзу [Сыма Цянь, 2003, 157]. Сыма Цянь дополнительно сообщает, что сам Лю Бань был «человеком с большим носом и драконообразным лицом, с длинными усами и бородой, на левом бедре у него было семьдесят два родимых пятна» [Сыма Цянь, 2003, 157]. Эта история пересекается с историями о необычной внешности и чудесном рождении легендарных правителей древности. «Таким образом Сыма Цянь отдаёт дань господствующей традиции, демонстрирует божественность “Сына Неба”» [Wong, 2017, 7]. Сыма Цянь хотел показать, что возвышению Ханьского правителя покровительствовало само Небо: в случае с Лю Баном – выходцем из крестьянской семьи – миф о его божественном рождении давал ему право и основание на власть.

Поскольку миф о чудесном рождении Лю Бана оказался прекрасным способом легитимации его власти и получил широкое распространение и популярность в народе, то впоследствии многие правители стали обращаться к этому сюжету и создавали на его основе новые предания уже о собственном чудесном рождении. Так, например, Сыма Цянь повествует о наложнице Бо: после встречи с Гао Цзу ей приснился сон, в котором Синий дракон разместился у её тела. Результатом стало появление на свет мальчика Лю Хэна, который сначала стал правителем княжества Дай, а впоследствии Ханьским императором, известным под именем Сяовэнь-ди или кратко Вэнь-ди (202–157 гг. до н. э.) [Сыма Цянь, 1992, 165].

Необычным было и рождение императора У-ди (личное имя Лю Чэ, 156–87 гг. до н. э.). По сведениям «Хань У-ди нэй чжуань», перед тем, как У-ди появился на свет, его отцу приснилось, будто с облаков снизошёл красный дракон [Бамбуко-



вые страницы, 1994, 331]. Это было интерпретировано как счастливое предзнаменование, которое сулило рождение великого мужа.

#### Заключение

Начиная с Ханьской империи, образ дракона всё более закреплялся как символ императора, в частности, использовался при описании необычного зачатия, рождения или внешности правителя. Этот приём применялся, безусловно, для легитимации власти и получения народной поддержки для того, чтобы показать, что правители были не простыми смертными, а, скорее, полубожественными существами, которые отличались от людей чудесным происхождением, внешностью и силами, которыми их наделяло само Небо. Такие представления об императорах базировались, прежде всего, на мифологических представлениях о драконе как воплощении самой природы (тотемическом Великом Первопредке – символе истока мироздания и самого сознания человека), народных верованиях о драконе как Небесном знамени, религиозных культах поклонения дракону как божеству водной стихии.

Именно в имперский период (династии Цинь и Хань) происходит унификация различных образов дракона, закреплённых в древних трактатах, устанавливается определённая каноничность его изображения. Связано это было с политическими процессами, необходимостью установления единого религиозного культа, систематизацией различных местных верований и традиций. С конца Ханьской династии образ дракона начинает ассоциироваться с императором и впоследствии закрепляется в качестве основного имперского символа, при этом вера в дракона не только не исчезает, но и становится одним из важнейших элементов государственной политики и идеологии.

### Библиографический список

1. Бамбуковые страницы. Антология древнекитайской литературы / Сост. и комм. И. С. Лисевича. – М.: Вост. лит. РАН, 1994. – 416 с.
2. Лосев, А.Ф. Миф, число, сущность / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1994. – 919 с.
3. Лукьянов, А.Е. Древнекитайская философия. Курс лекций. Часть I. Становление китайской философии. Лекция 1. Миф и мифология / А.Е. Лукьянов. – М.: ИДВ РАН, 2012. – 116 с.
4. Лукьянов, А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). Изд. 2-е, испр / А.Е. Лукьянов. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992. – 208 с.
5. Ступникова, В.В. Основные концепции происхождения образа дракона. По материалам научных публикаций китайских исследователей / В.В. Ступникова // Человек и культура Востока: Исследования и переводы – 2014 / Сост. и отв. ред. В.Б. Виноградская. – М.: ИДВ РАН, 2015. – С. 195–210.
6. Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. II / Сыма Цянь / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. – М.: Вост. лит., 2003 (1975). – 567 с.
7. Сыма Цянь. Исторические записки: («Ши цзи»). Т. VI / Пер. с кит., вступит. ст. и комм. Р. В. Вяткина / Сыма Цянь. – М.: Вост. лит., 1992. – 484 с.
8. Юнг, К.Г. Архетип и символ [Электронный ресурс] / К.Г. Юнг. – URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4231> (дата обращения 14.08.2020).
9. Wong, Y. Humanism in Traditional Chinese Historiography – With Special Reference to the Grand Historian Sima Qian / Y. Wong // Taiwan: Taiwan Journal of East Asian Studies. – 2014. – № 11(2). – P. 1–24.
10. Ван Чун. Лунь хэн (王充. 论衡) : Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese [Электронный ресурс]. – URL: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=280286> (дата обращения 14.08.2020).
11. Ши Айдун. Императорская политика (политика Дракона) и имидж Китая в XVI–XX вв. / Ши Айдун – Пекин: Саньянь шудянь, 2014. – 296 с. (施爱东. 16–20世纪的龙政治与中国形象. 北京: 三联书店, 2014. 296页).

*Текст поступил в редакцию 21.09.2022.*

*Принят к печати 28.11.2022.*

*Опубликован 30.03.2023.*

## References

1. *Bambukovye stranicy. Antologiya drevnekitajskoj literatury* [Bamboo pages. Anthology of ancient Chinese literature]. Moscow: Vost. lit. RAN, 1994, 416 p. (in Russian).
2. Jung K.G. Arhetip i simvol [Archetype and symbol]. Available at: <https://gtmarket.ru/library/basis/4229/4231> (accessed on August 14, 2020) (in Russian).
3. Losev A.F. *Mif, chislo, sushchnost'* [Myth, number, essence.]. Moscow: Mysl', 1994, 919 p. (in Russian).
4. Luk'yanov A.E. *Drevnekitajskaya filosofiya. Kurs lekcij. Chast' I. Stanovlenie kitajskoj filosofii. Lekciya 1. Mif i mifologiya* [Ancient Chinese philosophy. Lecture course. Part I. Formation of Chinese philosophy. Lecture 1. Myth and mythology]. Moscow: IDV RAN, 2012, 116 p. (in Russian).
5. Luk'yanov A.E. *Stanovlenie filosofii na Vostoke (Drevnij Kitaj i Indiya)* [Formation of philosophy in the East (Ancient China and India)]. Moscow: INSAN, RMFK Publ., 1992, 208 p. (in Russian).
6. Shi Aidong. *Imperial Policy (Policy of the Dragon) and the Image of China in the 16th–20th Centuries*. Beijing: Sanlian shudian, 2014, 296 p. (in Chinese).
7. Sima Qian. *Istoricheskie zapiski ("Shi ji")* [Records of the Grand Historian (Shi ji)]. Vol. 2. Moscow: Vost. lit., 2003 (1975), 567 p. (in Russian).
8. Sima Qian. *Istoricheskie zapiski ("Shi czi")* [Records of the Grand Historian (Shi ji)]. Vol. 6. Moscow: Vost. lit., 1992, 484 p. (in Russian).
9. Stupnikova V.V. *Osnovnye koncepcii proiskhozhdeniya obraza drakona. Po materialam nauchnyh publikacij kitajskih issledovatelej* [Basic concepts of the origin of the image of the dragon. Based on the materials of scientific publications of Chinese researchers]. Moscow, Chelovek i kul'tura Vostoka: Issledovaniya i perevody, IDV RAN, 2015, pp. 195–210 (in Russian).
10. Wang Chong. *Lun Heng*. Available at: <https://ctext.org/dictionary.pl?if=en&id=280286> (accessed on August 14, 2020) (in Chinese).
11. Wong Y. Humanism in Traditional Chinese Historiography – With Special Reference to the Grand Historian Sima Qian. *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 2014, vol. 11, no. 2, pp. 1–24.

*Submitted for publication: September 21, 2022.*

*Accepted for publication: November 28, 2022.*

*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 29–39.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 29–39.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_29

**Ван Цзюньчжэн**

*Амурский государственный университет  
675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21  
junzhengbj@163.com*



## **Возникновение и тенденции развития буддизма в культурах народов Амура (до первой половины XIII в.)**

**Аннотация.** В эпоху Бохайского государства в культурах этнических популяций (хэйшуй мохэ, амурские чжурчжэни) в бассейне Амура появились первые признаки проникновения буддизма. В ходе создания империи Цзинь буддизм был поддержан правящей династией, аристократией и начал распространяться в народной среде. В эту эпоху буддизм всё дальше проникает на территории Нижнего и Среднего Амура. Его присутствие отмечено строительством буддийских храмов, а также появлением других элементов культуры, отражающих буддийскую эстетику и семантику, погребальную обрядность. В целом границы распространения буддийской культуры на территории бассейна Амура довольно точно соответствуют границам государства Цзинь в этом районе. Буддийская культура не выходила за пределы северо-восточных окраин империи Цзинь. Поэтому Приамурье в границах Цзинь следует рассматривать как самый северо-восточный регион Евразии, где буддийская культура в эпоху раннего и развитого Средневековья получила своё распространение.

**Ключевые слова:** буддизм, бассейн реки Амур, Бохай, Цзинь, хэйшуй мохэ, буддийская скульптура, буддийские храмы, погребальная обрядность, кремация

**Wang Junzheng**

*Amur State University  
21 Ignatievskoe шоссе, Blagoveshensk, 675027, Russia  
junzhengbj@163.com*

## **The Emergence and Development Trends of Buddhism in the Cultures of the Amur Peoples (Before the First Half of the 13<sup>th</sup> Century)**

**Abstract.** In the era of the Bohai State, the first signs of the penetration of Buddhism appeared in the cultures of ethnic populations (Heishui Mohe, Amur Jurchens) in the Amur basin. During the creation of the Jin Empire, Buddhism was supported by the ruling dynasty, the aristocracy, and began to spread among the people. In this era, Buddhism was penetrating further and further into the territories of the Lower and Middle Amur. Its presence is marked by the construction of Buddhist temples, as well as the appearance of other cultural elements reflecting Buddhist aesthetics and semantics, and funeral rites. In general, the boundaries of the Buddhist culture within the territory of the Amur basin correspond quite accurately to the borders of the Jin Empire in this area. Buddhist culture did not expand beyond the northeastern outskirts of the Jin Empire. Therefore, the Amur region within the Jin borders should be considered as the north-easternmost region of Eurasia, where Buddhist culture began to spread in the era of the early and developed Middle Ages.

**Key words:** Buddhism, Amur River basin, Bohai, Jin, Heishui Mohe, Buddhist sculpture, Buddhist temples, funeral rites, cremation

### **Введение**

В Северо-Восточной Азии, где шаманизм является важнейшей автохтонной религией, распространение буддизма было длительным процессом. В раннем Средневековье буддизм проникал в столичные районы сяньбийских государств и на территорию Когурё через коридор Ляоси и морские пути между Корейским полуостровом и Южным Китаем. Буддизм быстро развивался в Бохайский период. Постепенно буддизм стал доминирующей религией в государстве Бохай [Ван Цзюньчжэн, 2018, 2021].



В эпохи Ляо и Цзинь буддизм на основе сильной поддержки правящих элит получил дальнейшее развитие в Северо-Восточной Азии. Его интеграция во все слои общества становилась все глубже. Его религиозная семантика и художественная эстетика сильно повлияли на многие аспекты народной жизни. Буддизм также начинает распространяться в этот период в Приамурье. Сегодня буддизм по-прежнему занимает важное положение на дальневосточных рубежах Китая и России и в мире Северо-Восточной Азии, где смешиваются различные религии [Забяико, 2001, 2009, 2013].

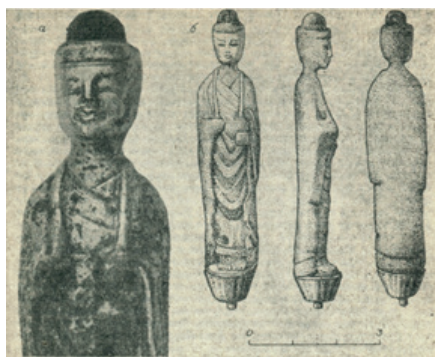
Происхождение и развитие буддизма на побережье Амура были освещены в ряде исследований [Воробьев, 1966, 61–82; Воробьев, 1983, 133–135; Окладников, Медведев, 1983; Медведев, 2007; Беляков, 2011; Беляков, 2015; Народы, 2017, 210–228]. Однако в этой проблеме всё ещё есть значительное пространство для дальнейшего развития. С этой целью автор сводит вместе материалы китайской и российской науки, чтобы системно реконструировать исторический процесс возникновения и развития буддизма, его культурные особенности на побережье Амура, а также чтобы обозначить территориальные границы распространения буддизма в эпоху раннего и развитого Средневековья.

### **Корсаковская буддийская статуэтка: буддизм на побережье Амура в догосударственный период чжурчжэней**

Летом 1977 г., когда Амуро-Уссурийский археологический отряд Института истории, филологии и философии СО АН СССР проводил раскопки в могильнике амурских чжурчжэней, расположенном примерно в 5–6 км к северо-западу от с. Корсакова на о. Уссурийском, в погребении 112 обнаружена бронзовая позолоченная буддийская статуэтка [Медведев, 1982] (Илл. 1). Судя по характеристикам артефактов, обнаруженных в погребении 112, и результатам радиоуглеродного анализа из погребения 38, которое похоже на 112, погребение 112 Корсаковского могильника относится примерно ко второй половине X века. В этом хронологическом контексте в сочетании со сравнением буддийской статуэтки с характеристиками двух буддийских статуэток из Борисовского храма Бохая и статуэтки государства Когурё археологи идентифицировали её как статуэтку второй половины VII в. [Окладников, Медведев, 1983]. Она является самым ранним из ныне известных свидетельств распространения буддизма в бассейне Амура.

Основанием для определения российскими исследователями принадлежности статуэтки к Бохаю послужили материалы прежних раскопок. Археологические открытия в Китае и России за последние 20 лет подтвердили правильность и дальновидность этой точки зрения. Наиболее похожей на корсаковскую является позолоченная бронзовая буддийская статуэтка, найденная в бохайском храме Хэнаньтун Яньбянь-Корейского автономного округа (Илл. 2.1). Она выполнена в том же стиле, что и корсаковская фигурка. Отличается только способ удерживания бутылки для омовения рук. Бохайская статуэтка с аналогичной корсаковской позой удержания бутылки для омовения рук представлена в экспозиции Хэйлунцзянского провинциального музея, но её жесты и костюм явно отличаются от стиля двух вышеупомянутых статуэток (Илл. 2/2). Подобна корсаковской буддийской статуэтке позолоченная бронзовая статуэтка Будды, найденная на памятнике Верхней столицы Бохая (Илл. 2/3). Здесь Будда стоит на круглой платформе с остатком шипа, его круглолицая голова увенчана массивной причёской. Будда держит чашу обеими руками на уровне груди [Буддийские скульптуры, 2015, 20].

Генезис и начальное развитие буддизма Бохая связаны не только с проникновением и влиянием буддийской культуры династии Тан, но также с усвоением буддизма Когуре, развившегося в бассейне р. Туманная. Материалы раскопок храма Краскинского городища указывают на



Илл. 1. Буддийская статуэтка из Корсаковского могильника.  
По: [Окладников, Медведев, 1983, 119].

то, что аборигенные мохэсцы в южном Приморье участвовали в процессе становления буддизма Бохая [Ван Цзюньчжэн, 2021]. Свидетельством дальнейшего роста влияния буддизма является большое количество буддийских храмов, возведённых в районе Верхней столицы Бохая.

Текст «Цзинь ши. Ши цзи (история дома Цзинь)» отмечает, что предок чжурчжэней, Агунай, брат Ханьпу, «был почитателем божества Фо», т.е. Будды; [История Золотой империи, 1998, 88]. Это указывает на то, что до образования империи Цзинь верхушка предков чжурчжэней уже приняла буддизм. В этом же источнике сказано, что Агунай жил в Корё (Корее), поэтому, возможно, буддизм Корё был одним из факторов распространения буддизма среди чжурчжэней. Согласно «Цзинь ши», предки племени ваньянь среди чжурчжэней в основном располагались «при водах Пугань» [История Золотой империи, 1998, 88] – на берегах р. Муданьцзян (правый приток р. Сунгари, впадающей в Амур). В «Маньчжоу дичжи» записано, что «родоначальники династии Цзинь возникли в районе Нингута». Очевидно, речь идёт о территории Хайлинь, Ниньянь в среднем течении Муданьцзян. Другие фрагменты источника подтверждают, что предки чжурчжэньского племени ваньянь занимали земли бассейна реки Муданьцзян [Цзинь ши, 1975, 2, 3]. Здесь, т.о., находился один из первых очагов возникновения буддизма в чжурчжэньской среде.

Хотя нет письменных свидетельств, которые могли бы прямо доказать, что буддийские верования чжурчжэней прямо унаследованы от бохайского буддизма, бохайская статуэтка из Корсаковского могильника и сведения о бохайском буддизме на берегах реки Муданьцзян, где жили предки чжурчжэней, указывают, что до образования империи Цзинь буддизм уже появился в низовьях Амура. Следует добавить, что в этот район является основной территорией расселения локальной группы мохэ – хэйшуй мохэ, в среде которых, очевидно, начинает распространяться буддизм. Это вполне закономерно – известно, что хэйшуй мохэ имели тесные взаимодействия с Бохайским государством и китайской империей.

#### **Буддизм в бассейне Амура в эпоху чжурчжэньской государственности**

Как отмечено выше, до образования империи Цзинь буддизм уже sporadически возникал в локальных группах ранних чжурчжэней. Его дальнейшее распространение на берегах Амура в период государственности было следствием поддержки властей разных административно-территориальных частей государства Цзинь (Пууюлу, Хулигайлу и др.) [Цзинь ши, 1975, 552–553; Чжан Хуэйюй, Ван Юйлан, 2000, 80–84; Ван Цзюньчжэн, 2019, 2022].

До сих пор ситуация существования цзиньских буддийских храмов (культовых сооружений) на правом берегу Среднего Амура до конца не ясна. Единственным указанием на буддийские культовые сооружения являются археологические материалы, полученные в районе Бэйань. Примерно в 58 км к юго-востоку от городского уезда Бэйань недалеко от с. Лие пос. Шихуа находится чжурчжэньское городище Мяотайцзы. В 200 м к северо-западу от городища находится квадратная высокая площадка из земли и камня площадью около 25 м<sup>2</sup>. Местные



Илл. 2. Буддийские статуэтки во время государства Бохай.

1. Из храма Хэнаньтун. Архив музея Яньбянь-Корейского автономного округа. Фотография Ван Цзюньчжэна. 2. Из Верхней столицы Бохая. По: [Буддийские скульптуры, 2015, 14]. 3. Из Верхней столицы Бохая.

По: [Буддийские скульптуры, 2015, 20].

жители называют её *Мяотайцзы* (кит. – храмовая платформа). Среди собранных в городище древностей присутствуют бронзовые статуэтки Будды, другие бронзовые фигуры, украшения и др. [Хао Сыдэ, Чжан Пэн, 1991, 27]. Эти материалы указывают, что Мяотайцзы – очевидно, буддийское святилище. Однако такое предположение нуждается в дальнейшем обосновании данными археологических раскопок.

На Нижнем Амуре ситуация с буддийскими культовыми сооружениями государства Цзинь более определённа. В 1974 и 1976 гг. обнаружен памятник на правом берегу р. Тунгуски, примерно в 3,5 км от впадения её в Амур. На территории памятника собраны сунские монеты с надписью Чун Нин Чжун Бао, выпутавшаяся в 1102 – 1106 гг., с надписью Цзин Ю Юань Бао – 1034–1036 гг., бронзовое зеркало с китайским иероглифом «金 (Цзинь)», серые станковые сосуды, черепица и др. Они датированы XII–XIII вв. и отнесены чжурчжэньскому наследию [Медведев, 2007]. В к. 1950 – н. 1960 гг. в пос. Тельман, находящемся в 7–8 км от памятника Тунгуски, выявлены каменные базы для колонн. В 1974 г. В.Е. Медведевым обнаружена ещё одна база. Верхняя круглая часть базы оформлена в форме лотоса [Окладников, 1955] (Илл. 3/7). Известно, что такие каменные базы для колонн использовались в общественных зданиях и культовые постройках Северо-Восточной Азии. Строительные изделия, украшенные узорами в виде лотоса, обычно связаны с буддизмом. Следовательно, найденные российскими археологами каменные базы являются фрагментами буддийского храма эпохи Цзинь.

Появление каменных баз с орнаментом лотоса в Северо-Восточной Азии относится к культуре сяньбийских государств (Ранняя Янь, Поздняя Янь, Северная Янь). В этот период орнаментация в форме лотоса начала проникать в столичный район сяньбийских государств на юге Северо-Востока Китая – бассейн реки Далинхэ с центром нынешнем районе Чаоян. Орнаментация в форме лотоса в этот период в основном присутствует на черепичных дисках, в украшениях повозок и т.д. [Ван Цзюньчжэн, 2022, 74–77]. Каменная база с лotosовым орнаментом встречается только на памятнике Цзиньлинсы в Бэйпяо [Синь Янь, 2010, 217]. Позднее каменные базы с таким орнаментом стали явлением массовым, они присутствуют в бохайской (Верхняя столица, Абрикосовский храм [Шавкунов, 1995] и др.) и киданьской архитектуре (Илл. 3/1–4).



Илл. 3. Лotosообразные каменные базы на Дальнем Востоке. 1–3. Бохай.  
4. Киданьская империя. 5–6. Чжурчжэньская империя. 1. Абрикосовский каменный постамент фонаря. По: [Шавкунов, 1995, 110]. 2. База из храма Синлунсы в Верхней столице Бохая. Фотография Ван Цзюньчжэна. 3. База из Верхней столицы Бохая. Фонд музея памятника Верхней столицы Бохая. Фотография Ван Цзюньчжэна. 4. База из киданьских императорских гробниц в горе Иулюйшань. По: [Ляохайская память, 2014, 313]. 5. База из Цзиньшаньцзин. По: [Атлас, 2001, 152]. 6. База из Юнишэн г. Дунхуа. По: [Центр, 2007, 46]. 7. База из Тунгуски. По: [Медведев, 2007, 368].



Среди чжурчжэньских памятников эпохи Цзинь в Северо-Восточном Китае каменная база с лotosовым орнаментом обнаружена в Верхней столице Цзинь (Цзиньшанцзин) [Атлас древностей Цзиньюань, 2001, 152] (Илл. 3/5) и на памятнике Юншэн г. Дуньхуа [Центр, 2007, 46] (Илл. 3/6). Облик этих каменных баз и базы из Тунгуски показывает, что цзиньские каменные базы с лotosовым орнаментом представляют собой постамент, края которого покрыты резьбой в форме лotosа. Это стилизация цветка лotosа с 16-ю лепестками. Заметим, что существуют явные стилистические различия между базами государства Цзинь и однотипными базами Бохая и Ляо.

Кроме буддийского храма на Тунгуске, на правом берегу Амурской протоки между сёлами Корсаково и Осиновая Речка открыт ещё один средневековый памятник со следами буддийской культуры. Здесь было поселение. Согласно В.Е. Медведеву, это поселение могло быть жизненной территорией тех людей, которые погребены в Корсаковском могильнике, находящемся рядом. На территории поселения, помимо жилищ, хозяйственных построек, могло находиться культовое сооружение [Медведев, 2007, 369]. Признаки существования культовых построек чжурчжэней есть и на других памятниках (с. Дада на Нижнем Амуре, с. Владимировка на Амурско-Зейской равнине) [Медведев, 2020, 16].

В 1973 г. каменная скульптура с изображением апсары (феи) была обнаружена в чжурчжэньском захоронении (М4) близ городища Чжунсин эпохи Цзинь в Суйбине, примерно в 4 км к северу от Амура [Отряд, 1977а; Ну Сюэце, Тянь Хуа, 1991, 76] (Илл. 4). Образы апсар были широко распространены в Китае в эпоху Средневековья; они присутствовали в культурах Ляо и Цзинь, отражая буддийские верования чжурчжэней в бассейне Амура.

Появление и широкое бытование погребальных практик кремации на этой территории в эпоху Цзинь также в определённой степени отражает распространение буддизма.

Ритуал кремации имеет несколько разновидностей: кремацию без гроба, когда останки сжигаются непосредственно, кремацию в гробу, когда останки и погребальный инвентарь сжигаются вместе в могиле, кремацию с последующим сохранением пепла в глиняных горшках и каменных ящиках. Кремация в гробу – это распространённый погребальный обычай чжурчжэней, включающий в свой состав с уникальными местными особенностями. Для покойника и его загробного путешествия чжурчжэни приносили в жертву свиней и собак, которых сжигали. Съестные дары в качестве жертвы тоже предавали огню, этот торжественный церемониал носил название «приготовление еды для умершего» [Забияко, Чжан Линьбэй, 2013, 65].

Погребения по обряду кремации у чжурчжэней возникли относительно поздно, несомненно, что время в государственной период их истории они уже существовали. Такие погребения в большом количестве открыты в бассейне р. Ашихэ и в среднем течении Сунгари в окрестностях Цзиньшанцзин – могильник Шуанчэнцунь [Янь Цзинцюань, 1990], Цзиньчэнцунь [Ван Чуньлэй, 2002], Синьсянфан [Ань Лу, 1984; Хэйлуцзянский провинциальный музей, 2007], Хуабинь [Цзин Ай, 1984], семейное кладбище Ваньянь Сииня [Инь Госин, 2008] и другие. Обряд захоронения с кремацией в могильнике у с. Новицком (XII–XIII вв.) в Приморье состоял в том, что после сожжения останков прах помещали в керамическую или деревянную урну, которую устанавливали на плоский камень в яме [Артемьева, 2018, 2020]. Чжурчжэньские могильники Чжунсин [Отряд, 1977а], Юншэн [Отряд, 1977б], Олими [Цзин Ай, 1977; Фан Минда, Ван Чжиго, 1999] и другие, расположенные на берегах Среднего Амура, в основном представлены кремациями без гроба и



Илл. 4. Каменная скульптура с изображением апсары из чжурчжэньского могильника Чжунсин.

Источник: Фонд Хэйлуцзянского провинциального музея.

с гробом; при этом кремация с гробом демонстрирует заметные региональные особенности.

Принято считать, что рост влияния буддизма в чжурчжэньском обществе является основной причиной популярности кремации в эпоху Цзинь. Одним из признаков этого является появление саркофагов, имитирующих буддийский реликварий. Погребения по обряду кремации в эпоху Цзинь стали особенно популярны во второй половине цзиньской истории (правление Дадин императора Шицзуна). Следует учитывать, конечно, что кремации в чжурчжэньской культуре практиковались и прежде, в эпоху Ляо, тоже под воздействием буддизма [Цзин Ай, 1982]. В 1982 г. близ старых южных ворот уезда Ачэн провинции Хэйлуцзян были найдены две длинные серые черепицы. Написанная тушью надпись гласила «Надпись о захоронении наставника Сюаньвэй (Фасин) храма Шакья (Шакьямуни) в Цзиньшанцзин (金上京释迦院尼临坛首座宣微大师法性葬记)» [Сюй Цзыжун, 1989]. Черепицы с надписью представляет собой часть погребальной утвари. Но на месте залегания черепиц не найдены другие признаки погребения (могильная яма, кости, посуда и др.). Значит, скорее всего, ритуал погребения был проведён по обряду кремации, не оставившем после себя других следов, кроме черепиц с надписью.

### Заключение

Первые признаки появления буддизма на территориях бассейна р. Амур появляются в эпоху существования государства Бохай. Они заметны в культуре разных этнических групп местного населения. Одной из таких групп были хэйшуй мохэ, амурские чжурчжэни, сыгравшие большую роль в дальнейшей истории региона. В эту эпоху влияние буддизма ещё невелико, оно эпизодически присутствует в деятельности отдельных людей и локальных общностей, что зафиксировано фрагментами текстов и редкими археологическими материалами своей эпохи.

С образованием империи Цзинь правящие элиты чжурчжэней быстро создали развитую систему административно-территориальных делений и политическую систему управления. Буддизм получил поддержку государственной власти, был принят знатью и начал распространяться в среде простого народа. Буддизм начинает глубоко проникать в чжурчжэньское общество, границы которого охватывали территории современного Северо-Востока Китая и юга Дальнего Востока России, достигая берегов Амура. Его концентрированным выражением является строительство буддийских храмов, создание архитектурных элементов и украшений, связанных с буддийской семантикой и эстетикой. Буддийские священные образы – Будды, апсар и другие, – входят в культуру чжурчжэней в пластических формах скульптуры. Очевидно, существовали и другие формы выражения буддийской иконографии, созданные из менее долговечных материалов и поэтому не сохранившиеся после разгрома Цзиньской империи монголами и других исторических событий. Важным свидетельством проникновения буддизма в образ жизни чжурчжэньского населения является увеличение количества погребений по обряду кремации, отражающих мировоззренческие и культовые традиции буддизма.

В целом границы буддийской культуры на территории бассейна Амура довольно точно соответствуют границам государства Цзинь в этом районе. Буддийская культура не выходила за пределы северо-восточных окраин империи Цзинь. Поэтому Приамурье в границах Цзинь следует рассматривать как самый северо-восточный регион Евразии, где буддийская культура в эпоху раннего и развитого Средневековья получила своё распространение.

### Библиографический список

1. Артемьев, А.Р. Буддийские храмы XV в. в низовьях Амура / А.Р. Артемьев. – Владивосток, 2005. – 202 с.
2. Артемьев, А.Р. История изучения буддийских храмов в Тыре (материалы Международного симпозиума) / А.Р. Артемьев., Н.Г. Артемьева // Российская археология. – 2008. – № 1. – С. 146–152.

3. Артемьева, Н.Г. Новый чжурчжэньский могильник в Приморье / Н.Г. Артемьева // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2018. – № 5. – С. 109–119.
4. Артемьева, Н.Г. Буддийский обряд захоронения в чжурчжэньских погребальных комплексах XII–XIII вв. / Н.Г. Артемьева // Сборник «Буддизм Ваджраяны в России: Актуальная история и социокультурная аналитика. Коллективная монография. Научное издание». Материалы VI Международной научно-практической конференции. Отв. редактор А.М. Алексеев-Апраксин, составитель В.М. Дронова. – 2020. – С. 51–61.
5. Беляков, А.О. Распространение буддизма в Приамурье в эпоху средневековья в контексте этнокультурных и этномиграционных процессов на Дальнем Востоке / А.О. Беляков // Религиоведение. – 2015. – № 4. – С. 84–94.
6. Беляков, А.О. Генезис и основные тенденции развития буддизма в Приамурье: философско-религиоведческий анализ: автореферат дис. ... кандидата философских наук: 09.00.14. / А.О. Беляков. – Благовещенск, 2011. – 30 с.
7. Ван, Цзюньчжэн. Буддийские храмы государства Бохай по материалам археологических исследований / Ван Цзюньчжэн // Религиоведение. – 2018. – № 4. – С. 37–44.
8. Ван, Цзюньчжэн. Дорожно-транспортные системы на северной пограничной территории империи Цзинь / Ван Цзюньчжэн // Труды третьей международной междисциплинарной Тунгусской конференции «Социальные взаимодействия, языки и ландшафты в Сибири и Китае (эвенки, эвены, ороконы и другие группы)» / Под глав. ред. С. В. Андросова. – Благовещенск: ООО «ИПК «Одеон», 2019. – С. 81–98.
9. Ван, Цзюньчжэн. Генезис и основные тенденции развития буддизма государства Бохай / Ван Цзюньчжэн // Религиоведение. – 2021. – № 4. – С. 64–77.
10. Ван, Цзюньчжэн. Государственность чжурчжэньской империи Цзинь по археологическим материалам: администрация, города, дороги и границы / Ван Цзюньчжэн // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Сборник материалов международной научной конференции «Дальневосточный фронт. Исторический форум» / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: АмГУ, 2022. – Вып. 14. – С. 116–132.
11. Воробьев, М.В. Религиозные верования чжурчжэней / М.В. Воробьев // Доклады по этнографии. – Вып. 4. – Л.: ГО СССР, 1966. – С. 61–82.
12. Воробьев, М.В. Культура чжурчжэней и государство Цзинь (X в. – 1234 г.) / М.В. Воробьев. – М.: Наука, 1983. – С. 133–135.
13. Забияко, А.П. Религиозная ситуация на русском Дальнем Востоке и в провинции Хэйлуцзян: традиции и новации / А.П. Забияко // Традиционная культура Востока Азии. – Вып. 3. – Благовещенск, 2001. – С. 289–294.
14. Забияко, А.П. Современный буддизм на сопредельных территориях России и Китая (Дальний Восток) / А.П. Забияко // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность: сб. ст. по материалам Междунар. науч.практ. конф. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2009. – С. 69–77.
15. Забияко, А.П. Буддизм в структуре религиозности китайцев Северо-Восточного Китая / А.П. Забияко // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры. Коллективная монография. Ответственный редактор Е.В. Леонтьева. Составитель В.М. Дронова. – Москва, 2013. – С. 158–162.
16. Забияко, А.П. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история и современное состояние / А.П. Забияко, Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 60–84.
17. История Золотой империи / Под отв. ред. В.Е. Ларичев. – Новосибирск: Издательство института археологии и этнографии СО РАН, 1998. – 286 с.
18. Медведев, В.Е. Средневековые памятники острова Уссурийского / В.Е. Медведев. – Новосибирск: Наука, 1982. – 217 с.
19. Медведев, В.Е. О буддизме на территории Приамурья / В.Е. Медведев // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сб. научн. трудов. – Одесса; Омск, 2007. – С. 366–370.
20. Медведев, В.Е. О чжурчжэньской государственности в Российском Приамурье / В.Е. Медведев // Сборник материалов XIV Международной научно-практической конференции «Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Народы и культуры Северо-Восточного Китая» / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: АмГУ, 2020. – С. 7–20.
21. Медведев, В.Е. Городища Нижнего Амура / В.Е. Медведев // Забияко А.П., Зайцев Н.Н., Медведев В.Е. Древние и средневековые городища Приамурья / Пер. на кит. Ван Цзюньчжэн. – Пекин: Изд-во КОН, 2022. – С. 233–283.
22. Народы и религии Приамурья / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2017. – 421 с.



23. Окладников, А.П. Первые известия об археологических памятниках нижнего Амура (к 300-летию открытия Тырских памятников 1655 – 1955) / А.П. Окладников // Известия Всесоюзного географического общества. – 1955. – Вып. 4. – Т. 87. – С. 335–344.
24. Окладников, А.П. Буддийская статуэтка с острова Уссурийского / А.П. Окладников, В.Е. Медведев // Пластика и рисунки древних культур (Первобытное искусство). – Новосибирск, 1983. – С. 117–121.
25. Пермикин, Г.М. Путевой журнал плавания по реке Амуру от Усть-Стрелочного караула до впадения ее в Татарский пролив / Г.М. Пермикин // Записки Сибирского отдела Императорского русского географического общества. – Кн. 2. – Отд. 1. – Санкт-Петербург, 1856. – С. 3–78.
26. Шавкунов, Э.В. Находка постаментов каменного фонаря вблизи Абрикосовской кумирни / Э.В. Шавкунов // Вестник Дальневосточного отделения Российской академии наук. – 1995. – № 3. – С. 109–111.
27. Ань, Лу. Обзор о раскопках цзиньского могильника Синьсянфан Харбина / Ань Лу // Историческое краеведение Хэйлунцзяна. 1984. № 2.  
[安路. 哈尔滨新香坊金墓发掘综述 // 黑龙江史志. – 1984. – № 2].
28. Атлас древностей Цзиньюань / Под отв. ред. Бао Хайчунь, Ван Юйлан. – Харбин: Харбин чубаньшэ. – 2001. – 418 с.  
[鲍海春, 王禹浪主编. 金源文物图集. – 哈尔滨: 哈尔滨出版社, 2001. – 418 с.].
29. Буддийские скульптуры в фонде Хэйлунцзянского провинциального музея / Под ред. Пан Сюечэнь. – Пекин: Изд-во Вэньу, 2015. – 239 с.  
[庞学臣主编. 黑龙江省博物馆藏佛造像. – 北京: 文物出版社, 2015. – 239 с.].
30. Ван, Цзюньчжэн. Буддизм Трех Янь и его памятники, древности / Ван Цзюньчжэн // Исследование региональной культуры. – 2022. – № 4. – С. 69–80.  
[王俊铮. 三燕佛教及其遗迹、遗物 // 地域文化研究. – 2022. – № 4. – С. 69–80].
31. Ван, Чуньлэй. Могильник династии Цзинь с. Синьчэнцунь пос. Ашихэ / Ван Чуньлэй // Сборник материалов исторических памятников Цзиньшанцзин / Под ред. Ван Чуньлэй, Янь Ли. – Пекин: Изд-во Народной литературы, 2002. – С. 156–158.  
[王春雷. 阿什河乡新城村的金代墓群 // 王春雷, 杨力编著. 金上京历史文物研究文集. – 北京: 人民文学出版社, 2002. – С. 156–158].
32. Инь, Госин. Тайный район Байшань – исследование могильника семьи Ваньянь Сийинь в Шулане провинции Цилянь / Инь Госин. – Цинань: Цилю шушэ, 2018. – 337 с.  
[尹国兴. 白山秘境——吉林舒兰完颜希尹家族墓地研究. – 济南: 齐鲁书社, 2018. – 337 с.].
33. Линь, Юн. Македонский замок, Стела Юань и кирпичная пагода Ляо-Цзинь – Рассказ об археологической истории храма Юннин / Линь Юн // Альманах исторических памятников Хэйлунцзяна. – 1982. – № 1. – С. 83–89.  
[林浚. 马其顿城堡, 元碑和辽金砖塔——永宁寺考古史漫话 // 黑龙江文物丛刊. – 1982. – № 1. – С. 83–89].
34. Ляохайская память – важные археологические открытия Ляонина за 60 лет. Шэньян. 2014. 391 с.  
[辽宁省文物考古研究所编著. 辽海记忆——辽宁考古六十年重要发现 (1954–2014). – 沈阳: 辽宁人民出版社, 2014. – 391 с.].
35. Отряд археологической работы пров. Хэйлунцзян. Городище Чжунсин и могильник династии Цзинь у Суйбинь на побережье реки Хэйлунцзян // Исторические памятники. – 1977а. – № 4. – С. 40–49.  
[黑龙江省文物考古工作队. 黑龙江畔绥滨中兴古城和金代墓群 // 文物. – 1977. – № 4. – С. 40–49].
36. Отряд археологической работы пров. Хэйлунцзян. Могильник простых народов династии Цзинь Юншэн у Сунбинь // Исторические памятники. – 1977б. – № 4. – С. 50–55.  
[黑龙江省文物考古工作队. 绥滨永生的金代平民墓 // 文物. – 1977. – № 4. – С. 50–55].
37. Синь, Янь. Отчет о раскопках в архитектурных памятниках в периоды Вэй-Цзинь храма Цзиньлин-сы в Бэйпiao Ляонина / Синь Янь, Фу Синшэн, Му Цивэнь // Археологический сборник Ляонина (2). – 2010. – С. 198–224.  
[辛岩, 付兴胜, 穆启文. 辽宁北票金岭寺魏晋建筑遗址发掘报告 // 辽宁省文物考古研究所编. 辽宁考古文集 (二). – 北京: 科学出版社, 2010. – С. 198–224].
38. Сюй, Цзыжун. Исследование Надписи о захоронении наставника Сюаньвэй (Фасин) храма Шакьямуни в Цзиньшанцзин / Сюй Цзыжун // Северные исторические памятники. – 1989. – № 3. – С. 38–42.  
[许子荣. 金上京释迦院尼临坛首座宣徽大师法性葬记考释 // 北方文物. – 1989. – № 3. – С. 38–42].
39. Тории, Рюдзо. Поиск и посещение Северо-Восточной Азии / Тории Рюдзо / Пер. на кит. Тан Эрхэ. – Шанхай: шанъу иньшу гуань, 1926. – 265 с.  
[鸟居龙藏. 东北亚洲搜访记. 汤尔和译. – 上海: 商务印书馆, 1926. – 265 с.].

40. Тории, Рюдзо. Исследование Нурган дусы / Тории Рюдзо // Яньцзинский вестник. – № 33. – 1947.  
[鸟居龙藏. 奴儿干都司考 // 燕京学报. – № 33. – 1947].
41. Фан, Минда. Спасательные раскопки могильника Аолими во времена Ляо-Цзинь в уезде Суйбинь / Фан Минда, Ван Чжиго // Исторические памятники. – 1999. – № 2. – С. 36–39, 115–116.  
[方明达, 王志国. 绥滨县奥里米辽金墓葬抢救性发掘 // 北方文物. – 1999. – №. 2. – С. 36–39, 115–116].
42. Хао, Сыдэ. Городища на территории Хэйхэ пров. Хэйлунцзян / Хао Сыдэ, Чжан Пэн // Северные исторические памятники. – 1991. – № 1. – С. 26–31.  
[郝思德, 张鹏. 黑龙江省黑河地区发现的古城址 // 北方文物. – 1991. – №. 1. – С. 26–31].
43. Хэйлунцзянский провинциальный музей. Обнаруженные древности династии Цзинь из могильника Синьсянфан Харбина // Северные исторические памятники. – 2007. – № 3. – С. 48–58, 113–117.  
[黑龙江省博物馆. 哈尔滨新香坊墓地出土的金代文物 // 北方文物. – 2007. – №. 3. – С. 48–58, 113–117].
44. Ну, Сюэце. Обнаруженные древности из могильника Чжунсин у Суйбинь пров. Хэйлунцзян / Ну Сюэце, Тянь Хуа // Северные исторические памятники. – 1991. – № 4. – С. 71–77.  
[胡秀杰, 田华. 黑龙江省绥滨中兴墓群出土的文物 // 北方文物. – 1991. – №. 4. – С. 71–77].
45. Центр фронтального археологического исследования Цзилинского университета, Институт исторических памятников и археологии пров. Цзилинь. Фундаментальный памятник постройки № 1 Юншэн династии Цзинь г. Дунхуа пров. Цзилинь // Археология. – 2007. – № 2. – С. 39–47.  
[吉林大学边疆考古研究中心, 吉林省文物考古研究所. 吉林敦化市永胜金代遗址一号建筑基址 // 考古. – 2007. – №. 2. – С. 39–47].
46. Цзин, Ай. Городище Аолими и его окружный могильник династии Цзинь в низовьях Сунгари / Цзин Ай // Исторические памятники. – 1977. – № 4. – С. 56–62.  
[景爱. 松花江下游奥里米古城及其周围的金代墓群 // 文物. – 1977. – №. 4. – С. 56–62].
47. Цзин, Ай. Кремационные погребения во времена Ляо и Цзинь / Цзин Ай // Археология и история Северо-Востока. Вып. 1. Пекин: Изд-во Вэньу. – 1982. – С. 104–109.  
[景爱. 辽金时代的火葬墓 // 东北考古与历史(第一辑). 北京: 文物出版社, 1982. – С. 104–109].
48. Цзин, Ай. Цзиньский могильник Хуабинь у Вангана Харбина / Цзин Ай // Альманах исторических памятников Хэйлунцзяна. – 1984. – № 4. – С. 64–65.  
[景爱. 哈尔滨王岗华滨金墓 // 黑龙江文物丛刊. – 1984. – №. 4. – С. 64–65].
49. Цзинь ши. – Пекин: Чжунхуа шуцзюй. – 1975. – 2906 с.  
[金史. – 北京: 中华书局, 1975. – 2906 с.].
50. Чжан, Хуэйюй. Обзор системы административно-территориальных делений на территории Хэйлунцзян в империи Цзинь / Чжан Хуэйюй, Ван Юйлан // Вестник Харбинского педагогического колледжа. – 2000. – № 4. – С. 80–84.  
[张晖宇, 王禹浪. 金代黑龙江地区的行政建制述略 // 哈尔滨师专学报. – 2000. – №. 4. – С. 80–84].
51. Янь, Цзинцюань. Отчет о работе обнаруженных древностей из цзиньского могильника с. Шуанчэнцунь г. Ачэн пров. Хэйлунцзян / Янь Цзинцюань // Северные исторические памятники. – 1990. – № 2. – С. 28–41.  
[阎景全. 黑龙江省阿城市双城村金墓群出土文物整理报告 // 北方文物. – 1990. – №. 2. – С. 28–41].
52. Ernst, George Ravenstein. The Russians on the Amur / Ernst George Ravenstein. – London, 1861. – 467 с.

Текст поступил в редакцию 23.11.2022.

Принят к печати 30.01.2023.

Опубликован 30.03.2023.

## References

1. Artem'ev A.R. *Buddiyskie khramy XV v. v nizov' yakh Amura* [Buddhist temples of the XV century in the lower reaches of the Amur]. Vladivostok, 2005, 202 p. (in Russian).
2. Artem'ev A.R., Artem'eva N.G. *Rossiyskaya arkheologiya* [Russian Archeology]. 2008, no. 1, pp. 146–152 (in Russian).
3. Artem'eva N.G. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Istoriya, filologiya* [Bulletin of Novosibirsk State University. Series: History, Philology]. 2018, no. 5, pp. 109–119 (in Russian).

4. Artem'eva N.G. *Sbornik "Buddizm Vadzhrayany v Rossii: Aktual'naya istoriya i sotsiokul'turnaya analitika. Kollektivnaya monografiya. Nauchnoe izdanie". Materialy VI Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Collection "Vajrayana Buddhism in Russia: Current history and socio-cultural analytics. A collection monograph. Scientific publication". Materials of the 6th International Scientific and Practical Conference]. Ed. A.M. Alekseev-Apraksin, comp. by V.M. Dronova. 2020, pp. 51–61 (in Russian).
5. Belyakov A.O. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2015, no. 4, pp. 84–94 (in Russian).
6. Belyakov A.O. *Genezis i osnovnye tendentsii razvitiya buddizma v Priamur'e: filosofsko-religiovedcheskiy analiz: avtoreferat dis. ... kandidata filosofskikh nauk* [Genesis and main trends in the development of Buddhism in the Amur region: philosophical and religious studies analysis: abstract of PhD Thesis in Philosophy]. Blagoveshchensk, 2011, 30 p. (in Russian).
7. Wang Junzheng. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2018, no. 4, pp. 37–44 (in Russian).
8. Wang Junzheng. *Trudy tret'ey mezhduna-rodnoy mezhdistsiplinarnoy Tunguskskoy konferentsii "Sotsial'nye vzaimodeystviya, yazyki i landshafty v Sibiri i Kitae (evenki, eveny, orochony i drugie gruppy)"* [Proceedings of the Third International interdisciplinary Tungus Conference "Social Interactions, languages and landscapes in Siberia and China (Evenks, Evens, Orochons and other groups)"]. Ed. S. V. Androsova. Blagoveshchensk: OOO "IPK 'Odeon'", 2019, pp. 81–98 (in Russian).
9. Wang Junzheng. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2021, no. 4, pp. 64–77 (in Russian).
10. Wang Junzheng. *Rossiia i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh. Sbornik materialov mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii "Dal'nevostochnyy frontir. Istoricheskiy forum"* [Russia and China on the Far Eastern borders. Collection of materials of the international scientific conference "Far Eastern Frontier. The Historical Forum"]. Eds. A.P. Zabyako, A.A. Zabyako. Blagoveshchensk: AmGU, 2022, iss. 14, pp. 116–132 (in Russian).
11. Vorob'ev M.V. *Doklady po etnografii* [Reports on Ethnography]. Iss. 4. Leningrad: GO SSSR, 1966, pp. 61–82 (in Russian).
12. Vorob'ev M.V. *Kul'tura chzhurchzheney i gosudarstvo Tszin' (X v. – 1234 g.)* [The culture of the Jurchens and the Jin State (10th century – 1234)]. Moscow: Nauka, 1983, pp. 133–135 (in Russian).
13. Zabyako A.P. *Traditsionnaya kul'tura Vostoka Azii* [Traditional culture of the East of Asia]. Iss. 3. Blagoveshchensk, 2001, pp. 289–294 (in Russian).
14. Zabyako A.P. *Buddizm Vadzhrayany v Rossii: istoriya i sovremennost': sb. st. po materialam Mezhdunar. nauch.-prakt. konf.* [Vajrayana Buddhism in Russia: history and modernity: collection of articles based on the materials of the International Scientific and practical conference]. St. Petersburg: Izd-vo S.-Peterb. gos. un-ta, 2009, pp. 69–77 (in Russian).
15. Zabyako A.P. *Buddizm Vadzhrayany v Rossii: Istoricheskiy diskurs i sopredel'nye kul'tury. Kollektivnaya monografiya* [Vajrayana Buddhism in Russia: Historical discourse and adjacent cultures. Collective monograph]. Ed. E.V. Leont'eva; comp. by V.M. Dronova. Moscow, 2013, pp. 158–162 (in Russian).
16. Zabyako A.P., Zhang Linbei. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, no. 1, pp. 60–84 (in Russian).
17. *Istoriya Zolotoy imperii* [History of the Golden Empire]. Ed. V.E. Larichev. Novosibirsk: Izdatel'stvo institut arkhologii i etnografii SO RAN, 1998, 286 p. (in Russian).
18. Medvedev V.E. *Srednevekovye pamyatniki ostrova Ussuriyskogo* [Medieval monuments of the island of Ussuriyskiy]. Novosibirsk: Nauka, 1982, 217 p. (in Russian).
19. Medvedev V.E. *Integratsiya arkhologicheskikh i etnograficheskikh issledovaniy. Sb. nauchn. trudov* [Integration of archaeological and ethnographic research. Collection of scientific works]. Odessa; Omsk, 2007, pp. 366–370 (in Russian).
20. Medvedev V.E. *Sbornik materialov XIV Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsiya "Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh. Narody i kul'tury Severo-Vostochnogo Kitaya"* [Collection of materials of the 14th International Scientific and Practical Conference "Russia and China on the Far Eastern borders. Peoples and cultures of Northeast China"]. Eds. A.P. Zabyako, A.A. Zabyako. Blagoveshchensk: AmGU, 2020, pp. 7–20 (in Russian).
21. Medvedev V.E. *Drevnie i srednevekovye gorodishcha Priamur'ya* [Ancient and medieval settlements of the Amur region]. Beijing: Izd-vo KON, 2022, pp. 233–283 (in Russian).
22. *Narody i religii Priamur'ya* [Peoples and religions of the Amur region]. Ed. A.P. Zabyako. Blagoveshchensk: Izd-vo Amurskogo gos. universiteta, 2017, 421 p. (in Russian).
23. Okladnikov A.P. *Izvestiya Vsesoyuznogo geograficheskogo obshchestva* [News of the All-Union Geographical Society]. 1955, vol. 4, iss. 87, pp. 335–344 (in Russian).
24. Okladnikov A.P. *Plastika i risunki drevnikh kul'tur (Pervobytnoe iskusstvo)* [Plastics and drawings of ancient cultures (Primitive art)]. Novosibirsk, 1983, pp. 117–121 (in Russian).
25. Permikin G.M. *Zapiski Sibirskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva* [Notes of the Siberian Department of the Imperial Russian Geographical Society]. Book 2. Part 1. St. Petersburg, 1856, pp. 3–78 (in Russian).
26. Shavkunov E.V. *Vestnik Dal'nevostochnogo otdeleniya Rossiyskoy akademii nauk* [Bulletin of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences]. 1995, no. 3, pp. 109–111 (in Russian).
27. An Lu. Overview of the excavations of the Jin burial ground of Xinxiangfang Har-bin. *Local history of Heilongjiang*. 1984, no. 2 (in Chinese).
28. *Jinyuan Atlas of Antiquities*. Ed. Bao Haichun, Wang Yulang. Harbin: Harbin chubanshe, 2001, 418 p. (in Chinese).
29. Buddhist sculptures in the fund of the Heilongjiang Provincial Museum. Ed. Pang Xuechen. Pekin: Izd-vo Ven'u, 2015, 239 p. (in Chinese).

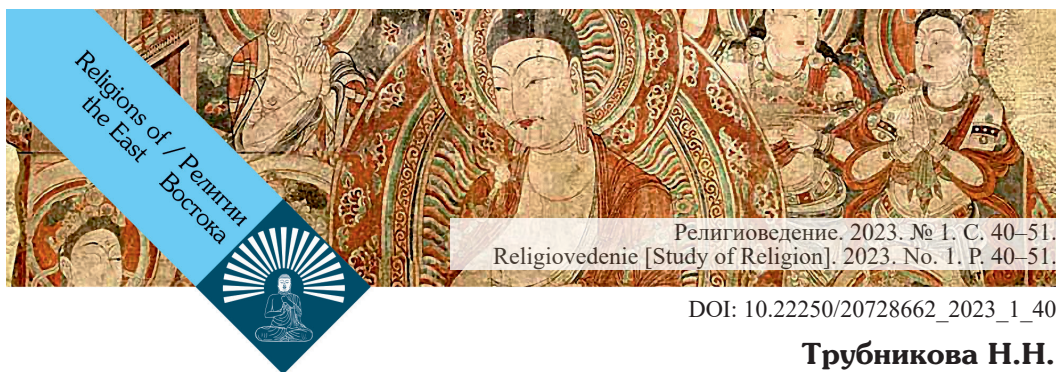


30. Wang Junzheng. Buddhism of the Three Yan and its monuments, antiquities. *Research of regional culture*. 2022, no. 4, pp. 69–80 (in Chinese).
31. Wang Chunlei. The burial ground of the Jin Dynasty of S. Xinchengcun village. Ashihe. *Collection of materials of historical monuments of Jinshangjing*. Eds. Wang Chunlei, Yan Li. Beijing: Publishing House of Folk Literature, 2002, pp. 156–158 (in Chinese).
32. Yin Guoxing. *Baishan Secret Area – study of the Wanyan Siyin family burial ground in Shulan, Jilin Province*. Qinan: Qilu shushe, 2018, 337 p. (in Chinese).
33. Lin Yong. Macedonian Castle, Yuan Stele and Liao-Jin brick Pagoda – A story about the archaeological history of Yunning Temple. *Almanac of historical monuments of Heilongjiang*. 1982, no. 1, pp. 83–89 (in Chinese).
34. *Liaohai heritage is an important archaeological discovery of Liaoning for 60 years*. Shenyang, 2014, 391 p. (in Chinese).
35. The archaeological work unit of Heilongjiang. Zhongxing hillfort and Jin Dynasty burial ground near Suibin on the coast of the Heilongjiang River. *Historical monuments*. 1977a, no. 4, pp. 40–49 (in Chinese).
36. The archaeological work unit of Heilongjiang. Burial ground of the plain peoples of the Jin Yongsheng dynasty near Songbin. *Historical monuments*. 1977b, no. 4, pp. 50–55 (in Chinese).
37. Xin Yang, Fu Xingsheng, Mu Qiwen. Report on excavations in architectural monuments during the Wei-Jin periods of the Jinling-si Temple in Beipiao of Liaoning. *Archaeological Collection of Liaoning* (2). 2010, pp. 198–224 (in Chinese).
38. Xui Zirong. Study of the Inscription on the burial of Mentor Xuanwei (Fasin) of Shakyamuni Temple in Jinshangjing. *Northern historical monuments*. 1989, no. 3, pp. 38–42 (in Chinese).
39. Torii Ryudzo. *Searching and visiting Northeast Asia*. Shanghai: shangwu yinshu guan, 1926, 265 p. (in Chinese).
40. Torii Ryudzo. The study of Nurgan dusa. *Yanjing Bulletin*. 1947, no. 33 (in Chinese).
41. Fang Minda, Wang Zhigo. Rescue excavations of the Aolimi burial ground during the Liao-Jin period in Suibin County. *Historical monuments*. 1999, no. 2, pp. 36–39, 115–116 (in Chinese).
42. Hao Side, Zhang Peng. Settlements on the territory of Heihe, prov. Heilongjiang. *Northern historical monuments*. 1991, no. 1, pp. 26–31 (in Chinese).
43. Heilongjiang Provincial Museum. Discovered Jin Dynasty Antiquities from the Xinxiangfang Burial Ground of Harbin. *Northern historical monuments*. 2007, no. 3, pp. 48–58, 113–117 (in Chinese).
44. Nu Xiujie, Tian Hua. Discovered antiquities from the Zhongxing burial ground at Suibin, prov. Heilongjiang. *Northern historical memorials*. 1991, no. 4, pp. 71–77 (in Chinese).
45. Center for frontier archaeological research of Jilin University, Institute of historical monuments and archaeology of Jilin. The fundamental monument of the construction No. 1 Yongsheng of the Jin Dynasty of Donghua, Jilin. *Archeology*. 2007, no. 2, pp. 39–47 (in Chinese).
46. Jing Ai. Aolimi settlement and its district burial ground of the Jin dynasty in the lower reaches of the Sungari. *Historical monuments*. 1977, no. 4, pp. 56–62 (in Chinese).
47. Jing Ai. Cremation burial during the Liao and Jin. *Archaeology and history of the North-East*. Beijing: Wenyu Publishing House, 1982, iss. 1, pp. 104–109 (in Chinese).
48. Jing Ai. Huabin Jin burial ground near Wanggang of Harbin. *Almanac of historical monuments of Heilongjiang*. 1984, no. 4, pp. 64–65 (in Chinese).
49. *Jin Shi*. Beijing: Zhonghua shuju, 1975, 2906 p. (in Chinese).
50. Zhang Huiyu, Wang Yulang. Overview of the system of administrative divisions in the territory of Heilongjiang in the Jin Empire. *Bulletin of Harbin Pedagogical College*. 2000, no. 4, pp. 80–84 (in Chinese).
51. Yan Jingquan. Report on the work of discovered antiquities from the Jin burial ground of Shuangchengcun village, Acheng prov. Heilongjiang. *Northern historical monuments*. 1990, no. 2, pp. 28–41 (in Chinese).
52. Ernst G.R. *The Russians on the Amur*. London, 1861, 467 p. (in English).4

Submitted for publication: November 23, 2022.

Accepted for publication: January 30, 2023.

Published: March 30, 2023.



Религиоведение. 2023. № 1. С. 40–51.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 40–51.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_40

Трубникова Н.Н.

Институт логики, когнитологии и развития личности  
129110, Россия, г. Москва, просп. Мира, д. 70А, стр. 2, оф. 41  
trubnikovann@mail.ru



### Традиция «Лотосовой сутры» в Японии в «Собрании стародавних повестей»

**Аннотация.** В японском буддизме «Лотосовая сутра» – один из самых чтимых текстов буддийского канона. Традиция ее почитания может быть прослежена в памятниках разных жанров, в том числе в собраниях поучительных рассказов *setsuwa*. Статья рассматривает рассказы о «Лотосовой сутре» из «Собрания стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*:»). Особое внимание уделено частоте упоминаний «Лотосовой сутры» по сравнению с другими текстами,

месту историй о ее подвижниках в структуре собрания, контекстам цитирования сутры и выбору цитат, а также способам чтения сутры и другим практикам, связанным с ней. Собрание сопоставлено с другими сводами поучительных рассказов, где речь идет о почитании «Лотосовой сутры». Учение сутры о способности каждого существа стать буддой и об «уловках» Будды, ведущих к просветлению разными способами, в рассказах не изложено, но показано на примерах подвижников – монахов и мирян, отшельников, грешников; благое действие сутры сказывается даже на животных. Подобие человека и вечного Будды выражается в чудесном долголетии приверженцев сутры и в способности подвижников читать ее даже после смерти. Отрывки из «Лотосовой сутры» в рассказах по большей части представляют собой предсказания Будды, сбывшиеся в Японии в жизни людей – преданных «хранителей» сутры или тех, кто лишь ненадолго соприкоснулся с нею, но тем самым осуществил кармическую связь между сутрой и жителями страны. Обряды, основанные на сутре, не установлены раз и навсегда, в конечном счете выбор остается за наставником, ведущим обряд, но и сам этот выбор определяется его связью с сутрой через традицию – долгий ряд предшественников, собравших по почитанию сутры; показать этот ряд как раз и стремятся собиратели поучительных рассказов.

**Ключевые слова:** японский буддизм, «Собрание стародавних повестей», «Лотосовая сутра», почитание священного текста

Nadezhda N. Trubnikova

Institute for Logic, Cognitive Science and Development of Personality  
of. 41, bd. 2, 70A Mira av., Moscow, 129110, Russia  
trubnikovann@mail.ru

### Japanese Lotus Sūtra Tradition in *Konjaku monogatari shū* in Japan

**Abstract.** In Japanese Buddhism, Lotus Sūtra can be called one of the most revered texts of the Buddhist canon. The tradition of its veneration can be traced in texts of different genres, including the collections of *setsuwa* tales. The paper considers stories about the Lotus sūtra from *Konjaku monogatari shū*. Particular attention is paid to the frequency of references to the Lotus in comparison with other sūtras, the place of stories about *jikyōsha* ascetics in the structure of the collection, the contexts of citation of the sūtra and the choice of fragments, as well as methods of reading sutra and other practices associated with it. *Konjaku* is compared with other collections of didactic tales. The teachings of the sutra about the ability of each being to become a Buddha and about the expedient means, leading to enlightenment in different ways, is not stated in stories, but shown with the examples of *jikyōsha*: monks and laity, hermits, sinners; the good action of the sūtra even affects animals. The similarity of human and the eternal Buddha is expressed in the miraculous longevity of the adherents of the sūtra and in the ability of the ascetics to recite it even after death. Excerpts from the Lotus sūtra in the tales for the most part are the predictions of the Buddha realized in Japan in the lives of the devoted adepts of the sūtra or those who only came in touch with it, but thereby carried out a karmic connection of the sūtra with the inhabitants of the country. Rites based on the sūtra are not firmly installed, the choice remains with the monk leading the rite, but this choice itself is determined by his connection with the sūtra through tradition, a long sequence of predecessors; compilers of didactic tales are trying to show this tradition.

**Key words:** mythology, totem, Chinese beliefs, dragon cult, heavenly omen, imperial symbol

### Введение

В работах XXI в. по японскому буддизму VIII–XVI вв. о «традициях» говорят, чтобы не обсуждать «школы»: «школьный» подход – ретроспективен, исходит из той структуры общины, которая выстроилась не ранее XVII в.; см.: [Deal, Rupert, 2015]. В средневековых текстах обычно нет четкой грани между учениями разных школ, хотя сами школы как цепочки преемства от учителей к ученикам, конечно, есть. Тексты учёной монашеской словесности чаще сфокусированы не на размежевании, а на «поглощающей критике»: доказывают, что их извод учения содержит в себе всё лучшее, что могут предложить другие изводы. Особенно это свойственно текстам школы Тэндай; см.: [Трубникова, 2010]. Что же касается таких текстов, как храмовые предания *энги* или сборники рассказов *сэцува*, то их отнести к какой-либо школе невозможно.

Собрания *сэцува* выделяются в особую традицию: при всём разнообразии они имеют устойчивый набор жанровых признаков, более поздние тексты отсылают к более ранним. Это небольшие поучительные истории для монахов и мирян, возводимые к устному повествованию, к проповеди и беседе. Они объединяются в сборники, где ряды рассказов служат примерами для какого-то из положений буддийской мысли, или конфуцианской, или обыденного здравого смысла. Тезис не всегда прямо заявлен, но виден из цепочки примеров, освещается с разных сторон, в итоге получается объёмная картина, более понятная неподготовленному читателю, чем учёное доказательство.

Среди сборников есть тематические (скажем, о воздаянии за добро и зло), а есть всеохватные. Так, для «Собрания стародавних повестей» («*Кондзяку моногатари-сю*»:», начало XII в., далее – «*Кондзяку*») темой служит Закон Будды в целом, во все века от древности до недавних дней, во всех странах от Индии до Японии [Кондзяку, 1993–1999; Кондзяку, 2018, [http://yatanavi.org/text/k\\_konjaku/index.html](http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html)]. Попытки отнести собрание к какой-либо школе делались: связать его с универсальным учением школы Тэндай [Ватанабэ, 1966] или проследить, как в нем показаны традиции отшельничества, веры в Чистую землю и другие [Исибаси, 2009]. Здесь возможны два подхода: выяснять, с позиций какого учения составители отбирали и излагали рассказы, – или считать, что традиция *сэцува* имеет целью не изложить какое-то одно учение, а наоборот, свести воедино всё многообразие учений (вообще или по какой-то теме). Второй подход не запрещает учитывать удельный вес разных традиций в японской общине, так что одна традиция может занять больше места, чем другие.

Я попробую показать, как выглядит в «*Кондзяку*» традиция почитания «Лотосовой сутры» – она же «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» 妙法蓮華經, «*Мё:хо: рэнгэ-кё:*» (ТСД 9, № 262). Русский перевод см.: [Лотосовая сутра, 1998]; о судьбе сутры в Японии см.: [Tanabe, Tanabe, 1989; Groner, Stone, 2014]. И в рассказах *сэцува*, и в текстах других жанров нередко говорится, что сутра эта имеет с Японией особую связь. На сутре и на её китайских толкованиях основано учение школы Тэндай, а с конца XIII в. её исключительное почитание даёт начало отдельной школе «Цветка Дхармы», Хоккэ, – более известной как школа Нитирэн, по имени основателя. Я не буду обсуждать влияние сутры на установки составителей «*Кондзяку*», а ограничусь тем, в каком объеме и как именно сутра представлена в собрании. Все подсчёты я делаю по изданию [Кондзяку, 2018, [http://yatanavi.org/text/k\\_konjaku/index.html](http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html)], где общий объем собрания – 1.181.74 знака (по другим изданиям число знаков может незначительно отличаться). Рассказов 1059, если считать сохранившиеся целиком или частично, или 1079, если добавить те, которые имеют только номер. Свитков насчитывается 31, три утрачены или были задуманы, но не составлены.

Чудесам «Лотосовой сутры» в Японии целиком посвящён свиток 13-й, частично – свитки 12-й и 14-й; часть свитка 7-го отведена рассказам о её чудесах в Китае. «Лотосовая сутра» упоминается 585 раз в написании 法花經, 30 раз в написании 法華經 («Сутра о Цветке Дхармы»), слово «цветок» имеет два варианта), ещё 145 раз как 法花 и восемь раз как 法華 («Цветок Дхармы»). Следующая по частоте упоминаний «Большая сутра праджня-парамиты» появляется 28 раз, «Ал-



мазная сутра» 23 раза, «Сутра сердца» 16 раз, другие махаянские сутры – «Сутра цветочного убранства», «Сутра о нирване», «Сутра о Вималакирти» и другие – менее чем по десятку раз каждая. В заглавиях рассказов «Лотосовая сутра» встречается 81 раз, какая-либо другая сутра – 16 раз. Итак, «Лотосовая сутра» упоминается чаще, чем все остальные поименованные сутры вместе взятые (хотя и не преобладает среди упоминаний самого слова «сутра», встречающегося 1805 раз). Мы не найдём в «Кондзяку» такого перевеса по другим параметрам: ни один храм, ни один топоним настолько не обгоняет прочие.

При этом полное заглавие «Сутры о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» в собрании встречается всего дважды, и оба раза – в репликах действующих лиц. В Китае умерший мирянин по велению царя Яньло, судьи мёртвых, начинает читать сутру, и одно лишь заглавие спасает от кары множество грешников (рассказ 7–30); в Японии монах, вернувшийся к мирской жизни, перед смертью просит друзей начать читать ему сутру – и услышав заглавие, подхватывает, вспоминает давно забытый текст и умирает с правильными помыслами (13–31).

Едва ли хотя бы об одном из рассказов можно утверждать, что он основан на самой «Лотосовой сутре». Пересказов её знаменитых притч – о горящем доме, о блудном сыне и других – мы здесь не встретим. Речь идёт о чудесах сутры и о деяниях ее подвижников, «хранителей» 持経者, *дзикё:ся*, – это слово в «Кондзяку» встречается 106 раз. Источниками почти всех историй служат более ранние сборники: «Записки о могуществе Лотосовой сутры в Великой стране Японии» 日本国法華驗記, «*Дай Нихон-коку Хоккэ гэнки*» (середина XI в., см.: [Хоккэ гэнки, 1995; Легенды, 1984]; далее – «*Хоккэ гэнки*»), а также китайские своды эпохи Тан: «Предания о Цветке Закона, прославляемом повсюду» 弘贊法華伝, «*Хунцань Фахуа-чжуань*» (ТСД 51, № 2067) и «Записи преданий о Цветке Дхармы» 法華伝記, кит. «*Фахуа чжуаньцзи*» (ТСД 51, № 2068).

Предания имеют вид записей о конкретных чудесах, с именами и датами, но сам по себе набор чудес невелик. Более того, в «Кондзяку» с «Лотосовой сутрой» и другими сутрами соотносятся примерно одинаковые чудеса: книга не горит в огне, кто непочтителен к ней, страдает, а кто её прилежно читает и переписывает, тому воздаётся благом, и т.п. Быть может, здесь правильнее говорить о традиции почитания священных текстов вообще, а «Лотосовая сутра» берётся лишь как пример? Посмотрим, так ли это, выделив рассказы о ней в структуре собрания.

#### **Рассказы о чудесах «Лотосовой сутры» в структуре собрания**

Индийская часть «Кондзяку» содержит подробное жизнеописание Будды (свитки с 1-го по 3-й), но в ней нет историй о том, как была проповедана та или иная сутра, хотя есть, например, рассказ о миряnine Вималакирти с отсылкой к сутре, названной в его честь (3–1), и история царицы Вайдехи, важная для сутр о Чистой земле (3–27). Из персонажей «Лотосовой сутры» здесь появляется только Девадатта, родич и враг Будды (1–10), но он действует и во многих других сутрах. С «Лотосовой сутрой» мы встречаемся впервые в свитке 4-м в пяти историях из времён после ухода Будды. Царский боевой слон в храме слышит чтение «Лотосовой сутры» и перестаёт слушаться приказов, когда ему велят затоптать преступников, приговоренных к смерти (4–18). Чтение сутры слышат крысы и возрождаются на небе, а потом на земле. В этом рассказе дана отсылка к «одной небуддийской книге», где сказано, что крыса может прожить триста лет и обрести чудесные свойства; имеется в виду трактат китайского даосского мыслителя Гэ Хуна «*Баопу-цзы*» (VI в. н.э.); отметим здесь долголетие, соотносимое с сутрой (4–19). Женщина выучивается читать по книге десять строк «Лотосовой сутры» (неясно, каких), муж-иноверец вырывает ей глаза, выгоняет из дому, ей дают приют в храме, где слепая обретает ясновидение (4–22). Иноверец торгует человеческими черепами, некто покупает у него черепа и помещает их в пагоду, ибо по сохранности черепов определяет, что это останки людей, слышавших при жизни «Лотосовую сутру» (4–30). Мать и дочь решают переписать сутру, девочка готова ради этого продать свои прекрасные волосы, но когда она ищет покупателя, её забирают в царский дворец и хотят вырезать ей печень – чтобы сострять лекарство для царевича, поражённого немотой. Девочка просит царя заплатить за печень, чтобы мать всё-

таки смогла переписать сутру, царевич это слышит – и к нему возвращается речь (4–40). Мотивы милосердия, самопожертвования, долголетия и связи человека с сутрой после смерти будут звучать и в дальнейшем. Истории о «Лотосовой сутре» перемежаются рассказами о чудесной силе даров, подносимых монахам, и слов «Я ищу себе прибежища у Будды, Учения и Общины». Затем говорится о знаменитых наставниках махаяны (Нагарджуна, Арьядева, Асанга и Васубандху), но о других сутрах кроме «Лотосовой» речи нет. В рассказе 4–28 странник ищет знамений у статуи бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвары), спрашивая: смогу ли я изучить Закон Будды и вернуться на родину, обрету ли я новое рождение на небе близ будущего будды Мироку (Майтрейи) и обладаю ли я «природой будды» (仏性, *буссё*:; понятие, важное для «Лотосовой сутры»)? Все три ответа гласят: да! Это первая в «*Кондзяку*» история об Авалокитешваре; его чудесам в Японии будет целиком отведён свиток 16-й. Но хотя почитание этого бодхисаттвы основано прежде всего на XXV главе «Лотосовой сутры», оно в собрании выглядит как самостоятельная традиция.

В рассказах 4–36 и 4–37 речь идёт о почитании будды Амиды (Амитабхи) и его Чистой земли. В первом случае люди узнают молитву «Слава будде Амиде» от попугая, во втором – от чудесных рыб. Эти две истории, как мне кажется, помогают понять и принцип выбора рассказов о «Лотосовой сутре». Сутра, как и молитва, находит отклик даже у животных, чтить её могут и миряне, в том числе женщины и дети. Тем самым почитание «Лотосовой сутры» ставится в ряд наиболее универсальных способов подвижничества.

В китайской части собрания «Лотосовая сутра» впервые упомянута в рассказе 6–26 – о том, как в Китае были обретены *шарира*, останки Будды, и подтвердилось вхождение Китая в круг буддийских стран. Далее в свитке 7-м говорится о знакомстве китайцев с сутрами махаяны начиная с текстов о праджня-парамите. Здесь добавляются новые мотивы, связанные с почитанием сутр: благодаря сутрам подвижники после смерти возвращаются к жизни и рассказывают, как побывали на загробном суде; при этом сутры спасают даже тех, кто не чтит их, а просто имел с ними дело по службе или в быту (7–2, 7–3, 7–8). Подвижникам помогают боги небесные (7–7) и земные (7–12); отвергать сутры не следует даже тем, кто избрал путь одной лишь молитвы (7–5); если кто-то не может выучить сутру, то причины тому коренятся в его прошлой жизни (7–4).

В отличие от сутр праджня-парамиты и от множества других, знакомство с которыми описано в свитке 6-м, «Лотосовая сутра» словно бы пребывала в Китае всегда: история её обретения и перевода оставлена за рамками повествования. В рассказе 7–13 говорится только о том, как была обретена «Сутра о бесчисленных значениях», вводная к «Лотосовой» (ТСД 9, № 276), а в рассказе 7–24 – о том, откуда пошло деление сутры на восемь свитков, принятое в Японии. В обеих этих историях наставления монахам дают существа, уже спасённые силой сутры. Темы следующих рассказов таковы: язык подвижника после смерти остается нетленным и продолжает читать сутру (7–14); сутра спасает от демонов (7–15, 7–16, 7–17); знаки исчезают со свитка сутры в недостойных руках (7–18); сутру почитают боги (7–19, 7–21); трудности с изучением сутры обусловлены наследием прежних жизней (7–20); читая сутру, можно улучшить посмертную участь, свою и других людей (7–22, 7–23, 7–30, 7–31, 7–32); сутра помогает вспомнить прежние рождения (7–26); её подвижнику являются чудесные лотосы (7–27); она спасает на водах и помогает обрести воду в безводном месте (7–28, 7–29, 7–25). Под номерами с 7–33 до 7–40 рассказов нет; что означает этот пропуск, неясно, а начиная с рассказа 7–41 обсуждаются чудеса других сутр. В основном они сводятся к двум видам: помощь богов и избавление от дурного посмертия.

В японской части «*Кондзяку*» о «Лотосовой сутре» заходит речь уже в первом рассказе (11–1). Царевич Сётоку-тайси, живший, по преданиям, на рубеже VI–VII вв., предстаёт как основатель буддизма в Японии и воплощение бодхисаттвы Каннон (Авалокитешвары). Помимо прочих чудес он помнит свое предыдущее земное рождение в Китае (тогда его звали Сы-чань) и просит привезти в Японию свиток «Лотосовой сутры», принадлежавшей ему тогда. Посланец посещает китайский храм, там старики помнят Сы-чаня, но по ошибке отдают другой свиток. Затем в Японию

являются монахи из Кореи и сообщают, что в прошлой жизни были даосами в Китае и слушали Сы-чаня, а теперь хотят следовать за ним в его новом рождении. Здесь можно увидеть отсылку к тому эпизоду «Лотосовой сутры», где старцы говорят, что Будда был их учителем в бесконечно далеком прошлом (глава XV, «Появившиеся из-под земли»), но напрямую такая параллель не проводится. Потом Сётоку сам отправляется за своей книгой на колеснице, запряжённой драконами. В свитке 11-м среди основателей японских буддийских школ действуют также Сайтё, основатель школы Тэндай, и его ученик Эннин. Сайтё учреждает чтения «Лотосовой сутры» для людей и богов (11–10) и строит зал для медитации на «Цветке Закона» (11–26). Эннин, став монахом, начинает обучение с главы XXV «Лотосовой сутры» (11–11), а позже впервые переписывает сутру в сосредоточении, и от неё берут начало «подвижнические сутры» 如法經, *нёбо:кё:*; боги *ками* клянутся чтить и защищать сутру (11–27).

Далее в свитке 11-м говорится об основании самых знаменитых храмов Японии, а в свитке 12-м – о строительстве пагод, учреждении обрядов, а также о чудесных статуях. Силой «Лотосовой сутры» отшельник закликает бога-громовника, чтобы тот не рушил пагоду (12–1). Один из богов *ками* не смог попасть на чтения «Сутры о нирване» (ибо её чтецов оберегают небесные боги), и для него устраивают особые чтения «Лотосовой сутры» (12–6).

С рассказа 12–26 начинается длинная серия рассказов о чудесах «Лотосовой сутры» в Японии. Мне уже доводилось разбирать их; см.: [Трубникова 2019], здесь я назову лишь основные их темы:

1. Чудесные свойства сутры (с 12–26 по 12–30): не горит в огне, помещается в ларец, не подходящий по размеру, сутрой оборачивается рыба, которую ученик покупает по просьбе учителя; первый знак заглавия сутры спасает путника от демона; язык чтеца сутры остается живым после смерти.

2. Знаменитые японские монахи, приверженцы сутры (с 12–31 по 12–40): среди них есть «чаятель будущего возрождения», безумец, избранник богов, милосердный целитель и другие; все они совершали разнообразные благие дела, но о «Лотосовой сутре» радели особенно.

3. Хранители сутры, посвятившие ей всю жизнь, ушедшие в отшельники (с 13–1 по 13–22): они обретают долголетие, научаются летать, им помогают боги и дикие звери, они читают сутру и после смерти, возвращаются из ада. Но порой и они грешат – и уничтожают заслуги, накопленные благодаря сутре (13–8, 13–12).

4. Чтецы сутры, тоже хранящие её, но не удалившиеся от мира (с 13–17 по 13–38): спасаются от болезней, голода и прочих бед.

5. Состязания подвижников «Лотосовой сутры» с приверженцами других сутр (с 13–39 по 13–41).

6. Грешники, спасённые от дурного посмертия силой сутры (с 13–42 по 13–44 и с 14–1 по 14–8).

7. Незадачливые подвижники (с 14–12 по 14–24): люди не могут выучить какую-то часть сутры, или главу, или всего один-два знака, или уродливая внешность мешает им проповедовать и т.п. Все они узнают, за какие прежние дела им воздалось этими трудностями, и в итоге преодолевают свои недостатки.

8. Грешники, наказанные за непочтительность к сутре (с 14–25 по 14–29).

Здесь мы видим движение сверху вниз: от бодхисаттв к выдающимся монахам, затем к отшельникам, обычным монахам, далее к мирянам и к гонителям сутры. В «*Хоккэ гэнки*» рассказы расположены по статусу героя в общине: сначала основатели школ, потом знаменитые подвижники, затем менее известные монахи, миряне, монахини и мирянки. В «*Кондзяку*» порядок рассказов заметно изменён, и в итоге определяется отношением героя к сутре. Рассказы о наказании её гонителей добавлены из «Японских легенд о чудесах» (日本靈異記, «*Нихон рё:ики*», рубеж VIII–IX вв.), чья основная тема – прижизненное воздаяние за добрые и злые дела. Кроме того, часть историй из «*Хоккэ гэнки*» в «*Кондзяку*» перенесена в другие свитки – 15-й, где говорится о возрождении в Чистой земле (в том числе и силой «Лотосовой сутры»), а не одной лишь молитвы будде Амиде), 16-й, где обсуждаются чудеса бодхисаттвы Каннон, 17-й, где действуют другие бодхисаттвы, в том числе



Фугэн (Самантабхадра), защитник всех почитателей «Лотосовой сутры». В итоге традиция «Лотосовой сутры» в «*Кондзяку*» предстаёт более обособленной, чем в тематическом сборнике «*Хоккэ гэнки*», где чудеса бодхисаттв стоят в одном ряду с чудесами самой сутры.

В 14-м свитке «*Кондзяку*» начиная с рассказа 14–31 говорится о других сутрах, а также мандалах. Чудеса здесь всё те же: исцеление, спасение от демонов, от врагов, от дурного посмертия, есть и пример состязания чудотворцев (14–40).

Чем же «Цветок Дхармы» отличается от других сутр? На этот вопрос можно попробовать ответить, опираясь на рассказы о «состязаниях чудотворцев» 験競, *гэн-курабэ*. В рассказе 13–39 действуют монахи под именами, данными в честь двух сутр: «Сутры цветочного убранства» и «Лотосовой». Первому служит божество, снабжая его едой; однажды он приглашает к себе второго, чтобы угостить, но божество с дарами не приходит – не может пробиться сквозь огромную толпу богов, окружающих второго. Здесь превосходство «Лотосовой сутры» выражается в числе защитников её приверженца. В рассказе 13–40 монахи под столь же условными именами выясняют, какая из книг сильнее: «Лотосовая сутра» или «Сутра золотого света». Второй засекает поле, прилежно возделывает его и собирает богатый урожай. Первый не делает ничего, только читает сутру, и на его поле вырастает чудесная тыква с плодами, полными уже очищенного риса. Эту историю можно понять как притчу, где вера в сутру противопоставлена собственным усилиям человека. В рассказе 13–41 приверженец «Алмазной сутры» гордится тем, что его кормят божества, тогда как сосед, подвижник «Лотосовой сутры», живёт подаянием; однажды еду принести перестают, гордец жалуется Субхути, собеседнику Будды из «Алмазной сутры», и тот объясняет: еду тебе всё это время посылал твой сосед. Здесь гордость побеждается смирением и милосердием. «Лотосовая сутра» учит никого не презирать; в главе XX бодхисаттва Никогда Не Презирающий объясняет это так: «Я глубоко почитаю вас и не могу относиться к вам с презрением. Почему? Потому что вы все будете следовать Пути бодхисаттвы и станете буддами!» (ТСД 9, № 262, 50с, перевод А.Н. Игнатовича), эта фраза считается выражением главной мысли всей сутры. Однако в «*Кондзяку*» она напрямую не цитируется. Какие же цитаты из сутры в собрание вошли и почему взяты именно они?

#### Цитаты из «Лотосовой сутры» и отсылки к ней

Что считать цитатой из китайского текста сутры в рассказах, записанных по-японски? Прежде всего, конечно, те отрывки, которые предваряются словами «В сутре сказано...». В «*Кондзяку*» кроме этого иногда называется глава текста. Из 28 глав «Лотосовой сутры» в собрании упомянуты 11, как перед цитатами, так и отдельно от них. Нередко сообщается, какую главу сутры любил читать герой рассказа или какую главу он читает по ходу действия, или – какую главу хочет, но не может выучить. Можно было бы ожидать, что чаще других будут упоминаться четыре главы, которые школа Тэндай считает особенно важными, коль скоро выделение четырех глав упомянуто в рассказах (13–27 и 13–38). Это главы II, «Уловки» (упомянута трижды), XIV, «Спокойные и радостные деяния» (один раз), XVI, «Продолжительность жизни Татхагаты» (шесть раз) и XXV, «Открытые для всех врата» (десять раз и еще двенадцать раз под названием «Внимающий Звук», речь идёт о бодхисаттве Каннон). Кроме того, шесть раз упомянута глава I, «Вступление», трижды – глава V, «Сравнение с целебными травами»; дважды – главы XI, «Видение драгоценной ступы», и XII, «Девадатта»; восемь раз – глава XXIII, «Царь Врачевания», по одному разу – главы XXVI «Дхарани», и XXVII «Царь Чудесно и Величественно Украшенный», пять раз – глава XXVIII «Всеобъемлющая мудрость» (о бодхисаттве Фугэн). Большая часть упоминаний приходится на заключительные главы сутры – где появляются бодхисаттвы, боги и другие существа, давшие клятву защищать сутру и её подвижников. Цитируются, но не упоминаются, главы III «Сравнение», IV «Вера и понимание», X «Учитель Дхармы», XXI «Божественные силы Татхагаты». Что касается других сутр, то главы из них упомянуты только для «Большой сутры праджня-парамиты» и «Сутры о Вималакирти».

Можно было бы сказать, что некоторые понятия отсылают к «Лотосовой сутре» независимо от того, оговорена такая отсылка или нет. Это, например, «улов-

ки» 方便, *хо:бэн* (в «Кондзяку» встречается 17 раз), или «трудные деяния, мучительные деяния» 難行苦行, *нангё кугё*: (три раза, в кратком виде *кугё*: – ещё 29 раз). Но я такие случаи обсуждать не буду, а рассмотрю более длинные цитаты: по моему подсчёту их пятнадцать. Все их я привожу в переводе А.Н. Игнатовича по изданию [Лотосовая сутра, 1998] с изменениями, если в рассказах они изменены. Порой цитаты объединяются попарно: как и во многих других случаях, рассказчики «Кондзяку» тут следуют правилу 二話一類, *нива итируй*, «два рассказа – один ряд».

1. Монах Дзога во младенчестве остаётся невредим, когда кормилица в пути роняет его на проезжую дорогу; мать мальчика во сне видит небожителей, говорящих: «Дитя рождено из уст Будды, вот почему мы защищаем его» (ТСД 9, № 262, 6с). В сутре такими детьми именуются люди, ставшие приверженцами Будды, в рассказе же речь идёт о ребенке в обыденном смысле слова (12–33).

2. Государь болеет, и воину поручают доставить к нему отшельника Сёку, чтобы тот помолился об исцелении. В пути на ночлеге воин видит, как по балке пробегает мышь и роняет листок бумаги, где написано: «Кто станет беспокоить проповедующих Дхарму, у того голова разделится на семь частей» (ТСД 9, № 262, 59b) – и предостережение срабатывает, воин не неволит отшельника ехать в столицу (12–34). В этих двух историях герои получают чудесные знамения, выраженные словами сутры.

3. Монах Синдзэй решается покончить с собой, пока много не нагрешил, но яды не действуют; Синдзэй вспоминает слова сутры о её подвижнике: «Его никто не сможет ударить мечом или палкой, его невозможно будет отравить ядом» (ТСД 9, № 262, 39b); монах оставляет попытки самоубийства (12–37).

4. Странник Энку встречает бессмертного чтеца сутры, сидящего на верхушке дерева, и тот говорит: «Достоинства этих людей будут безграничны и беспредельны, как безгранично пространство в десяти сторонах света» (ТСД 9, № 262, 52b). Тем самым бессмертный объясняет то ли свое умение летать по воздуху, то ли умение странника видеть незримое (12–38). Мы видим ещё два случая сбывшихся предсказаний, но вспоминают их сами герои.

5. Странник Гиэй находит в горах хижину бессмертного отшельника, видит, как ему служат божества, а демоны слушают его чтение. Бессмертный объясняет всё это цитатами: «Дети богов будут прислуживать ему» (ТСД 9, № 262, 39b); «Если большой человек сможет услышать эту Сутру, его болезни сразу же исчезнут, он не будет стареть и не умрет» (там же, 54с); «Если какой-нибудь человек будет пребывать в пустынном или закрытом месте, я пошлю богов, царей-драконов, якшей, духов, земных божеств и других существ, чтобы они стали собранием слушающих Дхарму» (там же, 32b). Жизнь отшельника подтверждает все эти предсказания (13–1).

6. Странник встречает хранителя сутры, и тот рассказывает о себе: однажды я прочел в сутре слова «Если не возьмете, непременно пожалуете» (ТСД 9, № 262, 12с) – и у меня пробудились помыслы о просветлении; прочёл слова Будды «Кто станет читать про себя и вслух эту сутру в местах, где царит покой и не слышно человеческих голосов, тому я покажу мое чистейшее сияющее тело» (ТСД 9, № 262, 32b) – и решил стать отшельником (13–2). В этих двух рассказах отрывки из сутры опять-таки служат объяснением чудес, но не единичных, а ставших частью повседневной жизни подвижников.

7. Хранитель сутры перед смертью читает: «Он блюдет заповеди, его назовут совершающим дхуту. Он сможет быстро обрести непревзойденный Путь Будды» (ТСД 9, № 262, 34b), – и уходит в нирвану (13–9).

8. Старик-монах перед смертью читает сутру, доходит до слов Будды «Я всё время думаю о том, как мне побудить живых существ вступить на непревзойденный Путь, чтобы они смогли быстро обрести тело будды!» (ТСД 9, № 262, 44а), – и умирает с правильными помыслами (13–14). Перед нами два примера подвижников, умерших со словами сутры на устах.

9. Монах насмехается над нищим, читающим сутру, и рот насмешника искривляется навсегда. Повествователь замечает, что и такое предсказано: «Кто станет презирать и бранить эту сутру, у того из века в век зубы будут шербатые, гу-

бы черные, нос плоский, ноги гнутые, рот кривой, глаза косые» (ТСД 9, № 262, 62а). Здесь сутра процитирована в японском пересказе (14–28). Любопытно, что нищий читает «главу такую-то Лотосовой сутры»: для названия главы оставлен пробел в два знака. В «Хоккэ гэнки», откуда взят рассказ, нищий просто читает сутру, а в «Рё:ики» в похожем рассказе – «главы сутры».

10. Добродетельный мирянин Ёситака, ходя по дворцу в часы ночного дежурства, читает стихи из главы «Уловки» о самодовольных монахах (ТСД 9, № 262, 7с – 9b), сами стихи в рассказе не приведены. После смерти Ёситака возрождается в Чистой земле (15–42).

11. Мирянин-грешник Масамити ежедневно читает из сутры главу XII («Девадатта») и размышляет над нею, повторяя строки: «Кто с чистым сердцем поверит в эту сутру, станет почитать ее, и в нем не родятся сомнения, тот никогда не попадет в ад и на станет голодным духом или животным, а путем превращения возродится перед буддами в цветке лотоса» (ТСД 9, № 262, 35а). Их Масамити повторяет и перед смертью – и возрождается в Чистой земле (15–43).

12. Другой грешный мирянин, заболев, созывает монахов, велит им читать «Лотосовую сутру» и молиться об исцелении. Больной умирает, монахи расходятся, но один остаётся, продолжает читать, доходит до слов «Когда жизнь этого человека кончится, ему протянут руки тысяча будд» (ТСД 9, № 262, 61с), – и умерший оживает. Он прекращает творить зло, сам читает и переписывает сутру и в итоге умирает достойно (15–46). Эти три примера из свитка 15-го показывают, что читать сутру может и мирянин, не оставивший суетных помыслов, и что она спасает даже грешников.

Следующие три цитаты звучат в свитке 17-м, где людям помогают бодхисаттвы и небесные боги.

13. Перед посмертным судом умерший вспоминает, как однажды в детстве изготовил фигурку бодхисаттвы Дзидзо (Кшитигарбхи). Дзидзо приходит ему на помощь и говорит о себе: я запоздал, потому что забыл о заслугах бодхисаттв, которые «очищают землю, устраивают страну будд». В сутре (ТСД 9, № 262, 16 b) этими словами бодхисаттвы каются перед Буддой за то, что слишком привыкли слушать его наставления и стали ленивы (17–19).

14. Воин пытается убить хранителя сутры, поверив сплетням, будто тот сошёлся с его женой; хранитель не боится смерти, читает: «Когда эта твоя жизнь закончится, ты отправишься в мир покоя и радости, где пребывает будда Амитабха в окружении великих бодхисаттв, и родишься там в цветке лотоса на сиденье из драгоценностей» (ТСД 9, № 262, 54с). В сутре эти слова обосновывают веру в Чистую землю, они объединяют традиции «Лотосовой сутры» и амидаизма. Бодхисаттва Фугэн спасает хранителя, принимая на себя его раны (17–40).

15. Монах попадается демону, и спасает его бог Бисямон (Вайшравана). «Я буду охранять тех, кто хранит эту Сутру, и вокруг них на расстоянии ста йоджан не случится никаких бед» (ТСД 9, № 262, 59а), – повторяет Бисямон свою же клятву из сутры (17–42).

Итак, в рассказах о чудесах сутры в основном цитируются те места, где в ней самой говорится о её чудесных силах; исключения – рассказы 13–14, где герой от своего лица повторяет то, что Будда говорил о себе, и 15–42, где порицание персонажей сутры герой переносит на себя и своих современников.

В последнем, 31-м, свитке собрания цитата о будде Амитабхе звучит ещё раз. Кавалер навещает покинутую даму, та читает сутру, не вступая в беседу с ним, и не дочитав, умирает, а вскоре вслед за нею умирает и кавалер. Оба перед смертью думали друг о друге – с горечью и досадой – и не обрели благого посмертия. Вообще в этом свитке речь идёт о постепенной порче того мира, который описан в предыдущих свитках: храмы разрушаются, вещие сны перестают сбываться и т.д. То, что и тема «Лотосовой сутры» находит здесь завершение, в очередной раз подтверждает, что тема эта для «Кондзяку» – одна из главных.

Впрочем, ещё одна отсылка к «Лотосовой сутре» в «Кондзяку» прозвучит – в рассказе 31–23, где описана распря между храмами. Сами по себе такие распри говорят об упадке общины, но в рассказе упомянуты «восьмеричные чтения» сутры.



Попробуем поместить этот случай в контекст рассказов, где говорится об обрядах, основанных на «Лотосовой сутре».

### Обряды по «Лотосовой сутре» в «Кондзяку»

Главный из способов подвижничества для почитателей «Лотосовой сутры» – «чтение про себя и вслух» 読誦, *докудзю* (санскр. *свадхьяя*); иногда этот термин обозначает два разных способа чтения, но чаще – один: когда текст произносят вслух, мысленно сосредоточившись на его значении. Иногда сутру «читают, прокручивая» 転読, *тэндоку*, то есть произносят вслух лишь названия глав. Многие монахи знают всю сутру «наизусть» 空に, *сора-ни*; умение читать сутру «на нашем языке», то есть переводить с листа или по памяти с китайского на японский, отмечено как редкое в рассказе 14–13.

Для всего этого книгу нужно сначала «принять и усвоить», *укэнарау*, как правило под руководством учителя. Быть её «хранителем» 持者, *дзися*, значит не только читать текст, но и помогать в этом другим, переписывать книгу, подносить дары Будде и бодхисаттвам, совершать «дела трудные, дела тяжкие» 難行苦行, *нангё:-кугё:.*, – отказываться от еды и сна, отбивать каждый день сотни поклонов и т.д. В «Лотосовой сутре» её хранителям предсказаны суровые испытания, презрение невежд, притеснения со стороны властей; всё это подвижник тоже должен выдержать. Правда, мотив, который позже станет важным для Нитирэна и его школы, – решимость принять муки ради сутры – в «Кондзяку» если и звучит, то лишь в одном рассказе, 13–10; его герой нарочно совершает кражи, чтобы попасть в тюрьму и там читать сутру для узников, но движет им, скорее, не стремление к мученичеству, а милосердие.

Хранителем сутры может быть и мирянин, и монах. Кроме того, миряне выступают как заказчики обрядов, жертвуют средства на еду и одежду для монахов, на утварь для храмов. Иногда они сами «переписывают сутру и преподносят общине» 書写供養, *сёся кюэ:.* Слово «подношение» здесь можно понимать двояко: сутре и её хранителям подносят дары – или же саму сутру вручают общине. Когда монахи читают сутру ради кого-то, это называется «подношением Дхармой», так что весь обрядовый обиход можно представить как обмен дарами. И сутра тоже участвует в этом обмене, отвечает чудесами.

Важнейшие обряды, основанные на сутрах, в «Кондзяку», – это «собрания» 会, э, и «чтения» 講, *ко:.* В 12-м свитке мы находим рассказы о том, как были учреждены «Собрания Вималакирти», «Собрание Золотого света» и другие – в том числе «Собрание Цветка Дхармы» 法花会, *Хоккэ-э*. Но говорится о нём в дополнение к истории «Собрания нирваны» (рассказ 12–6, ср. выше). Казалось бы, при огромной значимости «Лотосовой сутры» для японской общины история обрядов, связанных с ней, должна была бы освещаться особенно подробно – но нет. Если сравнить наше собрание и более ранние «Рассказы с картинками о Трёх Сокровищах» (三宝絵詞, «Самбо:-экотоба», X в.), то там в календарном обзоре буддийских обрядов Японии выделено шесть ритуалов, связанных с «Лотосовой сутрой» (рассказы 3–3, 3–8, 3–12, 3–14, 3–29, 3–30), не считая прочих обрядов, где отрывки из сутры звучат наряду с другими текстами [Kamens, 1988]. В «Кондзяку» картина иная, хотя так или иначе все эти обряды упоминаются. Более того, не во всех рассказах «Кондзяку» можно понять, как именно хранитель сутры читал её – по правилам, принятым в храмах, или каким-то собственным способом.

Обряд, особенно важный для «Кондзяку», – это «восьмеричные чтения Лотосовой сутры» 法花八講, *хоккэ хакко:.* На таких чтениях сутру прочитывают и толкуют за восемь заседаний, как правило – за четыре дня; см.: [Tanabe, 1984]. В рассказе 7–24 небожитель сообщает монаху, что Будда проповедовал «Лотосовую сутру» восемь лет, поэтому делить её нужно на восемь свитков (на восемь свитков делится перевод Кумарадживы 406 г., а на семь – более ранние переводы). Восьмеричные чтения в «Кондзяку» упомянуты 17 раз: их устраивают родители, чтобы спасти дочь, а сын – чтобы спасти мать от дурного посмертия (13–43, 19–28). Чтения проводят при дворе в рассказе 15–39, монах Гэнсин получает за участие богатые дары и отправляет матери, а та укоряет его за суетные помыслы и побуждает стать отшельником (15–39). В рассказе 14–11 в первой половине XI в. ежегодные

восьмеричные чтения учреждают в храме Ситэннодзи, одном из самых древних в Японии; по преданию, его основал царевич Сётоку. Наместник края выделяет храму доходы с нескольких полей на нужды чтений. Обряд проводится год за годом, и один из распорядителей храма задаётся целью: раздобыть толкование к «Лотосовой сутре», написанное самим Сётоку и спрятанное в храме Хорюдзи (его тоже основал царевич). Монахи из Ситэннодзи направляются в Хорюдзи, там их с почётом принимают и сообщают: накануне их прибытия старик из здешней братии во сне получил указание, что книгу нужно будет дать переписать собратьям из Ситэннодзи. Сон сбылся, и монахи решают, что весть во сне была послана самим царевичем; они сообща переписывают книгу, и с тех пор в Ситэннодзи на восьмеричных чтениях сутру толкуют только по ней.

Наконец, в рассказе 31–23 Соннэй высокопоставленный монах школы Тэндай уходит с должности и поселяется в местности Тономинэ – близ могил родоначальников Фудзивара, рода фактических правителей Японии. Соннэй не просто доживает там свой век, а добивается, чтобы храм в Тономинэ был передан под начало горы Хиэй (главного храма Тэндай). Соннэй обучает молодых монахов, проводит восьмеричные чтения и наряду с ними вводит новый тип чтений – «тридесатеричные» 卅講, *сандзикко*., когда отдельное заседание отводится на каждую из глав «Лотосовой сутры», на вводную и заключительную сутры. Всё это вызывает возмущение в храме Ямасина (Кофукудзи) в городе Нара, родовом храме Фудзивара; монахи Ямасина жалуются ко двору, настаивают, что храм Тономинэ должен подчиняться их храму, но в итоге всё остаётся как есть. В этом примере, как и в предыдущем, видно, что чтения сутры в Японии времён «*Кондзяку*» – обряд не просто широко известный, но и изменяемый: монахи по своему разумению вносят в него нечто новое, и это не ведёт к каким-то бедам.

#### **Заключение**

Как мне кажется, в случае «*Кондзяку*» можно говорить о некоем возвратном движении: сначала в Китае, а затем и в Японии «Лотосовая сутра» стала основой многих практик, а значит, темой устных проповедей и записей, связанных с проповедями; весь этот опыт отражается в поучительных рассказах, а через него – и сутра тоже. Изложение строится так, чтобы обосновать этот опыт отрывками из сутры, прежде всего предсказаниями о судьбе её подвижников. Из чудесных свойств сутры особое значение придается тому, что с её помощью можно избежать дурного посмертия, что вполне соответствует практике «чтений» сутры как поминального обряда. Другая важная тема, связанная с «Лотосовой сутрой», – обретение бессмертия на земле; её можно соотнести с учением сутры о «продолжительности жизни Будды», который был Буддой всегда, а не стал им в той жизни, в которой его знали под именем Шакьямуни.

Традиция «Лотосовой сутры» неслучайно показана как не имеющая начала и конца: сутра сопровождает людей на протяжении нескольких перерождений, она – часть той среды, в которой они живут, встретить её подвижников можно и в храмах, и в городах, и в самых глухих местах. Ни мирские властители, ни монахи-наставники в Японии не делали выбора в пользу этой сутры, она уже была здесь – и остаётся до последних мрачных времён; всё это и означает, что страна имеет с «Цветком Закона» особую связь.

#### **Благодарность**

Статья подготовлена при поддержке РФФ в рамках проекта «Традиция и способы ее освоения в японской религиозно-философской мысли IX–XII вв.: по «Собранию стародавних повестей»» (проект № 22-28-01384).

#### **Acknowledgement**

The paper is made within the project “Tradition and Methods of Its Development in Japanese Religious and Philosophical Thought of the 9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries: According to the ‘Konjaku monogatari-shū’” (RSF, project № 22-28-01384).

**Библиографический список**

1. Ватанабэ Сюдзюн. Кондзяку-моногатари ни окэру Эйдзан буккё: [Буддийское учение горы Хиэй в «Стародавних повестях»] // Индогаку буккё: гаку кэнкю: – 1966 – Вып. 15 (1). – С. 262–265  
[渡辺守順. 今昔物語における叡山佛教. 印度學佛教學研究 15 (1), 1996. 262–265].
2. Исибаси Гисю: Буккё: сэцува ронко: [Исследования по буддийским поучительным рассказам]. – Токио: Бунъэйдо, 2009. – 286 с.  
[石橋義秀. 仏教説話論考. 東京. 文栄堂. 2009].
3. Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Ятагарасу-наби. Котэн бунгаку дэнси тэкисутокэнсяку [Электронный ресурс]. – URL: [http://yatanavi.org/text/k\\_konjaku/index.html](http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html) (дата обращения 15.11.2022).  
[今昔物語集. やたがらすナビ 古典文学電子テキスト検索].
4. Кондзяку моногатари-сю: [Собрание стародавних повестей] / Под ред. Конно Тоору, Икэгами Дзюнъити, Коминэ Кадзуаки, Мори Масато. – В 5 т. – 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].
5. О:дзё:дэн [Предания о возрождении в Чистой земле]. Хоккэ гэнки [Записки о чудесах Лotosовой сутры] / Под ред. Иноуэ Мицусадэ, Осонэ 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].
6. 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.
7. Трубникова, Н.Н. Традиция «исконной просветленности» в японской философской мысли / Н.Н. Трубникова. – М.: РОССПЭН, 2010. – 414 с.
8. Трубникова, Н.Н. Закономерные чудеса: буддийский взгляд на чудесное в «Собрании стародавних повестей». Часть I / Н.Н. Трубникова // Вопросы философии – 2019. – № 2. – С. 82–93.
9. Японские легенды о чудесах. IX–XI вв. / Пер. А.Н. Мещерякова. – М.: Наука, 1984. – 183 с.
10. Deal W.E. A Cultural History of Japanese Buddhism / W.E. Deal, B. Ruppert. – Chicester, UK: Wiley Blackwell, 2015. – 303 p.
11. Groner, P. Editors' Introduction: The 'Lotus Sutra' in Japan / P. Groner, J.I. Stone // Japanese Journal of Religious Studies. – 2014. – Vol. 41. – No. 1. – P. 1–23.
12. Kamens, E. The Three Jewels. A Study and Translation of Minamoto Tamenori's Sanbōe / E. Kamens. – Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1988, – 446 p.
13. Tanabe, W.J. The Lotus Lectures. Hokke Hakkō in the Heian Period / W.J. Tanabe // Monumenta Nipponica. – 1984. – Vol. 39. – No. 4. – P. 393–407.
14. Tanabe, G.J. jr., The Lotus Sutra in Japanese Culture / Ed. by G.J. Tanabe, W.J. Tanabe. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989. – 239 p.

Текст поступил в редакцию 19.08.2022.

Принят к печати 24.10.2022.

Опубликован 30.03.2023.

---

**References**

1. Deal W.E., Ruppert B. *A Cultural History of Japanese Buddhism*. Chicester, UK: Wiley Blackwell, 2015, 303 p.
2. Groner P., Stone J.I. *Japanese Journal of Religious Studies*. 2014, vol. 41, no. 1, pp. 1–23.
3. Inoue Mitsusada, Ōsone Shokuke (eds.). *Ōjōden [Rebirth Tales]. Hokke genki [Miracles of Lotus Sūtra]*. Tokyo: Iwanami, 1995, 774 p. (in Japanese).
4. Ishibashi Gishū. *Bukkyō setsuwa ronkō* [Buddhist didactic tales' studies]. Tokyo: Bun'eidō, 2009, 286 p. (in Japanese).
5. Kamens E. *The Three Jewels. A Study and Translation of Minamoto Tamenori's Sanbōe*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan, 1988, 446 p.
6. Konjaku monogatari shū [Tales of Times Now Past]. Yatagarasu database. Available at: [http://yatanavi.org/text/k\\_konjaku/index.html](http://yatanavi.org/text/k_konjaku/index.html) (accessed on April 20, 2022) (in Japanese).
7. Konno Tooru, Ikegami Jun'ichi, Komine Kazuaki, Mori Masato (eds.). *Konjaku monogatari shū* [Tales of Times Now Past]. In 5 vols. Vol. 3. Tokyo: Iwanami, 1993–1999, 558 p. (in Japanese).
8. *Sutra o beschislennyh 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: Ladomir, 1988, 538 p. (in Russian).



9. Tanabe G.J. jr., Tanabe W.J. (eds.). *The Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawai'i press. 1989, 239 p.
10. Tanabe W.J. *Monumenta Nipponica*. 1984, vol. 39, no. 4, pp. 393–407.
11. Trubnikova N.N. *Traditsiya "iskonnoi prosvetlennosti" v yaponskoi filosofskoi mysli* [Original Enlightenment Tradition in Japanese Philosophy]. Moscow: ROSSPEN, 2010, 414 p. (in Russian).
12. Trubnikova N.N. *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy]. 2019, vol. 2, pp. 82–93 (in Russian).
13. Watanabe Shujun. *Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* [Journal of Indian and Buddhist Studies]. 1966, vol. 15, no. 1, pp. 262–265 (in Japanese).
14. *Yaponskie legendy o chudesah* [Japanese Miraculous Tales Translated from Chinese into Russian by A.N. Meshcheryakov]. Moscow: Nauka, 1984, 183 p. (in Russian).

*Submitted for publication: August 19, 2022.*

*Accepted for publication: October 24, 2022.*

*Published: MArch 30, 2023.*



**Чирков Н.В.**

*Институт Св. Томаса Аквинского, Отделение Папского Салезианского  
Университета; Амурский государственный университет  
Италия, г. Турин, ул. Себастьяна Кабото 27, 10129  
chirkovniko@gmail.com.*



### **Особенности инкультурации христианства в миссионерской деятельности китайского иезуита У Ли: путь диалога европейской и китайской культур**

**Аннотация.** В статье проведено исследование миссионерской деятельности китайского иезуита У Ли. Тема инкультурации христианства в отечественных научных кругах по большей части ограничивается рассмотрением деятельности западных миссионеров, прибегающих к данной стратегии. Распространённым примером является миссионерская деятельность итальянских иезуитов Маттео Риччи и Микеле Руджери – основателей первой иезуитской миссии и пионеров культурной аккомодации в эвангелизации китайского народа. Поэтому исследовательский интерес в данной работе направлен на рассмотрение менее известной проповеднической деятельности китайского иезуита У Ли, унаследовавшего методы инкультурации христианства крестивших его иезуитов. У Ли оставил значимый след в истории эвангелизации собственного народа. Уникальна не только сама фигура У Ли, но и способ эвангелизации, которым он руководствовался в своей религиозной деятельности. Являясь выдающимся китайским художником, поэтом и музыкантом, он интегрировал многие локальные элементы культуры для интерпретации христианства среди китайцев. Сохраняя скромность, осмотрительность и уважение к традиционным китайским обычаям и культуре, освоив латинский язык, но используя родной язык для трансляции элементов западной теологии и вероучения, проповедник успешно эвангелизировал местный народ. У Ли оставил виднейший след в диалоге между китайской и западной культурами. Стратегия инкультурации христианства У Ли, выраженная формами традиционного искусства того времени, запечатлена на полотнах, многие из которых сегодня выставлены в крупных мировых галереях, таких как Метрополитен-музей в Нью-Йорке, Шанхайском музее древнекитайского искусства и др.

странённым примером является миссионерская деятельность итальянских иезуитов Маттео Риччи и Микеле Руджери – основателей первой иезуитской миссии и пионеров культурной аккомодации в эвангелизации китайского народа. Поэтому исследовательский интерес в данной работе направлен на рассмотрение менее известной проповеднической деятельности китайского иезуита У Ли, унаследовавшего методы инкультурации христианства крестивших его иезуитов. У Ли оставил значимый след в истории эвангелизации собственного народа. Уникальна не только сама фигура У Ли, но и способ эвангелизации, которым он руководствовался в своей религиозной деятельности. Являясь выдающимся китайским художником, поэтом и музыкантом, он интегрировал многие локальные элементы культуры для интерпретации христианства среди китайцев. Сохраняя скромность, осмотрительность и уважение к традиционным китайским обычаям и культуре, освоив латинский язык, но используя родной язык для трансляции элементов западной теологии и вероучения, проповедник успешно эвангелизировал местный народ. У Ли оставил виднейший след в диалоге между китайской и западной культурами. Стратегия инкультурации христианства У Ли, выраженная формами традиционного искусства того времени, запечатлена на полотнах, многие из которых сегодня выставлены в крупных мировых галереях, таких как Метрополитен-музей в Нью-Йорке, Шанхайском музее древнекитайского искусства и др.

**Ключевые слова:** Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, межкультурный диалог, межрелигиозный диалог, эвангелизация, миссионерская деятельность, культура, Китай, иезуиты, У Ли, живопись, искусство

**Nikolai V. Chirkov**

*Institute of St. Thomas Aquinas, Department of the Pontifical Salesian University;  
Amur State University  
27 Sebastiana Caboto str., Torino, 10129, Italy  
chirkovniko@gmail.com*

### **Peculiarities of the Inculturation of Christianity in the Missionary Activities of the Chinese Jesuit Wu Li: The Path of Dialogue between European and Chinese Culture**

**Abstract.** This article attempts to analyze the missionary activities of the Chinese Jesuit Wu Li. When speaking of the Inculturation of Christianity in China, the topic in domestic academic circles is limited to attention to Western missionaries who resorted to this strategy. A common example is the missionary work of the Italian Jesuits Matteo Ricci and Michele Ruggieri, founders of the first Jesuit mission and pioneers of cultural accommodation in evangelizing the Chinese people. Therefore, it is interesting to consider the preaching activities of the Chinese Jesuit Wu Li, who inherited the methods of Inculturation of Christianity from the Jesuits who baptized him. Wu Li left a significant mark on the history of the evangelization of his own people. It is not only the figure of Wu Li, but also the method of evangelization that made him unique. As a prominent Chinese artist, poet, and musician, he integrated many local cultural elements to interpret Christianity among the Chinese. Remaining humble, circumspect, and respectful of traditional Chinese customs and culture, mastering the Latin language but using his native language to translate elements of Western theology and doctrine contributed to the success of evangelization not only among scholars and Chinese nobles but also among ordinary people. Wu Li left a prominent mark on the dialogue between Chinese

and Western cultures. Wu Li's strategy of Inculturation of Christianity as expressed in the forms of traditional art of the time is depicted in paintings, many of which are now on display in major world galleries such as the Metropolitan Museum of Art in New York, the Shanghai Museum of Ancient Chinese Art, and others.

**Key words:** Roman Catholic Church, Inculturation of Christianity, intercultural dialogue, interreligious dialogue, evangelization, missionary work, culture, China, Jesuits, Wu Li, painting, art

### **Исторический контекст: актуальность местного духовенства**

Начиная с 1583 г. и до запрещения деятельности миссии в 1773 г. орден иезуитов был главным орудием деятельности Римско-католической церкви в Китае. Иезуиты в Китае не только распространили западные научные и культурные идеи, но также познакомили Европу с китайской цивилизацией. Важной составляющей деятельности ордена иезуитов в Китае был метод «культурной аккомодации», основанный на усвоении миссионерами традиционных норм и культурных ценностей местного населения, не противоречащих христианскому вероучению [Чирков, 2014, 115]. Данный метод включал в себя изучение китайского языка и культуры, принятие китайского имени, обращение с учёными и другими представителями китайской интеллигенции в соответствии с нормами китайской ментальности. К миссионерской деятельности в Китае иезуиты приступили с анализа религиозно-философской ситуации и культурных традиций китайцев<sup>1</sup>. Уже на ранних этапах развития миссии орден иезуитов показал большую открытость и устремлённость к диалогу между Западом и Востоком. Иезуиты изучили местные религиозные верования и выявили в них подходящие элементы, с помощью которых можно было бы наиболее результативно преподнести китайскому населению христианское вероучение [Дубровская, 2000, 84].

Основоположниками первой католической миссии в Китайской империи являются двое итальянских иезуита – Маттео Риччи<sup>2</sup> и Микеле Руджери<sup>3</sup>. Существенным компонентом миссионерской деятельности М. Риччи явилось усвоение традиционных норм и мировоззрения китайского народа. Совместно с М. Руджери они впервые предприняли попытку обнаружения идей и символов в различных философских и религиозных учениях Китая, совместимых с христианством [Чирков, 2014, 116]. Стратегия инкультурации христианства, выстроенная М. Риччи в восприятии и использовании религиозных, культурных и моральных ценностей китайского народа для проповеди христианства, не была характерна для миссионерской деятельности РКЦ того времени. В силу своей новизны позиции и методы инкультурации христианства в Китае стали вызовом для церкви того времени и не нашли одобрения у большинства в среде духовенства РКЦ. Особое внимание было сконцентрировано на китайских ритуалах почитания предков, практику которых М. Риччи интерпретировал как приемлемую локальную традицию для новообращённых, но лишь с позиции социально-культурных, а не религиозных церемоний. Однако такой подход получил негативную оценку со стороны других монашеских конгрегаций, развернувших свою миссионерскую деятельность в Китае. Католическая церковь того времени относительно вопроса о совместимости христианских догматов с конфуцианскими практиками и их применении в проповеди христианства в Китае выражала несогласие и в последствии осудила<sup>4</sup> [Чирков, 2019, 83–84] этот метод. Разворачивающаяся конфронтация внутри РКЦ обнаруживала конфликт интересов между вовлечёнными религиозными монашескими конгрегациями и европейскими нациями в Китае, а также осветила сложные отношения Святого Престола в коммуникации на территориях католических миссий. В свою очередь такая атмосфера, возникшая в результате культурного конфликта, получившего особое название «спор о китайских ритуалах», повлияла на отношения между католической церковью и китайским обществом, которые начали заметно ухудшаться<sup>5</sup>. Иезуитские миссионеры осознали, что защита и покровительство, оказываемые им высокопоставленными китайскими чиновниками, в том числе императором Китая, хрупки и не гарантируют стабильного присутствия миссионеров на территории империи. В случае возникновения каких-либо подозрительных и неосторожных действий или суждений относительно традиций, культуры и религиозных учений



со стороны иезуитских миссионеров их попросту исключали, а саму деятельность миссии ставили под угрозу запрета. Понимая нестабильное положение, иезуиты видели возможное решение конфликтных ситуаций, дальнейшее закрепление миссии и евангелизации Поднебесной через продвижение миссионеров и духовенства из числа собственно китайцев [Jiang, 2022, 525–526]. Первый рукоположенный в священнический сан китаец Чжэн Мануо (*Zheng Manuo*)<sup>6</sup>, получивший образование в Европе, писал в своих заметках: «В этот момент я хочу, чтобы местные верующие продолжали принимать таинства; нет другого способа способствовать этому, кроме как послать местных священников. Если они китайцы и одеты как китайцы, они могут легко передвигаться, что невозможно для европейцев. Местный провинциал уже осознал это, но послать некого, потому что Общество Иисуса не хочет принимать и рукополагать китайских священников. В этот критический момент только местные священники могут предотвратить кризис» [Jiang, 2022, 526]. В 1678 г. генеральный настоятель Общества Иисуса о. Джованни Паоло Олива<sup>7</sup> разрешил провинциалам<sup>8</sup> китайских территорий принимать в конгрегацию некоторых кандидатов из местного населения, особенно из числа более зрелых в христианской вере и предрасположенными к обучению теологии. Каждого кандидата одобрял генеральный совет ордена, утверждение той или иной кандидатуры визировалось викарием конгрегации Общества Иисуса. Идею обучения и рукоположения китайского духовенства ради развития евангелизации поддерживал первый китайский Римско-католический епископ Ло Вэньцао (羅文藻, *Luó Wénzǎo*)<sup>9</sup>, принадлежавший ордену доминиканцев [Jiang, 2022, 527].

В 1689 г. фламандский иезуит Филипп Купле, известный в Китае под именем Бай Инли (*кит.* 柏應理, *Bai Yingli*)<sup>10</sup>, был делегирован Фердинандом Вербистом<sup>11</sup> в Рим, где подготовил отчетный документ, получивший название «Воспоминания об условиях и качествах китайского миссионерского округа около 1671 г.». В этом документе Бай Инли особо подчеркнул важность и актуальность вопроса рукоположения местных китайцев: «До сих пор иностранным миссионерам не удавалось создать прочную основу для распространения христианства в Китае. Потому что это можно сделать только путем рукоположения местного духовенства» [Jiang, 2022, 527].

Сегодня, анализируя проповедническую деятельность иезуитов в Китае, можно отметить, что католическими миссионерами была осуществлена значительная работа по христианизации империи. Стратегия М. Риччи выразилась в создании уникального синтеза этических норм конфуцианства и ряда положений католического вероучения. Всё это способствовало обращению в христианство новых китайцев. За период более двухсотлетней деятельности миссии иезуитов в Китае<sup>12</sup> члены ордена не только смогли обратить в христианство некоторых весьма важных чиновников при дворе императора, но также распространили католичество во многих провинциальных столицах китайской империи, основывая там церкви и приходы. К концу XVII века в Китае насчитывалось более ста тысяч католических верующих. Китайский историк Фан Хао<sup>13</sup> в «Истории связей между Китаем и Западом» приводит иные данные, говоря, что в 1670 г. в Китае насчитывалось двести тридцать семь тысяч семьсот восемьдесят верующих католиков, однако число католических священнослужителей из числа самих китайцев было невелико [Jiang, 2022, 527]. С 1682 по 1688 гг. только один священнослужитель о. Чжань Ань духовно окормлял восемьдесят тысяч верующих в приходе г. Шанхай [Jiang, 2022, 527]. Приведённые данные иллюстрируют актуальность проблемы принятия в орден, а также рукоположения местных китайцев, знавших тонкости китайского менталитета, культуры и что самое важное – языка, которым было намного легче осуществлять проповедь среди своего же народа. В этом направлении иезуиты видели реальную перспективу развития миссии и евангелизации на территории Китая.

Данная стратегия принесла ожидаемые плоды – постепенно появлялись новообращенные католики из числа китайцев, преимущественно из конфуцианского общества, которые раскрывали в себе призвание к монашеской и священнической жизни. Одним из них является У Ли – художник, каллиграф, поэт и музыкант начала империи Цин, посвятивший значительную часть своей жизни проповеди католичества среди своего народа. Он стал не только одним из многих китайцев, принявших

христианство в XVII в., но и одним из немногих первых китайских священников, вступивших в орден иезуитов, принеся монашеские обеты.

#### Путь У Ли: от мастера живописи к священству

У Ли (*кит.* 吳歷, Wu Li), также известный под именем У Юйшань (*кит.* 吳漁山, Wu Yushan) родился в 1632 г. в Чаншу в китайской провинции Цзянсу (Илл. 1). Он был потомком в одиннадцатом поколении У На (*кит.* 吳訥, Wu Na, 1372–1457 гг.) – учёного мужа и чиновника при дворе ранней Минской империи. Его отец У Шицзе (*кит.* 吳士傑, Wu Shijie) умер, когда он был ещё ребенком, поэтому его воспитанием занималась мать [Fung, 2012, 1]. Семья переживала экономические трудности, вызванные политическими потрясениями и стихийными бедствиями, характерными для периода перехода от Минской империи к Цинской.

У Ли принадлежал к образованной элите общества в г. Чаншу, в который приезжали и останавливались первые западные католические миссионеры. Несмотря на то, что У Ли познакомился с христианством в юном возрасте через первый контакт с европейскими католическими миссионерами, он обратился в христианскую веру лишь в возрасте примерно пятидесяти лет. В юности он познакомился с четырьмя учителями, оказавшими огромное влияние на его творчество. Они обучили его китайской литературе, каллиграфии и музыке. Первым учителем в 1650 г. стал Чэнь Минь (Chen Min), обучавший его музыке и научивший его играть на китайском струнном инструменте – гуцине (*цисьяньцин*)<sup>14</sup> [Jiang, 2022, 529]. Это мастерство в последующем стало основой для сочинения китайских христианских гимнов, написанных им после обращения. В архивах конгрегации Общества Иисуса сохранились некоторые гимны, написанные У Ли, в которых он старался отразить элементы христианского вероучения, изложенные китайским стилем и элементами традиционной музыкальной культуры. Вторым учителем, оказавшим значительное влияние на его творчество, был Чэнь Ху<sup>15</sup>, обучивший У Ли конфуцианской классике. Третьим учителем стал известный поэт и историк того времени, обладавший высоким авторитетом в элитных кругах конфуцианского общества Цинь Цань<sup>16</sup>. Последним учителем, повлиявшим на формирование будущего стиля в живописи, явился китайский пейзажист Ван Шиминь<sup>17</sup> [Ning, 2012, 271]. Под руководством этих четырёх учителей У Ли обогатил свои знания китайской классики и смог обрести славу во многих областях китайской культуры, в частности, в живописи и поэзии. Творчество У Ли было высоко оценено его учителями и современниками. Многие из его работ принесли ему титул одного из шести великих мастеров времен ранней империи Мин [Fung, 2012, 5].

В 1660 г. умер учитель-конфуцианец Цинь Цань, а через некоторое время умерла мать и жена У Ли [Fung, 2012, 63]. Этот этап также отразился на его творчестве и духовном становлении. Он начал посещать буддистский храм Сучжоу Синфу<sup>18</sup>, разговаривая с монахами и отражая внутренние переживания в стихах и живописи [Jiang, 2022, 529]. У Ли также начал интересоваться западной философией и религией, о которой слышал ещё в юности. Его друг Сюй Чжицзянь<sup>19</sup>, занимавший должность императорского цензора при дворе императора Шуньчжи<sup>20</sup> (Цин) пригласил У Ли в Пекин, чтобы представить его чиновничьей элите и помочь устроиться на должность при дворе. В то время из-за сложившейся политической нестабильности и конфликтов католические миссионеры были в основном сконцентрированы в Пекине (полулегально и нелегально), что привлекало У Ли. По этой причине он согласился отправиться в столицу с целью знакомства с группой католических верующих. Встреча с миссионерами в Пекине стала поворотным моментом в его жизни. В духовном поиске он прошёл путь от конфуцианства через буддизм в христианство. К этому времени сменился император, на трон взошел Канси, который



Илл. 1. Портрет У Ли. Коллекция Цин Е Яньлана, написанная Хуан Сяоцюанем. Первый эпизод «Легенды учёных в Империи Цин».

благодаря его присутствию католических миссионеров и благодаря его покровительству деятельность католической церкви в столице была возобновлена. У Ли впечатленный духом китайской столицы, пропитанной западной культурой начал общаться с католическими миссионерами, разговаривая о философии и вере, что в последующем подтолкнуло его приступить к катехизации.

Существуют различные данные относительно крещения У Ли. Так, например, китайский историк Чэнь Юань<sup>21</sup> указывает, что именно знакомство с католической общиной в Пекине явилось этапом, когда он принял крещение [Jiang, 2022: 530]. Однако сохранилась историческая запись епископа Ло Вэньцзяо, отправленная в дикастерию Ватикана – Конгрегацию распространения веры, датированная 1688 г., в которой говорится: «Симон Ксаверий, чьё китайское имя У Ли, уроженец Цзянсу, крещёный в детстве» [Jiang, 2022: 530]. Ло Вэньцзяо был первым католическим китайским епископом, который в последующем также рукоположил в священнический сан У Ли. Последняя версия является наиболее правдоподобной, потому как письмо, отправленное им, являлось официальным подтверждением для принятия У Ли к рукоположению в священнослужители<sup>22</sup>. Исторически родной город У Ли находился под сильным влиянием католических миссионеров, поэтому вполне возможно, что родители У Ли имели контакт с миссионерами, проживающими в их городе, которые покрестили У Ли еще в младенчестве. Однако, больше неопределённости существует относительно вопроса, касающегося его контактов с католиками до встречи с ними в Пекине. В Пекине У Ли освоил катехизацию и был вовлечен в миссионерскую деятельность РКЦ.

После продолжительной поездки в столицу У Ли вернулся в свой родной город. Сотрудничая с иезуитами Франсуа Ружмоном<sup>23</sup> и Филиппом Купле, он занимался катехизацией местных китайцев [Weststiejn, 2020, 296]. Благодаря дружбе с Ф. Купле он начал изучать латынь, христианскую философию и теологию. В 1681 г. вместе с иезуитом Бай Инли он решил отправиться в Рим, чтобы встретиться с Папой Римским и продолжить изучение теологии [Schneider, 2017, 48]. Первоначально он планировал отправиться в Европу на голландском корабле через Макао, но из-за своего возраста и связанных с этим проблем так и не смог выехать из Макао. В 1682 г. он принял решение вступить в конгрегацию Общества Иисуса в Макао, где иезуиты открыли колледж им. Св. Павла, а также новициат для формации местных китайцев, желающих стать монахами. После семи лет обучения 1 августа 1688 г. в г. Нанкин он был рукоположен в священнический сан епископом Ло Вэньцзяо. Первой пастырской локацией для него стал Шанхай, с расположенными рядом городами и сёлами. В 1691 г. его назначили руководителем евангелизации и религиозного попечительства г. Цзядин [Chaves, 1993, 34]. От момента рукоположения в течение последующих тридцати лет своей жизни У Ли посвятил евангелизации местных китайцев, зачастую переодевшись в образ крестьянина или рыбака, передвигаясь от деревни к деревне.

У Ли не переставал заниматься живописью, литературой и музыкой, используя их в инкультурации христианства. Христианский этап жизни У Ли отразился на всём его творчестве, выразившись в форме своеобразного синтеза христианской теологии через китайское искусство. У Ли умер в Шанхае в возрасте восьмидесяти лет [Chaves, 1993, 34]. Многие исторические источники указывают лишь приблизительную дату смерти (1718 г.)<sup>24</sup>, основываясь на фиксации творческих работ У Ли [Fung, 2012, 163]. Литературное наследие У Ли в переводах было опубликовано после его смерти. Переводы на русский язык на сегодняшний день отсутствуют.

### **Особенности инкультурации христианства У Ли**

Особенности инкультурации христианства У Ли отражены в его творческом наследии. Он выбрал стратегию для распространения христианства и приближения его к китайскому менталитету через культурные традиционные элементы, свойственные тому времени: живопись, поэзию и музыку. Приобретённые знания от своих учителей он умело использовал, сохраняя традиционный мотив, но при этом наполняя его христианским содержанием. Культурологическому и искусствоведческому разбору его творчеству посвящены несколько качественных научных диссертаций и монографий<sup>25</sup>. Для раскрытия тематики статьи стоит непосредствен-



но обратиться к стратегии проповеди и особенностей инкультурации христианства, используемых У Ли. В целом можно отметить, что само наличие дошедших до нас пейзажей, текстов и гимнов, их анализ и разбор позволяет сделать заключение о нём как об одном из первых китайцев – пионеров инкультурации христианства.

**Пейзажная живопись**

Приняв католическую веру, У Ли начал воспринимать мир сквозь призму системы христианских ценностей и мировоззренческих установок. В большей степени это отразилось в его стиле и жанре пейзажной живописи, свидетельствующей о наличии фундаментальных христианских представлений о мире и природе. Сдержанная манера выражения личной христианской набожности является характерной чертой его произведений, написанных им после своего обращения в христианство. Эта характерная черта пейзажей отличает его христианское понимание от других религиозных течений Китая того времени. В отличие от его современников, которые проявляли интерес к западной технике живописи, в работах У Ли практически не заметно влияние техники и стиля западного изобразительного искусства. Это позволяет заключить, что У Ли старался транслировать христианские смыслы через символы и знаки китайской культуры. Более того, это стало определенной стратегией, заключенной в проповеди христианского вероучения понятными элементами китайской культуры. Вдохновлённый религиозным смыслом, содержащимся в западной католической иконографии и миниатюре, он осознал, что его пейзажи могут также выполнять подобную функцию, транслируя и объясняя христианское вероучение.

Чтобы рассмотреть влияние христианства на искусство У Ли и использование пейзажной живописи в качестве инкультурации христианства, можно обратиться к концепции о земле, или, в более широком смысле, о сотворении мира, согласно которому из книги Бытия всё было создано христианским Богом, а не Паньгу [Jiang, 2022, 529]. Рассмотрим два свитка: «Весна приходит к озеру» 1676 г. (Илл. 2) и «Провожая лето в соломенной хижине. Выполненное чернилами» 1679 г. (Илл. 3). В сюжете этих свитков У Ли использовал концепцию, адаптированную Маттео Риччи в катехизисе «Тянчжу Ши И» для китайцев. Согласно этой концепции, Бог создал землю для обитания всех животных, птиц и людей [Fung, 2012,



Илл. 2. У Ли (吳歷). «Весна приходит к озеру», 1676 г. (Шанхайский музей древнекитайского искусства).



Илл. 3. У Ли (吳歷). Провожая лето в соломенной хижине. Выполненное чернилами», 1679 г.

99]. Он сравнивал жизнь людей, птиц и зверей на земле, объясняя причину различий: «Люди, находясь в этом мире лишь временно, вдали от своего истинного дома, поэтому они остаются немирными и неудовлетворенными. Я заметил, что Бог помещает людей в этот мир для того, чтобы испытать их сердца и затем оценить их добродетели... Этот мир – мир птиц и зверей. Вот почему все изображения их видов обращены вниз, к земле; люди же будучи людьми Неба, обращены вверх и покорны Небу» (Matteo Ricci, Tianzhu shi yi, 天主實)<sup>26</sup>. Эти два свитка имеют отношение к интерпретации тезиса Маттео Риччи. Птицы – единственные подвижные (изображенные в динамике) существа, изображенные на них. На свитках представлены различные виды птиц – подобный приём был очень распространенным в придворном жанре живописи и выражал собой знак благоприятствования [Fung, 2012, 101]. На свитках отсутствует изображение людей (они здесь временно), так как их истинный «дом» – Небо. На небо указывает ещё один символ, используемый У Ли в интерпретации христианского вероучения – дорога между гор, ведущая к Небесам. Категорию дороги, пути У Ли заимствовал из даосизма<sup>27</sup>, где словом дао (ит. 道, dào) оно и обозначается [Fung, 2012, 111]. Этот символ отражен во многих работах У Ли христианского периода. На свитке «Весна приходит к озеру» видно, как путь диагонально пересекает плоскость образа, без каких-либо прерываний и тянется от правого края до противоположной стороны, через деревья вначале и, заканчиваясь в ущелье гор «воротами» в конце – символическими ориентирами, подчёркивающими важность значения пути. Путь изображён постепенно уходящим в небо. У Ли сознательно направляет зрителя к возможному месту назначения, которое выходит за пределы рамок картины. Изображение пути, дороги У Ли связывает с темой временного путешествия человека на земле (птиц и зверей). Он в согласии с иезуитской традицией того времени через данный образ призывает людей идти дорогой, ведущей в Рай (Небесам). У Ли изображает мир творения и божественный путь для объяснения Священного Писания, что явилось своего рода «катехизисом» языком китайской эстетики, элементы, которой были наиболее близки китайской аудитории того времени.

Примечательным является то, что У Ли, приняв христианскую веру, став иезуитом и священнослужителем, не отверг свою китайскую идентичность, о чём свидетельствуют его художественные произведения, выделяющиеся автохтонным стилем. Свои работы художник подписывал не новым именем Симон Ксаверий, которое он принял при крещении, а своим китайским, данным ему при рождении – У Ли (Илл. 4).



Илл. 4. У Ли (吳歷). «Зелёные горы и белые облака», 1668 г.

### Музыкальное творчество

Музыка и пение имели и продолжают иметь существенное значение в миссионерской деятельности РКЦ. Иезуиты очень хорошо осознавали важность использования китайского языка и музыки в инкультурации христианства в Китае. Когда Маттео Риччи приехал в Китай, он привёз с собой западную музыку и предпринял попытку перевода нескольких католических гимнов, назвав их «Сицинь Цуйи» (ит. 西琴曲, Xing Qu Yi)<sup>28</sup>. В 1680 г. Фердинанд Вербист направил Филиппа Кулле в Рим с посланием получить разрешение у Святого Престола совершать богослужения на китайском языке [Jiang, 2022, 530]. Однако усилия иезуитов по переводу гимнов на китайский язык не принесли ожидаемых результатов (во многом это объясняется несостоятельностью переводов текстов гимнов, выполненных европейскими миссионерами), сама попытка и развитие этого направления оказала решающее влияние на христианское музыкальное творчество У Ли, который смог адаптировать многие западные тексты под китайского слушателя.

У Ли познакомился с католической музыкой в процессе своей монашеской формации в Макао, где у него был доступ как к изучению техники исполнения христианской литургической музыки, так и непосредственно к латинским текстам и нотам [Fung, 2012, 114]. Значимой работой в этом аспекте является «Тянь Юэ Чжэн Инь Пу» (*кит.* 天樂正乐音 Tian Yue Zheng Yin Pu). В названии собрания У Ли использовал китайское слово Юэ (*кит.* 樂, Yue), которое означает «музыка», «Тянь Юэ» означает «католическая музыка»; «Чжэн Инь Пу» – название сочинения Чжу Цюаня (1378–1448 гг.) – музыканта Империи Мин [Jiang, 2022, 531]. Использование слова Юэ указывало на то, что нотная запись совместима с традиционной китайской музыкой и песнями. Эта работа среди иезуитов и китайцев получила название «Модель для создания китайской католической музыки» [Picard, 2001, 853]. В этот корпус вошли песнопения, посвящённые Деве Марии, а также собрание гимнов из Ветхого Завета (Псалмы), адаптированные на традиционные китайские мелодии, в частности, на распространённую в Цзянси ицян (*кит.* 弋腔, Yiqiang) [Chaves, 1993, 130].

Среди прочих композиций отдельный блок составляет «Месса, в музыкальном сопровождении» – по сути, это ход католической литургии, изложенный в форме нотной записи с замечаниями для музыкального исполнения. Все тексты были написаны в соответствии с китайской музыкальной метрикой того времени. У Ли адаптировал некоторые музыкальные элементы из китайской классической оперы Куньцюй (*кит.* 崑曲, Kūnqū), широко распространённой в Цзянсу в период Империи Цин для католических гимнов и литургических песнопений [Jiang, 2022, 531].

Отдельного внимания заслуживают переводы и интерпретация текстов гимнов, сделанные У Ли. Например, в «Молитва Деве Марии: совершенство» он проработал теологический дискурс о Деве Марии в китайском литературном стиле. Такие понятия, как «светлый», «светящийся», используемые в тексте гимна в качестве выражения святости в контексте китайской культуры, интерпретированы им путём употребления религиозных понятий, используемых для описания в традиционных китайских верованиях [Chaves, 1993, 130]. У Ли использовал не только элементы из традиционных китайских текстов, но и большое количество цитат из западной литературы. Например, во многих отрывках «Тянь Юэ Чжэн Инь Пу» дополнен выдержками из канонического текста латинской Мессы. Гимн с названием «386» в сборнике гимнов и песнопений, составленный У Ли, и сегодня используется в католической церкви в Китае.

Примечательным моментом является и то, что У Ли не только старался переложить западную религиозную музыку на китайский лад, но и наоборот – китайскую музыку и песни, преимущественно написанные для исполнения на народном струнном инструменте – *гуцине*, он старался перевести в западный стиль для исполнения на неазиатских музыкальных инструментах. Музыкальное наследие У Ли после его смерти использовалось иезуитами в миссионерской деятельности, а некоторые произведения и тексты сохранились до наших дней и активно используются на католических богослужениях.

### **Поэзия**

С музыкальной тематикой напрямую связана поэзия, которая также сыграла важную роль в инкультурации христианства У Ли. Литературный анализ его творчества содержит богатый материал для специалистов, занимающихся переводами китайской литературы. Поэтическое наследие христианского периода У Ли иллюстрирует его религиозные переживания. Сохранился сборник «Сань ба Цзи» (*кит.* San ba Ji) – «Стихи из колледжа св. Павла», которые включают в себя восемьдесят два стихотворения на религиозную тематику, в частности связанные с католическим вероучением и доктриной. Они были написаны им во время своей формации и обучения в Макао. Также имеются собрания стихов, объединённые общим названием «Разные стихи, написанные в Макао» – «Ао Чжун Цза Йонг» (*кит.* 澳中紜詠, Ao Zhong Za Yong). Сборник «Изучая небеса» содержит более ста стихотворений, написанных в период между учебой в колледже и его проповеднической деятельностью в Шанхае. Восемьдесят девять стихотворений «Сань Ю Цзи» (*кит.* 三餘集, San Yu Ji), объединённых в сборник и подписанных его китайским псевдонимом Таоси Цзюши (Taohi Jushi), были написаны уже после рукоположения в священнический сан [Weimin, 2005, 117].



Всё поэтическое творчество христианского периода У Ли можно разделить на два корпуса. Первый составляют стихи, в которых отражён личный религиозный опыт автора, этапы его духовного взросления, взаимоотношения с западными миссионерами, духовным отцом и призванием. Второй корпус составляют поэтические произведения, ориентированные на проповедь христианских ценностей и вероучения через посредство китайской символики, стиля и литературных элементов. У Ли хорошо осознавал ценность поэзии в обществе того времени, поэтому предпринимал попытки приблизить христианскую веру, используя культурный язык, понятный менталитету китайцев. В некоторых замечаниях к своим стихотворениям он писал: «Я часто молюсь в тишине, сосредотачиваясь. Я читаю и пою стихи в форме молитвы» [Jiang, 2022, 532].

Анализ всего поэтического наследия христианского периода У Ли в статье не представляется возможным и не является целью<sup>29</sup>, однако, для демонстрации особенностей инкультурации христианства У Ли стоит обратить внимание на два примера, где очень ярко показаны моменты интерпретации христианских символов и умелое включение и их выражение китайским культурным кодом и языком. В одном из стихотворений У Ли подчёркивает свой религиозный опыт и переживаемое счастье за монашеский путь: «... Зелёные ветви восклицают триумф, я направляюсь в Цанчжоу<sup>30</sup>. Оружие для маленького мира, рука об руку с большим Китаем. Слушать, как гора ободряет и вдохновляет. Воздух и вода тают и текут. К счастью, как свежая кровь, я прячусь в павильоне Давида»<sup>31</sup> (из девятой песни «Истины вдохновения» [Jiang, 2022, 532]). Упоминание о зелёных ветвях в начале стихотворения отсылает к ветхозаветной истории, в которой голубь с оливковой ветвью возвращается в Ноев ковчег, возвещая о конце всемирного потопа. Эта отсылка У Ли – дань благодарности западным миссионерам, которые преодолели тысячи миль, пересекая горы, пришли на Восток, чтобы поделиться Благой Вестью, что в христианстве, собственно, и означает Евангелие, отсюда и евангелизация. Упоминание оружия означает задачу, послание западных миссионеров – распространить католическую веру и сделать христианского Бога известным в Китае. В качестве второго примера инкультурации христианства можно привести отрывок стихотворения «Вздых», входящего в сборник «Сань Ю Цзи»: «Жизнь так радужна, что ты беспокоишься не об Истине, а о светских почестях и своем положении. Если ты не заглянешь внутрь, то смерть и жизнь – утрачены, и невозможно просветиться»<sup>32</sup> [Jiang, 2022, 532]. Этот отрывок иллюстрирует духовную интеграцию между католической доктриной и конфуцианской мудростью, умело использованной У Ли для трансляции важной для христианского понимания категории о смысле поиска Правды (что равносильно поиску Бога).

Таким образом, У Ли умело использовал китайскую поэтическую традицию для выражения не только своего религиозного опыта, но и для проповеди некоторых ключевых моментов христианской веры. Стоит также отметить, что со времен миссионерской деятельности Маттео Риччи многие иезуитские миссионеры предпринимали попытки интегрировать или объединить элементы западной и восточной традиций. Однако, в области литературы перевод и аккомодация текстов составляла проблемное поле, которое У Ли, обладая знаниями китайской классики и эрудицией, изучив европейские языки, смог успешно освоить и использовал это в проповеди христианства среди китайцев.

### Заключение

У Ли оставил значимый след в истории евангелизации собственного народа. Свою уникальность обретает не только сама фигура У Ли, но и способ евангелизации, которым он руководствовался. Являясь выдающимся китайским художником, поэтом и музыкантом, он интегрировал многие локальные элементы культуры для разъяснения христианства среди китайцев. Сохраняя скромность, осмотрительность и уважение к традиционным китайским обычаям, освоив латинский язык, при этом используя родной язык для трансляции элементов западной теологии и вероучения, У Ли успешно евангелизировал не только учёных мужей и китайскую знать, но обычных людей. У Ли оставил виднейший след в диалоге между китайской и западной культурами. Стратегия инкультурации христианства У Ли, выраженная формами традиционного искусства того времени, запечатлена на полотнах,



многие из которых сегодня выставлены в крупных мировых галереях, таких как Метрополитен-музей в Нью-Йорке, Шанхайский музей древнекитайского искусства и Дворцовый музей Пекина (Запретный город) др. Музыкальное наследие У Ли после его смерти использовалось иезуитами в миссионерской деятельности, а некоторые произведения и тексты сохранились до наших дней и активно используются в католических богослужениях. Его литературное наследие, выраженное уникальным синтезом классической китайской поэзии, наполненное христианским содержанием, способствовало взаимной интеграции культур между Китаем и Западом и до сих пор имеет значение для китайской литературы. Его литературные работы приобрели широкую известность и в европейском обществе, но стоит отметить, что, к сожалению, на сегодня его литературное творчество не переведено на русский язык. Что оставляет за собой перспективу для исследовательской деятельности учёных, интересующихся китайской культурой и инкультурацией.

#### Благодарность

Исследование выполнено в рамках реализации научной темы FZMU-2022-0008, рег. номер 1022052600017-6, Программа стратегического академического лидерства «Приоритет-2030».

#### Acknowledgement

The study was carried out as part of the implementation of the scientific theme FZMU-2022-0008, reg. number 1022052600017-6, Strategic Academic Leadership Program “Priority 2030”.

#### Список сокращений

РКЦ – Римско-католическая церковь

### Библиографический список

1. Дубровская, Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.) / Д.В. Дубровская. – М.: «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. – 256 с.
2. Ломанов, А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М.: Вост. лит., 2002. – 446 с.
3. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в контексте межкультурного и межрелигиозного диалога Римско-католической церкви / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2018. – № 1. – С. 144–155.
4. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции народов в миссионерской деятельности Римско-католической церкви: дисс ... кандидата философских наук: 09.00.14 / Чирков Н.В.; [Место защиты: Санкт-Петербургский гос. ун-т (СПбГУ)]. – Санкт-Петербург, 2019. – 224 с.
5. Чирков, Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации католичества Маттео Риччи в Китае / Н.В. Чирков // Религиоведение. 2014. – № 1. – С. 113–124.
6. Чжан, Сяолин. Катехизис Небесного Господа и синология: культурное взаимодействие и интерпретация / Чжан Сяолин. – Шанхай: Сюэлин, 2005. – 383 с. (天主實義與中國學統: 文化互動與詮釋 / 張曉林: 學林. Shanghai: Xuelin, 2005. 383 页).
7. Ян, Чен. Хроники господина У Юйшаня в конце империи Мин / Ян Чен. – Тайбэй: Тайвань, 1978 (明末吳漁山先生歷年譜. Taipei: Taiwan, 1978).
8. Chaves, J. Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li / J. Chaves. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. – 208 p.
9. Giglioni, P. Inculturazione: Teoria e prassi / P. Giglioni // Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1999. – 163 p.
10. Fung Nok Kan Nicole. Christian Faith in the Art of Wu Li (1632–1718) / Fung Nok Kan Nicole. – University of Hong Kong, 2012. – 257 p.
11. Jiang Joseph You Guo. L’opera e L’inculturazione del Gesuita Cinese Wu Li / Jiang Joseph You Guo. – Quaderno 4134. – 2022. – Vol. III. – P. 524–535.
12. Hummel, A.W. Eminent Chinese of the Ch’ing Period (1644–1912) / A.W. Hummel. – Washington, DC.: U.S. Government Printing Office, 1943. – Vol. II.
13. Lippe, A. A Christian Chinese Painter: Wu Li (1632–1718). – Metropolitan Museum of Art Bulletin, 1952. – Vol. 11.

14. Ning, Yao. The Painting Fungus Growing at the Cenwei Residence 岑蔚居產芝圖 (1659) of Wu Li 吳歷 (1632–1718) / Ning Yao. – Shifting paradigms in East Asian visual culture: A festschrift in honour of Lothar Ledderose, 2012. – P. 271–297.
15. Picard, F. Music (17th and 18th centuries), in Prof Nicolas Standaert / F. Picard // The Handbook of Oriental Studies, Christianity in China. – Leiden E.J. Brill, 2001. – Vol. 1. – P. 851–860.
16. Schneider, D.K. The Poet as Scholar Essays and Translations in Honor of Jonathan Chaves / D.K. Schneider // Sino-Platonic Papers. №272. University of Pennsylvania, Philadelphia, 2017. – P. 452.
17. Tiechi, Huang. The Influence of Wu Li in the History of Modern Chinese Painting.” In Culture, Art, Religion: Wu Li (1632–1718) and His inner Journey: International Symposium Organised by the Macau Ricci Institute, Macao / Tiechi Huang. – The Macau Ricci Institute, 2006. – P. 255–260.
18. Weststiejn, Thijs. Art in the Friendship between Francois de Rougemont and Wu Li. Netherlands Yearbook for History of Art / Thijs Weststiejn // Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek Online. – 2020. – Vol. 70. – Issue 1. – P. 294–309.
19. Weimin, Gu. Wu Yushan and his Pursuit of Faith in the Great Dynastic Transition / Weimin Gu // Revista de Cultura: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau. – 2005. – Vol. III. – P. 106–124.
20. Zhang Xiping. Following the Steps of Matteo Ricci to China / Zhang Xiping; Translated by Ding Deshu & Ye Jinping. – Beijing: China Intercontinental Press, 2009. – 174 p.

Текст поступил в редакцию 12.10.2022.

Принят к печати 19.12.2022.

Опубликован 30.03.2023.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Чирков Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации Маттео Риччи в Китае // Религиоведение. 2014. № 4. С. 113–124.

<sup>2</sup> *Принял кит. имя* 利瑪竇, *Ли Ма-доу* (1552–1610 гг.) – итальянский монах, иезуит.

<sup>3</sup> *Принял кит. имя* 羅明堅, *Ло Мин-цзянь* (1543–1607 гг.) – итальянский монах, иезуит.

<sup>4</sup> Оппозиция в лице францисканцев и доминиканцев критиковала методологию М. Риччи, противоречащую миссионерской деятельности РКЦ. Спор о китайских ритуалах привел к тому, что папа римский Урбан VIII издал буллу «Ex ilia die», в которой поклонение китайцев в семейных святынях и другие ритуальные практики китайцев объявлялись несовместимыми с христианством. В 1704 г. указом папы римского Климента XI конфуцианские ритуалы, используемые в христианстве, были осуждены. Под. *Дубровская Д.В.* Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.). М.: «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. С. 184.

<sup>5</sup> Император Канси объявил, что все конфуцианские ритуалы имеют светский характер, а нерелигиозный. Однако, это не повлияло на решение понтифика, который осудил подчинение иезуитов китайской светской власти. Из-за возникшего давления со стороны понтифика как на императора, так и на самих иезуитских миссионеров включая угрозу отлучения, введения ограничений и запретов в области культурной аккомодации новый император Юнчжэн, вошедший на трон после Канси в 1732 г. запретил миссионерскую деятельность католической церкви в 1734 г. Однако РКЦ не ушла из Китая, сохраняя своё официальное присутствие при императорском дворе в Пекине (учёные, переводчики, астрономы), а также продолжила полуполюгальное и нелегальное присутствие в иных частях китайского государства.

<sup>6</sup> *Кит.* 鄭瑪諾, *Emmanuel de Sequeira* (1633–1673 гг.). Первый китаец, отправившийся в Европу для обучения теологии. Член Общества Иисуса. В 2018 г. в Пекине было обнаружено его надгробие, содержащее надпись на китайском и латинском языках.

<sup>7</sup> *Итал.* *Giovanni Paolo Oliva* (1600–1681 гг.) – итальянский иезуит, одиннадцатый Генерал Общества Иисуса в период 1664 по 1681 гг.

<sup>8</sup> Главный настоятель, отвечающий за определённую территорию осуществления деятельности миссии, конгрегации – *замечание автора*.

<sup>9</sup> Рукоположен в 1685 г. Ло Вэньцао (1616–1691 гг.) – член ордена доминиканцев, стал первым китайским священником, рукоположенным в 1656 г. и первым китайским епископом в 1685 г.

<sup>10</sup> Филипп Купле (1623–1693 гг.), известный в Китае как Бай Инли. Фламандский иезуитский миссионер, осуществлявший деятельность в Китае во времена империи Цин. Вместе с собратьями-миссионерами работал над составлением труда: «Конфуций: китайский философ», опубликованного в Париже в 1678 г.

<sup>11</sup> *Фр.* Le Pere Ferdinand Verbiest (1623–1688 гг.) – фламандский иезуит, миссионер, ученый, осуществлявший свое служение в Китае во времена империи Цин.

<sup>12</sup> Миссия иезуитов в Китае датируется периодом с 1538 по 1773 гг.

<sup>13</sup> *Кит.* 方豪, *Fang Hao* (1910–1980 гг.) – современный китайский историк, специализирующийся на истории взаимоотношения западной и китайской культур. По: <http://journal.kci.go.kr/causaron/archive/articleView?artId=ART002608698>.

<sup>14</sup> *Кит.* 七絃琴, *qūqín* – китайский 7-струнный музыкальный инструмент.

<sup>15</sup> *Кит.* 陳瑚, *Chen Hu* (1613–1675 гг.) – конфуцианский учёный, писатель эпохи правления императора Канси.

- <sup>16</sup> Kum. 錢謙益, Qian Qianyi (1582–1664 гг.) – китайский историк, поэт и политик конца Империи Мин.
- <sup>17</sup> Kum. 王時敏, Wang Shihmin (ок. 1592–1680 гг.) – китайский пейзажист конца Империи Мин.
- <sup>18</sup> Kum. 興福寺, Suzhou Xingfu – буддийский храм, расположенный у подножья горы Юй в Чаншу.
- <sup>19</sup> Xu Zhijian (1612–1700 гг.).
- <sup>20</sup> Айсиньгоро Фулинь – третий император маньчжурской империи Цин.
- <sup>21</sup> Kum. 陈垣, Chen Yuan (1880–1971 гг.) – китайский историк и педагог. С 1917 г. начал работать над историей христианства в Китае.
- <sup>22</sup> Письмо было написано 3 октября 1688 г., переведено и опубликовано в Lingbo jianxun 寧波簡訊 (Le Petit Messenger de Ningpo). Fang Hao, Zhongguo tianzhu jiao shi renwu zhuan 中國天主教史人物傳 (Biographies in the Catholic History of China) (Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe, 2007), 360-1.
- <sup>23</sup> Гол. François de Rougemont (1624–1676 гг.) – голландский миссионер, осуществляющий миссионерскую деятельность в Китае.
- <sup>24</sup> Через несколько лет после смерти У Ли император Юнчжэн, вошедший на престол издал приказ о запрете католицизма на территории империи. Церкви и кладбища во многих городах были сняты с регистрации, включая кладбище, на которых были когда-либо захоронены священнослужители в Шанхае. С тех пор кладбище было запущено, и в последствии утрачено место захоронения У Ли и надгробная табличка с указанием датировки смерти. По этой причине точный год смерти У Ли неизвестен. По: <https://www.tongyangapp.com/PersonalHome?id=63447>.
- <sup>25</sup> См.: Fung Nok Kan Nicole. Christian Faith in the Art of Wu Li (1632–1718). University of Hong Kong, 2012. 257 p.; Chaves Jonathan. Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. 208 p.; Weststieijn Thijs. Art in the Friendship between Francois de Rougemont and Wu Li. Netherlands Yearbook for History of Art / Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek Online. 2020. Vol. 70. Issue 1. P. 294–309 и др.
- <sup>26</sup> 然吾復察鳥獸，其情較人反為自適，何者？其方生也，忻忻自能行動，就其所養，避其所傷。身具毛羽爪甲，不俟衣履，不待稼穡，無倉廩之積藏，無供爨之工器，隨食可以育生，隨便可以休息，嬉遊大造而常有餘閑，其間豈有彼我、貧富、尊卑之殊？豈有可否、先後、功名之慮操其心哉？熙熙逐逐，日從其所欲爾矣。現世者，非人世也，禽獸之本處所也，所以於是反自得而自適也。人之在世，不過暫次寄居也，所以於是不寧、不足也。吾觀天主亦置人於本世，以試其心而定德行之等也。今世也，禽獸之世也，故鳥獸各類之像俯向於地；人為天民，則昂首向順於天。 Matteo Ricci, – Tianzhu shi yi 天主實義 (The True Meaning of the Lord of Heaven) in Ming mo qing chu yesu hui sixiang wenxian hui bian 明末清初耶穌會思想文獻彙編 (The Comprehensive Collection of Documents about the Philosophy of the Society of Jesus During Late Ming and Early Qing), ed. Andrew Chung (Beijing: Beijing daxue zongjiao yanjiusuo, 2003), 1:95-7.
- <sup>27</sup> У Ли считал, что дао было более совершенным, раскрываемом в христианском понимании. В своих заметках в колледже св. Павла в Макао он написал: «Моя поездка в Макао не была ошибкой. Издалека я приехал изучать дао в колледже Св. Павла» Chaves, Singing the Source, 140. 遠從學道到三巴 Wu, Wu yushan ji jianzhu, 159.
- <sup>28</sup> Маттео Риччи написал музыкальную композицию «Xiqin Quyi Ba Zhang» (kum. 西琴曲意八章), состоявшую из восьми песенных частей с китайскими текстами. К сожалению, ноты утрачены. Тексты представлены на сайте: <http://www.silkqin.com/01mywk/themes/programs/mrxixinqinquyi.htm#mzbgr8>.
- <sup>29</sup> См.: Chaves Jonathan. Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. 208 p.; Jiang Joseph You Guo. L'opera e l'inculturazione del Gesuita Cinese Wu Li. Quaderno 4134. Vol. III, 2022. P. 524–535; Weimin Gu. Wu Yushan and his Pursuit of Faith in the Great Dynastic Transition 時勢丕變中之吳漁山及其信仰的求索. Revista de Cultura: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau, 2005. Vol. III. P. 106–124.
- <sup>30</sup> Kum. 沧州, Cangzhou – городской округ в провинции Хэбэй.
- <sup>31</sup> Перевод автора с итальянского языка: «I rami «verdi cantano il trionfo, mi dirigo verso Cangzhou. Braccia per un piccolo mondo, mano nella mano con la grande Cina. Ascoltare la montagna incoraggia e ispira. L'aria e l'acqua si sciogliono e scorrono. Fortunatamente, come una suocera, mi nascondo nel padiglione David».
- <sup>32</sup> Перевод автора с итальянского языка: «La vita è così rosea, non ti preoccupi della verità, ma dei tuoi onori secolari e della tua posizione. Se non ti guardi dentro, la morte e la vita sono perdute, e non possono essere illuminate».

## References

1. Chaves J. *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, 208 p.
2. Chirkov N.V. *Inkulturacion hristianstva k etnicheskie tradicii narodov v missionerskoj dejatelnosti Rimsko-katolicheskoi cerkvi: 09.00.14* [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. Petersburg, SPBGU, 2019, 224 p.
3. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2018, no. 1, pp. 144–155 (in Russian).
4. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2014, no. 1, pp. 113–124 (in Russian).



5. Dubrovskaya D.V. *Missiya iezuitov v Kitae. Matteo Richchi i drugie (1552–1775 gg.)* [Mission of the Jesuits in China. Matteo Ricci and Others (1552–1775)]. Moscow: “Kraft+”, Institut vostokovedeniya RAN, 2000, 256 p. (in Russian).
6. Fung Nok Kan Nicole. *Christian Faith in the Art of Wu Li (1632–1718)*. University of Hong Kong, 2012, 257 p.
7. Gigliani Paolo. *Inculturazione: Teoria e prassi* [Inculturation: Theory and Practice]. Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1999, 163 p. (in Italian).
8. Hummel Arthur W. *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*. Vol. II. Washington, DC.: U.S. Government Printing Office, 1943.
9. Jiang Joseph You Guo. *Quaderno 4134* [Quaderno 4134]. Vol. III, 2022, pp. 524–535 (in Italian).
10. Lippe A. A Christian Chinese Painter: Wu Li (1632–1718). *Metropolitan Museum of Art Bulletin*. 1952, vol. 11.
11. Lomanov A.V. *Khristianstvo i kitayskaya kul'tura* [Christianity and Chinese Culture]. Moscow: Vost. lit., 2002, 446 p. (in Russian).
12. Ning Yao. The Painting Fungus Growing at the Cenwei Residence (1659) of Wu Li (1632–1718). *Shifting paradigms in East Asian visual culture: A festschrift in honour of Lothar Ledderose*. 2012, pp. 271–297.
13. Picard Francois. Music (17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries) In Prof Nicolas Standaert. *The Handbook of Oriental Studies, Christianity in China*. Vol. 1. Leiden E.J. Brill, 2001, pp. 851–860.
14. Schneider D.K. The Poet as Scholar Essays and Translations in Honor of Jonathan Chaves. *Sino-Platonic Papers*. № 272. University of Pennsylvania, Philadelphia, 2017, 452 p.
15. Tiechi Huang. The Influence of Wu Li in the History of Modern Chinese Painting”. In *Culture, Art, Religion: Wu Li (1632–1718) and His inner Journey: International Symposium Organised by the Macau Ricci Institute, Macao*. The Macau Ricci Institute, 2006, pp. 255–260.
16. Weimin Gu. Wu Yushan and his Pursuit of Faith in the Great Dynastic Transition. *Revista de Cultura: Instituto Cultural do Governo da R.A.E. de Macau*, Vol. III, 2005, pp. 106–124.
17. Weststiejn Thijs. Art in the Friendship between Francois de Rougemont and Wu Li. *Netherlands Yearbook for History of Art. Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek Online*. 2020, vol. 70, iss. 1, pp. 294–309.
18. Yang Cheng. *The Chronicles of Mr. Wu Yushan at the End of the Ming Empire*. Taipei: Taiwan, 1978 (in Chinese).
19. Zhang Xiping. *Following the Steps of Matteo Ricci to China*. Translated by Ding Deshu & Ye Jinping. Beijing: China Intercontinental Press. 2009, 174 p.
20. Zhang Xiaoling. *The Catechism of the Heavenly Lord and Sinology: Cultural Interaction and Interpretation*. Shanghai: Xueling, 2005, 383 p. (in Chinese).

*Submitted for publication: October 12, 2022.*  
*Accepted for publication: December 19, 2022.*  
*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 65–70.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 65–70.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_65

**Астапов С.Н.**

Южный федеральный университет  
344006, Россия, г. Ростов-на-Дону, ул. Большая Садовая, 105/42  
snastapov@sfedu.ru

### Социокультурная природа религиозного фундаментализма

**Аннотация.** Статья имеет цель определить природу и сущность религиозного фундаментализма: то, что в фундаментализме выступает инвариантным по отношению к конкретной религии, что объединяет различные виды религиозного фундаментализма. В статье обосновывается идея о том, что природа фундаментализма – в социокультурной реакции по типу архаизации на трансформационные процессы модернизма. Фундаментализм – это архаизация, имеющая воинствующий характер, направленная не на адаптацию традиции к социальным новациям, а на конфликт с современностью. В свою очередь, религиозный фундаментализм – это специфическая социокультурная реакция религиозных групп на модернизм и связанную с ним секуляризацию. Будучи продуктом модернизма, фундаментализм использует все его достижения для проектирования общественной жизни, принципы которой он находит в фундаментальных текстах религиозной традиции. Установление природы религиозного фундаментализма в социокультурных трансформациях, характерных для начала XX в., а не в специфически религиозных процессах, характерных для данной эпохи, позволяет сделать вывод о том, что фундаментализм имеет не чисто религиозную и не политическую, а социокультурную природу. Это означает, что, во-первых, он может выражаться и выражается не только в религиозной форме, а во-вторых, его сущность лежит не в сфере политических процессов, но принимает политическую форму. Преимущественное выражение современного фундаментализма в политической форме является следствием политизации религии во второй половине XX в. В связи с этим в статье указывается на неэффективность борьбы с религиозным фундаментализмом исключительно в сфере политики.



**Ключевые слова:** религия, фундаментализм, социокультурная природа, модернизм, архаизация, модернизация, секуляризация, традиция, политическая форма

**Sergey N. Astapov**

Southern Federal University  
105/42 Bolshaya Sadovaya str., Rostov-on-Don, 344006  
Russia; snastapov@sfedu.ru

### Social and Cultural Nature of Religious Fundamentalism

**Abstract.** The article aims to identify the nature and the essence of religious fundamentalism, i.e. the invariant of fundamentalism in relation to a particular religion, that unites various types of religious fundamentalism. The article substantiates the idea that the nature of fundamentalism is rooted in the archaization type of the social and cultural response to transformational processes of modernism. Fundamentalism is the archaization that has an aggressive character, aimed not at adapting tradition to social innovations, but at conflict with modernity. Religious fundamentalism is a specific response of religious groups to modernism and the secularization associated with it. Fundamentalism, as a product of modernism, uses its achievements to design social life, principles of which it finds in the fundamental texts of religious tradition. The identification of the nature of religious fundamentalism in various social and cultural transformations of the beginning of the 20<sup>th</sup> century allows us to conclude that fundamentalism has not a religious and not political, but the socio-cultural nature. It means, firstly, that fundamentalism can be not only in a religious form; secondly, that the essence of fundamentalism does not lie in political processes, but it accepts a political form. The predominant expression of modern fundamentalism in the political form is caused politicization of religion in the second half of the 20<sup>th</sup> century. In this regard, the article points out ineffectiveness of the struggle with religious fundamentalism exclusively in the field of politics.

**Key words:** religion, fundamentalism, social and cultural nature, modernism, archaization, modernization, secularization, tradition, political form

### Введение

Тема религиозного фундаментализма находилась в фокусе социально-гуманитарных исследований в последнее десятилетие XX в. на Западе и в первое десятилетие XXI в. в России, что было связано, прежде всего, с всплеском активности мусульманских радикальных движений, пропагандировавших фундаменталистскую идеологию. В силу того, что тревогу вызывала деятельность фундаменталистов в политической сфере – фундаментализм, в большинстве случаев, служил почвой для религиозно-политического экстремизма – основное число исследований того времени рассматривало религиозный фундаментализм как религиозно-политическое явление и видело его существенные характеристики именно в политизации фундаментальных принципов той или иной религии.

Вместе с тем, нельзя сказать, что фундаментализм рассматривался исключительно как политический феномен и исключительно в связи с исламом. Уже в 90-е гг. XX в. в англоязычных публикациях сформировались несколько направлений исследования фундаментализма: 1) исторический контекст возникновения фундаментализма; 2) религиозный фундаментализм как целостный феномен; 3) культурные, социальные и этнические проблемы, связанные со становлением и развитием фундаментализма, в том числе нерелигиозного: рыночного, националистического, государственного, феминистского, экологического и др.; 4) деятельность так называемых фундаменталистских общественно-политических движений [Челищев, 2006, 4–5]. Исходя из этого, можно сказать, что фундаментализм изучался разносторонне, в полноте своих проявлений, в исторической ретроспективе генезиса и становления разных форм. Однако все эти исследования были направлены на то, чтобы объяснить фундаментализм, в особенности религиозный, как *социально-политический феномен*, и на основе этого объяснения предложить определённые меры по профилактике его экстремистских следствий.

Нельзя также сказать, что проведённые четверть века назад исследования исчерпали тему. Если судить по российским научным публикациям, то этот вопрос нельзя считать до конца изученным. Теперь исследования переходят в культурологическое русло, отвечая на вопрос о том, как связан фундаментализм, прежде всего, религиозный, с культурной традицией. Кроме того, остаётся актуальной проблема *природы* религиозного фундаментализма: имеет он религиозную, политическую или же, проявляясь в религиозных и политических формах, какую-то иную природу? Решению этой проблемы посвящена наша статья.

### Методология исследования природы религиозного фундаментализма

Обобщение значений, в которых слово «фундаментализм» употребляется как в СМИ, так и в различных социальных науках, приводит к заключению, что понятие фундаментализма стало настолько широким, что не позволяет установить отличие фундаментализма от других форм культурного протеста против модернизации (например, традиционализма или консерватизма): «в качестве фундаменталистских тенденций определяется и ряд чисто секулярных явлений – в области социальных движений (право- и левозэкстремистские, экологическое, феминистское, альтернативное), в области политики – марксистский, либералистский фундаментализм и т. д.» [Костюк, 2000, 134]. Более того, некоторые авторы не склонны даже соотносить фундаментализм с модернизмом. Так, М. Момен заявляет, что считать фундаментализм реакцией на модернизацию и секуляризацию, значит очень ограничивать феномен, имеющий долгую историю развития: фундаменталистские элементы можно обнаружить в учениях Ибн Тамийи и Ибн Абд аль-Ваххаба, и даже ещё раньше – в критике Аль-Газали иноземной философии [Momen, 1992].

Такое широкое понимание фундаментализма не позволяет установить его специфику, сущность и роль в социальных и культурных процессах, а также увидеть феномены, противостоящие ему. Сделать понимание более узким, точнее – ограничить объём понятия, можно путём добавления специфицирующих предикатов, которые определяют сферу преимущественной локализации или преимущественную форму выражения некоторой сущности. Но для определения самой сущности эта логическая операция неэффективна – за множеством конкретных феноменов теряется их



родовая характеристика. Для этого требуется найти *генетически общее* в самых разных проявлениях фундаментализма.

Одна из основных методологических ошибок обобщения эмпирического материала состоит в том, что в результате исследования разнообразных наличных форм изучаемого объекта его сущностными свойствами объявляются те, что являются общими для этих форм. Но они могут быть характерны не для всех *исторических* форм его бытия, а лишь для некоторых, а значит, они не являются необходимыми, определяющими его сущность и природу. В этом случае наличные формы бытия объекта воспринимаются как неизменные, без истории развития, что, в конечном счёте, не позволяет ни адекватно их типологизировать, ни объяснить их разнообразие. В социальных науках от этого возникают гипертрофированное усложнение проблем и методологическая эклектика.

Найти генетически общее в явлениях означает установить их природу. Необходимость изучения природы любого явления кратко, но точно была обозначена в Философском энциклопедическом словаре 1989 г.: «Природа в целом выступает как общее понятие об объекте, задающее схему понимания и объяснения того или иного конкретного предмета изучения» [Философский энциклопедический словарь, 1989, 509]. Природа – это сущность в её причинной определённости, то есть единство всех свойств, внутренних процессов, связей, противоречий и тенденций предмета, детерминированные его происхождением, причинами и условиями становления и возникновения.

Генетически общее определяется путём анализа исторически первой формы тех явлений, которые объединены понятием. Именно такой анализ может привести к пониманию сущности исследуемого объекта посредством установления необходимых условий его возникновения и функционирования. При этом исторически более поздние формы существования объекта следует считать модифицированными (превращёнными) формами, то есть имеющими не только общие и необходимые свойства, но и особенные, которые в эмпирических обобщениях могут принять вид общих.

### Социокультурные факторы формирования религиозного фундаментализма

Согласно общепринятой точке зрения, историческое начало фундаментализма, как и происхождение понятия «фундаментализм», относится к религиозной среде конца XIX – начала XX в., когда в США Пресвитерианская генеральная ассамблея в качестве реакции на бесчисленные интерпретации христианского вероучения утвердила 5 оснований (fundamentals) христианской веры, которым затем было дано детальное объяснение и обоснование в многотомном издании “The Fundamentals. A Testimony to the Truth”. История возникновения фундаментализма в Америке свидетельствует о его *реакционной* природе. Стремление максимально приблизить христианство к современной общественной жизни привело к секуляризации протестантского сознания. Реакцией стало «возвращение к принципам веры».

Таким образом, фундаментализм в его первом историческом явлении следует считать специфической реакцией религиозных сообществ *на модернизм* и связанную с ним секуляризацию. Важно подчеркнуть, что эти сообщества осуществляли свою деятельность не в традиционном обществе, а в обществе, уже испытавшем и модернизацию, и секуляризацию. Следовательно, фундаментализм нельзя рассматривать вне его оппозиции модернизму и относить к доиндустриальной эпохе, поскольку его природа состоит не в сопротивлении культурным новациям, а в *отрицании* модернизма, с присущими последнему рационализацией и секуляризацией общественной жизни, демираклизацией и десакрализацией картины мира.

Очевидно, что, будучи сформированным в религиозной среде, фундаментализм имеет религиозную природу. Однако сама по себе религия является, во-первых, социальным явлением, а во-вторых, синкретическим образованием, включающем не только отношения со сверхъестественным или по поводу сверхъестественного, но и общественные отношения «под формой сверхъестественного». Сакрализация фигуры правителя, властных отношений и социального порядка в целом, семьи и брака, апелляция к сакральной санкции при инициации любых социальных процессов и

акций, регламентация повседневной жизни через календарную магическую обрядность и обряды жизненного цикла (при этом не имеет значения то, насколько эта обрядность соответствует доктрине официальной религии) – всё это относится к феноменам, многие из которых в секуляризованном обществе сохранились, но утратили свою религиозную форму. Против такой утраты и выступал фундаментализм. Поэтому природа религиозного фундаментализма, как исторически первой формы фундаментализма, шире непосредственно религиозных отношений – она лежит одновременно и в сфере различных социальных процессов, *связанных с религией*, и в сфере культурной динамики, и эти сферы взаимосвязаны.

Движущей силой культурного развития является противоречие между традицией и новацией. Если в традиционном обществе это противоречие решалось через адаптацию новаций к традиции, то в индустриальном обществе, наоборот, традиция вырабатывает адаптационные механизмы в отношении новаций. Таковых три: модернизация, консервация и архаизация (Астапов, 2015). Фундаментализм связан с архаизацией. Если современная культура, в целом, использует архаизацию как адаптационный ресурс традиции, то фундаментализм – это архаизация, имеющая воинствующий характер, направленная не на адаптацию, а на конфликт.

Конфликтность фундаментализма обусловлена тем, что он радикально отрицает современность и поэтому выступает почвой для религиозно-политического экстремизма. Вместе с тем, он не призывает сохранить то, что ещё осталось от традиции. Он создаёт конструкцию парадигмальной традиции, мифологически переосмысливая ранний период своей религии, и пропагандирует её как социальный идеал, используя сложившиеся социальные институты.

Одной из черт архаизации является восприятие социальной действительности в жёсткой дуальной схеме, в которой к одной стороне относятся свои, добро, истина, вера, а к другой, противоположной, – чужие, враги, зло, ложь, неверие. Фундаменталистское мировоззрение предельно дуалистично. Оно выстраивается вокруг определённого сакрального текста, который представляется единственным источником норм, причём текст признаётся таковым только в интерпретации некоторого деятеля, авторитетного для фундаменталистов, а любое религиозное и тем более – нерелигиозное – учение, хотя бы незначительно отклоняющееся от этой интерпретации, объявляется ложным, любое поведение, не основанное на нормах фундаментального текста, воспринимается как враждебное.

Дуализм мировосприятия определяет особую форму сознания, которую можно назвать трайболистской: когда включённость в одно сообщество воспринимается почти как племенное родство и, в то же время, как необходимость противостоять другим сообществам. В сфере религиозных отношений это проявляется наиболее отчётливо: трайболизм становится одним из моментов формирования религиозной идентичности по архаическому типу и предельно отчётливо это проявляется в фундаменталистских движениях. В исследовании А.В. Волобуева описана одна из характерных черт психологии фундаменталиста, коррелирующая с трайболистским сознанием: «Фундаменталистское мировосприятие получает мощное подкрепление со стороны социальной группы через бессознательные переживания единства слияния с чем-то высшим, представляющим собой проецирование отдельных черт, присущих членам социальной группы (не обязательно присущих реально), и, самое главное, через коллективное символическое противопоставление себя Другому, на которого проецируются негативные черты, присущие членам социальной группы. Важнейшую роль в фундаменталистском мировоззрении играет образ чистоты, бессознательно переживаемый членами социальной группы» [Волобуев, 2018, 20–21].

Нормативная «чистота» позволяет фундаменталистам проводить отчётливую границу между своими, исполняющими эти нормы, и чужими – теми, кто им не следует, вместе с теми, кто следует не только этим нормам, то есть не следует им в чистоте. Такое разделение всех людей на «чистых» и «не чистых» формирует группы сектантского типа и сектантскую идеологию. Поэтому неслучайно отношение единоверцев к фундаменталистским движениям в своей религии как к сектантству.

К концу XX в. фундаментализм принял форму идеологии, что связано с общим процессом политизации религии во второй половине этого века. В силу того,

что фундаментализм строит социально-политические программы на религиозных идеях, которые извлекаются из священных писаний (тем самым обладая безусловным авторитетом для верующих), он в пропаганде использует своего рода «санкцию Бога». Вместе с тем оказалось, что фундаменталистские принципы могут служить отчётливыми ориентирами политической деятельности и мобилизовывать определённую часть общества для активного участия в политической деятельности. Так фундаментализм превратился в политическую программу.

Важно подчеркнуть, что, выступая в современном обществе как социально-политическое явление, религиозный фундаментализм природу не связан со сферой политики. Его появление было вызвано не политическими процессами, а социокультурными трансформациями. Это означает, что сущность религиозного фундаментализма относится не к политическим образованиям, и называть религиозный фундаментализм политическим явлением не совсем верно, если помнить, что явление без сущности невозможно. Более корректно говорить, что современный религиозный фундаментализм имеет политическую форму.

### Заключение

Все исследователи, которые обращались к социокультурному контексту формирования религиозного фундаментализма в начале XX в., отмечали в качестве факторов возникновения фундаменталистского движения стремительный процесс секуляризации культуры, разрушения социальных институтов традиционного общества, утраты традиционного жизненного уклада и традиционных ценностей, ослабление религиозной веры и интереса к религиозной жизни. Результатом этих процессов должно было бы стать превращение религии в одно из занятий по интересам граждан секулярного общества, если бы модернизация была единственным способом взаимодействия традиций и новаций в культуре. Однако она существует в противоречивом единстве и взаимодействии с двумя другими способами: консервацией и архаизацией. Фундаментализм выступил как реакция на разрушение религиозной традиции по типу архаизации: фундаменталисты призывали не сохранить традицию в развитой её форме, а вернуться к её фундаменту и на этом фундаменте реконструировать традицию в «истинном виде». Все формы фундаментализма: от исторически первых до современных, XXI века, *имея природу социокультурной реакции* на те проблемы, которые испытывает современное общество, выдвигают проекты реставрации общества на том этапе, когда таких проблем не существовало. Для пропаганды этих проектов используют все технологии современного общества, в том числе и политические.

Поэтому, когда на основе выявленных связей религиозно-политического экстремизма с религиозным фундаментализмом даются рекомендации по идеологической борьбе с фундаментализмом *как социально-политическим явлением*, следует помнить о том, что такие рекомендации не затрагивают сущностных основ религиозного фундаментализма, а значит, профилактика, основанная на этих рекомендациях, не препятствует его воспроизводству в иных, ещё не проявленных, формах, которые в свою очередь также будут политизироваться и продуцировать экстремистские настроения.

### Библиографический список

1. Астапов, С.Н. Религиозные традиции в условиях глобализации: модернизация, консервация, архаизация / С.Н. Астапов // Межнациональные, межкультурные и межрелигиозные отношения народов Юга России: технологии укрепления единства. Сборник науч. ст. по матер. всеросс. науч. конфер. с междунар. участ. – Краснодар: ООО «Экоинвест», 2015. – С. 67–76.
2. Волобуев, А.В. Философские аспекты религиозного фундаментализма / А.В. Волобуев // Вестник МГУКИ. – 2018. – № 3 (83). – С. 18–26.
3. Костюк, К.Н. Православный фундаментализм / К.Н. Костюк // Полис. – 2000. – № 5. – С. 133–154.
4. Челищев, В.И. Фундаментализм в современном мире: истоки, социальная природа и политическая сущность: автореф. дис. ... канд. полит. наук: 23.00.01 / В.И. Челищев, МГУ. – Москва, 2006. – 30 с.

5. Философский энциклопедический словарь. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – 815 с.

6. Momen, M. *Fundamentalism and Liberalism: Towards an Understanding of the Dichotomy* / M. Momen. – 1992. – Vol. 2.1. – P. 129–154 [Электронный ресурс]. – URL: [https://bahai-library.com/momen\\_fundamentalism\\_liberalism\\_dichotomy](https://bahai-library.com/momen_fundamentalism_liberalism_dichotomy) (дата обращения 28.07.2022).

Текст поступил в редакцию 11.08.2022.

Принят к печати 10.10.2022.

Опубликован 30.03.2023.

---

## References

1. Astapov S.N. *Mezhnacional'nye, mezhkul'turnye i mezhreligioznye otnosheniya narodov Yuga Rossii: tekhnologii ukrepleniya edinstva. Sbornik nauchnykh statey po materialam vserossiyskoy nauchnoy konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem* [International, Intercultural, and Interconfessional Relations of South Russia Peoples: Technologies of Unity Strengthening. Proc. of the Russian Scientific Conference]. Krasnodar: Ekoinvest, 2015, pp. 67–76 (in Russian).

2. Volobuev A.V. *Vestnik MGUKI* [The Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts]. 2018, no. 3 (83), pp. 18–26 (in Russian).

3. Kostyuk K.N. *Polis* [Polis. Political Studies]. Moscow, 2000, no. 5, pp. 133–154 (in Russian).

4. Chelishhev V.I. *Fundamentalizm v sovremennom mire: istoki, social'naja priroda i politicheskaja sushhnost'*: avtoref. diss. ... kand. polit. Nauk [Fundamentalism in the Modern World. Ph.D. Thesis in Political Studies]. Moscow: MSU Publ., 2006, 30 p. (in Russian).

5. *Filosofsky entsiklopedichesky slovar'* [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Sovetskaya Enciklopediya, 1989, 815 p. (in Russian).

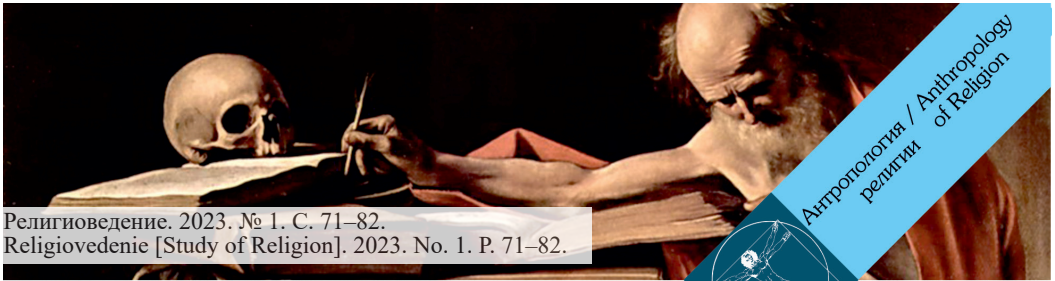
6. Momen M. *Fundamentalism and Liberalism: Towards an Understanding of the Dichotomy*. *Baha'i Studies Review*. 1992, vol. 2.1, pp. 129–154. Available at: [https://bahai-library.com/momen\\_fundamentalism\\_liberalism\\_dichotomy](https://bahai-library.com/momen_fundamentalism_liberalism_dichotomy) (accessed on July 28, 2022).

Submitted for publication: August 11, 2022.

Accepted for publication: October 10, 2022.

Published: March 30, 2023.





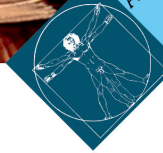
Религиоведение. 2023. № 1. С. 71–82.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 71–82.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_71

**Степанова О.Б.**

*Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН  
199034, Россия, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., 3  
stepanova67@mail.ru*

Антропология / Anthropology  
религии of Religion



### «Он на куклах каждый год одёжки меняет»: домашние духи северных селькупов в прошлом и настоящем

**Аннотация.** Тема домашних духов северных селькупов до сих пор оставалась белым пятном в сибирской этнографии. В статье суммируются разрозненные сведения об этой категории селькупских духов, имеющиеся в научной литературе, архивных источниках и авторских полевых материалах. Результатом исследования стало всестороннее описание отношений селькупов с домашними духами, отражающее определённую часть селькупских религиозных взглядов. Характеристику отношений селькупов с семейными духами составили следующие позиции: градация и предназначение домашних духов, каноны и условия изготовления их изображений, правила содержания, хранения и степень их соблюдения, отличия в отношениях с духами у северных и южных селькупов, возможность и особенности совместного хранения домашних и шаманских духов. Было выявлено, что традиция содержания домашних духов не прерывалась и, подвергшись некоторым трансформациям, соблюдается у северных селькупов по настоящее время. Домашние духи имеются сегодня далеко не во всех селькупских семьях, но общественная вера в силу пенатов выходит далеко за пределы этого круга. Исследование селькупских домашних духов актуально не только в научном, но и в практическом плане, оно содействует сохранению традиционной культуры и формированию новой этничности селькупов.

**Ключевые слова:** северные селькупы, мировоззрение, религиозные верования, обряды, домашние духи, сохранение традиции, трансформация религиозных взглядов

**Olga B. Stepanova**

*Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS  
3 Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russia  
stepanova67@mail.ru*

### “He Changes Clothes on Dolls Every Year”: Domestic Spirits of Northern Selkups in the Past and Present

**Abstract.** The theme of the domestic spirits of the northern Selkups has been remained a blank spot in Siberian ethnography so far. The article summarizes scattered information about this category of Selkup spirits, available in academic literature, archival sources and author's field materials. The result of the study was a comprehensive description of the relationship of Selkups with household spirits, reflecting a certain part of Selkup religious views. The characteristics of relationship between the Selkups and family spirits were as follows: the gradation and purpose of household spirits, the canons and conditions for making their images, the rules for keeping, storing and the degree of their observance, differences in relations with spirits among the northern and southern Selkups, the possibility and features of joint storage of household and shaman spirits. It was revealed that the tradition of keeping household spirits was not interrupted and, having undergone some transformations, is observed among the northern Selkups to the present. Not many Selkup families have household spirits today, but the public belief in the power of the penates goes far beyond this circle.

**Key words:** Northern Selkups, worldview, religious beliefs, rituals, household spirits, preservation of tradition, transformation of religious views

### Введение

Статья посвящена изучению домашних духов – одного из элементов религиозных верований и традиционной культуры северных селькупов. В задачи исследования входило рассмотреть причины и каноны создания изображений духов, первоначальные правила хранения и функционирования, традиции обращения с духами, связанные с ними запреты и т.д. – то есть провести анализ всех слагаемых отношений духов и их хозяев. Особый акцент в работе ставился на изучение трансформаций, которые произошли в селькупских верованиях, касающихся домашних духов, к нашему времени. В основу исследования вместе со сведениями о домашних духах, содержащимися в научной литературе, легли новые материалы, собиравшиеся автором в экспедиционных поездках к селькупам в течение последних десяти лет. Итогом исследования стала всеобъемлющая характеристика старинных изображений домашних духов в контексте традиционных и современных религиозных взглядов северных селькупов.

Религиозные представления народов Сибири, в том числе селькупов, о мире и человеке неоднократно становились объектом исследования [Природа, 1976 и др.]. Однако вопрос североселькупских домашних духов по сей день остаётся малоизученным и никем пока отдельно не рассматривался. В статье объединены разрозненные сведения о домашних духах северных селькупов, содержащиеся в научной литературе, архивах и полевых материалах автора. Библиографический список данного исследования составили общие работы по мировоззрению селькупов, которые использовались в качестве источников, из них выбирались сведения, необходимые для освещения взятой к рассмотрению темы. В таком качестве использовались труды П.И. Третьякова [1869], Г.Н. Прокофьева [1930], Е.Д. Прокофьевой [1961, 1976, 1977], Г.И. Пелих [1980], И.Н. Гемуева [1984], Л.Т. Шаргородского [1992], А.В. Головнева [1995], Э. Шапошниковой [2000], А.Д. Мухачева [2001], О.Б. Степановой [2010].

Инструментами исследования стали анализ, описание, полевая работа и ретроспективно-исторический метод.

### Результаты

Вера селькупов в существование духов происходила из религиозных анимистических представлений, подразумевающих одушевление объектов живой и неживой природы. Духи в представлениях селькупов имели одновременно материальную и нематериальную сущность. Для визуализации в среднем, земном мире дух должен был воплотиться в каком-то материальном предмете, в частности, в изготовленном для него изображении. Изображение считалось плотью, телом духа, привязывало духа к его хозяевам. К свойствам духов относился полиморфизм, то есть одни и те же духи имели антропоморфную и неантропоморфную ипостаси (зооморфную, орнитоморфную, растительную, астральную, каменную, водную, железную, ветреную, гибридную и т.д.). Духи обладали сверхспособностями, магическими умениями, которые «использовались» человеком [Степанова, 2010].

Общим названием для любого духа у селькупов было слово *лоз* (варианты произношения – *лос*, *лози*, *лоси*, *лооз*). Изображение *лоза* считалось самым *лозом*. Деревянных духов в северной группе селькупов называли *порге* (варианты произношения – *порке*, *парге*, *порьке* и др.), реже использовали дублирующие это обозначение названия *аглалта* и *мырак*, и лишь единожды в названии духа автору встретилось слово *алага*; термины *порге* и *алага* применялись в отношении как домашних духов, так и духов местности [Степанова, 2010].

Духи, для которых в северной группе селькупов изготавливались изображения, делятся на три группы. Первая – духи-хозяева местности, их изображения вырезались на стволах деревьев, образующих святилища на родовых промысловых угодьях. Вторая – шаманские духи. Третья – духи/души умерших, чьи изображения ставились на могилах. Исследование посвящено четвёртой группе – домашним духам, подразделяемым на духов-предков, личных духов-охранителей, духов болезни и духов, которые изготавливались после смерти члена семьи и впоследствии хранились дома [Степанова, 2010].

Предназначением домашних духов была охрана благополучия дома, очага, семьи целиком и каждого её члена в отдельности, покровительство человеку и по-

мощь ему в борьбе с бедами, болезнями и злыми духами. Удачу на промысле у домашних духов просили не часто, просьбы такого рода обычно адресовались духам-хозяевам местности.

Домашние духи требовали особого к себе отношения, поэтому в каждой семье был человек, хранитель, который отвечал за содержание семейных духов. У северных селькупов хранителями были, как правило, старшие женщины семьи. «Куклы домашние – *поргэ* – хранители – деревянные. Это женские куклы и хранили их женщины. По наследству передавали, по женской линии. Если передать было некому, уносили в лес. У них просили рождения детей, здоровья. У мужчин кукол не было» (ПМА, 2004–2008). Однако, по другим данным, статус хранителя мог иметь и старший в роду мужчина. «Каждый старый держал *порге*. У каждого человека был – передавался по наследству. Но нет, не индивидуальный» (ПМА, 2004–2008).

Существовали строгие правила обращения с домашними духами. Представлялось, что духи нуждаются в почтительном отношении: их нельзя было ронять, трогать, подходить к ним и смотреть на них. Непочтительность выражалась и в других действиях – «если держишь у себя дома, нельзя вокруг дома обходить» (ПМА, 2004–2008). Селькупы верили, что нарушители этих правил будут сурово – вплоть до гибели – наказаны духами. В глазах селькупов должны были обязательно преждевременно умереть: люди, укравшие духов; новые жильцы заброшенного дома, где на чердаке остались духи, забытые прежними хозяевами; люди, случайно нашедшие домашних духов, оставленных в лесу, и т.д. [Пелих, 1998, 70] (ПМА, 2004–2008). Чтобы отвести исходящую от духов угрозу – считалось, что в первую очередь ей подвергаются дети – духов полагалось прятать: «Держат, чтобы никто не знал» (ПМА 2004–2008). Если хозяин показывал духов чужому человеку, он обязательно приносил им словесные извинения, оправдывал свои действия: «Не сердись на нас, дедушка, он только глазами на тебя посмотрел» [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 34].

В материалах по селькупской этнографии называется множество специальных мест, где селькупы хранили домашних духов. Выбор места для хранения изображений (или «кукол», как их ещё именуют) определялся его святостью и его безопасностью, то есть место должно было обеспечить духам максимальный комфорт, а от людей отвести угрозу случайной обиды духов. Большая часть материалов указывает на то, что домашних духов чаще держали в женской половине чума: «Есть женщины, старинные куклы держали, в чуме, где у них хранились тряпки» [Пелих, 1980, 61]. «Хранят в отдельном мешке, не показывают» (ПМА, 2004–2008). Женской считалась левая половина чума: «Максима Тамелькина баба показывала мне своих семейных (родовых?) пенатов: большой деревянный идол с ногами, увешанный бусами, цветными лоскутками, челюстями оленя, беличьими шкурками. Показав его мне, она снова завернула его в платок и поставила на место (с левой стороны от входа в чум)» [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 34]. По другим свидетельствам, изображения семейных духов, спрятанные в специальный ящик (сундук или короб), держали в *сыткы* – «святом» месте чума за очагом. Здесь же хранились мужские вещи – ружьё, лук и стрелы, к которым женщинам подходить было нельзя [Пелих, 1998, 67]. В третьем варианте «кукол» хранили в *кор* – свайных хозяйственных лабазах. «Несносные куклы *поркэ* хранились в *кор*, где продукты» (ПМА, 2004–2008). Наличие у северных селькупов специальных священных лабазов, которые были у южных селькупов, имеющимися по теме материалами не подтверждается. Четвёртым, тоже распространённым, местом хранения домашних духов были хозяйственные нарты (с коробом), они относились к сфере женской ответственности. Пятым местом хранения были чердаки домов, о чём уже говорилось выше. Шестое место упоминается в собранных по теме материалах лишь один раз: «шайтан», принадлежавший стряпухе из школы в Яновом Стане, висел в футляре из шкуры в изголовье её койки [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 46]. Святость лабазов, чердаков и нарт с коробом, как и места в чуме за очагом, определялась в верованиях селькупов не столько святостью духов, которые в них находились, сколько представлениями о делении всего окружающего пространства на зоны, принадлежащие земному и потустороннему мирам. Лабазы и чердаки, например, возвышавшиеся над землёй

или над жилым помещением, позиционировались в селькупском мировоззрении в качестве верхнего мира.

Северные селькупы изготавливали домашних духов преимущественно из дерева (в отличие от своих южных сородичей, у которых духов одинаково часто делали не только из дерева, но и из железа) – дерево само по себе считалось духом и воплощением духа. Изготовление из дерева изображения духа, по сути, лишь персонифицировало его. *Порге* по-селькупски обозначает «дух, сделанный из дерева». Селькупы вырезали изображения духов самостоятельно, в ряде случаев для «оживления» нового духа приглашали шаман, но чаще дух становился «живым» без помощи шаманского участия. «*Поркэ* шаман не оживлял, шаманов мало было. Сами делали» (ПМА, 2004–2008).

Домашние духи (и их изображения), как было сказано выше, разделялись на четыре категории: духов-предков, личных духов-охранителей, духов умерших недавно членов семьи и духов болезни. Несмотря на то, что все они должны были охранять благополучие семьи, каждая из категорий имела свои особенности.

Изображения духов-предков служили основой любого набора семейных духов и иногда были в нем единственными. Чёрный цвет дерева, из которого сделаны все известные сегодня изображения духов-предков, указывает на их более чем солидный возраст. Как свидетельствуют материалы, ни один из хранителей духов не помнил, кем и когда они были изготовлены. «Это старинный идол семьи Тамелькиных. Кто его сделал, не помнят – у прадеда уже был» [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 34]. В селькупском мировоззрении существует несколько божеств-прародителей, которых селькупы могли воплотить в изображениях домашних духов-предков. В первую очередь это жизненная старуха *Ильнтыль-кота*, о которой писала Е.Д. Прокофьева [1961, 1976, 1977], а также множество других старух, являющихся её дублями, заместителями её образа.

Селькупские семейные духи-предки имели свои каноны изображения. Фигурки духов-предков антропоморфные, с обозначенными признаками женского пола или бесполое. У изображений, как правило, уплощённых, хорошо выражены конечности, изредка встречаются фигуры без ног, с укороченными или сделанными из ткани руками. Голова у духов крупная круглая или, реже, остроконечная<sup>1</sup>, слегка наклонена вперёд<sup>2</sup>. Лица хорошо проработаны, имеются рельефно вырезанные брови, нос, глаза и рот. Глаза часто обозначаются голубыми бусинами. Каждый дух-предок одет в кожаный наряд, максимально закрывающий фигуру, бывает, что на «куклах» надето два-три наряда – из сукна, кожи и меха, голова обшита капюшоном или повязана платком, ноги обуты в кожаную обувь. Поверх одежды фигурки часто завернуты в ситцевый лоскут. У некоторых духов на месте одного из ушей вырезана петелька, в которую продета низка бус, бисера и узкие кожаные ремешки. С.В. Иванов опубликовал несколько рисунков фигурок селькупских домашних духов-предков [1970, 113–117, рис. 101–104].

На этнографической экспозиции Красноселькупского краеведческого музея выставлено на обозрение три «классических» изображения семейных духов-предков северных селькупов (Илл. 1). Первое из них сотрудники музея называют «Женщина в чёрном сахе», потому что женщина-дух одета в чёрную длинную распашную одежду (с капюшоном/платком и поясом из хлопчатобумажной ткани). У духа овальное лицо, прямой нос, глаза сделаны из чёрной и голубой бусин. Изображение «женщины в чёрном сахе» относится к полевым сборам В.В. Рудольфа, местного краеведа и первого директора музея. В 1991 г. он умер, оставив собранные им предметы неописанными. Музейные работники с помощью своих знакомых селькупов провели исследование и установили, что «кукла» была привезена с р. Толька, она принадлежала семье Мороковых, являлась покровительницей беременных женщин и отвечала в семье за продолжение рода. «Женщины рода, когда ждали ребёнка, приносили ей подарки (ткани, украшения из бус, бисера, металлические подвески и т.д.). Мать Ф.Н. Мороковой – хранительница куклы – шила ей новую одежду, передевала её, кормила, разговаривала с ней. Женщины просили у изображения духа-жизнедательницы благополучного, лёгкого исхода родов, здорового, крепкого ребёнка. По словам информантов, у куклы был накоплен богатый набор





*Илл. 1. Изображения селькупских домашних духов на экспозиции Красноселькупского краеведческого музея. Духи стоят на фоне рисунка, изображающего домашних духов (алэлов) кетов, рисунок выполнен братом кетолога Е.А. Алексеевко в 1960-х гг. С. Красноселькуп, Красноселькупский район Тюменской области. 2016 г. Фото автора.*

жертвоприношений, состоящий из одежды, бус, бисера, металлических украшений и т.д. В музей кукла поступила в том виде, в каком представлена в культовой экспозиции» [Шапошникова, 2000, 11]. Необычным в фигуре «Женщины в чёрном сахе» является высота – 40 см, что нетипично для изображений домашних духов, обычно их высота не превышает 20 см [Иванов, 1970, 112]. По двум другим духам с той же экспозиции автор детальной информацией не обладает и может дать лишь их описание. Оба духа деревянные, один высотой около 20 см, круглоголовый, зашит в комбинированную из сукна и хлопчатобумажной ткани одежду с платком/капюшоном, по краю капюшона нашиты бусины светло-зелёного и чёрного цвета. Глаза сделаны из голубых бусин, но одна из них утрачена. Понять, есть ли у духа руки-ноги, что у него надето под наружной одеждой, и имеется ли у него рот, не развернув, невозможно (с «Женщиной в чёрном сахе», кстати сказать, похожая история). Другой дух, высотой примерно 14–15 см, остроголовый, близко посаженные глаза сделаны из бусин белого цвета, на лице рельефно обозначены прямой нос, рот, брови, от глаз вверх расходятся вырезанные линии, похожие на длинные ресницы. У духа нет ни рук, ни ног, но сохранились обрывки одежды (с капюшоном) из шкуры, на шею повязана низка бус.

Особенностью двух следующих групп домашних духов северных селькупов – личных духов-охранителей и духов, посвящённых умершим людям – служит эпизодичность их изготовления. Встречаются единичные и не совсем чёткие свидетельства их наличия в североселькупской культуре, им сопутствуют сведения, где отрицается изготовление подобных изображений. В этом состоит отличие набора домашних духов у северных и южных селькупов: в южной группе селькупов такие изображения были широко распространены (но при этом тоже не являлись обязательными).

По одним сведениям, личных духов-охранителей делали ребёнку, когда ему исполнялся год (ребёнка, у которого ещё не появились зубы, селькупы не считали принадлежащим миру людей). «В год ребёнку делали куклу-охранителя, делала мать, а оживлял шаман, всю жизнь он был у человека, куклу хранила мать в своём мешке» (ПМА). По другим данным, индивидуальный дух-охранитель мог появиться у человека в любом возрасте. «Шаман может сделать такой маленький человек из дерева...и тебе даст..., ты его прятать будешь. А если бросишь, то он тебя съест – заболеешь. Вот у нашей стряпки есть такой» [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 46].

Выглядели изображения персональных духов-охранителей тоже очень по-разному, выделить какой-то определённый канон их изготовления не представляется возможным. «После беседы с Лыпой пошёл к стряпки, посмотреть на шайтана. В изголовье её койки на стене подвешен футляр из шкуры. Сама хозяйка показала мне содержимое этого футляра. “Перги” – кукла, окутанная в бесчисленное количе-

ство тряпья. Лицо – медная бляха с изображением глаз, рта, носа. В ушах – серьги. К кукле подвешены две беличьи шкурки. Для неё же кладётся в футляр кусочек сала дикого оленя. Все названные вещи тщательно упаковываются и прячутся в футляр («их одежда»). У самого горлышка футляра на ремешке подвешены 6 (вероятно их должно быть 7) обломков нижней челюсти оленя (с передними зубами)». Кроме *перги* в футляре находились другие духи – шаманский жезл с подвешенными к нему лоскутками материи и шкурой крота и колотушка от бубна, обтянутая с тыльной стороны мехом с лапы медведя, с внешней её стороны были вырезаны две человекообразные фигурки [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 46]. Нужно обратить внимание на присутствие рядом с домашним духом стряпки шаманского жезла и колотушки от бубна. Объяснить это пока непонятное сочетание предметов автор попытается ниже.

Индивидуальными духами-покровителями следует рассматривать три изображения, приобретённые в 1979 г. Тазовским отрядом Североазиатской экспедиции ИИФиФ СО АН СССР, в состав которого входил И.Н. Гемуев. «С.Р. Магичев, которому они принадлежали, рассказал о них следующее: «Я и не знал, что мне это приготовлено. Когда мне 18 лет исполнилось, из сундука мать достала и мне дала (фигурку мужчины). Когда женился – дали женское. Когда сын родился – детское дали». Фигурки, изображавшие мужчину и женщину, сделаны из свинца, на каждом из них надет комплект зимней одежды. Изображение ребёнка представлено в виде «одеяльца» с завязками и маленькими металлическими подвесками, самой фигурки не было. «Это, очевидно, не случайно, ибо человек получал такую фигурку в возрасте одного года, а новорождённым детям она не полагалась», – пишет И.Н. Гемуев [Гемуев, 1984, 106–107]. По-видимому, у селькупов всё-таки бытовала традиция, более характерная для южных селькупов: когда человек надолго уезжал из семьи, ему отдавали из семейного набора или специально изготавливали личного духа-охранителя [Пелих, 1980, 61; Пелих, 1998, 31].

При рассмотрении духов, посвящённых умершим членам семьи, главной сложностью является отделение их от духов далёких предков. В интервью, которые брались у информантов, не всегда понятно, о каком духе идёт речь – о далёком предке или относительно недавно скончавшемся родственнике. «*Порге* делают умершему. Умер кто-то, делают куклу, держат в *кор* или в женской сумке (ПМА). *Поль каглы* – хозяйственная нарта – там держат эту *порге*. Или в женском углу, спрятанной. Это как хранитель дома, очага – как домовой. Это кукла и по умершему, и домашняя» (ПМА). «Изображения тех, от кого пошёл род, – “родовой состав людей” – хранятся в специальных небольших ящиках. По умершему изготавливали куклу, их хранили в коробе, пока продолжался род. По истечению срока кукол перемещали из коробов на священные места – в берёзовые рощи, к священной лиственнице, в священные амбары. Название кукол – *порге куп* или *порге комья*. Их кормили, одевали, с ними разговаривали (если этот человек накануне приснился)» (ПМА, 2004–2008). Также легко спутать материалы по духам умерших и шаманским духам: «Умрёт остяк, иногда, по желанию покойника, отрезают у него волосы с головы и отдают шаману для прикрепления к идолу» [Третьяков, 1871, 177]. Можно высказать предположение, что у северных селькупов изображение изготавливалось лишь по тому умершему, который чем-то отличился при жизни, и чей дух/душа мог быть полезен его живым родственникам.

Следующая категория селькупских домашних духов – духи болезни. Причиной болезней человека селькупы полагали злокозненных духов, шаманы «извлекали» их из тела больного и закрепляли в специально изготовленных для этого изображениях. Считалось, что духи шамана проглатывают духа болезни и не дают ему выходить наружу: «духи шамана постоянно караулят болезнь» (ПМА, 2004–2008). «Когда человек болел, шаман говорил, что надо делать “*поргэ*” (куклу из дерева). Его отдавали шаману. Шаман разводил костер, ставил “*поргэ*” около костра и начинал шаманить. У него для этого специальный халат был. Когда он заканчивал шаманить, куклу уже называли по-другому – “*лоз има кота*”. Человек после этого выздоравливал» [Шаргородский, 1992, 111]. *Има кота* – женский дух, то же, что *Илынтель кота* – старуха прародительница селькупов, о которой говорилось выше.

Отметим, что в наборах домашних духов селькупов могло появиться также новое, «свежее» изображение духа-предка, изготовленное по случаю болезни.

*Порге*, посвящённое духу болезни, могло изображать этого духа болезни, а не «заглотившего» и охранявшего его духа-избавителя. Г.Н. Прокофьев оставил в своих дневниках рисунок антропоморфного духа без ног, без рук, с отогнутой назад головой, вызывающего, как считалось, эпилептические припадки, при которых голова отгибается назад; оно было дано шаманом какому-то из родственников при лечении соответствующей болезни [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 34]. Нужно также подчеркнуть, что когда возникала необходимость в лечении больного, селькупы не всегда изготавливали изображения духов болезни, более распространённой практикой было заключение болезнетворного духа в тело священного ему оленя.

Материалы по южной селькупской группе содержат множество описаний праздника *пори*, смысл которого заключался в кормлении и принесении жертв домашним духам. У северных селькупов, как свидетельствуют материалы, обязательными были кормления духов-хозяев промысловых угодий – в начале промыслового сезона и, если изменила промысловая удача; сведений о кормлении домашних духов в этой группе сохранилось очень мало. Одни информанты говорят, что домашних духов не кормили вовсе, другие утверждают, что кормили, но не описывают, как (ПМА, 2004–2008). У Г.Н. Прокофьева встречаются упоминания, что домашнего духа кормили дымом [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 34], или что пищей духа мог быть кусочек оленьего сала, положенный в «футляр», где он хранился [АМАЭ. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л. 46].

Сопоставление нескольких имеющихся данных позволяет думать, что у северных селькупов традиция кормления и принесения жертв домашним духам тоже была, и не менее яркая, чем у южной селькупской группы, но в своё время были допущены лакуны в её фиксации. Связывалась она с праздниками весеннего и осеннего прилёта-отлёта промысловых птиц. Им предшествовала коллективная охота на уток и гусей; в последний день праздника добытая птица варилась в котлах, люди наедались досыта и обильно кормили идолов, изготовленных специально для приуроченной к празднику церемонии оживления шаманских принадлежностей [Прокофьев, 1930]. А.Д. Мухачев пишет, что во время праздничных камланий шамана присутствующие держали около груди своих домашних духов покровителей, это делало их сильнее [Мухачев, 2001, 121]. По-видимому, домашние духи тоже не оставались голодными. Позже, когда исчезли шаманы, центральным праздничным действием стало кормление духов: «В детстве в день прилёта птиц тарелку с супом ставили на селькупском столике у задней стенки чума, покрытие чума там откидывали. Или столик с супом ставили на две нарты перед или рядом с чумом. Это чтобы духи кушали и нам благоволили. Тоже гостей звали. Бульон из прилетевших уток в этот день был обязательным» (ПМА, 2015). В день прилёта уток нынешние старики жертвуют духам разноцветные ленты, привязывая их к ветвям берёзы (ПМА, 2015).

По сведениям А.В. Головнева, на празднике встречи уток – *порый апсэ* (в его названии сочетаются понятия *поры* – помост, верхняя жертва, и *апсэ* – приношение) *порге* – домашние духи-покровители одеваются в новые наряды [Головнев, 1995, 245]. Переодевание домашних духов каждую весну – широко распространённая и «живучая» североселькупская традиция. Новые одежды (обычно лоскут из нового ситца, в который заворачивалось изображение духа) представляли собой календарную жертву духам. Принимая во внимание другие материалы, духам делались жертвы не только календарные, но и «по заслугам», например, после благополучных родов одаривался женский дух, помогающий беременным женщинам, о чём уже говорилось выше. Жертвами домашним духам были лоскуты/ленты ткани, низки бус и бисера, металлические украшения, шкурки разных зверей, монеты и т.д.

После смерти хозяев судьба домашних духов была немного разной. Духов болезни и личных духов-охранителей уносили в лес и там оставляли под деревом, часто следующее поколение хозяев так же поступало с духом умершего сравнительно недавно родственника (если дух его не проявил особую силу, или если вышел определённый срок хранения «куклы»). Только изображения духов-предков – охранителей семьи и рода – всегда передавали по наследству из поколения в поко-



ление. Но и они могли оказаться в лесу – когда род прерывался, умирал последний в роду человек, родовые духи тоже «умирали», и их положено было хоронить соответствующим способом. «В советское время в семьях хранили домашних *лозов – аглалда, порьга*. Если семья прекращалась, уносили в лес» (ПМА, 2004–2008).

Во время экспедиционных поездок автору трижды удалось своими глазами увидеть «действующих» домашних духов, хранящихся в селькупских семьях. Связанные с осмотром реликвий обстоятельства, вид самих изображений и наблюдения за отношением к ним хозяев расширили поле материалов по проблеме и добавили к ним сведения о её современном состоянии.

До наших дней домашние духи дожили в немногих семьях, их по-прежнему полагается прятать, причём, по мнению некоторых селькупов, даже тщательнее, чем раньше, поскольку в разы возросла плотность окружения селькупов чужеродным элементом. Этим объясняется, почему хозяева подобных изображений на просьбы об их осмотре чаще отвечают отказом – данная традиция соблюдается как никогда строго.

Автору удалось уговорить на осмотр лишь трёх владельцев. Собственно, первого владельца, молодого современного во всех смыслах селькупа из села Толька (красноселькупская), уговаривать не пришлось, его духи хранились в школьном краеведческом музее. Однако, когда через полгода после нашего посещения музея умерла его директор, хозяин забрал оттуда духов и спрятал их дома, подальше от чужих глаз, т.е. духи вернулись в русло традиции. По словам владельца, между ним и духами установилась тесная связь, которая мешала его душевному спокойствию, но избавляться от духов он не собирался. Раньше изображения духов принадлежали бабушке владельца, А.А. Баякиной, 1943 г.р., хранительнице селькупских (точнее – селькупско-эвенкийских) традиций (ПМА, 2012).

Изображений духов было два, они представляли собой антропоморфную пару – Бабушку и Дедушку (Илл. 2). По Дедушке никакой уточняющей информации не сохранилось, Бабушка являла собой дух Огня. Изображения духов выполнены в традиционном стиле: остроконечные головы, заострённые книзу туловища, отсутствие рук и ног, на лицах вырезаны надбровья, носы, рты; глаза сделаны из бусинок – у Бабушки красных, у Дедушки голубых. На Дедушке надета одежда из чёрной ровдуги, её нижний край порезан на бахрому, на туловище повязаны три полосы ткани; на ту полосу, которая является поясом, привешена низка бус, бусы также украшают дедушкину шею. Бабушка одета в одежду из ситца с рисунком в красных тонах, к ней привязаны красные шёлковые ленты, шея охвачена ожерельем из когтей орла и кожаных ремешков с голубыми бусинами на концах. По словам хозяина, когда он получил духов, на Бабушке был платок, но он не сохранился. Этот первый осмотр домашних духов состоялся в 2012 г.

Второй раз изображение селькупского домашнего духа было осмотрено автором в 2015 г. на стойбище Белый Яр, что в верховьях р. Толька (ПМА, 2015). Хранителем духов был старший мужчина в семье Георгий Силантьевич Чекурмин, 52-х лет. Другим членам семьи, даже взрослым, открывать ящик с духами категорически запрещалось. Духи были представлены автору как шаманские, условием их показа стала немаленькая денежная плата.

В этой семье когда-то было много сильных шаманов, в частности, в поколении дедов Георгия. Георгий не смог точно назвать хозяина демонстрируемых вещей, по его словам, они принадлежали не то его деду Андрею Ивановичу Чекурмину,



Илл. 2. Изображения селькупских домашних духов Бабушки (духа Огня) и Дедушки. Село Толька, Красноселькупский район Тюменской области. 2012 г. Фото автора.



не то дедову брату, тоже шаману, Игнату Ивановичу Чекурмину. До Георгия хранителем реликвий был его отец Силантий Чекурмин.

Священные вещи хранились в деревянном сундуке, висящем на кедре в километре от стойбища – «чтобы дети маленькие не крутили, не топтали». Вблизи кедра на молодой берёзке были подвешены три «сторожевых» шаманских духа (из железа) и пожертвованные им приклады в виде длинных лент белой (новой) материи.

В сундуке лежало два тряпичных свёртка из новой вельветовой ткани. В первом свёртке хранились исключительно шаманские вещи (суконный шаманский головной убор, колотушка, несколько железных изображений духов, камень, медные круглые подвески). Изображение домашнего духа находилось во втором свёртке, помимо вельвета оно было завернуто ещё в отрез из красного ситца.

Этот домашний дух, по словам его хозяина, был Дедушкой (Илл. 3). Дедушка представлял собой плоское деревянное антропоморфное изображение с большой круглой слегка заострённой на макушке головой. Изображение имело хорошо выраженные нижние конечности и рельефно обозначенные на плоскости туловища руки. На слегка вогнутом лице ямками были обозначены глаза и рот, рельефно вырезаны нос и брови. Линия бровей обозначала также нижний край волосистой части головы или же шапки, волосы или мех шапки изображались волнистыми линиями. На шею Дедушки была намотана низка синих бус. На месте левого уха в голове Дедушки находилась прорезанная петелька, к которой были привязаны низка бисера и цепочка, заматанные вокруг шеи. Бусами, цепочкой и бечёвкой к телу духа прижимались два железных духа-помощника – зооморфного и орнитоморфного вида. Они выдавали наличие у духа также звериной и птичьей ипостасей. Вместе с Дедушкой в свёртке хранилось его имущество – ножик с ножнами, два пояса и нитка бисера.

Одежда на Дедушке отсутствовала – «когда-то была, но порвалась». Георгий сказал, что давно планировал сшить духу новую одежду из кожи, но всё времени на это не хватало, что, по правилам, шить одежды духам должна женщина, однако жена и мать его давно умерли, поэтому он ухаживает за духами, обновляя ткань, в которую их заворачивает.

Нужно заметить, что Дедушка имеет вид типичного домашнего духа, но, по сообщению владельца, он шаманский дух. Это противоречие можно объяснить следующим образом: у шаманов в семье тоже были домашние духи, одновременно считавшиеся шаманскими; отделить домашних духов от шаманских в шаманской семье практически невозможно. После смерти последнего шамана в роду Чекурминых Дедушку, скорее всего, использовали только в качестве домашнего духа. Подтверждением тому, что шаманских духов селькупы часто хранили вместе с домашними, служит вышеприведённый пример, взятый из материалов Г.Н. Прокофьева: стряпка из школы в Яновом Стане держала своего духа в одном футляре с несколькими шаманскими инсигниями (по-видимому, унаследованными ей от какого-то шамана её рода). Можно также предположить, что между сосредоточенными в одном месте домашними и шаманскими духами имела какая-то вассальная зависимость.

Чекурминского духа-Дедушку зовут *Тылай Ильджя*, т.е. *Тылай-дедушка*. Когда-то у него была пара – «кукла, чучело» *Имья Алага*, т.е. *Бабушка-дух*, но в конце 1980-х гг. её «утацил» местный краевед, собирающий вещи для музея. Сегодня Дедушка – главный дух среди реликвий семьи. Георгий использует его по прямому назначению: он разговаривает с ним, «молится» ему, обращается к нему



*Илл. 3. Изображение селькупского шаманского/домашнего духа Дедушки Тылай Ильджя. Стойбище Белый Яр, верховья р. Толька, Красноселькупский район Тюменской области. 2015 г. Фото автора.*

с просьбами, и дух ему помогает. Общение их начинается, когда Георгий снимает с дерева ящик. Так было во время устроенного в честь автора демонстрационного сеанса: разматывая держащую сундук проволоку, Георгий сказал несколько слов селькупски и перевёл: «Я сказал, пускай эта бабушка тебя посмотрит, не делай ей плохо. Предупредил». Заворачивая Дедушку обратно в тряпки, он произнёс: «Плохо тебя ничё, не обидел...» (ПМА, 2015).

Функции духа и правила обращения с ним проясняются из следующего рассказа Георгия: «Кто меня обидит, приду, помолюсь, руками он уберёт человека. Этот без меня меня защитит. Сундучок специально на кедре висит. Я здесь повесил, чтобы... Никто здесь не ходит. В стороне. Кто-то здесь проехал, туда, обратно. Возле дома хранить не положено. Или олени потеряются, например, зимой, осенью. Схожу, помолюсь, посижу. Недели через две олени придут. Нынче зимой 15 голов потерялись. Весь лес объездил. Пришёл, посидел, бутылку взял, вылил. Сам-то не пью, вообще не пью. Новый год прошёл, по зимнику домой еду, по зимнику оленей перегоняю. Домой приезжаю. Что за олени там ходили? По снегу завалились, с неба завалились. Все по следам олени там. Вот так. Вот такой Дед у меня. Кто меня обидит... Пришёл, посидел, поговорил. Мне мента не нужно. Через неделю это мне, как кто руками всё снесёт...» (ПМА, 2015).

Третьего духа автор осмотрела в 2018 г. на стойбище семьи Куболевых на р. Б. Ширта (ПМА, 2018). Хранителем его был Фёдор Иосифович, 1967 г.р., хранительские обязанности ему передал его старший брат Геннадий Иосифович, который, состарившись, переехал жить в посёлок. Автор получала разрешение на осмотр и фотосъёмку духа в посёлке у старшего брата. За осмотр духа, не по условию владельцев, а по предложению автора, также были заплачены деньги.

Старинное изображение духа у Куболевых было единственным, оно не имело сопровождающих предметов и хранилось в свайном хозяйственном лабазе для продуктов, где стояло на коробке с макаронами рядом с эмалированным тазиком для замешивания теста. Назывался дух *porge* и являлся Бабушкой (Илл. 4), селькупски *Има кот*, собственного имени оно не имело (или имя было давно забыто). Бабушка считалась духом-охранителем семьи и отвечала за здоровье и благополучие её членов. У изображения была круглая голова и хорошо выраженные руки и ноги.

Раз в год, весной, хранитель по обычаю переодевал Бабушку – делал ей новый ситцевый наряд. Одежда представляла собой простой кусок ситца, в который заматывалось изображение, отдельно на голову изображения повязывался платок. Прошлогодня одежда духа при этом выбрасывалась, постоянно на духе оставался только тот наряд, который был на него надет, когда его изготовили. Он был сделан из шкуры россомахи и плотно подогнан по фигуре, в частности, по голове, которую он укрывал в виде капюшона. Родители нынешних старших Куболевых хранили Бабушку в хозяйственной нарте (с коробом) и всюду возили с собой. Геннадий с Фёдором жили уже в другом режиме, и поэтому Бабушка у них стояла в лабазе. Раньше хранителем Бабушки была их мать. Бабушка, сколько братья себя помнили, всегда была одна, других изображений в семье не имелось. Как сказал Фёдор, «сейчас такие старинные изображения редко у кого есть, у меня, да там, наверное, ещё у нескольких, да на Ватыльке, я не знаю, держат, не держат. Раньше приезжали, собирали такие изображения, люди сдавали. Сейчас мало осталось. Мы не сдавали» (ПМА, 2018).

На вопросы автора – можно ли вязать на духа ленточки, почему у духа чёрное лицо, из че-



Илл. 4. Изображение селькупского домашнего духа Бабушки. Стойбище на р. Большая Ширта, Красноселькупский район Тюменской области. 2018 г. Фото автора.

го сделаны глаза, что говорят духу, когда меняют на нём одежды и т.д. – хранитель не ответил (при том, что в разговорах на другие темы он болтал без умолку). Посмотреть, что у духа внутри, под ситцевым покровом, автору не разрешили и духа быстро спрятали, сеанс осмотра длился не более пяти минут. Было заметно, что показ духа чужому человеку отдавался в душе хранителя страхом и болью.

К описанию осмотренных автором «действующих» домашних духов нужно добавить, что кормления их не проводятся, также нельзя унести пенатов подалеже в лес и там оставить – пока не прервался род, их надо обязательно хранить.

Сегодня о чьей-то приверженности традициям у селькупов часто говорится фразой «он на куклах каждый год одёжки меняет», фраза выражает согласие с образом жизни этого человека, мысленное соучастие, присоединение к его действиям. Кроме того, современное селькупское общество строго соблюдает запреты, касающиеся обращения с чужими духами: не подходить, не трогать, не смотреть, держаться подалеже, не говорить о духах плохо. Среди селькупов постоянно рассказываются пугающие истории о смерти и несчастьях тех людей, кто нарушил правила, или бедах, постигших ни в чём не повинных членов их семей. Всё это вместе взятое свидетельствует о сохранении у селькупов коллективной веры в духов, их магическую силу и способности ясновидения.

### Заключение

Итак, в исследовании на основе опубликованных и неопубликованных материалов были собраны и обобщены сведения об одной из категорий североселькупских духов – домашних духах. Были рассмотрены с разных ракурсов селькупские отношения с духами: названы истоки селькупских представлений о духах, мотивы и каноны изготовления их изображений, перечислены селькупские названия домашних духов, приведена иерархия духов с описанием каждой из категорий, перечислены необходимыми пояснениями правила обращения с духами (включая кормление и захоронение), отмечены общие моменты в хранении простых и шаманских домашних духов, выявлены особенности отношений с духами у северных и южных селькупов.

Относительно современного состояния традиции содержания домашних духов было установлено, что она жива, но принимает новые формы. Традиция лишилась элемента шаманского участия, сузился круг её последователей, некоторые остающиеся в её русле адепты допускают определённые нарушения из меркантильных соображений. Соблюдением традиции содержания домашних духов и согласием с ней подавляющего большинства в селькупском обществе подтверждается сохранность у современных селькупов веры в духов.

### Библиографический список

1. Гемуев, И.Н. Семья у селькупов (XIX – начало XX в.) / И.Н. Гемуев. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1984. – 156 с.
2. Головнев, А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А.В. Головнев. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 606 с.
3. Иванов, С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX вв. / С.В. Иванов. – Л.: Наука, 1970. – 295 с.
4. Мухачев, А.Д. Путешествие в мир оленеводов / А.Д. Мухачев. – Новосибирск: Наука, 2001. – 397 с.
5. Пелих, Г.И. Материалы по селькупскому шаманству / Г.И. Пелих. // Этнография Северной Азии. – Новосибирск: Наука, 1980. – С. 5–70.
6. Пелих, Г.И. Селькупская мифология / Г.И. Пелих. – Томск: ТГУ, 1998. – 79 с.
7. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976. – 333 с.
8. Прокофьев, Г.Н. Полевой дневник / Г.Н. Прокофьев // Архив МАЭ РАН. Ф. 6. Оп. 1. Ед. хр. 5, 14.
9. Прокофьев, Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов / Г.Н. Прокофьев // Известия ЛГУ. – Л.: ЛГУ, 1930. – Т. II. – С. 365–373.
10. Прокофьева, Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов / Е.Д. Прокофьева // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Сборник МАЭ. – Л., 1977. – Т. 33. – С. 66–79.



11. Прокофьева, Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) / Е.Д. Прокофьева // Сборник МАЭ. – М.-Л., 1961. – Т. 20. – С. 54–74.
12. Прокофьева, Е.Д. Старые представления селькупов о мире / Е.Д. Прокофьева // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Л.: Наука, 1976. – С. 106–128.
13. Степанова, О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе / О.Б. Степанова. – СПб., Абакан: Петербургское Востоковедение, Издательский дом «Пантеон», 2010. – 303 с.
14. Третьяков, П. И. Туруханский край, его природа и жители / П.И. Третьяков. – СПб.: Тип. Безобразова, 1871. – 316 с.
15. Шапошникова, Э. Мировоззрение селькупов и ненцев в экспонатах краеведческого музея / Э. Шапошникова // Северный край. – 2000. – № 38. – С. 11–12.
16. Шаргородский, Л.Т. Погребальный обряд тазовских селькупов / Л.Т. Шаргородский // Модель в культурологии Сибири и Севера. – Екатеринбург: Институт истории и археологии, 1992. – С. 110–118.

Текст поступил в редакцию 05.12.2022.

Принят к печати 06.02.2023.

Опубликован 30.03.2023.

---

<sup>1</sup> С.В. Иванов писал, что данный тип остроголовой скульптуры, характерный для ненцев, встречается также у других народов самодийской группы – нганасан, селькупов и др., но занимает у них второстепенное место и является реликтовым [Иванов, 1970, 124].

<sup>2</sup> Что, как считает С.В. Иванов, составляет характерный признак многих селькупских (а также кетских) изображений [Иванов, 1970, 113].

---

## References

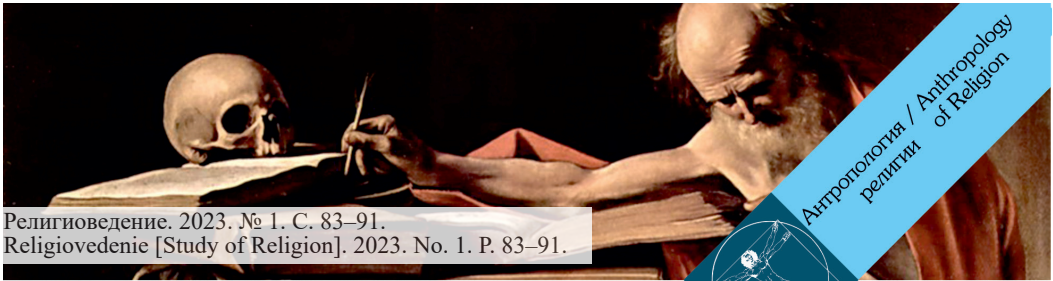
1. Gemuev I.N. *Sem'ya u sel'kupov (XIX – nachalo XX v.)* [The family of the Selkups (19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries)]. Novosibirsk: Nauka, Sibirskoye otdeleniye, 1984, 156 p. (In Russian).
2. Golovnev A.V. *Govoryashchiye kul'tury: traditsii samodiytsev i ugrov* [Speaking cultures: traditions of the Samoyeds and Ugrians]. Yekaterinburg: UrO RAN, 1995, 606 p. (In Russian).
3. Ivanov S.V. *Skul'ptura narodov Severa Sibiri XIX – pervoy poloviny XX vv.* [Sculpture of the peoples of the North of Siberia in the 19<sup>th</sup> – the first half of the 20<sup>th</sup> centuries]. Leningrad: Nauka, 1970, 295 p. (In Russian).
4. Mukhachev A.D. *Puteshestviye v mir olenevodov* [Journey into the world of reindeer herders]. Novosibirsk: Nauka, 2001, 397 p. (In Russian).
5. Pelikh G.I. *Etnografiya Severnoy Azii* [Ethnography of North Asia]. Novosibirsk: Nauka, 1980, pp. 5–70 (in Russian).
6. Pelikh G.I. *Sel'kupskaya mifologiya* [Selkup mythology]. Tomsk: TGU, 1998, 79 p. (In Russian).
7. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa* [Nature and man in the religious ideas of the peoples of Siberia and the North]. Leningrad: Nauka, 1976, 333 p. (In Russian).
8. Prokofiev G.N. *Putevoy dnevnik* [Field diary]. Archive of the MAE RAS. Fund 6. Inventory 1. Files 5, 14 (in Russian).
9. Prokofiev G.N. *Izvestia LGU* [Bulletin of Leningrad State University]. 1930, (II), pp. 365–373 (in Russian).
10. Prokofieva E.D. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of works of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Moscow-Leningrad: Nauka, 1961, vol. 20, pp. 54–74 (in Russian).
11. Prokofieva E.D. *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa* [Nature and man in religious representations of the peoples of Siberia and the North]. Leningrad: Nauka, 1976, pp. 106–128 (in Russian).
12. Prokofieva E.D. *Sbornik Muzeya antropologii i etnografii* [Collection of works of the Museum of Anthropology and Ethnography]. Leningrad: Nauka, 1977, vol. 33, pp. 66–79 (in Russian).
13. Stepanova O.B. *Traditsionnoye mirovozzreniye sel'kupov: predstavleniya o krugovorote zhizni i dushe* [The traditional worldview of the Selkup: ideas about the cycle of life and soul]. St. Petersburg, Abakan: Peterburgskoye Vostokovedeniye, “Panteon” Publ., 2010, 303 p. (In Russian).
14. Tret'yakov P.I. *Turukhanskiy kray, yego priroda i zhiteli* [Turukhansk region, its nature and inhabitants]. St. Petersburg: Bezobrazova Press, 1871, 316 p. (In Russian).
15. Shaposhnikova E. *Severnyy kray* [Northern land]. 2000, no. 38, pp. 11–12 (in Russian).
16. Shargorodsky L.T. *Model' v kul'turologii Sibiri i Severa* [Model in cultural studies of Siberia and the North]. Yekaterinburg: Institute of History and Archeology, 1992, pp. 110–118 (in Russian).

Submitted for publication: December 05, 2022.

Accepted for publication: February 06, 2023.

Published: March 30, 2023.





Религиоведение. 2023. № 1. С. 83–91.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 83–91.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_83

**Новосёлова Е.В.**

*МИРЭА – Российский технологический университет  
119454, Россия, г. Москва, пр-т Вернадского, 78  
Helena-Novoselova@yandex.ru*



### Локация загробного мира в андской традиции

**Аннотация.** В статье представлен анализ локации загробного мира в андском мировоззрении как компонента общей религиозной системы. Источниковая база исследования представлена документами (в том числе архивными) колониальной эпохи различных жанров, данными археологии, иконографии и этнографии. На основе анализа этих источников автор выделяет следующие ключевые локации загробного мира: горы/вулканы, подземное пространство, пространство за морем, небо. Все эти варианты находятся в тесной связи не только с представлениями о загробном мире, но и с идеями мироустройства вообще. Так, горы почитались как источники влаги и плодородия в горных областях Анд, аналогичную функцию выполняло море в прибрежных культурах. При этом лишь последняя локация из названных отражает христианскую стадию развития андского мировоззрения; все остальные возникли и развивались в доиспанскую эпоху. При этом по крайней мере первый вариант показывает высокую степень конкретизации: в источниках содержатся многочисленные сведения о конкретных горах/вулканах, которые мыслились в качестве локаций загробного мира. Некоторые из них носят межрегиональный характер (самый яркий пример – вулкан Коропуна), другие, напротив, почитались лишь на локальном уровне конкретными общинами. Несмотря на то, что в источниках преобладают упоминания гор/вулканов в качестве локаций загробного мира, автор не считает возможным говорить о преобладании данной локации для андского мировоззрения в целом. Такая картина обусловлена в первую очередь диспропорцией источников по регионам: большинство данных относятся к горным областям, в то время как побережье освещено намного хуже.

**Ключевые слова:** Андская цивилизация, загробный мир, мировоззрение, колониальный период, христианизация, почитание гор

**Elena V. Novoselova**

*MIREA – Russian Technological University  
78 Vernadskogo avenue, Moscow, 119454, Russia  
Helena-Novoselova@yandex.ru*

### Location of the Underworld in the Andean Tradition

**Abstract.** The article explores the location of the Underworld in the Andean tradition as a part of its religious system. The main sources for this study are different colonial documents (including archival ones) in various genres, archaeological data, iconography, and ethnography. Based on the analysis of these sources, the author identifies the following locations of the Underworld: mountains / volcanoes, some subterranean / overseas place, and heaven. All these variants have a close connection not only with views about the Underworld, but also with ideas of the world order in general. For example, mountains were venerated as sources of moisture and fertility in the mountain regions of the Andean civilization, and the sea had the same function in the coastal culture. At the same time, only heaven reflects the Christian stage of the Andean worldview, the others locations appeared in the pre-Hispanic period. At least the first variant of location shows a high degree of concretization: the sources contain numerous information about specific mountains / volcanoes that were thought as locations of the Underworld. Some of them are interregional in nature (the most representative example is the Koropuna volcano), others, on the contrary, were revered only at the local level by specific communities. Despite the fact that references of mountains/volcanoes as locations of the Underworld predominate in the sources, the author does not consider that it is possible to talk about the predominance of this location in the Andean worldview in general. Such situation is caused primarily by the disparity of sources by region: most of the data relate to the Sierra areas, while the Costa is much less illuminated.

**Key words:** Andean civilization, Underworld, worldview, colonial period, Christianization, mountain worship

### Введение

Вопросы, связанные с андскими представлениями о загробном мире<sup>1</sup>, относятся к сравнительно малоизученному пласту мировоззрения. В свою очередь, проблема локации этого мира представляет особую сложность вследствие её редкого упоминания в ранних источниках, а также её противоречивости. Краткого обзора достаточно для понимания того, что даже в рамках отдельно взятых культур существовали разные, порой противоречащие друг другу локации загробного мира [Shushan, Flood, 2009, 152]. Как будет показано ниже, похожую картину можно наблюдать и в случае с Андской цивилизацией. Вместе с тем это один из фундаментальных аспектов религиозного мировоззрения, что определяет важность его изучения.

В настоящей статье будут выделены наиболее распространённые варианты локаций загробного мира, проанализированы основные смысловые компоненты этих представлений, их связь с прочими элементами мировоззрения, а также эволюция.

Наибольшее сожаление исследователя вызывает тот факт, что локация загробного мира редко упоминается в ранних источниках, созданных на начальном этапе колониального периода, когда андское мировоззрение ещё сохраняло во многом свой первоначальный облик. Вследствие этого для максимально полного воссоздания картины необходимо привлечение как можно более обширного спектра источников (письменных: колониальные хроники, реляции, трактаты, документы процессов по искоренению идолопоклонства; археологические свидетельства (в первую очередь погребения), иконография, данные сведения этнографического характера, собранные в наше время).

Источниковой базой обусловлены хронологические рамки исследования: мы сконцентрируемся преимущественно на позднем доиспанском и раннеколониальном периодах (XVI–XVII вв.), которые лучше освещены, а также на современном состоянии вопроса. Однако там, где это возможно, мы будем привлекать и более ранние материалы.

Относительно историографии рассматриваемой темы можно сделать два основных наблюдения. С одной стороны, эта историография очень обширна, особенно это касается археологического аспекта. Следует особо отметить работы, в которых рассматриваются неразграбленные захоронения с обширным инвентарём [Miłosz, Pardo, 2014], а также труды, анализирующие большой объём материала [Castillo, 2011; Donnan, 1978; Donnan, 2022]. Вместе с тем эти публикации являются скорее источниками, нежели историографией в собственном смысле этого слова: они предоставляют первичный материал для анализа, в то время как авторы этих работ не уделяют проблеме локации загробного мира почти никакого внимания.

Ситуация с анализом письменных источников немногим лучше: локация загробного мира ещё не становилась предметом специального анализа, а в более общих работах её интерпретация далеко не всегда бесспорна. В частности, была высказана версия, что все упоминания в источниках о локализации мира мёртвых и путешествии души туда вызваны христианским влиянием, в то время как по доиспанским представлениям «живые и мёртвые сосуществовали в этом мире, а христианство прочертило между ними границу» [Ramos, 2017, 123].

Этот взгляд на источники нуждается в корректировке. Конечно, влияние христианства на андское видение смерти и загробного существования сложно переоценить (подробнее см.: [Новосёлова, 2021, 308–309]). Но многие представления, зафиксированные в колониальное и позднейшее время и отчасти подтверждаемые доиспанским материалом, прямо противоречат христианским воззрениям на посмертное существование. Это позволяет нам не согласиться с теорией Рамос, но для большей наглядности приведём в подтверждение несколько соображений.

Во-первых, нет особых оснований считать, что упоминаемые в хрониках представления о локации загробного мира сложились именно под христианским влиянием: для абсолютного большинства культур как раз свойственны идеи о разграничении мира мёртвых и мира живых: граница между ними не является абсолютной, однако отчётливо осознаётся. Во-вторых, к отрицанию данной теории подталкивает современный этнографический материал: в качестве локации загробного

мира в нем часто упоминаются горы, подземное пространство и т.п. Подобные представления коррелируют не с христианством, а с доиспанскими верованиями, о чём подробнее будет сказано ниже.

### Маркеры локализации загробного мира

Более или менее универсальным маркером локации загробного мира может служить ориентация погребений по сторонам света. В некоторых андских культурах такая закономерность действительно иногда прослеживается: например, для погребений культуры Моче [Donley, 2008, 125; Gutiérrez, 2008, 248; Donnan, 2022, 124] и в более северных областях вплоть до Пиуры [Kaulicke, 1997, 35] часто характерна ориентация на юг или юго-запад [Rucabado, 2008, 366; Ruiz, 2008, 382]. Из этого можно сделать осторожное предположение, что для мировоззрения жителей этих областей (по крайней мере, на определённом этапе) была характерна локация загробного мира в южном направлении. Впрочем, данное предположение нельзя абсолютизировать.

Но даже такую закономерность ориентации погребений можно проследить далеко не всегда [Miños, 2017, 25]. Также высказывалось предположение, что для культуры Моче была характерна локализация загробного мира за морем [Benson, 1975, 105]. Это объясняется важностью морской стихии для Моче и прибрежных культур в целом, а также местным мифологическим циклом, который отчасти восстанавливается на материале иконографии. Это предположение можно косвенно подтвердить раннеколониальным материалом: Х. де Арриага в своём трактате отмечает, что жители побережья верят, будто бы души людей после смерти отправляются на остров Хуано [Arriaga, 1999, 76]. К сожалению, на побережье Перу традиционные верования сохранились намного хуже, чем в горных областях, поэтому подкрепить эти данные этнографическим материалом невозможно. При этом локация загробного мира где-то за морем фиксируется и на современном этнографическом материале, причём среди жителей горных районов. В частности, соответствующее представление было отмечено среди лайми Боливии [Harris, 1983, 146].

Ещё более распространённым inferнальным символом, чем море, являются в Андах горы и пещеры. Сам этот концепт достаточно универсален. Гора выступает и как значимый символ мироустройства: пронизывая пространство от земли до неба, она может рассматриваться как аналог мирового древа, которое является одной из универсальных мифологем [Мелетинский, 2012, 189–190].

Первые свидетельства почитания гор в Андах относятся к ранним эпохам существования цивилизации [Leoni, 2005, 151]. Хрестоматийный пример почитания гор – это так называемая капакоча, то есть инкская практика человеческих (в основном детских) жертвоприношений в горах [Новосёлова, 2020, 67]. Есть иконографические подтверждения того, что горы служили местом жертвоприношений и в более ранний период, в частности у Моче в первые века нашей эры (Илл. 1).

Нельзя не упомянуть о двойственном характере этого концепта: гора выступает и как небесный, и как inferнальный символ. В Андах зафиксированы многочисленные упоминания того, что именно под горой расположен загробный мир. Рассмотрим эти упоминания более подробно.

Нередко местопребыванием мёртвых называются горы без приписки к какому-либо конкретному месту [Irrazaval, 1999, 17; Abercrombie, 1998, 335; Bastien, 1989, 47]. Возможно, это следствие определённого «размывания» традиции, поскольку по колониальным источникам прослеживается, что для каждой общины характерна своя пакарина – место (чаще всего в опре-



Илл. 1. Сосуд со сценой жертвоприношения в горах.  
Культура Моче, Перу.  
Из собрания Музея Америки (Мадрид)

делённой горе), которое воспринималось и как источник жизни, и как место упокоения душ после смерти. Опубликованные Пьером Дювиолем материалы процессов по искоренению идолопоклонства наглядно это показывают [Duviols, 2003, 414–415, 814, 737]. Этот же исследователь приводит наблюдение Пабло Х. де Арриага, одного из главных действующих лиц в этих процессах: «Каждая айлью имеет особую пакарину, откуда они происходят» [Duviols, 2003, 114].

В аргентинской провинции Жужуй зафиксированы также представления, что в горах обитают т.н. чильпас/чульпас, которые ассоциируются с духами дохристианского происхождения [Rivet, Tomasi, 2016, 380–382]. Здесь мы видим явные попытки отмежеваться от прежней традиции. Однако такая картина, будучи следствием влияния христианства, не является преобладающей для всего региона.

В индейских сообществах диоцеза Арекипа существовало представление о том, что вулканы (их можно рассматривать как синоним горы) являются местом отдыха умерших [Marsilli, 2014, 105]. С вулканами Арекипы связаны представления о локации загробного мира в соседнем департаменте Апуримак: загробный мир там представляется находящимся в недрах вулкана Корпуна [Valderrana Fernández, Escalante, 1980, 234] (другой вариант написания – Коропуна). В некоторых региональных вариантах (например, в Фуэрабамбе, департамент Апуримак) Коропуна в качестве локации загробного мира воспринимается как «правильное» место, в то время как Аусангате (самая высокая гора департамента Куско) – в качестве «неправильного», поскольку туда попадают грешники [Sánchez Garrafa, 2015, 89]. В южных Андах зафиксировано также представление о Коропуне как о местопребывании грешников в противовес небесам [Hernández, 2015, 163], что, несомненно, отражает влияние христианства.

Вероятно, именно о Коропуне пишет хронист Ф. Г. Пома де Айяла, когда описывает представления индейцев Кольясуйо и Кондесуйо о загробном мире: «умершие отправляются напрямик в Пукинапампу и в Коропуну...» [Poma de Ayala, 1980, 209].

Связанный с горой концепт пещеры также занимал значимое место в андских представлениях о загробном мире. Пещера как некое переходное по своей природе пространство часто рассматривается как портал из мира живых в мир мертвых [Mesconi, 1999, 168; Bugallo, Vilca, 2016, 279; Sánchez Garrafa, 2015, 91; Cruz, 2016, 179]. С одной стороны, это место зарождения жизни: помимо упомянутых локальных вариантов можно вспомнить, что именно из пещеры, согласно династическому мифу, появляются первые инки. С другой стороны, это и место смерти: в некоторых андских культурах пещеры использовались как усыпальницы. Наиболее показательный пример такого рода – это хранение украденных с христианских кладбищ тел именно в пещерах, что имело место в период борьбы с идолопоклонством и языческим мировоззрением индейцев [AAL: Leg. 3:8. f.1,3,5; AAL: Leg. 1:14. f.1-2].

Есть также данные, что пещеры использовались в качестве мест для захоронений еще в XIX столетии [Squier, 1877, 531–532]. Один из пионеров перуанской археологии Хулио Тельо, изучая в 20-х гг. XX в. традиции населения региона Каста в провинции Уарочири, оставил многочисленные свидетельства о пещерных захоронениях [Tello, Miranda, 1923, 484, 487]. Он ничего не говорит об их хронологии, но упоминания о сохранности позволяют отнести эти захоронения ко временам, не слишком отдалённых от момента наблюдения. Всё это свидетельствует об устойчивости соответствующих представлений.

Ещё одна распространённая локация загробного мира в Андах – подземная. В колониальный период она зафиксирована для прибрежной культуры Чиму, которой соответствовало государство Чимор. Хронист А. де ла Каланча сообщает, что, по представлению местных индейцев, если Луна не появляется на небе в течение двух дней, это означает, что она отправилась в загробный мир наказывать воров [Calancha, 1638, 552]. Это косвенно подтверждает идею, что по представлениям носителей этой культуры загробный мир располагался где-то под землёй. Отметим при этом, что именно божество Луны Си считалось главой пантеона Чиму.

На современном этапе соответствующие представления зафиксированы среди уже упомянутых лайми Боливии: Такна (название загробного мира у данной на-



родности) находится внизу, то есть это подземное пространство, куда прибывают, пересёкши воду [Harris, 1983, 146].

Ещё один пример – аймара Пуно, у которых в недавнем прошлом существовал обычай приносить в жертву ламу во время похорон. Согласно объяснениям информантов, кровь ламы предлагалась Пачамаме (то есть Земле), «чтобы утолить её жажду, и чтобы она приняла умершего в свои недра» [Luperio, 2001, 238]. Мы вновь видим, что образ потустороннего мира тесно связан с идеей жизни: земля даёт жизнь в виде посевов, она же принимает её обратно.

Наконец, последняя возможная локация загробного мира – это небо. Эта концепция непосредственно связана с христианством. В некоторых хрониках есть соответствующие упоминания: в частности, Инка Гарсиласо де ла Вега пишет о смерти первого Сапа Инки Манко Капака следующее: он позвал своих сыновей и сообщил им в том числе то, что «Солнце зовёт его и что он отдохнёт с ним <...> он будет присматривать за ними с небес» [Garcilaso de la Vega, 1985, 55]. Это упоминание необходимо использовать с осторожностью по двум основным причинам. Во-первых, подобная судьба приписывается лишь Манко Капаку, который, будучи основателем династии, имел особый статус. Во-вторых, Гарсиласо было свойственно видеть в инкской религии зачатки христианства, и гипотетическая вера в небеса как место назначения душ после смерти хорошо вписывается в его концепцию.

Приведём ещё один пример. Бернабе Кобо утверждает, будто инки верят, что души добрых людей отправляются на небо [Cobo, 1892, 318], а ад представляет собой тесное пространство под землей, где души вынуждены страдать от голода и жажды, есть ползучих тварей и пить зловонную воду [Cobo, 1892, 319]. Здесь нужно отметить следующее. Во-первых, Бернабе Кобо – автор весьма поздний, он писал свой труд в середине XVII в. Во-вторых, его информантами были инки, которые к тому времени уже интегрировались в колониальное общество, заняв в нём важное место, и христианизировались. Поэтому нет оснований считать, что данный пассаж Кобо отражает инкские и вообще андские верования доиспанского периода. Однако их отголосок здесь всё же есть: это мотив голода и жажды, которые испытывает душа; он зафиксирован на материале колониального и современного периодов [Ondegardo, 1906, 196; Murúa, 2001, 403; van Kessel, 2001, 223], а также подтверждается археологией (см. многочисленные примеры приношений еды, питья и одежды в захоронениях [Miłosz, Pardo, 2014, 94–95; Castillo, 2011, 45, 54; Donnan, 1978, 200, 256]).

В современном андском мировоззрении небо как местопребывание душ представлено намного отчётливее, хотя и здесь вариации весьма многочисленны [Bascoré Caero, 2001, 275; Cáceres Chalco, 2001, 199; Fernández Juárez 2001, 204]. Часто небо рассматривается как место назначения праведников; если же человек грешил при жизни, после смерти он превращается во вредоносный дух, местопребыванием которого часто выступают горы; эти представления характерны для южных Анд [Cáceres Chalco, 2016, 346; Hernández, 2015, 202]. Небо как локация загробного мира фигурирует также у аймара Тарапаки и Потоси, но в целом место назначения душ не очень конкретно [van Kessel, 2001, 233; Morán, 2017, 233]. Существует понятие Ханакпача – верхнего мира, где находится пристанище Бога, святых и душ умерших (по крайней мере, некоторых) [Spedding, 2008, 106].

Обратим внимание, что при наличии неба как местопребывания праведников, в андских представлениях о загробном мире отсутствует (единственное известное нам исключение – это упомянутый пассаж из хроники Кобо) ясно сформированный «классический» концепт ада. Его роль здесь порой выполняют древние варианты локаций загробного мира, в частности горы.

#### Заключение

Проведённый анализ позволяет прийти к следующим выводам. Во-первых, едва ли можно согласиться с испанским исследователем Франсиско Хиль Гарсией, который в одной из своих работ утверждает, что в Андах отсутствует чёткое понимание локаций загробного мира [Gil García, 2002, 66]. Вернее сказать, эту локацию нельзя свести к единому знаменателю вследствие огромного количества местных вариантов.

Во-вторых, сам набор этих вариантов во всем их многообразии (различные горы/вулканы, подземное пространство, земли за морем, небо) показывает устойчивость дохристианских представлений. Мы не видим здесь непримиримого противоречия: перед нами пример смешения старых, дохристианских, представлений с новыми, причём первые преобладают. Это тем более удивительно в свете того, что церковь прилагала огромные усилия по вытеснению традиционного андского видения смерти, стремясь искоренить своего «противника» – традиционное андское мировоззрение. Однако несомненно и влияние христианства в части придания отрицательной коннотации традиционным локациям загробного мира (см. выше о негативном образе гор и вулкана Коропуны в некоторых областях Анд), которые порой воспринимаются как аналог ада. Тем не менее, такое развитие мировоззрения не является господствующим.

В-третьих, источники показывают, что среди всех этих вариантов локализации загробного мира несомненно преобладающим являются горы / вулканы. Но здесь необходимо сделать важную оговорку. Нет сомнения, что горы были и продолжают быть ключевой локацией в областях Сьерры. Однако нет оснований предполагать, что такая же картина была характерна для культур Косты. К сожалению, традиционное мировоззрение в этой области сохранилось много хуже; здесь не проводились систематические этнографические исследования, а письменные источники колониального периода намного скуднее. На уровне гипотезы можно повторить уже высказывавшееся мнение, что здесь загробный мир был связан по преимуществу с морем.

### Библиографический список

1. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Академический проспект, 2012. – 331 с.
2. Новосёлова, Е.В. Мёртвое тело как объект чувственного восприятия в пространстве Андской цивилизации / Е.В. Новосёлова // Диалог со временем. – 2021. – № 76. – С. 300–313.
3. Новосёлова, Е.В. Человеческие жертвоприношения в традициях Андской цивилизации / Е.В. Новосёлова // Латинская Америка. – 2020. – № 4. – С. 62–74.
4. AAL – Archivo Arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg. I:14. 1605.
5. AAL – Archivo Arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg. 3:8. 1656.
6. Abercrombie, T.A. Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People / T.A. Abercrombie. – Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998. – 632 p.
7. Arriaga, J. de. La extirpación de la idolatría en el Perú / J. de Arriaga. – Cuzco CBC, 1999. – 200 p.
8. Bascopé Caero, V. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba / V. Bascopé Caero // Chungara: Revista de antropología chilena. – 2001. – № 2. – P. 271–277.
9. Bastien, J.W. Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu / J.W. Bastien. – Austin: West Publishing Company, 1985. – 227 p.
10. Benson, E. Death-associated figures on Mochica pottery / E. Benson // Death and afterlife in pre-Columbian America. – Washington: Dumbarton Oaks, 1975. – P. 105–144.
11. Cáceres Chalco, E. La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cuzco / E. Cáceres Chalco // Chungara: Revista de Antropología Chilena. – 2001. – Vol. 33. – № 2. – P. 187–200.
12. Cáceres Chalco, E. Suq'as o hintilis, entre el orden y el desorden: la vida y la muerte en una misma dimensión en el sur andino del Perú / E. Cáceres Chalco // Bugallo, L., Vilca, M. (ed.) Wa'kas, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino. – San Salvador de Jujuy: Universidad nacional de Jujuy, 2016. – P. 341–372.
13. Calancha, de la. Cronica moralizada / A. de la Calancha. – Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1638. – 922 p.
14. Castillo, L.J. San José de Moro y la arqueología del valle de Jequetepeque / L.J. Castillo. – Lima: PUCP, 2011. – 121 p.
15. Cobo, B. Historia del Nuevo Mundo. T.III. / B. Cobo. – Sevilla: Imprenta de E. Rasco, 1892. – 350 p.
16. Cruz, P. Pensando en Supay o desde el Diablo. Saqra, paisaje y memoria en el espacio surandino / P. Cruz // Bugallo, L., Vilca, M. (ed.) Wa'kas, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino. – San Salvador de Jujuy: Universidad nacional de Jujuy, 2016. – P. 171–200.

17. Donley, C. Late Moche pit burials from San José de Moro in social and political perspective / C. Donley // *Arqueología mochica: nuevos enfoques*. – Lima: PUCP, 2008. – P. 119–129.
18. Donnan, C.B. Ancient burial patterns of the Moche valley, Peru / C.B. Donnan. Austin: University of Texas Press, 1978. – 424 p.
19. Donnan, C.B. La Mina: a royal Moche tomb / C.B. Donnan. – Austin: University of Texas Press, 2022. – 168 p.
20. Duviols, P. Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo xvii / P. Duviols. – Lima: Instituto francés de estudios andinos, PUCP, 2003. – 882 p.
21. Garcilaso de la Vega, I. Comentarios reales de los incas / I. Garcilaso de la Vega. – Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985. – 287 p.
22. Gil García, F.M. Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio / F.M. Gil García // *Anales del Museo de América*. – 2002. – № 10. – P. 59–83.
23. Gil García, F.M., Fernández Juárez, G. El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso // *Revista Española de Antropología Americana*. – 2008. – № 1. – P. 105–113.
24. Gutiérrez, B.L. Plataforma Uhle: enterrando y desenterrando muertos / B.L. Gutiérrez // *Arqueología mochica: nuevos enfoques* – Lima: PUCP, 2008. – P. 245–259.
25. Harris, O. Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia / O. Harris // *Revista Chungara*. – 1983. – № 11. – P. 135–152.
26. Hernández Lefranc, H. La vida post mortem en la sociedad quechua del Sur Andino peruano: testimonio de una experiencia / H. Hernández Lefranc // *Purgatorios*. – Lima: Universidad del Pacífico, 2015. – P. 159–206.
27. Irarrazaval, D. Un cristianismo andino / D. Irarrazaval. – Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999. – 238 p.
28. Kaulicke, P. La muerte en el antiguo Perú. Contextos y conceptos funerarios: una introducción / P. Kaulicke // *Boletín de Arqueología PUCP*. – 1997. – Vol. 1. – P. 7–54.
29. Leoni, J.B. La veneración de montañas en los andes preincaicos: el caso de Ñawinpukeyo (Ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano / J.B. Leoni // *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. – 2005. – № 2. – P. 151–164.
30. Luperio, D. Alma Imaña: rituales mortuorios andinos en las zonas rurales aymara de Puno circunlallustre (Perú) / D. Luperio // *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. – 2001. – Vol. 33. – № 2. – P. 235–244.
31. Marsilli, M.N. Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (Siglos XVI al XVIII) / M.N. Marsilli. – Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2014. – 153 p.
32. Meconi, M.P. La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. 1581–1752 / M.P. Meconi. – Lima: PUCP, 1999. – 627 p.
33. Miłosz, G., Pardo, C. (ed). Castillo de Huarmey. El Mausoleo imperial de Wari / G. Miłosz, C. Pardo. – Lima: MALL, 2014. – 348 p.
34. Morán, O.M. Todos los santos. Tradición y ayllu andino / O.M. Morán // *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. – 2017. – № 2. – P. 227–239.
35. Muños Ovalle, I. Espacios fúnebres, prácticas mortuorias y cronología en el cementerio azapa-115: aproximaciones en torno a la estructura social de los agricultores prehispánicos del período medio / I. Muños Ovalle // *Estudios Atacameños*. – 2017. – № 54. – P. 5–36.
36. Murúa, M. de. Historia general del Perú. Madrid: Dastin, 2001.
37. Ondegardo, P.de. Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad / P. De Ondegardo // *Revista Histórica*. – 1906. – II. – P. 192–203.
38. Ramos, G. Muerte y conversión en los Andes / G. Ramos. – Lima, Cuzco, 1532–1670. Lima: IEP, 2017. – 356 p.
39. Rivet, M.C., Tomasi, J. Casitas y Casas Mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzulí y Susques, provincia de Jujuy, Argentina) / M.C. Rivet, J. Tomasi // Bugallo, L., Vilca, M. (ed.) *Wá'kas, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino*. – San Salvador de Jujuy: Universidad nacional de Jujuy, 2016. – P. 373–412.
40. Rucabado, J.J. Prácticas funerarias de elite en San José de Moro durante la fase transicional temprana: el caso de la tumba colectiva M-U615 / J.J. Rucabado // *Arqueología mochica: nuevos enfoques*. – Lima: PUCP, 2008. – P. 359–380.
41. Ruiz Rosell K. La Tumba M-U1411: un entierro Mochica Medio de elite en el cementerio de San José de Moro / K. Ruiz Rosell // *Arqueología mochica: nuevos enfoques* – Lima: PUCP, 2008. – P. 381–396.
42. Sánchez Garrafa, R. Apus de los cuatro suyus: construcción del mundo en los siglos mitológicos de las deidades de las montañas / R. Sánchez Garrafa. – Lima: IEP, 2015. – 358 p.
43. Shushan G., Flood G. Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism, and near-death experience / G. Shushan, G. Flood. – London, New York: Bloomsbury Academic, Continuum, 2009. – 284 p.

44. Spedding, A.P. *Religión en los Andes extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina* / A.P. Spedding. – La Paz: Instituto superior ecuménico andina de teología, 2008. – 200 p.
45. Squier, E.G. *Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas* / E.G. Squier. London: Macmillan and Co. – 1877. – 599 p.
46. Tello, J., Miranda, P. Wallallo. *Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú* / J. Tello, P. Miranda // *Inca*. – 1923. – № 2. – P. 475–549.
47. Valderana Fernández, R., Escalante Gutierrez, C. *Apu Qorpuna: visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarka* / R. Valderana Fernández, C. Escalante Gutierrez // *Debates de antropología*. – 1980. – № 5. – P. 233–264.
48. van Kessel, J. *El ritual mortuorio de los aymara de Tarapaca como vivencia y crianza de la vida* / J. Van kessel // *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. – 2001. – № 2. – P. 221–234.

Текст поступил в редакцию 21.10.2022.

Принят к печати 25.12.2022.

Опубликован 30.03.2022.

---

<sup>1</sup> Вопрос о термине, обозначающем загробный мир, заслуживает специального изучения. Поэтому здесь мы ограничимся констатацией того факта, что вариантов его названий великое множество; одним из наиболее распространенных терминов является кечуанское слово Кайпача (Kaupacha).

---

## References

1. Meletinskii E.M. *Poetica mifa* [Poetry of the myth]. Moscow: Akademicheskii prospect, 2012, 331 p. (In Russian).
2. Novoselova E.V. *Dialog so vremenem* [Dialogue with Time]. 2021, no. 76, pp. 300–313 (in Russian).
3. Novoselova E.V. *Latinskaya America* [Latin America]. 2020, no. 4, pp. 62–74 (in Russian).
4. *Archivo Arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías*. Leg. I:14. 1605 (in Spanish).
5. *Archivo Arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías*. Leg. 3:8. 1656 (in Spanish).
6. Abercrombie T.A. *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1998, 632 p.
7. Arriaga J. de. *La extirpación de la idolatría en el Perú* [Extirpation of idolatry in Peru]. Cuzco CBC, 1999, 200 p. (in Spanish).
8. Bascope Caero, V. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*. 2001, no. 2, pp. 271–277 (in Spanish).
9. Bastien J.W. *Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Austin: West Publishing Company, 1985, 227 p.
10. Benson E. Death-associated figures on Mochica pottery. In *Death and afterlife in pre-Columbian America*. Washington: Dumbarton Oaks, 1975, pp. 105–144.
11. Cáceres Chalco E. *Death as a sanction and compensation: a vision of balance and reciprocity in Cuzco* [La muerte como sanción y compensación: visión de equilibrio y reciprocidad en Cuzco]. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 2001, vol. 33, no. 2, pp. 187–200 (in Spanish).
12. Cáceres Chalco E. *Suq'as o hintilis, between order and disorder: life and death in the same dimension in the Andean south of Peru* [Suq'as o hintilis, entre el orden y el desorden: la vida y la muerte en una misma dimensión en el sur andino del Perú]. In Bugallo L., Vilca M. (ed.) *Wakas, devils and the dead: significant otherness in the Andean world* [Wa'kas, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino]. San Salvador de Jujuy: Universidad nacional de Jujuy, 2016, pp. 341–372 (in Spanish).
13. Calancha de la. *Moral chronicle* [Coronica moralizada]. Barcelona: Pedro Lacavalleria, 1638, 922 p. (In Spanish).
14. Castillo L.J. *San José de Moro and the archaeology of the Jequetepeque Valley* [San José de Moro y la arqueología del valle de Jequetepeque]. Lima: PUCP, 2011, 121 p. (In Spanish).
15. Cobo B. *History of the New World* [Historia del Nuevo Mundo]. Vol. III. Sevilla: Imprenta de E. Rasco, 1892, 350 p. (In Spanish).
16. Cruz P. *Thinking about Supay or Devil. Saqra, landscape, and memory in the South Andes* [Pensando en Supay o desde el Diablo. Saqra, paisaje y memoria en el espacio surandino]. In Bugallo L., Vilca M. (eds.) *Wakas, devils and the dead: significant otherness in the Andean world* [Wa'kas, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino]. San Salvador de Jujuy: Universidad nacional de Jujuy, 2016, pp. 171–200 (in Spanish).
17. Donley C. *Mochica archaeology: new approaches* [Arqueología mochica: nuevos enfoques]. Lima: PUCP, 2008, pp. 119–129 (in Spanish).
18. Donnan C.B. *Ancient burial patterns of the Moche valley, Peru*. Austin: University of Texas Press, 1978, 424 p.
19. Donnan C.B. *La Mina: a royal Moche tomb*. Austin: University of Texas Press, 2022, 168 p.
20. Duviols P. *Processes and visites of idolatries. Cajatambo, xvii cent.* [Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo xvii]. Lima: Instituto francés de estudios andinos, PUCP, 2003, 882 p. (in Spanish).
21. Garcilaso de la Vega I. *Royal commentaries of the Incas* [Comentarios reales de los incas]. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, 287 p. (In Spanish).



22. Gil García F.M. *Annals of the Museum of America* [Anales del Museo de América]. 2002, no. 10, pp. 59–83 (in Spanish).
23. Gil García F.M., Fernández Juárez G. *Spanish Journal of American Anthropology* [Revista Española de Antropología Americana]. 2008, no. 1, pp. 105–113 (in Spanish).
24. Gutiérrez B.L. *Mochica archaeology: new approaches* [Arqueología mochica: nuevos enfoques]. Lima: PUCP, 2008, pp. 245–259 (in Spanish).
25. Harris O. *Chungara Journal* [Revista Chungara]. 1983, no. 11, pp. 135–152 (in Spanish).
26. Hernández Lefranc H. *Purgatories* [Purgatorios]. Lima: Universidad del Pacífico, 2015, pp. 159–206 (in Spanish).
27. Irrazaval D. *Andean christianity* [Un cristianismo andino]. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1999, 238 p. (In Spanish).
28. Kaulicke P. *Bulletin of Archaeology PUCP* [Boletín de Arqueología PUCP]. 1997, vol. 1, pp. 7–54 (in Spanish).
29. Leoni J.B. *Chungara: Journal of the Anthropology of Chili* [Chungara: Revista de Antropología Chilena]. 2005, no. 2, pp. 151–164 (in Spanish).
30. Lupério D. *Chungara: Journal of the Anthropology of Chili* [Chungara: Revista de Antropología Chilena]. 2001, vol. 33, no. 2, pp. 235–244 (in Spanish).
31. Marsilli M.N. *Pernicious habits: colonial Andean religion in the diocese of Arequipa (XVI to XVIII centuries)* [Hábitos perniciosos: religión andina colonial en la diócesis de Arequipa (Siglos XVI al XVIII)]. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2014, 153 p. (In Spanish).
32. Meconi M.P. *The Andean religious worldview in the unpublished documents of the Roman Archive of the Society of Jesus. 1581–1752* [La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. 1581–1752]. Lima: PUCP, 1999, 627 p. (In Spanish).
33. Miłosz G., Pardo C. (eds.). *Castillo de Huarmey. The imperial mausoleum of Wari* [Castillo de Huarmey. El Mausoleo imperial de Wari]. Lima: MALI, 2014, 348 p. (In Spanish).
34. Morán O.M. *Chungara: Journal of the Anthropology of Chili* [Chungara: Revista de Antropología Chilena]. 2017, no. 2, pp. 227–239 (in Spanish).
35. Muñoz Ovalle I. *Atacameño Studies* [Estudios Atacameños]. 2017, no. 54, pp. 5–36 (in Spanish).
36. Murúa M., de. *General history of Peru* [Historia general del Perú]. Madrid: Dastin, 2001 (in Spanish).
37. Ondegardo P., de. *Historical Journal* [Revista Histórica]. 1906, no. II, pp. 192–203 (in Spanish).
38. Ramos G. *Death and convention in the Andes* [Muerte y conversión en los Andes. Lima, Cuzco, 1532–1670]. Lima: IEP, 2017, 356 p. (In Spanish).
39. Rivet M.C., Tomasi J. *Casitas and Houses Mochas. Ancients and grandfathers in their architecture* [Casitas y Casas Mochas. Los antiguos y los abuelos en sus arquitecturas (Coranzuli y Susques, provincia de Jujuy, Argentina)]. In Bugallo L., Vilca M. (eds.) *Wakas, devils and the dead: significant otherness in the Andean world* [Wa'kas, diablos y muertos: alteridades significantes en el mundo andino]. San Salvador de Jujuy: Universidad nacional de Jujuy, 2016, pp. 373–412 (in Spanish).
40. Rucabado J.J. *Mochica archaeology: new approaches* [Arqueología mochica: nuevos enfoques]. Lima: PUCP, 2008, pp. 359–380 (in Spanish).
41. Ruiz Rosell K. *Mochica archaeology: new approaches* [Arqueología mochica: nuevos enfoques]. Lima: PUCP, 2008, pp. 381–396 (in Spanish).
42. Sánchez Garrafa R. *Apus of four suyus: world construction in mythological ages of mountain deities* [Apus de los cuatro suyus: construcción del mundo en los siglos mitológicos de las deidades de las montañas]. Lima: IEP, 2015, 358 p. (In Spanish).
43. Shushan G., Flood G. *Conceptions of the afterlife in early civilizations: universalism, constructivism, and near-death experience*. London, New York: Bloomsbury Academic, Continuum, 2009, 284 p.
44. Spedding A.P. *Religion in the Andes: extirpation of idolatries and modernity of the andean faith* [Religión en los Andes: extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina]. La Paz: Instituto superior ecuménico andina de teología, 2008, 200 p. (In Spanish).
45. Squier E.G. *Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. London: Macmillan and Co, 1877, 599 p.
46. Tello J., Miranda P. *Wallallo. Gentile ceremonies of the Western Andes region* [Wallallo. Ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú]. Inca, 1923, no. 2, pp. 475–549 (in Spanish).
47. Valderana Fernández R., Escalante Gutierrez C. *Debates on Anthropology* [Debates de antropología]. 1980, no. 5, pp. 233–264 (in Spanish).
48. Van Kessel J. *Chungara: Journal of the Anthropology of Chili* [Chungara: Revista de Antropología Chilena]. 2001, no. 2, pp. 221–234 (in Spanish).

*Submitted for publication: October 21, 2022.*  
*Accepted for publication: December 25, 2022.*  
*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 92–99.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 92–99.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_92

**Иванов А.В.**

*Алтайский государственный аграрный университет  
656048, Россия, г. Барнаул, пр-т Красноармейский, д. 98  
ivanov\_a\_v\_58@mail.ru*



### **Принципы диалога науки и религии в работе В.Н. Ильина «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира»**

**Аннотация.** В статье анализируются принципы диалога науки и религии, которые формулирует в своей известной работе «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира» известный философ русского зарубежья Владимир Николаевич Ильин. Эти принципы касаются самой возможности диалога между религией и наукой, различного отношения к религии со стороны гуманитарного и естественнонаучного знания, а также необходимости учёта историчности как науки, так и религии. Показывается, что само содержательное сравнение библейских и научных знаний в книге В.Н. Ильина далеко не всегда соответствует провозглашённым им принципам. На основе достижений и недостатков его концепции автором статьи формулируется ряд дополнительных принципов, позволяющих, на его взгляд, обеспечить продуктивный и рациональный диалог между наукой и религией. Они касаются необходимости фундирования диалога между наукой и религией, как современными религиозными, так и эпистемологическими исследованиями; обязательного «посредничества» философской традиции, в которой уже разработаны основные возможные стратегии реализации такого диалога; а также последовательного проведения динамической установки, которая включает в себя не только культурно-историческое, но и экзистенциальное измерение, где от уровня развития личности самого интерпретатора будут зависеть результаты проводимых исследований. Подчёркивается эвристичность применения известной христианской формулы «нераздельности и неслиянности» применительно к взаимоотношениям науки и религии, где сколь бы ни был успешным их диалог и тенденции к сближению, тем не менее, им суждено в ближайшей исторической перспективе оставаться автономными сферами духовно-познавательного опыта человечества.

**Ключевые слова:** В.Н. Ильин, наука, религия, философия, принципы диалога, синтетическая стратегия диалога, «нераздельность и неслиянность» науки и религии

**Andrey V. Ivanov**

*Altai State Agricultural University  
98 Krasnoarmeisky ave., Barnaul, 656 048, Russia  
ivanov\_a\_v\_58@mail.ru*

### **The Principles of Dialogue between Science and Religion in V.N. Ilyin's Work “Six Days of Creation: The Bible and the Science of Creation and the Origin of the World”**

**Abstract.** The article analyzes the principles of the dialogue between science and religion, which are formulated in his famous work “Six Days of Creation: The Bible and the Science of Creation and the Origin of the World” by the famous philosopher of the Russian diaspora Vladimir Nikolaevich Ilyin. These principles concern the very possibility of a dialogue between religion and science, the different attitudes to religion from the humanities and natural sciences, as well as the need to consider the historicity of both science and religion. It is shown that the very meaningful comparison of biblical and scientific knowledge in V.N. Ilyin's book does not always correspond to the principles proclaimed by him. Based on the achievements and shortcomings of his concept, the author of the article formulates a number of additional principles that, in his opinion, allow for a productive and rational dialogue between science and religion. They concern the need for the foundation of a dialogue between science and religion, both by modern religious studies and by epistemological studies; the obligatory “mediation” of the philosophical tradition, in which the main strategies for the implementation of this dialogue have already been developed; as well as the consistent implementation of a dynamic installation, which includes not only the cultural-historical, but also the existential dimension, where from the level of personal development of the interpreter himself will depend on the results of his research. Finally, the heuristic

application of the well-known Christian formula of “inseparability and non-unity” is emphasized in relation to the relationship between science and religion, where no matter how successful their dialogue and tendencies towards rapprochement, nevertheless, they are destined to remain autonomous spheres of the spiritual and cognitive experience of mankind in the near historical perspective.

**Key words:** V.N. Ilyin, science, religion, philosophy, principles of dialogue, synthetic strategy of dialogue, “inseparability and non-interference” of science and religion

Анализируя тему соотношения науки и религии в российской философской мысли, нельзя обойти стороной такую важную и интересную фигуру, как Владимир Николаевич Ильин. Вплоть до конца 90-х годов XX века его жизнь и творчество были практически неизвестны отечественному читателю, хотя в среде русской эмиграции он был фигурой довольно значительной. Наделённый многочисленными творческими талантами, он оставил свой след в музыке и литературоведении, философии и православном богословии. До конца жизни В.Н. Ильин разделял евразийские идеи, хотя официально вышел из движения в 1929 году после его известного раскола на «правое» и «левое» евразийство. Причиной раскола стала, как известно, позиция парижской группы, заявившей о своей готовности сотрудничать с Советской Россией, как якобы уже воплощающей в жизнь многие евразийские идеи. Будучи принципиальным противником марксизма и материализма, В.Н. Ильин с таким «советским поворотом» евразийского движения примириться никак не мог. Надо сказать, что воинствующий антисоветизм и антимарксизм В.Н. Ильина сыграли с ним злую шутку. Много ценных социальных и культурных достижений советской власти он не увидел, а его собственные методологические философские опыты (попытка построить оригинальную «морфологическую логику») [Ильин, 1996] оказались, на наш взгляд, существенно ниже того уровня, который был достигнут, например, в диалектической логике или в системных исследованиях советской философией. Впрочем, в задачи данной статьи не входят ни исследование сложной и трагической личной судьбы В.Н. Ильина, которая обстоятельно освещена в работах А.П. Козырева [Козырев, 1997] и А.А. Ермичева [Ермичев, 2012], ни историко-философская оценка тех или иных аспектов его философского и культурологического творчества. Этому посвящены довольно содержательные исследования А.Ф. Гусакова [Гусаков, 2009] и О.Т. Ермишина [Ермишина, 2020]. Целостное же осмысление его творчества – дело будущих историко-философских исследований.

### **Принципы анализа взаимоотношений между наукой и религией у В.Н. Ильина**

В данной статье мы обратимся к его анализу взаимоотношений между наукой и религией, сделав особый акцент на высказанных им методологических идеях, значимых, на наш взгляд, для современного этапа диалога этих важнейших сфер духовной культуры. Безусловная заслуга В.Н. Ильина состоит в том, что, в отличие от большинства других русских религиозных философов XX века (С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, его знаменитого однофамильца И.А. Ильина), он осмысляет эту тему не на уровне сугубо метафизических и богословских штудий, а пытается систематически сопоставить библейскую картину мира с конкретными данными естественных и гуманитарных наук своего времени. Центральной в решении этой задачи стала, на наш взгляд, его книга «Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира», изданная в 1930 году. На ней мы и сосредоточимся. Сначала выделим наиболее сильные и эвристические идеи этой книги, а уж потом отметим её недостатки и сделаем общие выводы.

Прежде всего, В.Н. Ильин в самом начале своего труда справедливо подчёркивает диалектический характер взаимоотношений между наукой и религией, где, с одной стороны, «надо оставить маниловские мечтания апологетической лжефилософии о каком-то компромиссном “согласовании” и “примирении” Библии с наукой» [Ильин, 2006, 6], поскольку они говорят на разных языках и исходят из разных оснований. В.Н. Ильин даже подчёркивает трагический характер этого разговора на разных языках. Но, с другой стороны, «одной и Той же Премудростью создан мир и явлена в нем премудрая («софийная») книга – Библия. Один и Тот же Логос, Одна

и Та же Премудрость действуют в строе природы <...> – в её так называемых законах и в то же время открывают этот строй, эти законы познающему разуму учёных и философов, поскольку ими руководит чистосердечное желание истины» [Ильин, 2006, 7]. В.Н. Ильин здесь разделяет известную позицию С.Н. Булгакова из «Философии имени» об «изначальном единстве мысли речи и бытия» [Булгаков, 1998, 189] в Божественном Логосе, в силу чего познание человека в целом согласуется с бытием, а различные формы его познавательной деятельности (рациональные и внерациональные), соответственно, между собой. Проще говоря, в истинных познавательных актах человеческая земная мысль как бы «встречается» с Божественной Мыслью, сотворившей и окружающий мир, и индивидуальных мыслящих существ, способных его творчески познавать. Старая гносеологическая проблема согласования мысли с бытием здесь решается вполне последовательно, как и возможность продуктивного когнитивного диалога между наукой и религией.

Обратимся к другой, интересной и важной, на наш взгляд, методологической и культурологической проблеме, поставленной В.Н. Ильиным, а именно – проблеме различного характера взаимоотношений естественных и гуманитарных наук с религией. С его точки зрения, именно гуманитарные науки (особенно история, археология и филология) первоначально подтверждают реальность многих библейских мифов и фактов, например, о всемирном потопе, о реальности существовании городов и исторических событий, упоминаемых в Священном Писании и т.д. Тем самым, именно гуманитарные науки первоначально инициируют продуктивный диалог между наукой и религией, и только потом к нему подключаются естественные науки. Например, физика обращается к космогоническим религиозным представлениям, биология к библейской последовательности стадий творения живых форм, а медицина к древним системам врачевания после того, как религиозные знания подвергаются гуманитарным научным комментариям и исследованиям. В подтверждение этой концепции русского мыслителя можно также сослаться на изучение древней индийской системы врачевания Аюрведы. Первоначально её стали переводить и изучать специалисты по ведийской культуре, и лишь потом ей всерьёз заинтересовались профессиональные медики.

Заслуживает также внимания мысль В.Н. Ильина, что через познание Космоса естественные науки с необходимостью приходят к познанию человека, а Библия и гуманитарные науки, наоборот, через обращённость к человеку приходят к познанию его космического измерения [Ильин, 2006, 9]. Если осмыслить этот тезис В.Н. Ильина в более широком и современном контексте, то, действительно, формулировка антропного космологического принципа в его сильной версии прямо отсылает к тому, что человеческое бытие как бы запрограммировано на появление в ходе космической эволюции; а современные исследования сознания человека, особенно в связи с традициями восточной йоги<sup>1</sup>, указывают на его фундаментальную связь с биосферными и космическими процессами. Образно говоря, вглядываясь научным взором во вроде бы безжизненные пространства Космоса, мы обнаруживаем, что там проступает живой человеческий лик; а проникая в тайны человека-микрокосма, обнаруживаем его трансперсональное космическое измерение.

Наконец, исключительно глубокой и правильной видится базовая философско-методологическая установка В.Н. Ильина, которую, на наш взгляд, необходимо соблюдать при любом возможном ракурсе анализа взаимоотношений между наукой и религией. Её можно назвать **динамической** установкой – в отличие от **статической**. Последняя может реализоваться и в *религиозно-апологетической*, и, наоборот, в *атеистически-конфронтационной* формах, но здесь продуктивный диалог между наукой и религией оказывается попросту невозможным. Что же касается динамической установки, то вот как её очень точно формулирует отечественный мыслитель: «Нет никаких готовых систем мироздания (космологии), нет и готовых учений о происхождении мира (космогонии) – ни в Церкви (на почве библейского свидетельства), ни в науке (на почве наблюдений и вычислений). Библейский текст, несмотря на свою монументальную простоту, – вопрос, а не ответ, уже потому, что он, как слово Божие, повествующее о «началах», неисчерпаем и для его дешифрирования требуется как наука (главным образом, филология и естествознание), так и богов-



дохновенное прозрение. Изучаемая наукой картина Вселенной – не менее загадочна. Мы видим и знаем в ней очень мало и очень односторонне. Многое множество в ней, особенно таинственные «начала», неизменно ускользает от орудий опыта и наблюдений и, при настоящем состоянии человеческого духа, от нас совершенно скрыто» [Ильин, 2006, 5].

Действительно, когда говорят о том, что священные тексты религий претендуют на обладание вечной истиной по сравнению с относительными истинами науки, то часто забывают, что истины религии раскрываются не сразу, но всегда в зависимости от исторического контекста и духовной зрелости их индивидуальных интерпретаторов. Если бы дело обстояло иначе, то не было бы новых теологических и религиозно-философских текстов с бесконечной полемикой вокруг базовых положений различных религиозных систем.

С другой стороны, иногда не принимают в расчёт, что научные знания глубоко относительны, и многое из того, что кажется истинным сегодня, завтра будет неизбежно опровергнуто. Именно динамическая установка в диалоге между наукой и религией во многом позволяет преодолеть как иррациональные религиозные верования, так и иррациональное «научное» неверие.

#### Недостатки концепции В.Н. Ильина

К сожалению, в анализируемой книге самому В.Н. Ильину эти правильные методологические установки реализовать не удалось. Более того, его текст этим установкам нередко противоречит. Так, Библию он трактует вовсе не динамически, а сквозь призму церковного символа веры, о чём сам сразу и заявляет на первых страницах своего труда: «Основой веры православного христианина является Никео-Цареградский Символ (325–381 гг.). Никакой космогонии (т.е. данного в понятиях учения о фактическом происхождении мира) в этом символе нет. Есть только утверждение веры в Бога-Отца как «Вседержителя Творца неба и земли», мира «видимого (телесного) и невидимого (духовного)»; есть исповедание веры в сына Божьего (Логоса), через Которого всё произошло... На этом необходимо остановиться» [Ильин, 2006, 6]. Однако на этом В.Н. Ильин и не думает останавливаться, сию же минуту далее согласовать с научными данными именно библейские космогонические представления, как они представлены в учении о шести днях творения.

При этом В.Н. Ильин, будучи ортодоксально мыслящим христианином, не разделяет внутри самих священных текстов вечные и глубокие знания, в основе которых лежит трансцендентный религиозный опыт, и сугубо исторические пред-рассудки и иррациональные верования, которых в той же Библии предостаточно. Известно также, что если интерпретатор, обращающийся к древним текстам, очень хочет найти в них определённые идеи и смыслы, то он их там обязательно найдёт. Отсюда при попытках современной интерпретации древних религиозных текстов и символов возникает угроза произвольных домыслов и умозрительных спекулятивных конструкций, которые лишены сколь-нибудь серьёзного эмпирического и теоретического обоснования. С.Н. Булгаков в своё время удачно назвал это «рационалистической безвкусицей» [Булгаков, 1994, 175]. Такой «безвкусицей» буквально переполнены современные «труды» по эзотерическим древним знаниям. **В результате вместо диалога мы получаем псевдиалог между наукой и религией.**

С другой стороны, В.Н. Ильин отталкивается от уровня развития науки своего времени. Сегодня многие из научных концепций, которые он сопоставляет с библейскими текстами, явно устарели. При этом В.Н. Ильин сплошь и рядом даёт современным ему научным гипотезам и теориям очень жёсткое христианско-апологетическое толкование, игнорируя те из них, которые библейским представлениям явно не соответствуют. Здесь кроется ещё одна причина превращения диалога между наукой и религией в псевдиалог, когда данные наук искусственно «подгоняют» под религиозные схемы и догмы.

Взгляды В.Н. Ильина и на истины Библии, и на природу науки в целом видятся весьма ограниченными с современных позиций. «Разница между наукой и Библией, – пишет он, – конечно, есть, но не там, где это обыкновенно полагают. Только Библия есть раскрытие последнего смысла «альфы и омеги» – «начала и конца» (Книга Бытия и Апокалипсис); наука же изучает отдельные факты, их ряды,

часто вне объединяющей связи (раскол гуманитарных и естественных наук) и, тем более, вне связи со всей совокупностью мирового бытия как целого» [Ильин, 2006, 8]. Но в науке, особенно в фундаментальной физике и космологии, мы имеем дело с теоретическими моделями, как раз претендующими на объяснение «начала и конца» мироздания; а в священных христианских текстах, особенно Ветхого завета, встречаем массу исторических и бытовых фактов, не имеющих никакой связи с «совокупностью мирового бытия как целого».

Можно сделать обобщающий вывод, что содержательная научная интерпретация и доказательство глубины космогонических предствлений Библии В.Н. Ильину явно не удалась. На выходе получилась довольно поверхностная и апологетическая **религиозная натурфилософия**, существенно уступающая классическим отечественным религиозно-философским разработкам в области философии природы и философской антропологии, которые можно найти у В.С. Соловьева, и особенно С.Л. Франка, Н.О. Лосского и П.А. Флоренского. Особенно слабой и откровенно устаревшей видится последняя, тринадцатая, глава книги В.Н. Ильина, которая носит название «Шестой день творения и происхождение человека».

Показателен сугубо апологетический и крайне невразумительный с философской точки зрения вывод, которым заканчивает свою книгу автор: «Несмотря на всю недостаточность, несмотря на всё несовершенство проделанного исследования, мы всё же пришли к драгоценному заключению. Оно может быть изложено в немногих словах. В Библии – в первых главах Книги Бытия и в других её текстах, связанных по содержанию и смыслу с Книгой Бытия, – даны не история или теория мира, но образ возникающей сущности внутреннего бытия вещей. Выражаясь кратко и на языке философии, – в Библии раскрыта генетическая эйдология Космоса с Землёй в центре. В слове Божьем, в священных письменах откровения явлено творческое действие Бога Слова в совершенном образе вещей, в зонах тварного мира как целого» [Ильин, 2006, 187].

Тут вообще трудно понять, что хочет сказать В.Н. Ильин, ибо невозможно оторвать историю и теорию мира от внутреннего бытия вещей и от эйдологии Космоса, а для того, чтобы христианин верил в библейское Откровение и в творческое действие Бога Слова в мире, такую книгу вовсе и не надо было писать.

### **Попытка расширения арсенала методологических принципов В.Н. Ильина**

Работа В.Н. Ильина, исключительно значимая в плане своих методологически максим, но неудачная, на наш взгляд, в отношении конкретных теоретических результатов, хороша тем, что позволяет сформулировать ряд дополнительных принципов выстраивания продуктивного и рационального диалога между наукой и религией в современных условиях.

Во-первых, многие священные тексты и их канонические интерпретации вовсе не являются плодом индивидуального трансцендентного религиозного опыта и не переданы людям из трансцендентных источников, а представляют собой сугубо человеческие смысловые порождения, канонизированные церковной традицией. Для действительно глубокого постижения реальности, скрытой за многими религиозными мифами и символами, требуется их критический отбор и критическое прочтение, а также привлечение осевых священных текстов других религий. Иными словами, для рационального и доказательного теоретического сопоставления научных и религиозных знаний необходима обязательная опора на историко-религиоведческие и сравнительно-религиоведческие исследования.

Однако верно и другое: при творческом диалоге между наукой и религией сами научные знания, достигнутые на данный исторический момент, ни в коем случае нельзя абсолютизировать. Они могут радикально измениться и обновиться. К тому же надо учитывать существование конкурирующих научно-исследовательских программ в современных областях научного знания. Поэтому так важна опора на всю палитру современных историко-научных и эпистемологических исследований при интерпретации религиозных знаний.

Необходимо также иметь в виду, что обращение к вечным религиозным текстам может быть продуктивным для самой науки, стать фактором её развития. Тут

можно опять сослаться на обращение европейской психологии и медицины к древним восточным религиозным системам врачевания и психотехникам, что дало мощный толчок современному развитию этих областей научного знания.

Во-вторых, для сопоставления научных и религиозных знаний необходимо квалифицированное посредничество философии, ибо только её укорённые в традиции фундаментальные ходы метафизической мысли позволяют целостно осмыслять как осевые религиозные тексты, так и достижения современной науки. Наука, вопреки позитивистским предрассудкам, никогда не была сама себе философией; а религия, вопреки церковным предрассудкам, никогда бы не стала важнейшей сферой духовного опыта и влиятельнейшим социальным институтом без предварительной работы религиозно-философской мысли. Цельное же – синтетическое и систематическое мировоззрение может быть только философским, но никогда не сугубо научным и не сугубо религиозным. **Научный рассудок и религиозный трансцендентный опыт, вступая в творческий диалог, должны опосредствоваться философским умозрением и диалектическим разумом.**

Более того, в рамках мировой историко-философской традиции мы видим уже проведённый анализ различных стратегий взаимоотношений между наукой и религией, будь то *конфронтационные* стратегии или теория «двойственной истины». Анализ четырёх таких стратегий дан в известной работе Д.Р. Александера [Александр, 2010]. Что же касается отечественной философской традиции, то в ней с самого начала определяющей стала *синтетическая* стратегия, причём сразу в трёх её возможных формах: с приматом мистико-религиозного синтеза, как у славянофилов; с приматом разума, как у их оппонента Б.Н. Чичерина; с попыткой пройти между этими крайними позициями, которая была предпринята в «метафизике всеединства» В.С. Соловьева. Впрочем, их анализ – отдельная интересная тема.

В-третьих, связь религии и науки динамична и с *культурно-исторической*, и с *экзистенциальной* точек зрения. С культурно-исторической точки зрения подлинно осевые религиозные тексты, данные из трансцендентных источников, лишь постепенно и во многом благодаря науке раскрывают перед нами свою смысловую глубину; а наука благодаря открываемым ей в религии смысловым глубинам постепенно приближается к признанию трансцендентных источников знания и трансцендентных форм познавательного опыта.

С экзистенциальной же точки зрения глубина понимания связей между научными и религиозными знаниями зависит от уровня духовного развития личности и оформленности её разнообразных когнитивных способностей, – от того, что соратник В.Н. Ильина по евразийскому движению Н.Н. Алексеев назвал уровнем «духовного ведения» или «внутреннего делания» [Алексеев, 1998, 152–153]. Здесь, конечно, встает старая проблема объективности и доказательности подобного знания и возможности его intersubjectивной трансляции другому сознанию, которая заслуживает отдельного обсуждения.

В любом случае, стремясь к получению реальных результатов в диалоге между наукой и религией, следует избегать двух тупиковых мировоззренческих установок: иррациональной веры и ортодоксальной верности «религиозным отеческим гробам»; а, с другой, – иррационального «научного» неверия и верности «атеистическим отеческим гробам». **Вступая в диалог, наука и религия должны стремиться не к тому, чтобы убедить в своей правоте другого, а в том, чтобы получить новые импульсы к собственному развитию и расширить свои горизонты понимания мира и человека.**

В-четвёртых, постулируя **принципиальную неслиянность** науки и религии (по языку, характеру текстов, типам познавательного опыта, социальным и психологическим функциям в обществе), всё же следует в культурно-исторической перспективе ожидать их движения **ко всё большей нераздельности**, т.е. к «научной религии» и к «верующей науке». Однако вряд ли этот процесс когда-то завершится окончательным слиянием этих разных сфер духовной культуры и типов познавательного опыта.

С другой стороны, можно предположить, что в будущем начнут всё чаще рождаться личности синтетического типа, у которых различные духовные дарования

и познавательные способности (религиозные и научные, интуитивные и разумные, созерцательные и конструктивные) будут находиться в органическом единстве. Однако и здесь, по-видимому, мы будем видеть бесконечное личностное разнообразие, что подтверждает и вся человеческая история, где универсальный гений Леонардо да Винчи совсем не похож на универсальный гений Николая Кузанского, а синтетический ум П. Тейяра де Шардена на синтетический ум его современника П.А. Флоренского.

### Заключение

Подводя итоги статьи, следует отметить, что синтетические искания В.Н. Ильина в единстве отмеченных выше их сильных и слабых моментов лежат в общем русле отечественной гуманитарной мысли, которая в своих лучших образцах, относящихся прежде всего к досоветскому периоду, всегда была нацелена на продуктивный диалог между наукой и религией, рациональными и внерациональными формами познавательного опыта. Творческое и всестороннее освоение этого богатого идейного наследия – важный фактор формирования здорового и цельного мировоззрения современного человека, который будет чужд крайностям воинствующего атеизма и религиозного обскурантизма.

В статье был предложен ряд принципов, которые могут в определённой мере способствовать решению данной задачи: равно критическое отношение и к религиозным, и к научным источникам, привлекаемым для сравнительных исследований; обязательная философская опосредованность диалога науки и религии; последовательное проведение динамической установки, которая подразумевает учёт не только культурно-исторического, но и экзистенциального контекста диалога, когда от компетентности и уровня духовного развития личности интерпретатора зависят результаты проводимых им исследований. В целом можно ожидать дальнейшего углубления диалога между наукой и религией и их сближения, однако они никогда, на взгляд автора статьи, не утратят автономии и своих особых функций в рамках духовной культуры общества.

### Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №21-011-44073 «Диалог науки и религии: исторические традиции, современные тенденции, проблемы и перспективы».

### Acknowledgement

The study was carried out with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research within the framework of the scientific project No. 21-011-44073 “Dialogue of Science and Religion: Historical Traditions, Modern Trends, Problems and Prospects”.

### Библиографический список

1. Александер, Д.Р. Модели взаимоотношений между наукой и религией / Д.Р. Александер: Пер. с англ. // Страницы: Богословие, культура, образование. – 2010. – Т. 14. – № 2. – С. 274–286.
2. Алексеев, Н.Н. Русский народ и государство / Н.Н. Алексеев. – М.: Аграф, 1998. – 640 с.
3. Булгаков, С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
4. Булгаков, С.Н. Философия имени / С.Н. Булгаков. – СПб.: Наука, 1998. – 446 с.
5. Гусаков, А.Ф. Морфология в философии В.Н. Ильина: автореф на соискание ученой степени дисс. канд. филос. наук: 09.00.03 / А.Ф. Гусаков. – М.: 2009. – 27 с.
6. Ермичев, А.А. Casus Владимира Ильина, или о том, как трудно любить Россию / А.А. Ермичев // Вопросы философии. – 2012. – № 4. – С. 111–120.
7. Ермишин, О.Т. Морфология культуры в интерпретации В.Н. Ильина / О.Т. Ермишин // Вестник МГУКИ. – 2020. – № 3 (95). – С. 64–72.
8. Ильин, В.Н. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии / В.Н. Ильин // Вопросы философии. – 1996. – № 11. – С. 111–136.
9. Ильин, В.Н. Эссе о русской культуре / В.Н. Ильин. – СПб.: «Акрополь», 1997. – 464 с.



10. Ильин, В.Н. Шесть дней творения: Библия и наука о творении и происхождении мира / В.Н. Ильин. – Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006. – 192 с.
11. Козырев, А.П. В тени Парнаса и Афона / А.П. Козырев // Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб.: «Акрополь», 1997. – С. 3–34.
12. Урбанаева, И.С. Буддийская философия и медитация в компаративистском контексте (на основе индо-тибетских текстов и живой традиции тибетского буддизма) / И.С. Урбанаева. – Улан-Удэ: ИМБТ СО РАН, 2014. – 376 с.

Текст поступил в редакцию 23.09.2022.

Принят к печати 20.11.2022.

Опубликован 30.03.2023.

---

<sup>1</sup> См. довольно обстоятельное обсуждение связи науки и религии применительно к изучению традиций буддийской психотехники в монографии И.С. Урбанаевой [Урбанаева, 2014, 19-45].

---

## References

1. Aleksander D.R. *Stranici: Bogoslovie, Kultura, Obrazovanie* [Pages: Theology, Culture, Education]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut svyatogo apostola Andreyea, 2010, vol.14, no. 2, pp. 274–286 (in Russian).
2. Alekseev N.N. *Russkii Narod i Gosudarstvo* [The Russian People and the State]. Moscow: Agraf, 1998, 640 p. (In Russian).
3. Bulgakov S.N. *Svet Nevechernii: Sozercaniya i Umozreniya* [The Light of Non-Eternal: Contemplations and Speculations]. Moscow: Respublika, 1994, 415 p. (In Russian).
4. Bulgakov S.N. *Filosofiya Imeni* [Philosophy of the Name]. St. Petersburg: Nauka, 1998, 446 p. (In Russian).
5. Gusakov A.F. *Morfologiya v filosofii V.N. Iliny. Avtoref. diss. kand. filos. nauk* [Morphology in V.N. Ilyin's philosophy. Abstract of Ph/D/ Thesis in Philosophy]. Moscow, 2009, 27 p. (In Russian).
6. Ermichev A.A. *Voprosi Filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow: Institut Filosofii RAN, 2012, no. 4, pp. 111–120 (in Russian).
7. Ermishin O.T. *Vestnik MGUKI* [Bulletin of MGUKI]. Moscow: "Moskovskii Gosudarstvennii Institut Kulturi", 2020, no. 3(95), pp. 64–72 (in Russian).
8. Ilin V.N. *Voprosi Filosofii* [Questions of Philosophy]. Moscow: Institut Filosofii RAN, 1996, no. 11, pp. 111–136 (in Russian).
9. Ilin V.N. *Esse o Russkoi Culture* [Essays on Russian Culture]. St. Petersburg: "Akropol", 1997, 464 p. (In Russian).
10. Ilin V.N. *Shest Dnei Tvoreniya: Bibliya i Nauka o Tvoreni i Proishojdenii Mira* [Six Days of Creation: The Bible and the Science of Creation and the Origin of the World]. Minsk: Izdatelstvo Belorusskogo ekzarhata, 2006, 192 p. (In Russian).
11. Kozirev A.P. *V Teni Parnasa i Afona* [In the Shadow of Parnassus and Athos] in Ilin V.N. *Shest Dnei Tvoreniya: Bibliya i Nauka o Tvoreni i Proishojdenii Mira* [Six Days of Creation: The Bible and the Science of Creation and the Origin of the World]. Minsk: Izdatelstvo Belorusskogo ekzarhata, 2006, pp. 3–34 (in Russian).
12. Urbanaeva I.S. *Buddiiskaya Filosofiya i Meditaciya v Komparativistskom Kontekste na Osnove Indo-tibetskikh Tekstov i Jivoi Tradicii Tibetskogo Buddizma* [Buddhist Philosophy and Meditation in a Comparative Context Based on Indo-Tibetan Texts and the Living Tradition of Tibetan Buddhism]. Ulan-Ude: IMBT SO RAN, 2014, 376 p. (In Russian).

Submitted for publication: September 23, 2022.

Accepted for publication: November 20, 2022.

Published: March 30, 2023.



Религиоведение. 2023. № 1. С. 100–109.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 100–109.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_100

Шугуров М.В.<sup>1</sup>, Мозжилин С.И.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Саратовская государственная юридическая академия

<sup>2</sup> Саратовский национально-исследовательский государственный университет  
им. Н.Г. Чернышевского

<sup>1</sup> 410028, Россия, г. Саратов, ул. Вольская, 1

<sup>2</sup> 410028, Россия, г. Саратов, ул. Вольская 10А, корп. 12

<sup>1</sup> shugurovs@mail.ru; <sup>2</sup> mozhilinsi@list.ru



М.В. Шугуров



С.И. Мозжилин

### Н. Бердяев как исследователь религиозной мистики христианства: специфика философского подхода

**Аннотация.** В статье комплексно рассмотрен вклад Н. Бердяева в постижение религиозной мистики христианства. Цель работы состоит в реконструкции подхода философа к исследованию данного феномена. Авторами установлено, что особенность подхода Н. Бердяева заключается в том, что философ «проращивал» собственные философские и религиозные идеи в рамках предельно заинтересованного обращения к религиозной мистике христианства при одновременном оппонировании как в отношении иных видов религиозной мистики, так и в отношении феномена оккультного и эзотерического мистицизма. Склонность к религиозноведческому познанию типов мистики сочеталась у него с осуществлением её классификации сквозь призму философской оппозиции «подлинное – неподлинное», а также на основе категориальной оппозиции «сущность – явление». Налицо его критический настрой к интерпретации мистики в качестве психологического, а также иррационального феномена. Большой вклад был внесён Н. Бердяевым в достижение понимания религиозно-мистического опыта в качестве сокровенного ядра христианской религии. Его исследовательская работа в междисциплинарном пространстве экзистенциальной философии, религиоведения и философии религии была пронизана токами апологетических усилий по отстаиванию религиозного смысла подлинной мистики в рамках её

христианской парадигмы, специфическим образом отражённой в мистике Восточной и Западной церквей. Не останавливаясь на этом, он развивает концепцию гностической и профетической мистики как смыслового ядра т.н. мистической церкви, с реализацией творческого потенциала которой он связывает возможность новой стадии в развитии христианства.

**Ключевые слова:** философия Н. Бердяева, христианская мистика, религиоведение, философия религии, православие, католицизм, обожение

Mark V. Shugurov<sup>1</sup>, Sergey I. Mozhilin<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Saratov State Law Academy; <sup>2</sup> Saratov State University

<sup>1</sup> Volskaya str., Saratov, 410028, Russia; <sup>2</sup> build. 12, 10A Volskaya str., Saratov, 410028, Russia

<sup>1</sup> shugurovs@mail.ru; <sup>2</sup> mozhilinsi@list.ru

### N. Berdyaev as a Researcher of the Religious Mysticism of Christianity: The Specificity of the Philosophical Approach

**Abstract.** This article in a complex form examines the contribution of N. Berdyaev to the comprehension of the religious mysticism of Christianity. The purpose of the work is to reconstruct the philosopher's approach to the study of this phenomenon. The authors found that the peculiarity of N. Berdyaev's approach lies in the fact that the philosopher "sprouted" his own philosophical and religious ideas within the framework of an extremely interested appeal to the religious mysticism of Christianity while simultaneously opposing both other types of religious mysticism and the phenomenon of the occult and esoteric mysticism. The propensity for religious knowledge of the types of mysticism was combined with the implementation of its classification through the prism of the philosophical opposition "genuine – inauthentic", as well as on the basis of the categorical opposition "essence – phenomenon". His critical attitude towards the interpretation of mysticism as a psychological as well as irrational phenomenon is evident. N. Berdyaev made a great contribution to understanding the religious and mystical experience as the innermost core of the Christian religion. His

research work in the interdisciplinary space of existential philosophy, religious studies and the philosophy of religion was permeated with currents of apologetic efforts to uphold the religious meaning of genuine mysticism within its Christian paradigm, reflected in a specific way in the mysticism of the Eastern and Western churches. Without dwelling on this, he develops the concept of gnostic and prophetic mysticism as the semantic core of the so-called mystical church, with the realization of the creative potential of which he connects the possibility of a new stage in the development of Christianity.

**Key words:** philosophy of N. Berdyaev, Christian mysticism, religious studies, philosophy of religion, Orthodoxy, Catholicism, deification

### Введение

Один из ярких примеров заинтересованного обращения и одновременно тщательного анализа религиозно-мистического опыта христианства можно найти в религиозной философии Н. Бердяева. Актуальность системного изучения взглядов русского мыслителя на христианский религиозно-мистический опыт определяется тем, что последний является не только особым видом трансцендирования, но и важнейшим элементом духовного наследия, обладающего значимым потенциалом для преодоления духовного кризиса современности. В этой связи цель статьи заключается в раскрытии специфики оригинального подхода Н. Бердяева, сформулированного и реализованного мыслителем применительно к исследованию религиозной мистики христианства, а также в систематизации полученных им результатов и оценке их эвристической ценности. Это не только способно пролить свет на идейные источники его философских построений как таковых, что может быть актуальным для историко-философской науки, но и способно продемонстрировать ещё не оценённый по достоинству вклад русского мыслителя в исследовательское пространство христианской мистики.

### Основная часть

В научной литературе в отношении Н. Бердяева как исследователя религиозной мистики христианства звучат подчас достаточно критические замечания. Например, А.В. Черняев отмечает, что «чрезвычайно сложно увидеть логику в его текстах, посвящённых мистике, – это, действительно, вспышки озарения. Бердяев раскрывает своё понимание мистики, но вряд ли это изложение его личного мистического опыта, опыт мистического погружения – так, как его транслировали великие немецкие мистики, – это скорее его представление о мистике» [Черняев, 2015, 410]. Но так ли уж действительно неконструктивны тексты Бердяева, содержащие в себе бесконечные определения мистики? Признаем, что отсутствие системности изложения – общая черта творчества философа, подмеченная в своё время ещё В.В. Зеньковским.

К теме мистики философ обращается неоднократно: кроме отдельных сентенций по поводу мистики, в его работах есть отдельные главы, посвящённые её развёрнутому анализу. В них повторы сочетаются с уточнениями. При этом мыслитель не перечёркивал ранее сделанные концептуальные обобщения, а предпринимал их конкретизацию и развитие. В целом можно выделить разнообразные инвариантные сюжеты, например, сущность мистики, отношение мистики и религии, соотношение мистики и философии, соотношение мистики и богословия, типы мистики и т.д. Тем не менее, соответствующие предметные поля можно рассматривать как части в рамках целого, пронизанного достаточно чёткой логикой. В её основе находится неповторимый авторский подход, имеющий изначально философско-религиозный характер и фундированный идейным содержанием бердяевской философии.

Постижение Н. Бердяевым религиозной мистики христианства не было свидетельством сугубо академической увлечённости мистикой, как и многообразием практик и учений, а было детерминировано его стремлением дать ответ на фундаментальные вопросы философии, а также на духовные вызовы современной ему эпохи. «Дискуссии о роли мистического и религиозного в отношении философии имели огромное значение для творческой интеллигенции в России в период, когда рушился старый мир и надвигалось культурное перерождение» [Гутова, 2021, 107]. Предпосылкой того, что мистический подъём в России в рамках нового религиозного сознания приобрёл развитую форму философского мистицизма, стала обеспокоен-

ность утратой духовности, что истолковывалось как «окостеневание» христианской духовности, а также как возобладание бытового христианства и формализованной Церкви. Одновременно с этим немалую роль здесь сыграла особенность русской религиозной философии, заключающейся в стремлении решить коренные философские вопросы при опоре на результаты мистической интуиции.

Одновременно с этим увлечённость мистикой, в определённых общественных кругах, воспринимавших её в эзотерическом и психологическом смыслах, а также в качестве модной компоненты светской культуры, сопровождалось возникновением большого количества серьёзных и многоплановых научных, богословских и философских исследований. В них мистический опыт во всём его многообразии, начиная от древнего и современного эзотеризма и заканчивая церковной мистикой, стал предметом чрезвычайно интенсивного внимания со стороны представителей гуманитарных наук – философии религии, религиоведения, психологии религии, а также теологии (У. Джемс, Р. Отто, К. дю Прель и др.). Далее это нашло своё продолжение в возникновении основополагающих теоретических направлений в изучении мистического опыта как такового, таких как эссенциализма и конструктивизма. Значительное внимание исследованию христианского религиозно-мистического опыта уделяли русские религиозные философы (С.Л. Франк, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский) и религиоведы (М.В. Лодыженский, П.Я. Светлов, А. Вертеловский и др.). Как итог, возникло множество подходов, а сам термин «мистический опыт» в силу чрезвычайного многообразия данного явления в его религиозных и нерелигиозных вариантах стал весьма расплывчатым.

В этой связи полагаем, что именно Н. Бердяевым была реализована программа скрупулёзного анализа понятий «мистика» и «мистический опыт» в широчайшем контексте классификации типов мистики. В этом он отличается от С.Л. Франка, который не являлся исследователем религиозно-мистического опыта христианства, но активно выстраивал свою философскую мистическую теологию в русле модели христианской апофатики [Шугуров, Дуплинская, 2022]. Исследование же, проведённое Н. Бердяевым, сопровождалось кристаллизацией собственной концепции мистики в целом и религиозно-мистического опыта христианства в частности, в том числе видения его сущности и предназначения. Несмотря на то, что его исследование проводилось в рамках религиозно-философского подхода, здесь вполне заметны моменты междисциплинарности. Именно в этом ключе следует интерпретировать его заявление в предисловии к «Философии свободного духа» о том, что он сознательно нарушает границы философского, богословского и мистического познания [Бердяев, 1994с, с. 20]. Также можно увидеть, что его программа предполагала диалогическое оппонирование другим наукам о религии, в частности, психологии религии, а также предусматривала достаточно жёсткую полемику с модными в то время оккультными и эзотерическими теориями.

Как отмечает Н.К. Бонеецкая, «Бердяев имел вкус к изучению мистических учений – к их классификациям и оценкам. Он рано понял, что мистика мистике рознь, что мистический опыт требует критики не в меньшей мере, чем опыт позитивный. Апологет человека, веривший в его высшее призвание, Бердяев искал мистики *богочеловеческой* – такого опыта, такого экстаза (т.е. выхода из себя), в котором человеческая личность не растворяется ни в божестве (как в индусской мистике), ни в космосе, т.е. природе, но обожествляется, каким-то образом приобщается к божественной жизни» [Бонеецкая, 2021, 110]. В приведённом высказывании предельно точно передаётся пафос философско-мистических исканий философа и цель исследований с его стороны мистических практик и учений. Они имеют поисковый и критический характер. В частности, в «Смысле творчества» философ отмечает необходимость «ухода от периферической церковности вглубь мистики не только для оживления религиозной жизни, но и для того, чтобы *исследовать* (курсив авторов) природу той мистики, которая, быть может, должна быть отвергнута» [Бердяев, 1994b, 288]. С нашей точки зрения, здесь подразумевается последовательное насыщение философствования мистическими интуициями в процессе постижения содержания феномена мистики. Но с точки зрения философа – это не путь под лозунгом «назад к мистике», но под лозунгом «вперёд к мистике».



Согласно Н. Бердяеву, современный ему взрыв мистические чаяний по большей своей части представляет собой симптом кризиса и означает возврат души к своей мистической стихии на фоне роста индивидуалистических настроений [Бердяев, 1999, 39]. Но каково качество этой стихии? Он полагает, что она по преимуществу представлена цветами декадентства – новейшим демонизмом, иррационализмом и анархизмом. Констатируя, что в современную эпоху имеет место не только подлинное возрождение мистики, но и фальшивая мода на мистику, сопровождающаяся различными мистификациями, он отмечал, что необходимо «разобраться в мистике и расценить её» [Бердяев, 1994b, 80]. Философ отдаёт себе отчёт в том, что в условиях новых социальных и культурных сдвигов, а также кризиса гуманизма необходимо обновление христианства, в том числе православия, на пути синтеза христианства и творчества. Одновременно с этим новая мистика как квинтэссенция грядущей эпохи, согласно Н. Бердяеву, должна находиться в преемственном отношении с подлинной мистикой, имевшей место в прошлом. В качестве её критериев он усматривает духовность, объективность, персонализм, религиозность и церковность. Но содержание этих критериев также не может не войти в стадию обновления с тем, чтобы реализовать не только спасительный, но и творческий потенциал мистики.

Основой религиозно-философского подхода мыслителя к феномену мистики стала его позиция в рассмотрении соотношения философии, мистики и религии. В частности, он исходит из того, что философия нуждается в мистике, причём мистике религиозной. В свою очередь философия призвана стать её пространством, т.е. своего рода новым религиозным сознанием, в котором будет осуществляться актуализация и одновременно обновление мистических слоёв христианства, что должно привести к его общему обновлению в качестве религии. Всё это предполагает формирование новых направлений философских поисков, в рамках которых подлинная мистика выступает их источником. По этой причине Н. Бердяев, стремившийся создать свою собственную философскую онтологию и гносеологию, а также философскую теологию, предпринимал тщательное исследование мистических традиций с целью фундирования в них самой философии. Причём он делал это сквозь призму категориальной оппозиции «подлинное – неподлинное», подчёркивая, что именно это способно спасти саму философию от губительных веяний позитивизма и таким образом приведёт к возрождению философию, вернёт ей цель и ценность, приобщит к подлинному бытию.

Однако зададимся вопросом о том, идёт ли у него речь о религиозности и религиозной мистике в терминах церковности? Безусловно, идёт, но это другое понимание церковности, встроенное в рамки нового религиозного сознания. Согласно Н. Бердяеву, не только философия, но и религия как таковая, а также церковность как форма организации религиозной жизни уходят своими корнями в мистику. В соответствии со своей религиозной философией о грядущем царстве Св. Духа, он полагает, что бытовая (воплощенная) церковность остаётся на поверхности и на периферии.

Философ полагает, что следует исходить не из заимствования и использования уже имеющихся научных наработок, а опираться на собственные мистико-интуитивные прозрения. Он обосновывает это тем, что «интеллектуальная интуиция» и есть способ познания мира, не обуславливающий и не рационализирующий мир; это особый орган мистико-метафизического знания. В этом отношении я следую за Шеллингом и русскими философами» [Бердяев, 2009, 12]. Всё это можно проинтерпретировать как отказ от превращения религиозно-мистического опыта в объект «сухого» и беспристрастного изучения. Поэтому, как он сам считает, его теория мистики не претендует на научность, но претендует на истинность. При этом мы не находим полного отказа от рационализма, ибо вполне очевидно, что в основе проведённой им работы по классификации и выделению типов мистики использовались методы анализа и синтеза, абстрагирования и обобщения. Одновременно с этим «молнии» интуитивного прозрения дополняются им же сформулированными философскими подходами, синергия которых привела не к формированию весьма пространственных представлений, а к оригинальной теории мистики.

В её основе – мотивы экзистенциальной философии, что во многом предопределило видение сущности мистики в целом и сущности христианского мисти-

ческого опыта в частности. «В мистике всё становится внутренним, всё вбирается внутрь, нет уже ничего внешнего. В мистике нет объективирования. Мистика освобождает от природного и исторического мира, как внешнего для меня, и вбирает весь материально-природный и исторический процесс в духе. Пережить что-нибудь мистически и значит пережить внутренне-духовно, как событие в глубине духа» [Бердяев, 1994с, 163]. В своём позднем произведении «Царство духа и царств кесаря» он признаёт, что распространившееся в последнее время восприятие термина «мистика» как просто чего-то таинственного приводит к непониманию её сущности. Поэтому Н. Бердяев отстаивает узкий смысл термина «мистика», понимая его как «сферу предельную, выходящую за границы объективного, объективированного мира... Мистикой можно называть духовный опыт, выходящий за пределы противопоставления субъекта и объекта, т. е., не подпадающий власти объективации. В этом существенная разница между мистикой и религией. В религиях духовный опыт объективирован, социализирован и организован» [Бердяев, 1953, 162].

Несмотря на продекларированный философом специальный подход к феномену мистики, здесь во внимание не принимаются её типы и конфессиональная определённости. Начиная с самых ранних произведений, Н. Бердяев не довольствовался лишь общими определениями мистики, стремясь найти в многообразии мистического опыта её подлинные образцы. Думается, что понимание как феномена мистики в целом, так и её подлинных образцов, которые он также называет высокими и классическими, не выступает всего лишь результатом обобщения многообразного мистического опыта, с которым он познакомился при чтении соответствующих текстов. Однако не следует полностью сбрасывать со счетов и заявленный мыслителем интуитивный подход к мистике, выражением которого стала такая глубоко философская конструкция, как антиномистический монодуализм. Подчас он называет его также моноплюрализмом, что нейтрализует заявленную им же самим склонность к пантеизму. Исходная позиция Н. Бердяева, согласно которой он принимает «не только Единое, но и субстанциальную множественность, раскрытие в Едином Боге непреходящей космической множественности, множества вечных индивидуальностей» [Бердяев, 1994b, 45], далее приводит его к метафизическому и мистическому персонализму. Данный подход вызвал стал для Бердяева поводом для критики мистики Единого (индийская мистика тождества, учения Плотина и Экхарта). В данном случае мы видим более сложное понимание мистики, чем просто пути души, который вёл к соединению с Богом. Но одновременно с этим указанный подход позволил философу объяснить факт подозрительного отношения официальной теологии, воспитанной на аристотелевской логике, к феномену мистического опыта.

Как бы то ни было, при всём имеющемся противопоставлении своего философского понимания мистики подходу теологическому, главное для него заключалось в создании её целостного образа. В итоге суть мистического христианства усматривалась им в трансцендирования мира объектов, а также в выходе за пределы изолированной погружённости человека в самого себя, но, самое главное, – в прорыве не вовне, а вглубь себя – к диалогическому соединению с Богом. Подчеркнём, что мистический акт, в отличие от той же магии, означает соприкосновение с тайной бытия в форме встречи с Ликом Божиим, с Богом как Личностью и Творцом, а не просто с Абсолютом. Как пишет Н.В. Чекер, «Н.А. Бердяев, по сути, отходит от мистического панентеизма Вл.С. Соловьёва и приходит к мистическому диалогизму. Для него человек не самодостаточен без Бога потому, что является “неотъемлемым” участником Бого-человеческого творческого, свободного диалога» [Чекер, 2014, 99]. Таким образом, мистическая теология Н. Бердяева привходит в пространство экзистенциальной диалектики Божественного и человеческого, когда богочеловеческий диалог открывает творческую перспективу обожения и смыслового преображения мира.

В свою очередь данная теолого-мистическая парадигма коррелирует процессуальной парадигме его философии. Именно такой подход становится основой для специфического подхода Н. Бердяева к апофатическому богословию. Философ нисколько не умаляет его ценности, в том числе в силу того, что оно во многих случаях суть философский гнозис, устремлённый в божественную бездну. Однако,

как это следует из обстоятельного исследования К. Литчфилд, мыслитель признаёт преимущество тех разновидностей апофатики, которые включают в себя элементы духовно-опытного, а также символического богопознания. Особо значима для него та апофатика, в которой существует измерение, предполагающее драматическое и диалогическое со-бытие Бога и человека. Данного рода апофатика как раз характерна не для индусских, а для христианских мистиков [Литчфилд, 2007, 217–218].

Н. Бердяев обосновывает свою типологию и выделяет мистику индивидуального пути души к Богу, относя её к церковной форме; мистику гностическую, которую все же не следует отождествлять с учением гностиков первых веков христианства; мистику пророческую и эсхатологическую. Одновременно он не забывает указать на лжемистику, которая не допускает существования Бога и Духа. Современный аналог последней усматривается им в мистике коллективизма и коммунизма. Подобного рода типологизация осуществляется им сквозь призму «подлинное/истинное – мнимое/ложное». Из этого следует признание многообразия подлинных и ложных форм мистического опыта. Поэтому неслучайно философ говорит о вечных и классических образцах духовной – пневматичной – мистики, которая имеет религиозный и спасительный характер, а не уводит в мир иррациональных фантазмов.

К ложной мистике исследователь относил мистику натуралистическую, или мистику природы, связанную с магией, и мистику психологическую, или мистику души. Основной их недостаток он усматривал в том, что они пребывают вдалеке от подлинной глубины мистического опыта, оставляя человека либо в её природной, либо душевной замкнутости выходит из границ природного и душевного мира. Субъективистско-психологическое понимание мистики учёный рассматривал как заблуждение, а сам субъективистский тип мистики – в качестве ложного варианта. Истинная же мистика, будучи мистикой духовной, одновременно объективна и отражает коренной акт человеческого бытия, а именно выход человека из замкнутости своего душевного мира и соприкосновение с духовной первоосновой бытия, являющейся божественной действительностью. Кроме этого, духовная мистика отличается таким качеством, как сверхрациональность. Именно наличие духовной мистики не позволяет, по мнению философа, настаивать на её исключительно иррациональном характере. «Мистические переживания заключают в себе некоторое знание реального бытия, некоторое отличие его от своей субъективности, от своих фантазий и галлюцинаций, мистический опыт есть уже начало интуитивного знания» [Бердяев, 1999, 15].

Одновременно с этим Н. Бердяев выступал против индивидуалистического подхода к мистике, свойственного, например, протестантизму. Индивидуалистическая мистика есть мистика «переживаний» и, как считал мыслитель, приближается к иррациональному субъективному психологическому состоянию. Мистический опыт индивидуален в смысле сокровенности, но, будучи прорывом к божественному бытию, в своём преодолении душевной замкнутости он обретает глубины духовной жизни и становится не только объективным, но и соборным. Отсюда он усматривал в духовной мистике церковный характер. Всю мощную нецерковную мистическую традицию Н. Бердяев сводит к подготовительному смыслу, отказывает её авторитетам в творческом влиянии на церковное учение, приписывая им, «разобщённым со вселенским смыслом истории», исключительно индивидуальное звучание. К субъективной гностической мистике Бердяев, помимо протестантизма, относит мистические учения Индии, нецерковные христианские ереси – хлыстов и квакеров, которым недоступна соборность.

Заявленное Н. Бердяевым исследование и тщательное рассмотрение мистики в кросс-временном аспекте сквозь призму оппозиции «истинное – ложное» включило в себя также анализ мистики дохристианской и внехристианской, в том числе при одновременном проведении сравнения с мистикой христианской. Мыслитель исходил из общего постулата о существовании некоей универсальной мистики, своего рода общего архетипа, полагая, что «мистика всех времён, всех стран и всех религий имеет родовые черты. По чертам этим узнаётся порода мистиков. Они между собой перекликаются из разных миров. Между мистиками разных религий больше сходства, чем между самими религиями. Глубина духовности может обна-

ружить большую общность, чем объективация религиозных типов. Но всё-таки есть различия типов мистики, и прежде всего мистики христианской и внехристианской» [Бердяев, 1994а, 437]. Детального анализа проведено не было, но философ сумел схватить их суть, которая заключается в отказе от личного бытия.

Если реконструировать общий ход мысли философа, то рассмотрение разнообразных видов мистики служит для него основой для уточнений концепта «подлинная мистика». Начав с рассуждений о том, что сфера мистического есть сфера соприкосновения с тайной, и далее исследовав содержательным образом типологию мистики, он приходит к выводу о том, что именно подлинная мистика как раз и соприкасается с последней тайной. Но как понимать эту тайну? Тайна есть не отрицательная категория непознаваемого, а положительная бесконечная полнота и глубина жизни, которой является Бог. Из этих рассуждений видно, что Бердяев подходит к постижению мистического опыта в качестве философа, придерживающегося умеренного апофатизма. Всё это и стало основой для усмотрения в подлинной мистике чрезвычайно мощного творческого потенциала обновления человека, религии и общества.

Н. Бердяев признает мистику в качестве опыта, который имеет содержание, сложность которого выражается в особом языке. В свою очередь рационализация данного опыта, предпринимаемая теологией, как раз и может приводить к возникновению впечатлений о её сущностном пантеизме. Разумеется, он не отрицает, что данного рода мистика существует, но подчёркивает необоснованность сведения её исключительно к пантеизму, противоречащего теолого-метафизическому дуализму. Более того, пантеизм он расценивает как ложь, в которой есть доля истины. В свою очередь, более адекватным отражением отношения между Богом и миром, а точнее, состояния мира преображённого, с точки зрения Н. Бердяева, выступает панентеизм. Решая эту проблему, мыслитель обращается к восточно-христианской мистической теологии, признающей, что энергия Божья и Св. Дух действуют в человеке и мире, переливаются в творение. Поэтому тварный мир имеет все возможности быть обожённым, а само обожение может быть делом благодати и свободы. Философ четко формулирует конечное предназначение мистики: это преодоление тварности, обожение и победа над грехом. По сути, это и есть наиболее глубокое и существенное в её определении. Н. Бердяев полагает, что это свойственно мистике во все времена и всех вероисповеданий. Таким образом, есть все основания утверждать, что в его «теории» признаётся существование некоторого инварианта внеконфессиональной, своего рода вселенской единой мистики, в том числе и существование некой архетипической христианской мистики.

Однако невольно возникает вопрос относительно того, не противоречат ли такие положения его изначальному стремлению исследовать мистику в координатах оппозиции «подлинное – мнимое». Как мы полагаем, указанное противоречие является кажущимся. Объяснением здесь может стать подход Бердяева к мистическому опыту с точки зрения намерения выявить суть мистики и далее проследить – насколько эта суть «прорастает» в многообразных мистических учениях и практиках, свойственных человеческому духу. В том случае, если суть искажена и, более того, повреждена, это свидетельствует о сдвиге в стороны мнимости и ложности.

Ещё раз подчеркнём, что движимый идеей исключительности христианства, он наиболее высоко ценит именно христианскую религиозную мистику, наиболее полно отражающую суть мистики. Он прямо пишет о том, что природа мистики сверхконфессиональна в силу глубинного единства христианского мира. «Мистика православная и мистика католическая – одинаково христианские мистики. Но разными духовными путями шли эти два мира к одной и той же цели и выработали два духовных типа» [Бердяев, 1994b, 287]. Обращаясь к наследию Св. Симеона Нового Богослова, в экстатической мистике которого отражены вершины преодоления тварности, просветления и обожение твари, а также к наследию Св. Иоанн Креста, М. Экхарта и др., он пытается найти общие мотивы. Уместно задаться вопросом о том, а в какой мистике – католической или же православной – он всё же усматривает наиболее аутентичную религиозную мистику христианства?

Обратим внимание на то, что философ много внимания уделяет исследованию учений западных мистиков – католических и протестантских, особенно немец-



ких. Всё это вполне соответствовало атмосфере общей заинтересованности представителей русской философии немецкой средневековой мистикой [Шилов, 2005]. Причиной этому – её философичность и наличие выраженных моментов гнозиса. Подобного рода мистика давала пример вращивания философии в мистику, к чему также стремился Н. Бердяев. Однако повышенный интерес к творчеству Симеона Нового Богослова, демонстрирует, по оценке А.А. Хахаловой, его преемственную связь с византийским мистическим богословием, несмотря на порой достаточно заметные расхождения с ним, что было естественным образом стало результатом религиозно-философского творчества [Хахалова, 2021, 100]. В целом именно сбалансированный интерес ко всему многообразию христианской мистики позволил ему эксплицировать парадигмальные различия православной и католической мистики на основе различных нюансов их отношений к Христу и Св. Духу [Бердяев, 1994b, 286–287]. Нельзя также не отметить, что при всей идейной увлечённости средневековой немецкой мистикой, как католической, так и протестантской, он идентифицирует свою приверженность именно к православной мистике, называя её «нашей», но при этом отмечает, что «ошибочно было бы признать решительное преимущество одного типа над другим» [Бердяев, 1994a, 440].

Очередным свидетельством того, что философ шёл по пути детальной конкретизации религиозной мистики, выступает то, что он, выделяя такие типы, как мистику православную и мистику католическую, исследовал их одновременно сквозь призму дихотомии мистики церковной и нецерковной, т.е. признаваемой Церковью и не признаваемой ею. Так, официально дозволенная форма церковной мистики исходит из того, что мистика – особая форма духовной жизни и духовного пути, вершины духовного пути и цвета духовной жизни. Здесь предполагается особого рода дисциплина, подчинённая цель созерцания Бога и соединение с Ним; в ней господствует морально-аскетический момент, имеющий очистительный характер. Но есть также мистика как глубокое познание тайн бытия и божественных тайн: в ней преобладает гностический момент. Не вызывает сомнения, что Н. Бердяев имеет здесь в виду философскую мистику, пронизанную идеей христианства. В сущности, это философская мистика, которая не связана критерием аскетической практики и святости. Интересно отметить, что философ признаёт, что гностическая мистика есть дар, причём дар от Бога. Но такой мистике вряд ли нужна санкция официальной Церкви, оппонентом которой философ был в силу констатации перерастания её в некое законничество и рутинный институт. Хотя, конечно, он всё же признавал, что духовная, т.е. подлинная, мистика, существовала в рамках официальной церковности. Но дело в том, что церковность, как таковая, в его понимании гораздо шире формальных институтов.

С точки зрения отстаиваемой им идеи мистической церкви гностическая мистика, имеющая философский характер и одновременно пронизанная духом христианства, также имеет все основания считаться мистикой церковной. Однако философ не останавливался на легитимации гностической мистики, показывая одновременно значение пророческой мистики, с которой он связывал творческое движение, открывающее возможности нового откровения. Как следствие, он ожидал возникновение новой формы мистики, которая сумеет преодолеть бытовое (вещное и среднее) христианство. Одновременно, по его мнению, это потребует от церковного христианства чёткого отношения к мистике как ядру духовной жизни.

#### **Заключение**

Как показало проведённое нами исследование, особенностью подхода Н. Бердяева выступило то, что он позиционировал себя в качестве философа, который «проращивал» собственные религиозно-философские идеи в рамках обращения к религиозной мистике христианства. Вместе с тем у реализованного им подхода имеются ярко выраженные элементы междисциплинарности. Во-первых, склонность к религиозноведческому познанию типов мистики сочеталась у него с проведением её классификации сквозь философскую оппозицию «подлинное – неподлинное». Всё это было дополнено критическим настроением в отношении исключительного понимания мистики в качестве психологического, а также иррационального феномена. Во-вторых, весьма существенным результатом его исследований стала выработка

концепции соотношения христианского религиозно-мистического опыта и христианства как религии. В мистике он усматривал наиболее сокровенное и живое ядро религии. В данном случае вполне зримо позиционирование Н. Бердяева в качестве представителя философии религии. В-третьих, его исследовательская работа пронизана токами апологетических усилий по отстаиванию религиозного смысла подлинной мистики в рамках её христианской парадигмы, специфическим образом отражённой в мистике Восточной и Западной церквей. Не останавливаясь на этом, он развивает концепцию гностической и пророческой мистики как смыслового ядра т.н. мистической церкви, с реализацией творческого потенциала которой он связывает возможность новой стадии в развитии христианства. А это уже говорит о Н. Бердяеве как о крупном религиозном мыслителе.

### Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44095 («Многообразие теологических, философских и научных подходов к постижению феномена христианского религиозно-мистического опыта: горизонты и пределы междисциплинарного синтеза»).

### Acknowledgement

This study was financially supported by the Russian Foundation for Basic Research within the framework of scientific project No. 21-011-44095 (“Variety of theological, philosophical and scientific approaches to understanding the phenomenon of Christian religious and mystical experience: horizons and limits of interdisciplinary synthesis”).

### Библиографический список

1. Бердяев, Н.А. Дух и реальность. Гл. 6 «Мистика. Её противоречия и достижения» / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 427–443.
2. Бердяев, Н.А. Духовный кризис интеллигенции: Статьи по общественной и религиозной психологии (1907–1909 гг.) / Н.А. Бердяев. – М.: Канон+, 2009. – 399 с.
3. Бердяев, Н.А. Мистика и религия / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999. – С. 7–57.
4. Бердяев, Н.А. Смысл творчества / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. – М.: Издательство «Искусство», 1994. – Т. 1. – С. 37–342.
5. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Гл. 7 «Мистика и духовный путь» / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 158–175.
6. Бердяев, Н.А. Царство духа и царств кесаря / Н.А. Бердяев. – Париж, 1951. – 167 с.
7. Бонеецкая, Н.К. Н.А. Бердяев: мистик, гностик, экзистенциалист / Н.К. Бонеецкая // Вестник культурологии. – 2021. – № 1. – С. 105–139.
8. Гутова, С.Г. Философия, наука и религиозный мистицизм в трудах русских мыслителей конца XIX – начала XX в. / С.Г. Гутова // Православие. Наука. Образование: сборник статей / Под общ. ред. В.В. Цысь. – Нижневартовск, 2021. – С. 106–116.
9. Литчфилд, К. Божественное и Абсолютное Ничто: философия Н. А. Бердяева в контексте отрицательного богословия / К. Литчфилд // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 6: Философия, политология, социология, психология и право. – 2007. – Вып. 3. – С. 211–223.
10. Чекер, Н.В. Н.А. Бердяев: Бого-человеческий творческий диалог / Н.В. Чекер // Соловьёвские исследования. – 2014. – Вып. 1(41). – С. 91–101.
11. Хахалова, А.А. Философско-теологическая рецепция Н. Бердяевым идей Симеона Нового Богослова / А.А. Хахалова // Вестник Томского государственного университета. – 2021. – № 470. – С. 94–102.
12. Черняев, А.В. Мистические интуиции Н.А. Бердяева / А.В. Черняев // Педагогика и просвещение. – 2015. – № 4. – С. 405–412.
13. Шилов, Е. Немецкая средневековая мистика и русские религиозные философы / Е. Шилов // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2008. – Т. 1. – № 18. – С. 200–205.

14. Шугуров, М.В., Дуплинская, Ю.М. Апофатическая модель философии религии С.Л. Франка и христианский религиозно-мистический опыт: основы и результаты междисциплинарного синтеза / М.В. Шугуров, Ю.М. Дуплинская // Философская мысль. – 2022. – № 1. – С. 34–72.

Текст поступил в редакцию 25.10.2022.

Принят к печати 27.11.2022.

Опубликован 30.03.2023.

---

## References

1. Berdyaev N.A. *Duh i real'nost'. Ch. 6 "Mistika. Ee protivorechiya i dostizheniya"* [Spirit and Reality. Pt. 6 "Mysticism. Its Contradictions and Achievements"]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 427–443 (in Russian).
2. Berdyaev N.A. *Duhovnyj krizis intelligencii: Stat'i po obshchestven-noj i religioznoj psihologii (1907–1909 gg.)* [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia: Articles in Social and Religious Psychology (1907–1909)]. Moscow: Kanon+, 2009, 399 p. (in Russian).
3. Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha. Problematika i apologiya hristianstva. Ch. 7 "Mistika i duhovnyj put'"* [Philosophy of Free Spirit. Problematics and apology of Christianity. Ch. 7 "Mysticism and the Spiritual Path"]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya svobodnogo duha* [Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika, 1994, pp. 158–175 (in Russian).
4. Berdyaev N.A. *Mistika i religiya* [Mysticism and Religion]. In: Berdyaev N.A. *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New Religious Consciousness and Public]. Moscow: Kanon+, 1999, pp. 7–57 (in Russian).
5. Berdyaev N.A. *Smysl tvorchestva* [The meaning of creativity]. In: Berdyaev N.A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* [Philosophy of creativity, culture and art.]. In 2 vols. Moscow: Izdatel'stvo "Iskusstvo", 1994, vol. 1, pp. 37–342 (in Russian).
6. Berdyaev N.A. *Carstvo duha i carstv kesarya* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Paris, 1951, 167 p. (in Russian).
7. Boneckaya N.K. N.A. *Vestnik kul'turologii* [Vestnik culturologii]. 2021, no. 1, pp. 105–139 (in Russian).
8. Cheker N.V. *Solov'yovskie issledovaniya* [Solovyov's Studies]. 2014, no. 1(41), pp. 91–101 (in Russian).
9. Chernyaev A.V. *Pedagogika i prosveshchenie* [Pedagogy and Education]. 2015, no. 4, pp. 405–412 (in Russian).
10. Gutova S.G. *Filosofiya, nauka i religioznyj misticizm v trudah russkikh myslitelej konca XIX – nachala XX v.* [Philosophy, science and religious mysticism in the works of Russian thinkers of the late XIX – early XX century]. In *Pravoslavie. Nauka. Obrazovanie: sbornik statej* [Orthodoxy. Science. Education: Collection of Articles]. Nizhnevartovsk, 2021, pp. 106–116 (in Russian).
11. Khakhalova A.A. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Tomsk State University]. 2021, no. 470, pp. 94–102 (in Russian).
12. Litchfield K. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Ser. 6: Filosofiya, politologiya, sociologiya, psihologiya i parvo* [Bulletin of St. Petersburg University. Ser. 6: Philosophy, Political Science, Sociology, Psychology and Law]. 2007, no. 3, pp. 211–223 (in Russian).
13. Shilov E. *Ezhegodnaya bogoslovskaya konferenciya Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta* [Annual Theological Conference of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University]. 2008, vol. 18, pp. 200–205 (in Russian).
14. Shugurov M.V., Duplinskaya Yu.M. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought]. 2022, no. 1, pp. 34–72 (in Russian).

Submitted for publication: October 25, 2022.

Accepted for publication: November 27, 2022.

Published: March 30, 2023.



DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_110

Сторчак В.М.<sup>1</sup>, Токарева Е.М.<sup>2</sup>, Сторчак М.В.<sup>3</sup>



В.М. Сторчак



Е.М. Токарева



М.В. Сторчак

<sup>1,3</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС)

<sup>2</sup> Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет)

<sup>1,3</sup> 119571, Россия, г. Москва, просп. Вернадского, 82

<sup>2</sup> 125993, Россия, г. Москва, Волоколамское шоссе, 4

<sup>1</sup> v.storchak@yandex.ru; <sup>2</sup> e.m.tokareva@mail.ru; <sup>3</sup> punart@gmail.ru

## Феномен пророчества в пролетарской революционной и советской квазирелигиозной культуре

**Аннотация.** Концепции homo religious различных теоретических форматов – гражданская религия, квазирелигия, псевдорелигия и другие, находят развитие в современном мире. Религиозная жизнь многообразна и включает конфессиональные образования, занимающими важное место вероучительного пространства с признаками сакральности, и религии, где указанные признаки минимальны. Эти квазирелигии сочетают религиозно-сакральные и не религиозные компоненты, среди которых значимыми являются политические, этнические, психологические, этические и другие аспекты квазирелигиозной системы. В советском марксизме (большевизме) доминируют не политические, а мессианские факторы, поэтому большевизм – мессианский тип квазирелигии. Мирча Элиаде трактовал его как эсхатологический тип мифотворчества о герое – искупителе. Его страдания изменяют онтологический статус мира. В этой мифологической парадигме важны пролетарские предсказания, восходящие к мифологии «Золотого века» и «вечного возвращения» иудео-христианской традиции. Следовательно, по содержанию и функциональной направленности эти социально-политические мессианские идеи носят псевдо или квазирелигиозный характер, определяющий поиск новых подходов философии религии.

**Ключевые слова:** квазирелигия, пролетариат, пророчество, Мессия, культура, марксизм, революция

Vladimir M. Storchak<sup>1</sup>, Elena M. Tokareva<sup>2</sup>,  
Marina V. Storchak<sup>3</sup>

<sup>1,3</sup> Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA)

<sup>2</sup> Moscow Aviation Institute (National Research University)

<sup>1,3</sup> 82 Vernadskogo prosp., Moscow, 119571, Russia

<sup>2</sup> 4 Volokolamskoe shosse, Moscow, 125993, Russia

<sup>1</sup> v.storchak@yandex.ru; <sup>2</sup> e.m.tokareva@mail.ru; <sup>3</sup> punart@gmail.ru

## The Phenomenon of Prophecy in Proletarian Revolutionary and Soviet Quasi-Religious Culture

**Abstract.** The concepts of homoreligious various theoretical formats – civil religion, quasi-religion, pseudo-religion and others, are being developed in the modern world. Religious life is diverse and includes confessional formations, which occupy an important place in the teaching space with signs of sacredness, and religions, where these signs are minimal. These quasi-religions combine religious-sacred and non-religious components, among which political, ethnic, psychological, ethical and other aspects of the quasi-religious system are significant. In Soviet Marxism (Bolshevism), not political, but messianic factors dominate, therefore Bolshevism is a messianic type of quasi-religion. Mircea Eliade interpreted it as an eschatological type of myth-making about the hero-redeemer. His suffering will change the ontological status of the world. In this mythological paradigm, proletarian predictions are important, going back to the mythology of the “Golden Age” and the “eternal return” of the Judeo-Christian tradition. Consequently, in terms of content and functional orientation, these socio-political messianic ideas are of a pseudo or quasi-religious nature, which determines the search for new approaches to the philosophy of religion.

**Key words:** quasi-religion, proletariat, prophecy, Messiah, culture, Marxism, revolution



**Введение**

«Священной книгой» марксизма стал «Манифест Коммунистической партии». «Его пророчества (*манифеста – авт.*) дышат всей искренностью веры, не колеблемой никакими сомнениями. Это вера первых правоизвестников новых начал, для которых провозглашаемые ими заветы представляются всемогущими» [Новгородцев, 1991, 260]. Текст «Манифеста» пророчит отрешение от старых основ и всемирно-историческую роль нового класса – пролетариата, творца нового, коммунистического общества. Как и в «Новом Завете», в «Манифесте» звучит призыв и дано учение об избавлении от «греховной», «порочной» экономики, иррациональных сил природы и несправедливого общества.

Н.А. Бердяев отмечал: «Причина исключительного динамизма и действительности марксизма-коммунизма та, что он носит в себе все черты религии. Научная теория и политическая практика никогда не могла бы играть такой роли». Он выделял религиозные признаки марксизма: «Строгая догматическая система, несмотря на практическую гибкость, разделение на ортодоксию и ересь, <...> священное писание Маркса, Энгельса, Ленина и Сталина, которое может быть истолковываемо, но не подвергнуто сомнению; разделение мира на две части – верующих – верных и неверующих – неверных; иерархически организованная коммунистическая церковь с директивами сверху; перенесение совести на высший орган коммунистической партии, на собор; тоталитаризм, свойственный лишь религиям; фанатизм верующих; отлучение и расстрел еретиков; недопущение секуляризации внутри коллектива верующих; признание первородного греха (эксплуатации). Религиозным является и учение о скачке из царства необходимости в царство свободы. Это есть ожидание преобразования мира и наступления Царства Божьего... Марксизм как религия есть секуляризованная форма идеи предопределения. Псевдорелигиозный характер носит также разделение истории на две части. Досоциалистический или коммунистической революции есть лишь введение в историю, после неё только – начало настоящей истории. В основании марксистской религии лежит секуляризованный, не осознанный хилиазм» [Бердяев, 1997, 504–505].

Русская религиозно-философская мысль связывала марксизм и с иудео-христианской мечтой по построению Царства Божьего на земле, и с протестантско-кальвинистскими представлениями о предвечном предопределении всего сущего, призыва и избранничества (пролетариата), и католико-теократической мысли о государстве, во главе которого стоит каста «избранных» и «посвящённых» (коммунистической партии) с первосвященником (вождём мирового пролетариата), и библейского ожидания Мессии-Спасителя («русского пролетариата»).

**Пролетарская дореволюционная пророческая литература**

Представитель русской дореволюционной мысли Л.А. Тихомиров разделял мировоззрение социалистов на два периода:

– первый – утопический социализм, – который был насквозь пронизан идеями христианства, только без понятий Бога и Царствия Небесного. «В те времена, – пишет он, – охотно говорили о том, что христианство – социалистично, и такой горячий социалист, как Ламанне, был священником и горячо верующим»;

– второй – марксистский, – где вместо идеи построения социализма на принципах «истинно природных», «чистых» свойствах примарных людей, присущих им ещё до момента «грехопадения», была выдвинута принципиально новая идея, связанная с подчинением людей внешним материальным условиям и обстоятельствам жизни. «С появлением К. Маркса и его теории экономического материализма социализм уже пошёл своим путём, выйдя из всякой связи с христианством. Он впервые стал учением чисто атеистическим и материалистическим, без всякой примеси христианских отголосков. Но в исходном пункте идеи революции и социализма были порождены именно из психологии христианской, как применение христианской психики к строю земному и атеистическому» [Тихомиров, 1998, 528–529].

Для пролетарской культуры тех стран, в которых проходили революционные события, характерно обращение к своей прошлой истории, к её пророческой традиции. Для деятелей культуры Парижской коммуны (1871) это были герои Великой французской революции (1789); для писателей и драматургов революции в

Германии (1918–1919) – деятели крестьянской революции в эпоху средневековья (1524–1525) во главе с Томасом Мюнцером. Драма Берты Ласк «Томас Мюнцер» (1920) показывает его как образ, воплощающий высшее сознание масс, его авангард. Он их рупор, неизменно придающий смысл всем событиям. Пьеса была нацелена на такое изображение причин поражения крестьян, чтобы они вызывали ассоциации с причинами поражения пролетариата в Германии в революционных событиях 1918–1919 гг. Во вступлении пьесы показываются бастующие пролетарии, поющие «Варшавянку». Пробудившийся Мюнцер спрашивает их, что они намерены делать, и, когда узнает, что они сплотились для борьбы с эксплуататорами, предсказывает им победу: «Ваше известие пронизало меня, как жар вина, оно как факел. Я пробудился для того, чтобы увидеть вашу борьбу, вашу победу. Семена, брошенные мною, попали на живую почву. Теперь они дали всходы, дали плоды. Вы победите» [Кендлер, 1974, 113].

Известная фраза В.И. Ленина о том, что декабристы разбудили Герцена, а тот, в свою очередь, своим «Колоколом» разбудил революционное движение в России, было продолжено советскими писателями, по аналогии с сюжетом пьесы Б. Ласк, до вожakov крестьянских выступлений в России. В романе С. Злобина «Степан Разин» (1951) изображён процесс становления героя, совершающего трудный идейно-психологический путь от главаря казачьей вольницы до вождя революционно настроенных, стихийных крестьянских масс. Разин изображён в непрерывном духовном росте, находящем своё завершение в слиянии с народом, который видит в нём теперь своего заступника.

В своей первой исторической поэме Э. Багрицкий воспринимает Октябрьскую революцию как осуществление заветов Разина и Пугачёва на более высоком этапе освободительного движения в России [Рождественская, 1967, 62–63]. Фигуры оживших в XX веке крестьянских вождей пророчески говорят в поэме о возможности новой исторической жизни, их участия в классовой борьбе в качестве защитников народных прав:

*И Стенька четвертованный встаёт  
Из четырёх сторон. И голова  
Убитого Емельки на колу  
Вращается, и приоткрылся рот,  
Чтоб вымолвить неведомое Слово.*

(Э. Багрицкий, «Чёртовы куклы», 1921)

«Ветхозаветные», дореволюционные чаяния («неведомое Слово») крестьянских подвижников нашли своё воплощение после Октября 1917 года в «новозаветных» деяниях их последователей:

*Дело  
Стеньки  
С Пугачёвым,  
разгорайся жарче-ка!  
Все  
Поместья  
Богачёвы  
Разметём пожарчиком.*

(В. Маяковский «Хорошо»)

Невольное ожидание «Мессии-освободителя», а также скорого воплощения нового, «коммунистического рая» было весьма характерно для пролетарской дореволюционной поэзии [Русская советская поэзия, 1972, 164]:

*Буря народная,  
Буря великая,  
Скоро ль придёт твой черёд?  
Полночь безвольная,  
Ненависть дикая,  
Злоба жестокая душу гнетёт!*

В «Песне о Буревестнике» (1901) А.М. Горького накал пророческого ожидания нарастающей революции достигает своего апогея. Для усиления революцион-

ного звучания в произведение включены такие стихийные силы природы, как буря, ветер («воет»), гром («ударяет», «грохочет»), молния («чёрная», пускает «стрелы», с «огненными змеями»), море («бездна», «ревущее»), пена («гневная»), тучи («черные») и т.п. Сам Буревестник, подобный греческому богу, – демону – источает «силу гнева, пламя страсти и уверенность в победе»:

*Буря! Скоро грянет буря!*

Это смелый Буревестник гордо реет между молний над ревающим гневно морем: то кричит пророк победы:

*– Пусть сильнее грянет буря!*

В «Песне о Буревестнике» Горький передал революционные настроения, о которых писали в то время многие поэты:

*Скорей, друзья! Идём все вместе,*

*Рука с рукой и мысль одна!*

*Кто скажет буре: стой на месте?*

*Чья власть на свете так сильна?*

*(Г.М. Кржижановский)*

*Кто-то бури ждёт... томится...*

*Кто-то верит... Буря грянет...*

*Крепкий молот ждать не станет...*

(А.А. Богданов, «Перед заводами», 1900)

[Революционная поэзия, 1954, 67, 100].

Революционная патетика наиболее ярко и активно зазвучала перед революцией 1905 года в России. Утверждение силы рабочего класса, необходимости единства его рядов характеризуют пролетарскую поэзию тех лет [Новикова, Щепилова, 1966, 326]:

*Смело братья, общей ратью!..*

*Все ряды!.. Плечо в плечо!..*

*Стоит только встать нам дружно –*

*Все враги нам нипочём!*

Призыв к борьбе за свободу звучат у А. Богданова в «Гимне свободы», «Майской песне рабочих» неизвестного автора, «Песни пролетариев» А. Коца и др. У А. Богданова рабочий праздник Первое мая осмыслен как «перекличка мировая, мировой весенний гром», а у А. Коца Первой ассоциируется с «мощным приливом пролетарской волны».

Тема нарастания борьбы пролетариата с «мировым злом» – загнивающим капитализмом – весьма оригинально показана у Евгения Тарасова, где перестук политических заключённых в тюрьме становится призывом к освобождению:

*Бейте ж, братья, бейте смело,*

*Неустанно: тук-тук-тук.*

(Е. Тарасов «На левом берегу»)

На мотив известной русской песни «Дубинушка» неизвестным автором была сложена песня «Машинушка», где говорится, как когда-то сильное дворянство сменила буржуазия, ставшая опорой царского трона, на штурм которого должен идти народ:

*Мы разрушим вконец твой роскошный дворец,*

*Только пепел оставим от трона.*

А.А. Богданов, в предвкушении скорых перемен, создаёт пародию на гимн России «Боже, Царя храни»:

*Боже, царя храни!*

*Деспоту долгие дни*

*Ты ниспошли.*

*Время настанет,*

*Солнце проглянет –*

*Разбудит бойцов...*

*Пользуйся временем*

*Царствуй над племенем*

*Жалких рабов!*

Не может быть никаких классовых компромиссов со старым, «греховным» миром – основная идея стихотворения М. Савина «Хозяева и рабочие». «Смерть иль воля! – вот наш лозунг и набат», – заявляет о непримиримости «класса-Мессии», т.е. пролетариата, другой поэт – А. Гмырев в стихотворении «Призыв». «Враги куют нам цепи», «но мы, под их зловещий гром, свободу, равенство куём!», – соответствующим образом отвечает им Ф. Шкулев в стихотворении «Куём».

Целый ряд произведений был посвящён событию кровавого воскресения 9 января 1905 года. Основная их мысль заключается в том, что впереди – новый бой. «Там из каждой капельки крови и свинца / Мать земля-кормилица родила бойца», – писал А. Коц. А в популярном стихотворении П. Эдиета «На десятой версте от столпцы» выражена уверенность, что над могилами погибших «красное знамя завезет».

Поражение революции 1905–1907 гг. не вызвало растерянности в среде пролетарских поэтов, которые, прощаясь с погибшими на баррикадах, заверяют их, что «утром свежими отрядами новый бой начнём» (Евгений Тарасов); что, хотя и «залита кровью Русь святая», скоро скатится на плаху голова царя (неизвестный автор). А. Богданов в своём стихотворении утверждал, что революционная работа продолжается:

*Не верь дням тишины, раздумья и покоя,  
Они обманчивы, как предрассветный сон...  
Под пеплом жертвенным не умерло былое,  
Народ не поражён:*

*Мечи заветные в темницах точит он.*

*(А. Богданов, «Былое»)*

*Об этом же пишет и А. Гмырев:*

*В чёрном мраке душевной ночи,*

*В боевом дыму*

*Рать свободная рабочих*

*Рушит жизнь-тюрьму.*

*Они победили, но шум их побед*

*Так жалок, как место разврата.*

*Они победили. Но в сумраке лет*

*Их ждёт роковая расплата.*

Тема революции тех лет проявляется и в крестьянском формате: «И на горьких осинах повесим / Мы попов, и дворян, и царя», – пишет неизвестный автор в «Крестьянской песне». Жителям деревни посвящено и стихотворение Евгения Тарасова «Старый дом»: «На деревне точат косы / Эй, вставай, крещёный люд» [Новикова, Щепилова, 1966, 326–330].

«Россия беременна Революцией», она стоит на пороге планетарного масштаба – таков лейтмотив общественно-политической и литературной мысли начала XX века в России. В Евангелии родился Христос, а в поэме А.М. Горького «Человек», Человек с большой буквы, обрётший себя на жертвенную миссию: «Иду, чтобы сгореть как можно ярче и глубже осветить тьму жизни. И гибель для меня – моя награда». Его дело продолжают его ученики-последователи («апостолы»):

*Мы путь земле укажем новый,*

*Владыкой мира будет труд!*

*(А.М. Горький, «Человек»)*

*И, что ни год, всё растёт наша рать,*

*Крепнут и множатся силы...*

*Сладко за правое дело стоять,*

*Знамя нести до могилы!*

[Революционная поэзия, 1890–1917, 67, 83].

Наиболее ярко тема грядущего Апокалипсиса, непосредственно перед началом I мировой войны, была затронута в творчестве Демьяна Бедного в большевистских газетных изданиях «Звезда» и «Правда». Традиционную сонетную форму он наполнил новым революционным содержанием:



...Средь суеты, средь пошлости вседневной  
Я жду, когда, как приговор судьбы,  
Как вешний гром, торжественный и гневный,  
В возмездья час, в час роковой борьбы,  
Над родиной истерзанной и бедной  
Раскатится набата голос медный.

(Д. Бедный, «Сонет», 1911)

Все произведения Д. Бедного в предвоенной «Правде», начиная от первого номера 5 мая 1912 года, были полны «предчувствием победы» добра над злом, света над тьмой [Акбаров, 1965, 23, 27]:

Полна страданий наших чаша,  
Слились в одно и кровь и пот.  
Но не угасла сила наша:  
Она растёт, она растёт!  
Кошмарный сон – былые беды,  
В лучах зари – грядущий бой.  
Бойцы в предчувствии победы  
Кипят отвагой молодой...

(Д. Бедный, «Полна страданий наша чаша»)

Стихотворение «Друзьям» (1913) проникнуто у него бодрим, революционным настроением:

Пусть гневом вспыхнут ваши очи,  
И с лиц сойдёт унынья тень,  
Тогда скажу я, – нет уж ночи,  
Восходит день!

[Русская литература, 1966, 346].

В 1917 году Д. Бедный так изобразил настроения питерского пролетариата – «могильщика капитала» – на разгром редакции газеты «Правда» в июле 1914 года:

...под сводами заводов,  
Средь громадных дымоходов  
Рос могучий дух борьбы  
Пролетарской гольтьбы.  
И не раз уж эта сила  
Воли-выхода просила, –  
Разметавши тьму препон,  
Колебала царский трон.  
Перед страшною войною  
Снова грозною стеною  
Стал вздыматься бурный вал:  
Люд рабочий бунтовал

[Эвентов, 1968, 91].

### Пророческая тематика в советской литературе

Пророческий пафос пролетарской поэзии был продолжен и в советской России. Провозглашая наступление «светлого будущего» и прихода в мир «Спасителя», советские поэты зачастую и сами воспринимали себя в образе пророков, которым был дан некий дар постижения действительности. Стихотворение Николая Клюева «Правда пахотная» (1919) насыщена своего рода теософским содержанием. Идея народа-богоносца (советского народа), постигающего смысл «иноного бытия», становится у него определяющей. Само освоение русского языка понимается им как постижение религиозного мировоззрения богоизбранного народа [Выходцев, 1963, 59–60]. Он пишет о том, что сумел постигнуть «тайнство» родимой речи и что в его поэзии «живёт Синайский глас и вышний трубный гром». Это давало право ему заявлять следующее:

Я – посвящённый от народа,  
На мне Великая Печать,  
И на чело своё природа  
Мою прияла благодать.

Марина Цветаева, откликаясь на смерть поэта в 1930 году, называет его «величайшим поэтом революции» [Орлов, 1976, 277].

Она рисует впечатляющий образ «первого бойца» за новый мир, сравнивая его с ветхозаветным Моисеем:

*В сапогах, подкованных железом,  
В сапогах, в которых гору брал, –  
Никаким обходом, ни объездом  
Не доставшийся бы перевал.  
Израсходованных до сиянья  
За двадцатилетний перегон, –  
Гору пролетарского Синая,  
На котором праводатель – он.*

Предрекая светлое будущее для всего человечества, советские поэты зачастую обращались в дореволюционное прошлое (А. Вознесенский «Лонжюмо», Е. Евтушенко «Братская ГЭС» и др.). В них ощущается дыхание истории, её закономерностей, назревания революции:

*Революция движется, движется,  
Ещё в недрах и тайниках.  
Революция пёрышком пишется,  
Революция – в черновиках:  
Ещё с ятями,  
С твёрдыми знаками...  
Занавеску с окошка – прочь!*

(И. Фоняков «Путешествие к истоку»)  
[Михайлов, 1973, 232].

Но в этой поэзии звучала уже иная интонация. Она была связана с радостным ожиданием и строительством нового будущего – «пролетарского рая» на земле, освещённым «Всемирным солнцем мировой революции» с начертанными ещё французскими коммунарками лозунгами «Свободы, Равенства и Братства».

«Пророк зари», – так определил должность поэта на «новой Земле Обетованной» – советской земле – поэт Максим Рыльский:

*Он с детских лет до старости седин  
Живёт в тебе, как свет твоей свободы.  
Он шепчет в сердце: «Знай, ты не один,  
С тобою друг в дни счастья и невзгоды...»  
Поёт свирель, когда тоскует он,  
Гремит гроза, когда в нём гнев клокочет.  
Он мукою народную рождён,  
Он счастье человечеству пророчит.  
Он видит: поколение растёт,  
Горит огонь во тьме и не сгорает,  
Он с молодыми сквозь века идёт,  
Пророк зари, что землю осеняет.*

В будущем мире не будет границ. А между когда-то разъединёнными народами будут культивироваться отношения, возведённые в евангельско-нравственные категории дружбы и братства:

*И мыслью гордою пронизан я:  
Да, мы возводим новые мосты,  
Мы новых дней строители, бойцы  
И каменщики будущей Коммуны,  
Чтоб ездили друзья по тем мостам,  
Чтоб в реках бурных брода-перехода  
Брат, устремляясь к брату, не искал,  
Чтоб наша сила крепла в единеньи!*

(М. Рыльский «Мосты»)  
[Агаатов, 1972, 407].

Внимание к внутреннему, психологическому миру человека не уводят советских поэтов в мир узко-личностных переживаний. В центре их поэзии находятся судьбоносные вопросы времени, ведущие к осмыслению их места в общем строю строителей «царства Божьего на земле» – коммунистического рая:

*Сердце радостно бьётся – в нём солнечный жар,  
Хоть давно уже холодом схвачено тело...  
...Я поэт, мне теперь умирать недосуг:  
Коммунизм приближается – как же я вдруг  
Песни петь перестану?*

(Б. Астемиров)  
[История, 1967, 251].

### Тема пророчества о Мессии-Освободителе в советской литературе

В христианском учении говорится о явлении Спасителя в мир, о его страстях, смерти и Воскресении. Христианская священная история совершалась «по Писаниям», т.е. согласно священным книгам Ветхого Завета. В них пророк Исайя предвидел грядущего Мессию, который принесёт народам мир и свободу. Михей связывает новую эру Помазанника с обращением и спасением всех народов:

*Но в последние дни гора дома Иеговы...  
от Сиона выйдет Закон и Слово Иеговы – из Иерусалима.  
Он будет судьёй среди многих народов  
и всё исправит на благо далёких сильных народов.  
Они перекуют свои мечи на лемеха и копыя на садовые ножи.  
Народ не поднимет меча на народ,  
и не будет больше учиться воевать (Михей 4:1–3).*

В новозаветном предании неоднократно указывается на Ветхий Завет как на пророчество о Христе: «Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! – говорит Христос ученикам. – Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк 24:25–27). Апостол Павел подчёркивал ту мысль, что весть о спасении издавна была «...через писания пророческие, по велению вечного Бога, возвещена всем народам для покорения их в вере» (Рим 14:25).

Рождение революционного «Иисуса» (Спасителя) – Ленина, также, по мнению пролетарских писателей, предварялось столетиями пророчеств, «ветхозаветных» ожиданий:

*Далеко давным,  
  годов за двести,  
первые  
      про Ленина  
  восходят вести...*

Владимир Маяковский описывает совокупность исторических условий, вызвавших появление «призрака коммунизма» («Манифест Коммунистической партии»), – и как прямое следствие, и как итог:

*По всему поэтому  
      в глуши Симбирска  
родился  
      обыкновенный мальчик  
  Ленин.*

(В. Маяковский, «Владимир Ильич Ленин», 1924)

Рождество Христово воспринимается в христианской теологической мысли и обыденном мировоззрении как рождение Царя Небесного, Царя царей и Бога вечного, Господа всех людей на земле. Для внимательного новозаветного наблюдателя «знамений времени» такое событие не могло пройти незамеченным. Ему предшествовали знаменательные необычайные события. Так, рождение новозаветного Мессии в мир сопровождалось видением волхвами звезды на небе:

«Они, выслушав царя, пошли. И се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец. И увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою» (Мф 2:9–10);

У Эдуарда Багрицкого «Звезда Вифлеема» из евангельского символа превращается в «жаркую звезду», «звезду заповедную», за которой, по аналогии с волхвами, идут «крестьянин, рудокоп и голодный солдат»:

*С ним дымом курятся овины,  
Пусть в сугробах, и трудно идти.  
Только утренний клич петушиный  
Им напутствием служит в пути.  
Да над волчьей землёй полыхая,  
Над раздольями снега и льда,  
Воспалённая и кровавая  
Наливается светом звезда.  
Так бредут через нищие села  
В тихий мрак занесённых степей,  
И в снега сукровицей тяжёлой  
Каплет пламень с широких лучей.  
Горьким дымом с деревни потянет  
Да горячею прелью ржаной,  
И звезда заповедная станет  
В низких тучах над крышей простой.*

(Э. Багрицкий, «Рождество», 1921)

Концовка стихотворения славит рождение «богатырского младенца». Он поднимается «над цветущей землёй трудовой», чтобы принести в мир учение о свободе и счастье всех обездоленных [Рождественская, 1967, 75]:

*...И рождество вставало огневое  
Могучего всемирного труда...  
И видел я крещение боевое,  
Как поднялись в неколебимом строе  
Готовые к сраженью города.*

(Э. Багрицкий, «Ночь в монастыре», 1923)

Володя Ульянов – «богатырь-младенец», «мальчик с ясной головой» – родился в Симбирске. И вот он уже подрастает, и вот он уже «с трепещущим стрижом в руке» – символом свободы, попавшим в силок и рвущийся на свободу:

*А бурлаки, ища вслепую бродя,  
Все шли и шли по берегу реки,  
Но трепетная, первая свобода  
Уже вспорхнула с ленинской руки.*

(Ф. Сухов, «Первая свобода», 1950-е гг.)

В конечном итоге, из простого симбирского мальчика вырастает «самый человечный Человек» и гениальный провидец, который «землю всю охватывая разом, видел то, что временем закрыто». Но родился не просто человек, родилась новая эра для всего человечества: «...Эра эта проходила в двери, даже головой не задевая косяк» (В. Маяковский). Впоследствии образ Ленина стал характеризоваться в советской художественной культуре в качестве человека «исполинской глубины и всеобъемлющего характера» [Богуславский, Диев, 1965, 32–33].

Владимир Маяковский пророчески писал о грядущей революции, которую возглавит Человек-Эра, «самый человечный Человек»:

*Где глаз людей обрывается куцый,  
главой голодных орд,  
в терновом венце революций  
грядёт шестнадцатый год...  
...И когда,  
приход его  
мятежом оглашая,  
выйдете к спасителю –*



вам я  
душу вытащу,  
растопчу,  
чтоб большая! –  
и окровавленную дам, как знамя!

(В. Маяковский, «Облако в штанах», 1915)

Одной из центральных тем дореволюционного творчества Маяковского становится тема Человека-Спасителя – пролетарского Мессии. Гордый сознанием своей силы, чистый душою, благородный и свободный, Человек-Спаситель становится главным героем его поэм «Война и мир» и «Человек». Поэма «Война и мир» заканчивается словами радостной веры поэта в счастливое будущее человечества, в грядущего Мессию:

И он, свободный,  
ору о ком я,  
человек –  
придёт он,  
верьте мне, верьте!

[Кулинич, 1963, 63–64].

«Угнетённый и убогий» пролетариат, проживающий на бывшей окраине России, также ожидает Спасителя. К нему относятся трудящиеся панской Польши, которая получила независимость после Октября 1917 года:

Гряди, поэзия! Да не враждуют боле  
Мысль, вдохновенье и железный город!  
Ты бога нового родишь нам вскорее,  
Огромный, встанет в жизни в ореоле,  
Народы поведёт он за собою.  
И в день великий Нового Собора  
Убогие пойдут за ним толпою,  
Из городов, с заводов, с улиц, с поля,  
И озарит ВСЕХ солнце золотое.

(Ю. Тувим, «Подстерегаю бога», 1918)

Мессия, как «солнце золотое», придёт в задыхающийся от эксплуатации «тёмный и греховный мир» капиталистического Запада с Востока (*из революционной России. – авторы*).

Он озарит факелом борьбы всю вселенную, «над которой качается тухлая мгла, затворы орудий уныло зевают»:

Но, поднимая  
лапы якорей,  
В солёном и синем  
своём расцвете,  
Летят на Восток  
пять морей,  
Гудит с Востока  
железный ветер.  
Он тяжелеет,  
тучи гоня,  
Песни его,  
как пули, вольются,  
Ветер строителей,  
Ветер огня,  
Ветер  
Вождей  
Революции.

(В. Луговской «Diesirae», 1932)

Но наиболее ярко и содержательно тема пророческого прихода Мессии в это грешный мир запечатлён в послереволюционном, «новозаветном» литературном

«преданий» Владимира Маяковского – «Владимир Ильич Ленин» (1924), написанном как реквием на смерть вождя.

С первых строк произведения образ Ленина здесь дан как выражение извечной мечты народа по своему заступнику, которого зовёт время, народ, человечество. Из тёмного каменного колодца жизни, из трущоб бедноты, где живёт, прозябая, трудовая народ, – раздаётся его клич:

*Приходи,  
заступник  
и расплатчик! –*

Капитализм порабощает народ, делает его существование невыносимым. Скученный по-солдатски, «худой и горбастый» рабочий класс живёт в подвалах, спит на нарах. Безотрадная картина его жизни подчёркивается тяжёлой картиной «безмолвного», «беспросветного» небесного пейзажа:

*И уже  
смешались  
облака и дымы,  
будто  
рядовые  
одного полка.*

*Небеса  
становятся двойными,  
дымы  
забивают облака.*

Голоса эти доносятся из разных концов земли – из «снегов России, в бреду Патагонии», из политых кровью «золотистых плантациях» юга, где работают негры, из братских могил солдат, погибших за чуждые им интересы, – но все они говорят об одном:

*Мы родим,  
пошлём,  
придёт когда-нибудь  
человек,  
борец,  
каратель,  
мститель!*

На фоне картины ожидания народами всей земли великого вождя, подготавливающего рождение Ленина, даётся изображение наиболее характерных моментов «дородового периода» мирового революционного движения. И здесь закономерно возникает «ветхозаветный» образ Карла Маркса, который «граблящих прибавочную стоимость за руку поймал с поличным», «раскрыл истории законы» и повёл пролетариат «разить войною классовую золотого, до быка доросшего тельца» и т.п. Это образ мудрого провидца, который «предвечно» предопределил «видение Кремля и коммуны флаг над красною Москвой». Такого рода образ Маркса раскрывается в следующих строках в поэме:

*...старший  
ленинский брат,  
Маркс.*

Достаточно выразительно поэт говорит о качественно новых чертах роста сознания рабочего класса в связи с деятельностью Маркса и восстанием парижских коммунаров. Это уже класс, которого «Маркс <...> поставил на ноги», «это «тени прадедов – парижских коммунаров», передающие свой главный урок новым поколениям борцов за счастье трудящегося народа.

Наконец, мы наблюдаем момент рождения «Мессии»:

*Коммунизма  
призрак  
по Европе рыскал,  
уходил  
и вновь*

*маячил в отдаленьи.  
По всему поэтому  
в глуши Симбирска  
родился  
обыкновенный мальчик  
Ленин.*

И рождает его Россия – страна, которая более всего испытала страданий на своём пути:

*Ты  
с боков  
на Россию глянь –  
и куда  
глаза ни кинь,  
упираются  
небу склянь  
горы,  
каторги  
и рудники.*

Здесь необходимо отметить следующее – образ будущего вождя приобретает у Маяковского простые человеческие черты. Это уже не просто какой-то герой-великан, карающий за народное горе – это живой человек со своими характерными особенностями – «скуластый», «лысый», «незаметный» и т.п. С другой стороны, Ленин – величайший человек, «Человек» с большой буквы, гений, воплотивший народные мечты о «человеке борце, карателе, мстителе». Дело Ленина – это дело, которое касается не отдельных национальных, религиозных или социальных групп, а всего человечества. Он, как и новозаветный Христос-Мессия, продолжатель дела своего «ветхозаветного Отца» – Карла Маркса.

Ленин не простой герой, о котором мечтали трудящиеся. Он – и отец народов, но он – и первейший среди равных. Поэтому в первой части поэмы «Владимир Ильич Ленин» народ говорит о своём вожде: «заступник и расплатчик», «заступник солнцеликий», «новый Стенька Разин». В заключительной же части поэмы Ленин – «любимый и милый», «ненаглядный». Теплотой, ощущением близости Ленина и поэтому ещё большей любовью к нему пронизано людское отношение к вождю. Таким образом, в поэме даётся как исторически-конкретный, человеческий образ Ильича, так и, с другой стороны, показан образ могучего Мессии-Спасителя, бессмертного вождя – Ленина – подлинного отца и учителя для трудящихся всех стран мира. Эта «евангельская» дихотомичность, биполярность новоявленного миру простого человека и «богочеловека» раскрывается Маяковским в следующей фразе:

*Он земной,  
но не из тех,  
кто глазом  
упирается  
в своё корыто.  
Землю  
всю  
охватывая разом,  
видел  
то,  
что временем закрыто.*

Дореволюционное «ветхозаветное» пророчество свершилось. Мир начинает вступать в новую, доселе невиданную пору своего преображения.

Мессиянское предназначение Ленина отразилось не только в творчестве пролетарских поэтов, но и в народном советском фольклоре. Вместе с «всевидящим» Лениным-Спасителем и его верным соратником-учеником Сталиным освобождённый революционный народ встал на светлую дорогу, которая ведёт к счастью для всего человечества:

*В чистом полюшке дороженька легла,  
Словно светлая большая полоса,  
Рассветлым светла дороженька, светла  
И ведёт она к победам-чудесам.  
Кто колхозную дорожку проложил?  
Кто колхозную дорожку проторил?  
Это Ленин нам дорожку проложил,  
Это Сталин нам дорожку проторил*

[Русские песни, 1944, 182].

Именно об этой дороге к коммунистическому раю, проторённой «библейскими» вождями мирового пролетариата, идёт речь в финале стихотворения Михаила Исаковского «На заходе солнца» (1939):

*И пошли два брата  
Под зарей широкой –  
Ленинской дорогой,  
Сталинской дорогой*

[Литвин, 1955, 81].

### Заключение

В истории политической и общественной мысли представителей социального утопизма можно проследить одну закономерную черту. Всех вместе их объединяет, с одной стороны, пророческая вера в наступление новой эры для всего человечества. С другой стороны, иудео-христианская вера «Новой земли обетованной». Но, в отличие от библейских пророков «Царства Божьего на небе», представители будущего социального благополучия предсказывали «Царствие Божье на земле». Схожие сюжеты, как показало исследование, прослеживаются и в пролетарской дореволюционной и советской литературе. «Ветхозаветное» дореволюционное ожидание скорых перемен во главе с Мессией-Освободителем – пролетариатом воплощается в советское, «новозаветное» время осознанием прихода долгожданного Мессии во главе с «вождём мирового пролетариата» – В.И. Лениным. Идеологический пророческий пафос постреволюционной литературы переключается на веру в «избранный» советский народ, способный осуществить многовековую мечту всех народов мира – строительство светлого будущего для всего человечества.

### Библиографический список

1. Агатов, М.В. Об авторах ваших книг. Литературные композиции / М.В. Агатов. – М.: «Молодая гвардия», 1972. – 656 с.
2. Акбаров, А. О поэтах хороших и разных. Сборник критических статей / А. Акбаров. – Т.: «Ташкент», 1965. – 208 с.
3. Бердяев, Н.А. Русская идея. Судьба России / Н.А. Бердяев. – М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. – 537 с.
4. Богуславский, А.О. Русская советская драматургия. Основные проблемы развития (1936–1945) / А.О. Богуславский, В.А. Диев. – М.: Издательство «Наука», 1965. – 288 с.
5. Выходцев, П.С. Русская советская поэзия и народное творчество / П.С. Выходцев. – М.-Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1963. – 549 с.
6. Забияко, А.П. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.
7. История Дагестанской советской литературы. В 2 тт. – Махачкала: Издательство Дагестанского филиала Академии Наук СССР, 1967. – Т. 1. – 418 с.
8. Кендлер, К. Драма и классовая борьба / К. Кендлер. – М.: Издательство «Прогресс», 1974. – 351 с.
9. Кулинич, А.В. Русская советская поэзия. Очерки истории / А.В. Кулинич. – М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства Просвещения РСФСР, 1963. – 384 с.
10. Литвин, Э.С. Поэзия Исаковского и народное творчество / Э.С. Литвин. – Смоленск: Смоленское книжное издательство, 1955. – 203 с.



11. Михайлов, А.А. Живут на Руси поэты / А.А. Михайлов. – М.: «Современник», 1973. – 399 с.
12. Михельсон, О.К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде / О.К. Михельсон // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 52–71.
13. Новикова, К.М. Русская литература XX века (дооктябрьский период) / К.М. Новикова, Л.В. Щепилова. – М.: Издательство «Высшая школа», 1966. – 378 с.
14. Новгородцев, П.И. Об общественном идеале / П.И. Новгородцев. – М.: Мзд-во «Пресса», 1991. – 638 с.
15. Орлов, В.Л. Перепутья. Из истории русской поэзии начала XX века / В.Л. Орлов. – М.: «Худож. лит.», 1976. – 367 с.
16. Революционная поэзия (1890–1917). – Л.: «Советский писатель», 1954. – 320 с.
17. Русская литература XX века. Дооктябрьский период: Хрестоматия: Пособие для студентов нац. Групп пед. ин-тов / Сост. И.Т. Крук. – Л.: Просвещение. Ленингр. отд-ние, 1991. – 511 с.
18. Русская советская поэзия. Традиции и новаторство 1917–1945. – Л.: Издательство «Наука» Ленинградского отделения, 1972. – 379 с.
19. Русские песни. Тексты песен, исполняемых Государственным народным хором имени Пятницкого. – М., 1944.
20. Рождественская, И.С. Поэзия Эдуарда Багрицкого / И.С. Рождественская. – М.: Издательство «Художественная литература», 1967. – 311 с.
21. Тихомиров, Л.А. Религиозно-философские основы истории. – 2-е изд. / Л.А. Тихомиров. – М.: «Москва», 1998. – 592 с.
22. Христианские праздники. Всестороннее освещение каждого из великих праздников со всем его богослужением. Книга 4. Рождество Христово [Электронный ресурс]. – URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Skaballanovich/hristianskie-prazdniki-vsestononnee-osveshenie-kazhdogo-iz-velikih-prazdnikov-so-vsem-ego-bogosluzheniem-kniga-4-rozhdestvo-hristovo/](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Skaballanovich/hristianskie-prazdniki-vsestononnee-osveshenie-kazhdogo-iz-velikih-prazdnikov-so-vsem-ego-bogosluzheniem-kniga-4-rozhdestvo-hristovo/) (дата обращения 14.09.2022).
23. Четвероевангелие. В 3 т. Т. 1: учебник бакалавриата теологии / Митрополит Иларион (Алфеев). – М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2017. – 632 с.
24. Эвентов, И.С. Поэт красного Питера / И.С. Эвентов. – Л.: Лениздат, 1968. – 230 с.

Текст поступил в редакцию 14.11.2022.

Принят к печати 16.01.2023.

Опубликован 30.03.2023.

## References

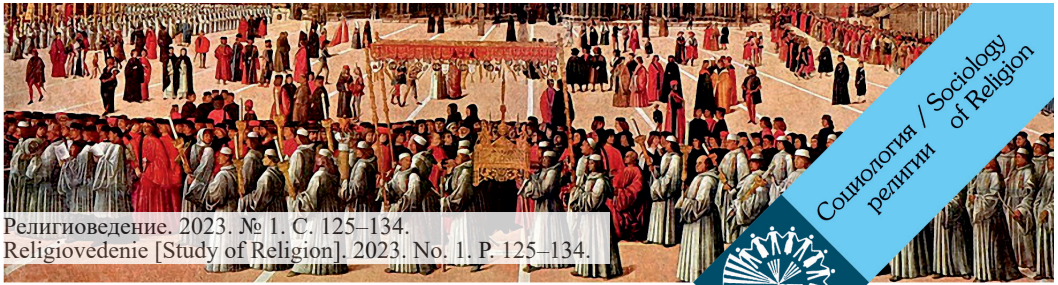
1. Agatov M.V. *Ob avtorah vashih knig. Literaturnye kompozicii* [About the authors of your books. Literary compositions]. Moscow: “Molodaya gvardiya” Publ., 1972, 656 p. (in Russian).
2. Akbarov A. *O poetah horoshih i raznyh. Sbornik kriticheskikh statej* [About good and different poets. Collection of critical articles]. Tashkent: “Tashkent” Publ., 1965, 208 p. (in Russian).
3. Berdyayev N.A. *Russkaya ideya. Sud’ba Rossii* [Russian idea. The fate of Russia]. Moscow: ZAO “Svarog i K”, 1997, 537 p. (in Russian).
4. Boguslavskij A.O., Diev V.A. *Russkaya sovetskaya dramaturgiya. Osnovnye problemy razvitiya (1936–1945)* [Russian Soviet dramaturgy. The main problems of development (1936–1945)]. Moscow: Izdatel’stvo “Nauka”, 1965, 288 p. (in Russian).
5. *Chetveroevangelie. V 3 t. T. 1: uchebnik bakalavriata teologii* [The Four Gospels. In 3 vols. Vol. 1: Textbook of Bachelor of Theology]. Moscow: Obshechecerkovnaya aspirantura i doktorantura im. svyatyh равноапостольных Kirilla i Mefodiya, Izdatel’skij dom “Poznanie”, 2017, 632 p. (in Russian).
6. Eventov I.S. *Poet krasnogo Pitera* [The Poet of Red St. Petersburg]. Leningrad: Lenizdat, 1968, 230 p. (in Russian).
7. *Istoriya Dagestanskoj sovetskoj literatury. V 2 tt. T. 1* [The history of Dagestan Soviet literature. In 2 vols. Vol. 1]. Mahachkala: Izdatel’stvo Dagestanskogo filiala Akademii Nauk SSSR, 1967, 418 p. (in Russian).
8. Kendler K. *Drama i klassovaya bor’ba* [Drama and class struggle]. Moscow: “Progress” Publ., 1974, 351 p. (in Russian).
9. *Khristianskie prazdniki. Vsestononnee osveshchenie kazhdogo iz velikih prazdnikov so vsem ego bogosluzheniem. Kniga 4. Rozhdestvo Khristovo* [Christian holidays. Comprehensive coverage of each of the great holidays with all its worship. Book 4. The Nativity of Christ]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/Mihail\\_Skaballanovich/hristianskie-prazdniki-vsestononnee-osveshenie-kazhdogo-iz-velikih-prazdnikov-so-vsem-ego-bogosluzheniem-kniga-4-rozhdestvo-hristovo/](https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Skaballanovich/hristianskie-prazdniki-vsestononnee-osveshenie-kazhdogo-iz-velikih-prazdnikov-so-vsem-ego-bogosluzheniem-kniga-4-rozhdestvo-hristovo/) (accessed on September 14, 2022) (in Russian).
10. Kulich A.V. *Russkaya sovetskaya poeziya. Ocherki istorii* [Russian Soviet poetry. Essays on history]. Moscow: Gosudarstvennoe uchebno-pedagogicheskoe izdatel’stvo Ministerstva Prosveshcheniya RSFSR, 1963, 384 p. (in Russian).

11. Litvin E.S. *Poeziya Isakovskogo i narodnoe tvorchestvo* [Isakovsky's poetry and folk art]. Smolensk: Smolenskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1955, 203 p. (in Russian).
12. Mihajlov A.A. *Zhivut na Rusi poety* [Poets live in Russia]. Moscow: "Sovremennik" Publ., 1973, 399 p. (in Russian).
13. Mihel'son O.K. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2002, no. 4, pp. 52–71 (in Russian).
14. Novgorodcev P.I. *Ob obshchestvennom ideale* [About the social ideal]. Moscow: "Pressa" Publ., 1991, 638 p. (in Russian).
15. Novikova K.M., Shchepilova L.V. *Russkaya literatura XX veka (dooktyabr'skij period)* [Russian literature of the twentieth century (pre–October period)]. Moscow: "Vysshaya shkola" Publ., 1966, 378 p. (in Russian).
16. Orlov V.L. *Pereput'ya. Iz istorii russkoj poezii nachala XX veka* [Crossroads. From the history of Russian poetry of the early twentieth century]. Moscow: "Hudozh. lit.", 1976, 367 p. (in Russian).
17. *Revolucionnaya poeziya (1890–1917)* [Revolutionary poetry (1890–1917)]. Leningrad: "Sovetskij pisatel'" Publ., 1954, 320 p. (in Russian).
18. Rozhdestvenskaya I.S. *Poeziya Eduarda Bagrickogo* [Poetry of Eduard Bagritsky]. Moscow: "Hudozhestvennaya literature" Publ., 1967, 311 p. (in Russian).
19. *Russkaya literatura XX veka. Dooktyabr'skij period: Hrestomatiya: Posobie dlya studentov nac. grupp ped. in-tov* [Russian literature of the twentieth century. Pre-October period: Textbook: A manual for students of the National Groups Pedagogical Institutes]. Comp. by I.T. Kruk. Leningrad: Prosveshchenie. Leningr. otd-nie, 1991, 511 p. (in Russian).
20. *Russkaya sovetskaya poeziya. Tradicii i novatorstvo 1917–1945* [Russian Soviet poetry. Traditions and innovation 1917–1945]. Leningrad: "Nauka" Leningradskogo otdeleniya, 1972. – 379 s. (in Russian).
21. *Russkie pesni. Teksty pesen, ispolnyaemyh Gosudarstvennym narodnym horom imeni Pyatnickogo* [Russian songs. Lyrics of songs performed by the Pyatnitsky State Folk Choir]. Moscow, 1944 (in Russian).
22. Tihomirov L.A. *Religiozno-filosofskie osnovy istorii* [Religious and philosophical foundations of history]. Moscow: "Moskva" Publ., 1998, 592 p. (in Russian).
23. Vyhodcev P.S. *Russkaya sovetskaya poeziya i narodnoe tvorchestvo* [Russian Soviet poetry and folk art]. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1963, 549 p. (in Russian).
24. Zabyako A.P., Voronkov E.A., Lapin A.V., Pratyina D.A., etc. *Kiberreligiya: nauka kak faktor religioznych transformacij* [Cyber-religion: Science as a factor of religious transformations]. Blagoveshchensk: Amurskij gos. un-t, biblioteka zhurnala "Religiovedenie", 2012, 208 p. (in Russian).

*Submitted for publication: November 14, 2022.*

*Accepted for publication: January 16, 2023.*

*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 125–134.

Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 125–134.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_125



**Маркова Н.М.<sup>1</sup>, Аринин Е.И.<sup>2</sup>, Бендин А.Ю.<sup>3</sup>,  
Карасева С.Г.<sup>4</sup>, Петросян Д.И.<sup>5</sup>**

<sup>1,2,5</sup> Владимирский государственный университет; <sup>3,4</sup> Белорусский государственный университет; <sup>5</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

<sup>1,2,5</sup> Россия, г. Владимир; <sup>3,4</sup> Беларусь, г. Минск;

<sup>1</sup> natmarkova@list.ru; <sup>2</sup> eiarinin@mail.ru; <sup>3</sup> abendin@yandex.ru;

<sup>4</sup> karassyova@mail.ru; <sup>5</sup> ilyich87@yandex.ru

### **Вернакулярное правоверие и религиозная идентичность: глобальное, локальное и глокальное (Беларусь и Россия)**

**Аннотация.** Статья посвящена изучению ряда особенностей религиозности населения, рассматриваемых в терминах кросскультурного (Россия и Беларусь) подхода. Выделяется теоретический («базовый») и эмпирический («исторический», «социологический», «институциональный», «вернакулярный» и т.п.) уровни двух идеализированных типов религиозности, связанных с культурной памятью социума: «конфессионального» и «лично-гражданского». Авторами разделяются «язык респондентов» («язык первого порядка») и «язык экспертов» («язык второго порядка»), отличающиеся как наблюдение за реальностью и наблюдение за наблюдателями реальности. Эмпирическую базу исследования составили результаты пилотного анкетирования студенческой молодежи Беларуси и России, взятые в контексте ряда других проектов. Методологической основой интерпретации материалов стали подходы философского религиоведения, «коммуникативистской онтологии» Н. Лумана, социологии религии и перспективной концепции «вернакулярной религиозности», синтез которых позволяет рассматривать эмпирические факты через призму экспертной модели феномена религиозности в рамках «grounded theory» («самообосновывающейся теории») как аутопоэзиса дистанцирующихся описаний фактов и их осмысления в спектре оценок от ревностной «религиозности» до ревностной «нерелигиозности» («атеистичности»).

**Ключевые слова:** молодёжь, Н. Луман, религия, конфессии, религиозный образ жизни, комплаенс, «вернакуляр», «мгновенная религиозность», «нерелигиозность»

**Natalia M. Markova<sup>1</sup>, Evgeny I. Arinin<sup>2</sup>, Alexander Y. Bendin<sup>3</sup>, Svetlana G. Karaseva<sup>4</sup>, Dmitry I. Petrosyan<sup>5</sup>**

<sup>1,2,5</sup> Vladimir State University; <sup>3,4</sup> Belarusian State University; <sup>5</sup> Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration

<sup>1,2,5</sup> Vladimir, Russia; <sup>3,4</sup> Minsk, Belarus;

<sup>1</sup> natmarkova@list.ru; <sup>2</sup> eiarinin@mail.ru; <sup>3</sup> abendin@yandex.ru;

<sup>4</sup> karassyova@mail.ru; <sup>5</sup> ilyich87@yandex.ru

### **Vernacular Orthodoxy and Religious Identity: Global, Local, and Glocal (Belarus and Russia)**

**Abstract.** The article studies a number of features of religiosity of the population, considered in terms of a cross-cultural (Russia and Belarus) approach. The theoretical (“basic”) and empirical (“historical”, “sociological”, “institutional”, “vernacular”, etc.) levels of two idealized types of religiosity associated with the cultural memory of society are distinguished: “confessional” and “personal-civil”. The authors separate the “language of respondents” (“language of the first order”) and “language of experts” (“language of the second order”), which differ as observation of reality and observation of observers of reality. The empirical basis of the study was the results of a pilot survey of student youth in Belarus and Russia in comparison with the materials of a number



Н.М. Маркова



Е.И. Аринин



А.Ю. Бендин



С.Г. Карасева



Д.И. Петросян

of other projects. The methodological basis for interpreting the materials was the approaches of philosophical religious studies, N. Luhmann's "communicativist ontology", the sociology of religion and the promising concept of "vernacular religiosity". This synthesis allows us to consider empirical facts through the prism of an expert model of the phenomenon of religiosity within the framework of "grounded theory" ("self-justifying theory") as an autopoiesis of distancing descriptions of facts and their comprehension in the spectrum of assessments from zealous "religiosity" to zealous "non-religiousness" ("atheism").

**Key words:** youth, N. Luhmann, religion, institution of confession, religious way of life, compliance, "vernacular", "instant religiosity", "non-religiousness"

### Введение

На уровне глобальных исследований феномена религиозности, проводимых, к примеру, центром Пью (Pew Research Center, далее – PRC), принято выделять три его ключевых аспекта, обозначаемых как «вера», «принадлежность» и «поведение», при этом отмечается наличие в мире и тех, кто сам относит себя к атеистам, агностикам или не причисляет себя к какой-либо религии [Куперман, Сайгал, др., 2017]. Наш текст рассматривает эти феномены в терминах философии религии, становящейся с XVIII века частью современного глобального религиоведческого академического проекта. В этой области знаний уже более 200 лет формируется профессиональный «язык экспертов» как «язык второго порядка» (далее – Я2), который стремится преодолеть односторонность и множественность «местных» («вернакулярных»), «конфессиональных», «частных») описаний, формирующихся на «языках первого порядка» респондентов (далее – Я1).

Многообразие таких описаний религии рассматривается соавторами в контексте концепции Н. Лумана, позволяющей «локальные» феномены рассматривать с «глобальных» позиций перспективной метатеории, дающих общую систему отсчёта их описания экспертами и респондентами, позволяя надеяться на достижение их комплаенса (соответствия определённым согласованным нормам), в том числе основанного на признании т.н. «глокальных» особенностей, применяемых для анализа религиозности в Беларуси и России, сопоставимыми с данными ряда других опросов.

### 1. Апории причастности к религии

За последние 200 лет исследователями многократно поднимался вопрос о том, насколько возможен анализ личной религиозности граждан как особого социального феномена «причастности к религии», когда, с одной стороны, религиозность признается предельно интимным переживанием причастности к «таинственной реальности», всегда присутствующей с областью «освоенного» в действительности, тогда как, с другой, она же всегда выражается как солидарная общность с тем, что со времён Цицерона признается именно «религией», дистанцируемой от маргинальных «суеверий» или, особенно в последние годы, «сект». Новые возможности на путях преодоления ряда массовых стереотипов, сохраняющихся в культурной памяти российского и белорусского населения, открываются в контексте анализа религиозной проблематики в свете перехода к особым экспертным Я2, где религия и религиозность выступают как экстралингвистические феномены, требующие для своего понимания их лингвистического маркирования в качестве особых форм глобальной культуры, описываемых философами, социологами и другими экспертами. В этом контексте одним из перспективных примеров данного уровня понимания многообразных представлений и практик, относимых к категории «религия», представляется концепция Н. Лумана, который определяет религию в предельно широком смысле как локальные формы глобального «надзирания за неизвестным» [Луман, 2006, 64].

Повседневный опыт общения каждого индивида с окружающей действительностью очевидно свидетельствует о постоянной возможности «вторжения неизвестного», нарушающего многие нормы привычной жизни, как, к примеру, продолжающаяся пандемия COVID-19. Сегодня ребёнок, рождённый в российском Владивостоке или белорусском Минске, где работают соавторы данного текста, обладая универсальной способностью «надзирать за неизвестным», т.е. тем, что на Я2 религиоведения можно назвать «базовой религиозностью», окажется вовлечён в



семиотику солидарного понимания религии, начиная с локального «ближнего круга» семьи и друзей, заканчивая системами образования и правопорядка, формирующими и поддерживающими нормативные представления о должном, в том числе дистанцирующими «религию» от «суеверий» и/или «сект».

Для Я2 философского религиоведения важно отметить, что описание феноменов, именуемых «религией», восходит к Цицерону, который отделял «religio» (бесстрашное, искреннее и всем сердцем принимаемое почитание высшего порядка бытия), дающее «наслаждение для души», т.е. радость и ликование, от «superstitio», т.е. «суеверного почитания из страха», при этом именно первое как подлинное основание солидарности граждан должно поддерживаться, тогда как второе, ведущее к разобщению и перспективе гибели социума, должно искореняться [Цицерон, 1985, 267]. Важно принять рабочие определения терминов «религия» и «религиозность», различая:

1) «базовую религиозность» как очевидно значимое для личного и коллективного выживания «надзирание за неизвестным», спонтанно переживаемое индивидом «здесь и сейчас», фиксируясь им как «нечто необычное» и, соответственно, значимое для информирования «своих», что уже более 200 лет описывается на экспертном Я2 психологами, искусствоведами, литературоведами и т.п. специалистами;

2) «солидарную религиозность» (сообщества, институты, конфессии и т.п.), стремящуюся освоить «необычное» с помощью совместных практик «почитания» / «принуждения», которые описываются, с одной стороны, нормативными «традициями», «законами», «омологиями» и т.п. версиями их понимания «изнутри», т.е. данную в самоописаниях сообществ, и, с другой, версиями «извне», т.е. создаваемые «иноземцами», или, в последние 200 лет, с помощью Я2 социологии и истории религии, признающими важность конфессиональных самоопределений;

3) «дифференцированную религиозность» («частная религия», «вернакулярная религиозность»), описываемую как «истинную» или «ложную» с позиций дистанцирующихся субкультур, когда сложные и трагические конфликты групповых и индивидуальных самоопределений, к примеру, Сократа, одни в ходе суда могли обвинить в «безбожии», тогда как другие – признать позднее «христианином до Христа».

Россия и Беларусь утвердились как новые политические сообщества в их современных границах только в конце XX века после распада СССР, провозглашавшего себя «первым в мире атеистическим государством», где около 70 лет, т.е. на протяжении жизни трёх поколений сограждан, в качестве нормативной утверждалась идентичность с идеалом «беззаветного строителя коммунизма» понимаемого как «ревнителя атеизма». Последний призван был вытеснить 1000-летний идеал «строгой твёрдости в Вьре» и идентичности с «ревнителем православия», которые, в свою очередь, восходили к феномену латинской «religio» («почитание высшего порядка бытия» Цицерона) и платоновской «дилемме Евтифрона» (Εὐθύφρων, т.е. «правильно мыслящий»), ставящей проблему критериев подлинного «правомыслия» как должного отношения к богам («высшему порядку бытия»). Проблематика последнего восходит, в свою очередь, к дистанцированию, присутствующему уже в «кодексе Хаммурапи» (ок. 1700 гг. до н.э.), «божественной справедливости», включающей «помощь слабым», с одной стороны, как должного «правомыслия», от т.н. «чародейства», с другой, как беззаконного обмана, даже ложное обвинение в котором каралось смертью. Эти интуиции «правды сердца» и «правды закона» тысячелетия хранит культурная память человечества, воспроизводя целый ряд элементов многовековой истории. При описании этой проблематики мы будем использовать данные академического лингвистического ресурса «Национальный корпус русского языка» (далее – НКРЯ).

## 2. Религиозность в Беларуси

Современный конфессиональный ландшафт Беларуси определяется её географическим положением и политической историей [Аринин, Карасева, Петросян, 2021, 9–27]. Её территория, расположенная на пересечении путей между востоком и западом, севером и югом Евразии, последовательно входила в состав таких крупных

государственных образований, как Древнерусское государство (IX–XIII вв.), Великое Княжество Литовское (ВКЛ, XIII–XVI вв.), Речь Посполитая (XVI – к. XVIII вв.), Российская империя (к. XVIII в. – 1917 г.), Советский Союз (1922–1991 гг.). Религиозные традиции, доминировавшие в каждый из этих периодов, определили многообразие современного религиозного ландшафта страны.

Ранний период истории древнерусской народности на западе Руси восходит к восточнославянским племенам кривичей, дреговичей и радимичей (VI–IX вв.) [Санько, Климкович, 2006, 340]. С 988 г. на территории Древнерусского государства (IX–XIII вв.) утвердилась Православная церковь, находившаяся в юрисдикции Константинопольского патриарха. Церковь как институт содержала своё вероучение, каноны, систему христианских ценностей, определённый порядок постов и праздников. Церковь, обладая собственностью, управлялась иерархией, наделённой духовной властью над духовенством и паствой. Принятие институционального восточного христианства в Западной Руси проходило в течение XI в., когда широкие слои населения, прежде всего, крестьянского, приняв христианство, ещё долго сохраняли синкретическую народную религиозность, именуемую «двоеверием». Период Великого княжества Литовского (XIII–XVI вв., ВКЛ) отмечен крещением этнической Литвы, совершённым Римско-католической церковью, пришедшей из Польши. С 1385 г. польское католичество стало господствующим церковным институтом, так как католиками стали великие князья Литовские и большая часть правящей элиты. Западнорусская Православная церковь оказалась в положении терпимой [Батюшков, 1890, 1–47].

В результате решений Брестского собора 1596 г. большая часть Западнорусской церкви вышла из юрисдикции Константинополя и заключила унию с папским Престолом [Зноско, 1993, 122–136]. Среди западнорусского населения восточное православие стало превращаться в церковь меньшинства. В ВКЛ вместе с отдельными тюркскими группами из волжских степей и центральной Азии приходит ислам, вместе с еврейской диаспорой – иудаизм, а в период Речи Посполитой (XVI–XVIII вв.) появляются протестантские общины и иммигрируют из центральных регионов России общины старообрядцев.

В период Российской империи (к. XVIII в. – 1917 г.) Униатская церковь была упразднена (1839), что привело к численному преобладанию западнорусского православного населения на территории современной Беларуси [Канфесіі, 1998, 64]. Во времена СССР (1922–1991 гг.) здесь утверждается государственный атеизм. Наконец, в 1990-е гг. страна, уже получившая независимость, переживает религиозное возрождение, связанное с распадом Советского Союза и его идеологической доктрины. В результате белорусский религиозный ландшафт восстанавливается близко к той конфессиональной карте, которая сложилась к началу XX в. [Новикова, 2013, 86].

В настоящее время Беларусь исторически и юридически является светской страной с поликонфессиональным религиозным полем. Доля населения страны, называющего себя в принципе религиозным, составляет порядка 70% от его общей численности. Из этой религиозной части порядка 80% (т.е. менее 60% от населения страны) идентифицируют себя с православием, порядка 15% (соответственно, порядка 10%) – с католицизмом, остальные 5% (соответственно, порядка 4%) относят себя к различным (нео)протестантским церквям и деноминациям, к иудаизму, исламу и к нескольким новым для Беларуси религиозным направлениям [Ценностный мир, 2013, 126–149]. Все конфессии существуют в общей культурной среде, при этом светская и религиозная (часто номинально) части белорусского общества пронизаны стихийной, – аморфной или эклектичной, – религиозностью в виде языческих суеверий и практик.

Большая часть населения Беларуси, отмечающего в опросах свою религиозность и конфессиональную принадлежность, по сути, имеет в виду лишь мировоззренческую и культурную идентичность. Поэтому в исследованиях религиозности важно фиксировать не только доли идентифицирующих себя с религией или конфессиями, но и качество идентификации – её характеристики и их выраженность, глубину. Так, в опросе религиозного населения Беларуси, проведённом в 2012–2016 гг. Центром религиоведческих исследований факультета философии и соци-

альных наук БГУ, заданы и выявлены степени вовлечённости, обозначенные (в порядке углубления) как *декларативная* (заявление о причастности к религии и/или конфессии), *абстрактная* (формальное признание ценности), *заинтересованная* (искреннее сочувствие, посильное следование) и *жертвенная* (всцелое служение), при этом доли последователей, соответствующие этим степеням, выражаются не в процентах, а в интегральных значениях, передаваемых через сочетание характеристик каждой из степеней. Установлено, что жертвенная степень вовлечённости представлена лишь в крайне незначительной доле последователей всех 19-ти конфессий, участвовавших в опросе. Преобладающую долю составляет абстрактная степень; значительно меньшую – заинтересованная. Такое распределение означает, что религия в белорусском обществе выполняет не столько свою прямую функцию смыслозадающей жизненной стратегии, сколько служит нормативной рамкой моральной регуляции, сакральной санкцией стандартов социально приемлемого (или даже предпочтительного) поведения [Карасёва, 2018].

### 3. Религиозность в России

Важной вехой переоценки Я2 советского социологического наследия описания религии, стало издание первого в российской науке «Энциклопедического словаря социологии религии», где феномен религии представлен в трёх перспективах и двух формах – институциональной и внеинституциональной, дистанцирующих «имманентное и трансцендентное», при этом отмечается наличие феноменов, «которые сложно без оговорок отнести к однозначной схеме религии как моста между имманентным и трансцендентным» [Энциклопедический словарь, 2017, 280–283].

В современной России, юридически выступающей «светским государством» (Конституция РФ, 1993), как показывают многочисленные социологические исследования, преобладает православие (около 70%), примерно 10% населения относят себя к мусульманам и ещё около 15% – к «нерелигиозным», при этом в целом социологи говорят о т.н. «проправославном консенсусе» в стране (Каарияйнен, Фурман, 1997). Эти данные учитываются политическими элитами, внимательными к электорату как в регионах, так и на федеральном уровне. На локальном уровне ВлГУ проводит анкетирование студентов, согласно которому респондентов, назвавших себя так или иначе «верующими» (т.е. собственно знающими, что они в момент анкетирования «верующие» и «скорее верующие, чем неверующие») оказывается 68,9% (соответственно 36,6 и 32,3%), «неверующими» и «скорее неверующими, чем верующими» – 19,1% (соответственно 10,2 и 8,9%), а так или иначе дистанцирующихся от самой этой альтернативы («только ищущих» и «слишком занятых») – 7% (3,0 и 4,0%), но при этом ещё 4,9% затруднились даже с таким ответом [Религия, 2020, 146–242].

Кириллическое слово «религия» входит в русский язык с начала XVIII века и Северной войны (1700–1721), особенно распространившись, согласно НКРЯ, после разделов Речи Посполитой (1772, 1793, 1795) и присоединения к Империи регионов, входящих в современную Беларусь. Здесь население непосредственно на местах переживало конфликты «Римской релѣи» и «старожитной релѣи греческой» (Апокрисис, 1597–1599), положив начало особому дистанцированию, когда «строгие ревнители» этих конфессий могли обвинять друг друга в «безбожии». Наряду с полемическим сосуществовал и веротерпимый дискурс, поскольку «князья по-прежнему продолжали вступать в брак с иноверными, поддерживать с ними союзы, а тёмная народная масса, со своей стороны, никогда не доходила до такого отчуждения, чтобы гнушаться всякого житейского общения с лицами иного исповедания» [Костромин, 2011, 21].

Именно в этом контексте фиксируются слова «православный» и «католический», которые, согласно данным НКРЯ, становятся заметными в текстах этого столетия (соответственно: 6 текстов из 1246 и 3 из 386). Последнее начинается с упоминания Петра Великого о том, что, когда «король швецкой овладел Мариенбургом, тогда ещё более в Полше власть свою зачал являть, а имянно: в том городе велел полицию учредить по швецкому маниру и лютерским пасторам велел в католических церквах казанья читать» (НКРЯ, А. М. Макаров. История Свейской войны, 1698–1721). С XIX века эти слова превращаются в кириллические «конфессионимы», т.е. особые лингвистические маркеры противостоящих вероисповеда-

ний как юридически автономных и дистанцируемых институтов (аутопойетических юрисдикций), при этом бывший императорский эксперт по «духовным и конфессионным делам» (1810–1824), А. И. Тургенев (1784–1845), выйдя в отставку, мог писать об известном французском поэте и публицисте Ламартине, что тот «конечно, не догматически православный католик (orthodoxe)» (НКРЯ, А.И. Тургенев. Хроника русского, 1825–1826). Тем самым слово «православный» для него ещё не противостояло понятию о «католическом», но использовалось в широком значении «ортодоксальный» (правоверный, законник, ревнитель своей веры). Последнего слова нет в словаре В. Даля, оно тогда воспринималось как «иностранный», включаясь в различные «словари иностранных слов», при этом вплоть до начала XX века трактуясь там как «православие».

Новое понимание «ортодоксии» («ортодоксальности», «ортодоксального», «ортодоксии» и «ортодоксов») как собирательно понимаемого «правоверия» любой конфессии, «в противоположность иноверию или ереси, строгое следование традиционному церковному учению», фиксируется с 1906 года, отделяя собирательное понятие «ортодоксия» от разделительного конфессионизма «православие» [Карманный словарь, 1906, 452]. С этого же периода фиксируется дальнейшее расширение денотатов на «правоверность не только в религии, но и во всяком учении или мнении, научном, политическом и др.» [Дубровский, 1914, 480–481]. К примеру, атеистка Л.И. Аксельрод стала подписываться литературным псевдонимом «Ортодокс», подчёркивая свою непоколебимость в качестве «защитника чистоты марксистской философии» [Боев, [https://scepssis.net/library/id\\_395.html](https://scepssis.net/library/id_395.html)]. Такое понимание сохраняется и сегодня. В теоретическом плане, как отмечалось ещё Н.Н. Глубоковским, «вопрос о том, что такое православие, по своему существу не имеет догматически утверждённого ответа и по своей всеобъемлемости допускает многообразные освещения...» [Глубоковский, 1914, 3–22].

В СССР официальные описания религии как «примитивной идеологии» («мракобесия», «суеверий») сочеталось на бытовом уровне с присутствием тайных практик («Куриный бог», «Халява, ловись!», «гаданиями на блюде» и т.п.), сохранившихся, как отмечала Ю.Ю. Синелина, и в постсоветской России, при этом «наиболее суеверное поведение демонстрируют <...> “воцерковленные”», а наименее – «неверующие» [Синелина, 2005, 103]. В последние годы появилась возможность сравнения религиозности в России с другими странами, подобно исследованиям РРС, в связи с чем Е.В. Пруцкова справедливо заметила, что в глобальных исследованиях религиозности «недостаточно внимания уделяется вопросам сопоставления формулировок вопросов на разных языках, что влечёт за собой невозможность межкультурного сравнения на основании некоторых вопросов, поскольку они по-разному понимаются респондентами в разных странах» [Пруцкова, 2012, 285]. Далее мы представим одну из возможных перспектив такого сравнения.

#### **4. Перспектива описания форм понимания религиозности в Беларуси, России и глобальном контексте**

В культуре XXI века феномен религиозности рассматривается как «конфессиоцентрично», так и «персоноцентрично». В первом контексте, как в упомянутом выше исследовании РРС, это осуществляется через анализ соотношения трёх аспектов, выделяемых в конфессиональных сообществах (вера, принадлежность и поведение) представленных в Западной Европе, Восточной Европе и Азии как, соответственно, «вера без принадлежности» («заместительная религия» / «Vicarious Religion»), «вера и принадлежность без поведения» и «поведение без веры или принадлежности», при этом отмечается, что хотя «многие люди по всему миру так или иначе проявляют религиозность», но в мировом сообществе присутствует идентичность и с «нерелигиозностью» [Куперман, Сайгал, др., 2017].

Второй («персоноцентричный») контекст определяется ускользающим от строгой фиксации переживания «мгновенной религиозности» и того, что У. Джемс назвал «мгновенным обращением» («instantaneous conversion», William James, 1902) сограждан. В таком контексте важно расширить рабочие определения терминов «религия» и «религиозность» на уровень сравнения Беларуси и России с Германией и Японией, детальное изучение которых ещё впереди, но на данном этапе мы только



кратко отметим лексемы, специфические для каждого локального Я1 (**релігія, релігійнасць**, религия, религиозность, Religion, Religiosität, 宗教, 宗教性) и стоящие за ними общие денотаты, описываемые Я2 как «базовая религиозность» и «солидарная религиозность». Во всех этих странах существует культурная память о «надзирании за неизвестным» в институциональных и «вернакулярных» формах субкультур элит и «простого народа» как проявлений «личной религиозности» граждан, которые могли маркироваться как «безбожие» сообществом (суд над Сократом), «суеверие» (обвинения первых христиан как «superstitio Iudaica») или сами заявлять о собственной «нерелигиозности» (современные опросы PRC). Общей особенностью является и распространение с конца XIX века в мире не только «серьёзных» (конфессиональных), но и «развлекательных» проектов (образы «сказочного» и «волшебного») в литературе, кинематографе и мультипликации. Со второй половины XX века глобальным фактом становится опасность «религиозного экстремизма» различных индивидуальных и коллективных «акторов» («Jonestown», 1978; «Аум синрикё», 1995).

Особенностью Германии является то, что с эпохи Реформации и наполеоновских войн здесь стали разделяться сферы церковной и светской власти, при этом католики могли рассматриваться частью элит как опасная «конфессиональная фракция» («Kulturkampf» Бисмарка), а в XX веке большинство граждан непосредственно проявляют свою причастность к религии, фиксируя свою «религиозность» и «нерелигиозность», отчислением части подоходного налога (Kirchensteuer) в пользу сообществ («конфессий» как «корпораций»), последователи которых регистрируются в Финансовой службе (Finanzamt). Современное население Германии исповедует католичество (около 32 %) и лютеранство (около 32 %), а ещё около 31 % относят себя к «нерелигиозным» гражданам.

Такие налоговые практики могут вызывать медийные скандалы, как, к примеру, случай профессора Хартмута Цаппа (Hartmut Zapp). Он, выйдя на пенсию, объявил, что, считая себя «истовым католиком» и членом церкви как всемирного «сообщества верующих», отказывается отчислять налог местной «корпорации». После ряда судебных разбирательств Федеральный административный суд Германии утвердил решение «корпорации» (2012), что немецкие католики, не поддерживающие церковь финансово, не смогут исповедаться, причаститься, стать крёстными, их не будут отпевать и т.п. [Отлучение, <https://lenta.ru/articles/2012/09/21/kirchensteuer/>]. В таком социальном контексте, как показали исследования, формируется «конфессиоцентризм», сочетающийся с однозначной идентичностью с конкретной религиозной общиной, значительно отличающий немецкую молодёжь от российской [Религия и молодёжь, 2020, 146–242].

В Японии основными религиями считаются синтоизм (神道) и буддизм (仏教), при этом по данным государственного опроса религиозных объединений, в конце 2019 г. в стране жило 183 107 722 верующих [Агентство, [https://www.bunka.go.jp/tokei\\_hakusho\\_shuppan/tokeichosa/shumu/index.html](https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/tokeichosa/shumu/index.html)]. Это примерно в 1,5 раза больше, чем всё население Японии (примерно 126,5 миллиона человек). Среди них 48,5% принадлежат к синтоистским объединениям и 46,3% принадлежат к буддийским сообществам. В то же время, при личном опросе до 62% респондентов относят себя к категории нерелигиозного (или «арелигиозного») населения, тогда как до 36 % считают себя так или иначе «верующими». Японцы не считают однократное религиозное действие (посещение храма, участие в празднике, молитву и т.п.) знаком того, что он или она всецело принадлежит к тому или иному религиозному объединению. Общей особенностью синтоизма и буддизма является то, что в них не утверждалось, как в христианстве, эксклюзивное единство особого вероучения, специальной культовой практики и институции, считающих только себя «спасающими», хотя особое понимание спасения можно усмотреть и в них. Тем не менее, многие религии, в т.ч. синтоизм, не придают большого значения идее и практикам собственно «спасения», кроме того, в Японии в целом считается искусственной категоризация синтоизма и буддизма как отдельных религий, поскольку исторически они составляли одно неотъемлемое целое [Маркова, Карасева, Погодина, Такахаси, Аринин, 2020, 346–369].

### Заключение

В целом, при массовых опросах населения в современных Беларуси и России можно выявить ряд сходных и специфических особенностей отношения к религии. Эмпирически (на уровне массовых опросов) население:

1) признает важность «религии» (отношения к «Богу», «сакральному», «неизвестному» и т.п.) в традиционных и привычных институциональных и персональных формах, сохраняющихся в культурной памяти как основание нравственных норм и фольклорных традиций («народного»), которые в массмедиа (кино и т.п.) синкретично сочетают модели «развлечения» (образы «волшебного») и «утешения» (образы «спасающего/преображающего»), дополненные в последние десятилетия негативными коннотациями с экстремизмом различных индивидуальных и коллективных «акторов»;

2) воспроизводит исторические формы дистанцирования «высшего» и «низшего», «достойного» и «вульгарного», которые для Беларуси и России имеют в основном «христороцентричные» и «конфессиоцентричные» коннотации, хотя христианство в ряде исторических конфликтов могло маркироваться как «иудейское суеверие» (Римская империя), «варварское учение» (Япония эпохи Эдо), «опасная конфессиональная фракция» («Kulturkampf» Бисмарка) или «религиозное суеверие» (СССР);

3) поддерживает в условиях норм современной свободы совести дистанцирование «верующих» («религиозных») и «неверующих» («нерелигиозных», «секулярных» и т.п.) сограждан, «подлинных» и «вульгарных» («суеверных») форм традиции, маркируя идентификации сограждан от «конфессиональных» («духовных») до «антиклерикальных» или «внеконфессиональных» («светских»).

На теоретическом уровне эксперты

1) отмечают многозначность термина «религия», считая (наряду с другими концепциями) его денотатом практики «надзирания за неизвестным»;

2) описывают коннотации этого денотата как исторически и социологически утверждаемые элитами противопоставления «религиозных» («нормативных») и «суеверных» («вульгарных») форм, где первые выступают как идеал целостного образа жизни в духовной традиции, тогда как вторые маркируются как феномены «мгновенной», «минимальной» или «отсутствующей» религиозности, порой с негативными коннотациями.

### Благодарность

Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 20-511-00008 Бел\_a

### Acknowledgement

This article was prepared within the framework of the implementation of projects under grants RFFR 20-511-00008 Bel\_a

### Библиографический список

1. Агентство по культуре, исследованию религиозной статистики [Электронный ресурс]. – URL: [https://www.bunka.go.jp/tokei\\_hakusho\\_shuppan/tokeichosa/shumu/index.html](https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/tokeichosa/shumu/index.html) (дата обращения 28.02.2021).
2. Аринин, Е.И. Религиозность в Беларуси и России: социологические подходы к анализу феноменов / Е.И. Аринин, С.Г. Карасева, Д.И. Петросян // Свеча-2021 Религия, наука и теология: вызовы и проблемы современности: сб. науч. докл. / Под ред. проф. Е. И. Аринина; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2021. – Т. 37. – С. 9–27.
3. Батюшков, П.Н. Белоруссия и Литва. Исторические судьбы Северо-Западного края / П.Н. Батюшков. – СПб.: «Общественная польза», 1890. – С. 1–47.
4. Боев, А. Любовь Аксельрод: История неправославного ортодокса, А. Боев [Электронный ресурс]. – URL: [https://scepsis.net/library/id\\_395.html](https://scepsis.net/library/id_395.html) (дата обращения 12.02.2021).
5. Глубоковский, Н.Н. Православие по его существу / Н.Н. Глубоковский // Христианское чтение. – 1914. – № 1. – С. 3–22.

6. Дубровский, Н.А. Полный толковый словарь всех общеупотребительных иностранных слов, вошедших в русский язык, с указанием их корней / Н.А. Дубровский. – Издание А.Д. Ступина, 1914. – С. 480–481.
7. Зноско, К. прот. Исторический очерк церковной унии / Прот. К. Зноско. – М.: «Мартис», 1993. – С. 122–136.
8. Канфесіі на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / Под ред. В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, У.І. Навіцкі, А.М. Філатава; Навук. рэд. У.І. Навіцкі. Мінск, 1998. – 340 с.
9. Карасёва, С.Г. Типология религиозности в современной Беларуси / С.Г. Карасёва. – Минск: БГУ, 2018. – 219 с.
10. Карманний словарь иностранных слов / Составил Н.Я. Гавкинъ. – Киев: Южно-русское книгоиздательство Ф.А. Иогансонъ, 1906. – С. 452.
11. Качанова, Т.В. Анализ суевежных представлений студентов / Т.В. Качанова, Н.П. Радчикова // Материалы 3 м/н научно-практической конференции «Психология и современное общество: взаимодействие как путь взаиморазвития». – Санкт-Петербург, 11–12 апреля 2008 г. – Часть 1. – С. 188–189.
12. Костромин, К., свц. Проблема атрибуции «Слова о вере крестьянской и о латыньской» / Свц. К. Костромин // Христианское чтение. – 2011. – № 1 (36). – С. 6–97.
13. Куперман, А. Религия и национальная принадлежность в Центральной и Восточной Европе / А. Куперман, Н. Сайгал, А. Шиллер // Мировая динамика: цифры, факты, тенденции. Исследовательский центр Пью. 10 мая 2017 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/05/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf> (дата обращения 12.02.2021).
14. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман / Пер. с нем. Б. Скуратова. – М.: Логос, 2006. – 320 с.
15. Маркова, Н.М. Формирование юридических и социологических дифференциаций профессионального дискурса (локальный, глобальный и глокальный контекст в Беларуси, России и Японии) / Н.М. Маркова, С.Г. Карасева, И.В. Погодина, Такахаси Санами, Е.И. Аринин // Религии в России и мире: диалог, веротерпимость и конструирование идентичности : сб. науч. докл. / Под ред. проф. Е.И. Аринина ; Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых. – Владимир: Аркаим, 2020. – Т. 36. – С. 346–369.
16. Новикова, Л.Г. Религиозность в Беларуси на рубеже веков: тенденции и особенности проявления (социологический аспект) / Л.Г. Новикова. – Минск: Издательство «БТН-информ», 2001. – 132 с.
17. Отлучение за неуплату [Электронный ресурс]. – URL: <https://lenta.ru/articles/2012/09/21/kirchensteuer/> (дата обращения 27.02.2021).
18. Пруцкова, Е.В. Операционализация понятия «религиозность» в эмпирических исследованиях / Е.В. Пруцкова // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 267–293.
19. Религия и молодёжь: проблемы «глокального» в международной коммуникации: коллективная монография / Под ред. Е. И. Аринина. – Владимир : Изд-во ВлГУ, Аркаим, 2020. – 264 с.
20. Санько, С. Белорусская мифология: Энциклопедический словарь / С. Санько, И. Климович. – Минск: Беларусь, 2006. – 592 с.
21. Синелина, Ю.Ю. Воцерковлённость и суевежное поведение жителей Ярославской области / Ю.Ю. Синелина // Социологические исследования. – 2005. – № 3 (251). – С. 96–107.
22. Ценностные ориентации Белорусского студенчества: сравнительный социологический анализ (1998–2009 гг.) / Под ред. П.И. Бригадина, И.В. Левицкой. – Минск, 2010. – 207 с.
23. Ценностный мир современного человека: Беларусь и её соседи в международных проектах по изучению ценностей / Под ред. Д.М. Булышко, А.Н. Данилова, Д.Г. Ротмана. – Минск: БГУ, 2013. – 175 с.
24. Цицерон. Философские трактаты / Цицерон. – М.: Наука, 1985.
25. Энциклопедический словарь социологии религии / Под ред. М.Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – 508 с.

*Текст поступил в редакцию 09.11.2022.*

*Принят к печати 10.01.2022.*

*Опубликован 30.03.2023.*

## References

1. *Agentstvo po kulture, issledovaniyu religioznoi statistiki* [Agency for Culture, Research of Religious Statistics]. Available at: [https://www.bunka.go.jp/tokei\\_hakusho\\_shuppan/tokeichosa/shumu/index.html](https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/tokeichosa/shumu/index.html) (accessed on February 28, 2021) (in Russian).
2. Arinin E.I., Karaseva S.G., Petrosyan D.I. *Svecha-2021. Religiya, nauka i teologiya: vizovi i problemi sovremenosti: sb. nauch. dokl* [Candle-2021 Religion, Science and Theology: challenges and Problems of Modernity: Collection of Scientific Papers]. Ed. E.I. Arinin; Vladim. gos. un-t im. A.G. i N.G. Stoletovih. Vladimir: Arkaim, 2021, vol. 37, pp. 9–27 (in Russian).
3. Batyushkov P.N. *Belorussiya i Litva. Istoricheskie sudbi Severo-Zapadnogo kraja* [Belarus and Lithuania. Historical Destinies of the North-Western Region]. St. Petersburg: “Obsh’estvennaya polza” Publ., 1890, pp. 1–47 (in Russian).
4. Boev A. *Lyubov Akselrod: Istoriya nepravoslavnogo ortodoksa* [Lyubov Axelrod: The History of the Non-Orthodox Orthodox]. Available at: [https://scepis.net/library/id\\_395.html](https://scepis.net/library/id_395.html) (accessed on February 12, 2021) (in Russian).
5. *Cennostnie orientacii Belorusskogo studenchestva: sravnitel’nyy sociologicheskii analiz (1998–2009 gg.)* [Value Orientations of Belarusian Students: Comparative Sociological Analysis (1998–2009)]. Eds. P.I. Brigadin, I.V. Levickaya. Minsk, 2010 (in Russian).
6. *Cennostnii mir sovremenogo cheloveka: Belarus i ee sosedi v mezhdunarodnih proektah po izucheniyu cennostei* [The Value World of Modern Man: Belarus and Its Neighbors in International Projects for the Study of Values]. Eds. D.M. Bulinko, A.N. Danilov, D.G. Rotman [J.]. Minsk: BGU, 2013 (in Russian).
7. Cicero. *Filosofskie traktati* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka, 1985 (in Russian).
8. Dubrovskii N.A. Polnii tolkovii slovar vseh obsh’eupotrebitel’nykh inostrannykh slov, voshedshih v russkii yazik, s ukazaniem ih kor-nei. Izdanie A.D. Stupina, 1914. S.480-481
9. *Enciklopedicheskii slovar sociologii religii* [Encyclopedic Dictionary of the Sociology of Religion]. Ed. M.Yu. Smirnov. St. Petersburg: Platonovskoe filosofskoe obsh’estvo, 2017 (in Russian).
10. Glubokovskii N.N. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1914, no. 1, pp. 3–22 (in Russian).
11. Kachanova T.V., Radchikova N.P. *Materiali 3 m/n nauchno-prakticheskoi konferencii “Psihologiya i sovremennoe obsh’estvo: vzaimodeistvie kak put vzaimorazvitiya”, Sankt-Peterburg, 11–12 aprelya 2008 g. Chast 1* [Materials of the 3rd Scientific and Practical Conference “Psychology and Modern Society: Interaction as a Way of Mutual Development”. St. Petersburg, April 11–12, 2008. Part 1]. St. Petersburg, 2008, pp. 188–189 (in Russian).
12. *Kanfessii na Belarusi (k. XVIII–XX ct.)* [Confessions in Belarus (the end of the 18<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries)]. Minsk, 1998 (in Belorussian).
13. Karaseva S.G. *Tipologiya religioznosti v sovremennoi Belarusi* [Typology of Religiosity in Modern Belarus]. Minsk: BGU, 2018, 219 p. (in Russian).
14. *Karmannii slovar inostrannykh slov* [Pocket Dictionary of Foreign Words]. Comp. by N.Ya. Gavkin. Kiev: Yuzhno-russkoe knigoizdatelstvo F.A. Ioganson, 1906, p. 452 (in Russian).
15. Kostromin K., svsh’. *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 2011, no. 1 (36), pp. 6–97 (in Russian).
16. Kuperman A., Saigal N., Shiller A. *Mirovaya dinamika: cifri, fakti, tendencii. Issledovatel’skii centr Pyu. 10 maya 2017 g.* [World Dynamics: Figures, Facts, Trends. Pew Research Center. May 10, 2017]. Available at: <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2017/05/CEUP-Overview-Russian-FOR-WEB.pdf> (accessed on February 12, 2021) (in Russian).
17. Luhmann N. *Differenciatsiya* [Differentiation]. Transl. B. Skuratov. Moscow: Logos, 2006 (in Russian).
18. Markova N.M., Karaseva S.G., Pogodina I.V., Takahasi Sanami, Arinin E.I. *Religii v Rossii i mire: dialog, veroterpimost i konstruirovaniye identichno-sti: sb. nauch. dokl.* [Religions in Russia and the World: Dialogue, Toleration and the Construction of Identity: Collection of Scientific Documents]. Ed. E.I. Arinin; Vladim. gos. un-t im. A.G. i N.G. Stoletovih. Vladimir: Arkaim, 2020, vol. 36, pp. 346–369 (in Russian).
19. Novikova L.G. *Religioznost v Belarusi na rubezhe vekov: tendencii i osobennosti proyavleniya (sociologicheskii aspekt)* [Religiosity in Belarus at the Turn of the Century: Trends and Features of Manifestation (Sociological Aspect)]. Minsk: Izdatelstvo “BTN-inform”, 2001 (in Russian).
20. *Otluchenie za neuplatu* [Excommunication for non-payment]. Available at: <https://lenta.ru/articles/2012/09/21/kirchensteuer/> (accessed on February 27, 2021) (in Russian).
21. Pruckova E.V. Gosudarstvo, religiya, cerkov v Rossii i za rubezhnom [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2012, no. 2, pp. 267–293 (in Russian).
22. *Religiya i molodezh: problemi “glokalnogo” v mezhdunarodnoi kommunikacii: kollektivnaya monografiya* [Religion and Youth: Problems of the “Glocal” in International Communication: A Collective Monograph]. Ed. E.I. Arinin. Vladimir: Izd-vo VIGU, Arkaim, 2020 (in Russian).
23. Sanko S., Klimkovich I. *Belorusskaya mifologiya: Enciklopedicheskii slovar* [Belarusian Mythology: An Encyclopedic Dictionary]. Minsk: Belarus, 2006 (in Russian).
24. Sinelina Yu.Yu. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. 2005, no. 3 (251), pp. 96–107 (in Russian).
25. Znosko K. prot. *Istoricheskii ocherk tserkovnoi unii* [Historical essay of the Church Union]. Moscow: “Martis” Publ., 1993, pp. 122–136 (in Russian).

Submitted for publication: November 09, 2022.

Accepted for publication: January 10, 2023.

Published: March 30, 2023.





Религиоведение. 2023. № 1. С. 135–144.

Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 135–144.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_135

Горбатов А.В.<sup>1</sup>, Горбатова М.М.<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Кемеровский государственный университет

<sup>1,2</sup> 650000, Россия, г. Кемерово, ул. Красная, 6

<sup>1</sup> gorbn1965@yandex.ru; <sup>2</sup> marianna77715@gmail.com

Социология / Sociology  
религии / of Religion

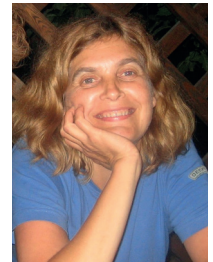


### Постмодернистский мир и религиозные ценности в оценке молодёжи Западной Сибири

**Аннотация.** Изменения, происходящие в общественном сознании на протяжении нескольких последних десятилетий, привели к трансформации традиционных ценностей, росту, особенно в молодёжной среде, последователей отказа от христианских, общечеловеческих норм в сторону «ценностей самовыражения». В теоретической части статьи, с опорой как на современные публикации российских и зарубежных авторов, так и на материалы средств массовой информации (Valeurs actuelles (Франция), Yle (Финляндия), Guardian (Великобритания) и др. рассмотрен путь превращения либерализма в либеральную диктатуру, утраты христианского миропонимания в обществе постиндустриального типа. Цель проведённого исследования – зафиксировать, проанализировать и обобщить отношение студенческой молодёжи к ценностным категориям, предлагаемым синодальным Отделом по взаимоотношениям Церкви и общества в Свод российских ценностей и «новым нормам». На основе анализа данных анкетного опроса студентов вузов Кузбасса, являющихся в подавляющем большинстве представителями регионов Западной Сибири (398 чел.), было определено отношение к базовым ценностям, которые рассматриваются нами как ключевой компонент в формировании сознания современного молодого человека, его способности к построению собственной жизни, к развитию и совершенствованию. Проведённые фокус-группы были направлены на углублённое понимание содержания ответов респондентов, полученных в ходе анкетного опроса (3 фокус-группы, общей численностью 38 человек). Полученные результаты свидетельствуют о нарастании у студенчества значимости ценностей «самовыражения», росте толерантности по отношению к ЛГБТ сообществу, быстрой динамике в изменении общественного сознания (окно Овертона), подтверждают тенденцию секуляризации (как утраты «священного»). В то же время среди приоритетных ценностей у сибирской молодёжи остаются: справедливость, семья, забота о детях и стариках, патриотизм. Выявленные закономерности и обнаруженные противоречия определяют необходимость серьёзного пересмотра целей, приоритетов и принципов обучения и воспитания современных молодых людей, а также позволяют рассчитывать, что религиозные институты смогут стать своего рода хранилищем экзистенциальных ценностей, позволяющим сохранить и, возможно, морально оздоровить современное общество.



А.В. Горбатов



М.М. Горбатова

**Ключевые слова:** неолиберализм, ценности самовыражения, традиционные ценности, дехристианизация, молодёжь, Западная Сибирь

Alexey V. Gorbatsov<sup>1</sup>, Marianna M. Gorbatova<sup>2</sup>

<sup>1,2</sup> Kemerovo State University

<sup>1,2</sup> 6 Krasnaya str., Kemerovo, 650000, Russia

<sup>1</sup> gorbn1965@yandex.ru; <sup>2</sup> marianna77715@gmail.com

### Postmodern World and Religious Values in the Assessment of the Youth of Western Siberia

**Abstract.** The changes taking place in the public consciousness over the past few decades have led to the transformation of traditional values, the growth, especially among young people, of followers of the rejection of Christian, universal norms towards “values of self-expression”. In the theoretical part of the article, based on modern publications by both Russian and foreign authors and the mass media (Valeurs actuelles (France), Yle (Finland), Guardian (Great Britain), etc.), the way of transformation of liberalism into a liberal dictatorship of a minority, the loss of Christian worldview in a post-industrial society is considered. The purpose of the study is to record, describe, analyze and summarize the attitude of students to the value categories proposed

by the Synodal Department for Church-Society Relations in the Code of Russian Values and “new norms”. Based on the analysis of data from a questionnaire survey of students of universities in Kuzbass, who are overwhelmingly representatives of the regions of Western Siberia (398 people), the attitude to basic values was determined, which we consider as a key component in shaping the consciousness of a modern young person, his ability to build his own life for development and improvement. Conducted focus groups were aimed at in-depth understanding of the content of the respondents' answers to the questionnaire (3 focus groups, a total of 38 people). Based on the analysis of data from a questionnaire survey of Kuzbass university students, who are overwhelmingly representatives of the regions of Western Siberia (398 people), the attitude to basic values was determined. We consider it a key component in shaping the consciousness of a modern young person, his/her ability to build his/her own life for development and improvement. The focus groups conducted were aimed at in-depth understanding of the content of the respondents' answers to the questionnaire questions (3 focus groups, with a total of 38 people). The results obtained indicate the growing importance of the values of “self-expression” among students, the growth of tolerance towards the LGBT community, the rapid dynamics in changing public consciousness (the Overton window), confirm the trend of secularization (as the loss of the “sacred”). At the same time, justice, family, care for children and the elderly, patriotism remain among the priority values of the Siberian youth. The revealed patterns and contradictions determine the need for a serious revision of the goals, priorities and principles of education and upbringing of modern young people, and also allow us to expect that religious institutions will be able to become a kind of repository of existential values, allowing to preserve and, possibly, morally improve modern society.

**Key words:** neoliberalism, values of self-expression, traditional values, de-Christianization, youth, Western Siberia

Общим местом в современном интеллектуальном сообществе стала констатация факта глубокой трансформации ценностей в современном постмодернистском мире. Налицо широкомасштабное давление своих установок англосаксонской неолиберальной модели на страны и цивилизации, ещё сохраняющие некоторые традиционные установки. В силу растущей приверженности *ценностям самовыражения* жители постиндустриальных стран требуют всё большей свободы выбора по практически всем мыслимым направлениям, считают апологеты либерализма Р. Инглхарт и К. Вельцель. «Мы утверждаем, – пишут они, – что ценности самовыражения носят не эгоцентрический, а гуманистический характер: их сторонники выступают не только за свою личную независимость, но и за личную независимость всех. Гендерные роли, религиозная и сексуальная ориентация, характер потребления и труда, самое широкое понимание инклюзивности – всё это и другое в намного большей степени, чем в прошлые времена, становится делом индивидуального выбора» [Инглхарт, Вельцель, 2011, 13, 14, 26].

### От либерализма к либеральной диктатуре

Немаловажную роль в формировании идеологии современных левых оказали установки Франкфуртской школы, образованной в 1923 году, представители которой после захвата национал-социалистами власти в Германии были вынуждены эмигрировать в 1933 году в США и вошли в структуру Колумбийского университета. Красные профессора поступательно индоктринировали левые идеи в сознание permanently политически активного западного студенчества. Молодёжные движения, особенно протесты 1968 г. в США и Европе, оживили политический ландшафт, включая «новых левых», нашедших приют в университетских кампусах западного мира. Это были времена социальных и культурных потрясений: мощная пацифистская волна протестов против войны во Вьетнаме, субкультура хиппи и сексуальная революция, расцвет психоделической рок музыки, правозащитное движение за гражданские права чернокожих и сексуальных меньшинств. Молодёжная революция, по сути, антибуржуазная, под флагом борьбы с репрессивной идеологией во многом базировалась на своеобразном «коктейле» из левацких идей К. Маркса и Г. Маркузе, образах Че Гевары, индуистской метафизики и дзен-буддизма.

Американский политик и публицист Патрик Бьюкенен в своём бестселлере «Смерть Запада» оценивает начатую атаку апологетов Франкфуртской школы на «буржуазную мораль» как опасную фазу войны неомарксизма против христианского мира Запада. Согласно Бьюкенену, новые левые превратили марксизм из экономической доктрины в орудие низвержения традиционных ценностей. Это противники национального государства, борцы за мультикультурализм и позитивную

дискриминацию всевозможных меньшинств, то есть за дискриминацию большинства [Бьюкенен, 2003].

Бьюкенен, который последовательно был старшим советником у трёх президентов США: Р. Никсона, Д. Форда и Р. Рейгана и был кандидатом в президенты от Республиканской партии на выборах 1992-го и 1996 годов, считает, что Америка в последнее время сражается против себя. Это война Запада против самого Запада, ведущаяся перьями левых интеллектуалов. Их руками навязываются жёсткие правила политкорректности и активное использование двойных стандартов. Так, практически нормативными становятся антихристианские публичные высказывания и акции, оскорбляющие чувства верующих, и в тоже время блокируются и публично подвергаются анафеме любые проявления скепсиса к постулатам этой квазирелигиозной либеральной идеологии, господствующей в США и ЕС. «Дехристианизация Америки – рискованная игра, ставкой в которой выступает наша цивилизация, – утверждает Бьюкенен. Америка швырнула за борт “этический компас”, по которому республика держала путь в течение двухсот лет, и теперь плывёт наугад» [Бьюкенен, 2003, 271].

Выросшие «птенцы из гнезда неомарксизма» создали такую атмосферу, когда терпимость в политкорректном либеральном обществе стала только их прерогативой. «Так, сегодня в Америке слово “антирасизм” имеет новый контекст, подразумевающая, что, кто не антирасист, тот расист, – пишет американист М.А. Таратута. – При этом быть антирасистом означает принимать участие в движении либо поддерживать его материально. Иначе вы – расист. (racist). Теперь этот ярлык может быть приклеен к любому, кто не согласен с тем, что в Америке существует “структурный расизм” (structural racism), а это может означать что угодно – от несогласия упростить экзамены черным студентам до полицейского произвола и любых различий между положением черных и других этнических групп» [Таратута, 2020, 12–13].

Различие подлинного и мнимого, прекрасного и безобразного в постмодернистском мире перестаёт быть значимым. Политкорректность превратилась в эффективное средство цензуры, новое политическое оружие, которое в реальности заставляет «традиционного человека» предпочесть путь отстранения от общественной жизни, выбрав «спираль молчания» – пассивное присоединение к якобы большинству.

### Новые ценности

Какое же место занимают традиционные и религиозные представления и ценности в парадигме левых либералов? Приведём несколько совсем недавних примеров непосредственно из западных СМИ.

Внутренний документ Еврокомиссии, подготовленный по заказу европейского комиссара по вопросам гендерного равенства Э. Далли в ноябре 2021 г., декларирует исключение из речи некоторых «неинклюзивных» и «оскорбляющих» слов. Теперь, обращаясь к смешанным коллективам, надо сначала употреблять обращение женского рода, чтобы не обидеть сидящих в помещении женщин («Уважаемые избирательницы и избиратели!»).

Выражение «колонизация Марса» объявляется обидным, поскольку оно возвращает многих к тяжёлым воспоминаниям о колониализме. В связи с этим рекомендуется использовать более длинное выражение «посылка человеческих существ на Марс». Приветствуются в документе разные формы «позитивной дискриминации». Так, любая публичная ссылка на элементы христианской культуры в современном разговоре недопустима, потому что она предполагает, что «все вокруг – христиане». Соответственно, предложено избегать ссылок на Рождество и связанные с ним празднества. Рекомендовано использовать термины: «каникулы» или «выходные». «Говоря о «среднем французе», следует отныне избегать «христианских имен»: например, имена Мари и Жан (Иван да Марья у русских) не должны больше приводиться в примерах, которые будет предлагать представительной публике Еврокомиссии» [Inclusivité, 2021].

Финская государственная телерадиокомпания «Yle» в октябре 2021 г. предложила обстоятельный репортаж о якобы успешном внедрении гендерно-нейтральных туалетов в университетах, библиотеках и больницах. Исследователь Мерви Хейккинен (Mervi Heikkinen), изучающая гендерные вопросы в Университете Оулу,

говорит, «что изменение в законе о равноправии отражается на всём обществе, но в определённой степени его кульминацией стала дискуссия об организации туалетных комнат. В интернете многие все же общие туалеты считали негигиеничным и опасным местом. Многие женщины пользуются туалетными комнатами, чтобы переодеться и накраситься, и присутствие представителей другого пола в таких ситуациях кажется им не лучшей идеей. Однако директор библиотеки Хельсинки Анна-Мария Сойнинваара (Anna-Maria Soininvaara) заявила, “что на каждом этаже есть туалеты на одного человека, если посетителя пугает идея мыть руки вместе с кем-то. Это мы учли. Но отдельных туалетов для мужчин и женщин у нас не будет. Этот принцип продвигает равноправие и защищает определённых посетителей”» [Köngäs, 2021].

В 2019 г. подобный эксперимент потерпел неудачу в Университетской больнице Тампере. Появился новый вестибюль – и унисекс-туалеты в новом помещении должны были подойти всем посетителям. Однако произошло иначе. Поступило так много негативных отзывов, что было принято решение вернуть обычные мужские и женские [Köngäs, 2021].

Грандиозный скандал произошёл с авторитетнейшим медицинским журналом «Ланцет» (The Lancet), когда его редактора обвинили в сексизме после того, как на обложке последнего номера женщины были названы «телами с вагинами». Учёные стали отказываться от подписки на журнал и написания рецензий. «Только что написал в “Ланцет” и попросил исключить меня из списка статистических рецензентов, а также аннулировать мою подписку и никогда больше со мной не связываться ни по каким вопросам», – заявил в Твиттере почётный профессор генетики из Университетского колледжа Лондона, а в прошлом психиатр Дэвид Куртис (David Curtis). «Абсолютно недопустимая характеристика женщин и девушек», – сказал он. Врач общей практики Мадлен Ни Дхалай (Madeleine Ní Dhálaigh) добавила: «Можно проявлять инклюзивность, но при этом никого не оскорблять и не обижать. Как вы смеете обезчеловечивать нас такими заявлениями?» [Lancet editor, 2021]. Это произошло всего через несколько месяцев после того, как общественность подвергла критике руководство Брайтонской и Сассекской университетских больниц NHS Trust за то, что они рекомендовали персоналу использовать такие термины, как «биологические родители» и «человеческое молоко», а не ссылаться на «матерей» и «грудное молоко», а также “первый биологический родитель” и “второй биологический родитель”. На этот раз терпение общественности – причём как женской, так и мужской, – лопнуло, и редактору “Ланцета” пришлось извиняться за сексизм и расчеловечивание женщин [Lancet editor, 2021].

Как мы видим, гендерная нейтральность, и – считаем – неадекватно понятая инклюзивность, не всегда принимается даже в обществах, которым она системно навязывается более двух десятков лет. Политкорректность ведёт к замене истины как высшей ценности и главного критерия не только научной, но и моральной правоты, утверждает профессор ВШЭ Леонид Ионин. «Она стала главным орудием такой деградации. Общество меньшинств, складывающееся благодаря господству этой идеологии политкорректности, претендует на имя безгранично терпимого общества, но единственно нетерпимое в нём – это традиционные ценности Запада, ведущие свою биографию от деяний героев Гомера: это величие и доблесть, красота и сила, истина и разум, благородство и свобода, мужественность и женственность и т. д. и т. п. Парадоксальным образом эти ценности соотносятся с тем самым смутно определяемым большинством, которое служит негативным ценностным полюсом в обществе меньшинств» [Ионин, 2012, 134–135].

В этом смысле интересующие нас религия и религиозные ценности можно отнести к тем важнейшим институтам и духовным правилам, что отвергает диктатура меньшинства.

### Дехристианизация

Мировоззренческое и культурное наследие христианства в общественном сознании европейцев диссонирует с очевидно демонстрируемой светско-



стью «Новой Европы». Власти Франции и Германии охватывает паралич, когда на повестке дня стоит вопрос спасения христианского наследия. В статье 2020 г. о пожаре в соборе Нанта с говорящим названием «Церкви в огне: тихое посягательство на европейскую цивилизацию?» историк Э. Юссон с печалью зафиксировал рост числа пожаров в католических церквях во Франции за последние два года: всего он насчитал 27 случаев с мая 2018 года (не менее 13 из них – уголовного характера). «Обо всех них практически не говорили в прессе. К ним также следует добавить пожар в Соборе Парижской Богоматери и соборе Нанта, чьи причины до сих пор не были установлены. К этому добавляется большое и без конца растущее число актов антихристианского вандализма в Европе (около 3 000, из них чуть более 1000 – во Франции, по статистике МВД). Слабая реакция самих церковных властей заставляет задуматься о том, как Франция, «старшая дочь церкви», забросила религию, которая лежала в основе её истории с крещения Хлодвига в 496 году» [Shell, 2020].

Постоянный наблюдатель Святейшего Престола при ОБСЕ монсеньор Я. Урбанчик заявил 12 декабря 2021, «что антихристианские преступления больше не являются маргинальным явлением. Ватиканский дипломат призвал ОБСЕ разработать конкретные руководящие принципы для обеспечения «безопасности христианских общин, в дополнение и на основе того, что уже было сделано» для защиты общин иудейских и мусульманских. Последние данные свидетельствуют о том, что христианские общины в значительной степени становятся жертвами преступлений на почве ненависти и инцидентов, мотивированных антирелигиозными предрассудками, даже в тех странах, где христиане составляют большинство. Так, в 2020 году в Европе было зарегистрировано 980 случаев преступлений на почве ненависти против христиан, что составляет почти 25% от общего числа подобных преступлений, – и это намного больше, чем в отношении любой другой религиозной группы; кроме того, это почти на 70% больше, чем в предыдущем году» [Ватикан, 2021, <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2021-12/vatikan-prizval-obse-borotsya-s-religioznoj-diskriminaciej.html>]. Следует при этом отметить, что совсем немного мусульманских стран принимает свободу выбора религии, но при этом апологеты левого либерализма активно поддерживает и защищает умму в государствах традиционного христианства.

«Христианство по умолчанию уходит», – констатирует Хэрриет Шервуд (Harriet Sherwood) в Guardian. «Опрос молодёжи за 2014–2016 год в возрасте от 16 до 29 лет показал, что большинство молодых людей из дюжины стран не ассоциируют себя ни с одним из религиозных учений, что стало яркой иллюстрацией последовательного движения Европы к постхристианскому обществу» [Sherwood, 2018]. Наоборот, преобладает сильное и очевидное желание освободиться от всяких связей с христианской цивилизацией.

Марчелло Венециани в статье «И христианство покинуло Европу» резюмирует, что Европа не подменяет христианское миропонимание на другое мировоззрение, она полностью его теряет, отдаваясь простому существованию. «Первородный грех ЕС выразился уже в отказе признать корни Европы в христианстве и греко-римской цивилизации, к чему тщетно призывали святой Иоанн Павел II и Ратцингер. Эти корни были единственной общей базой, на которой можно было бы построить расшатанную веками и разделённую во всем остальном Европу» [Veneziani, 2014].

Вместе с тем, общеизвестно, что «некоторые современные европейские нормы, закреплённые де-юре, такие как уважение к людям нетрадиционной сексуальной ориентации и легализация однополых браков, прямо противоречат нормам традиционных христианских канон» [Андреева, Смирнов, Щербаков, 2018, 124]. В синодальном Отделе по взаимоотношениям Церкви и общества в 2011 г. был разработан Свод российских ценностей с призывом к широкому обсуждению этого документа. «В итоге в список вошли: справедливость, свобода, солидарность, соборность, самоограничение (жертвенность), патриотизм, благо человека и его достоинство, семейные ценности – любовь, верность, забота о детях и стариках» [В Церкви, 2011, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39255>].

#### **Исследовательская часть**

На изучение отношения современных молодых людей как к ценностям, предлагаемым в Своде, так и к существующим европейским нормам было направ-

лено исследование, проведённое в марте-апреле 2022 года среди студентов вузов г. Кемерово. Общий объем выборки – 398 человек, средний возраст респондентов – 20,6 года. Состав участников опроса включает обучающихся, которые являются в подавляющем большинстве представителями Западной Сибири. Выборочная совокупность репрезентативна по возрасту и полу. Организация исследования включала в себя три этапа: 1) пилотаж методик, в котором приняли участие 48 студентов с 1 по 5 курс; 2) анкетный опрос студентов 19 направлений подготовки, в котором предлагалось определить своё отношение к определённым понятиям и категориям (от 1 – абсолютно не важно до 5 – абсолютно важно); 3) фокус-группы, направленные на углублённое понимание ответов респондентов на вопросы анкеты (было проведено 3 фокус-группы общей численностью 38 человек).

Распределение ответов респондентов к ценностям, представленным в Своде российских ценностей, отображено в таблице 1.

*Таблица 1. Распределение ответов респондентов к ценностям, представленным в Своде российских ценностей*

Категория	Абсолютно не важно	Не важно	Нейтрально	Важно	Абсолютно важно
справедливость	0,8	0,8	2,9	23,5	72
свобода	0,8	0,8	4,9	24,3	69,1
солидарность	1,6	2,1	15,6	44,4	36,2
самоограничение (жертвенность)	9,9	23	38,7	23,9	4,5
патриотизм	4,1	9,9	24,3	33,7	28
благо человека и его достоинство	0,4	1,2	4,9	32,5	60,9
семейные ценности – любовь, верность	2,1	1,6	6,6	24,3	65,4
забота о детях и стариках	1,2	0,4	7,0	25,1	66,3

Если попытаться выстроить рейтинг ценностей, которые считают важными и абсолютно важными молодые люди, то он может выглядеть следующим образом:

- справедливость – 95,5;
- свобода – 93,4;
- благо человека и его достоинство – 93,4;
- забота о детях и стариках – 91,4;
- семейные ценности (любовь, верность) – 89,7;
- солидарность – 80,6;
- патриотизм – 61,7;
- самоограничение (жертвенность) – 28,4.

Здесь следует оговориться, что при ответе на прямой вопрос анкеты «Считаете ли понятие патриотизм устаревшим?» 80,2% респондентов ответили – «нет», 11,1 – «да», 8,6 – «не знаю». Однако ещё один вопрос – «Согласны ли Вы с выражением “Где хорошо, там и Родина”?» – продемонстрировал распределение ответов, близкое к ценностному выбору: «нет» ответили 58,1%, «да» – 41,9% студентов. Здесь мы наблюдаем когнитивное противоречие или недопонимание смысла вопроса молодыми людьми, так как крылатая фраза «Где хорошо, там и Родина» (лат. «Ubi bene, ibi patria») употребляется по отношению к беспринципным потребителям – космополитам, лишённым гражданского чувства, без затруднений меняющим своё отечество на страну, привлекающую новыми выгодами и лучшими условиями жизни.

При ответах на вопрос, касающийся самоограничения (жертвенности) возникли сходные проблемы. В ходе фокус-групп более 50% участников затруднились определить понятие, не понимали, о чём их спрашивают (студенты 1–2 курса –

80%), при этом, после разъяснения другими участниками, высказывались о важности этого понятия для человека вообще и для них в частности: «я готов ради родителей пожертвовать собой», «если другу понадобится», «где – я, а где – Родина, не вопрос!» и т.д.

Блок вопросов, направленных на изучение отношения молодых людей к «новым ценностям самовыражения» включал в себя вопросы, связанные с заменой понятий «мама» и «папа» на «родитель 1» и «родитель 2», с легализацией однополых браков и усыновления детей гомосексуальными парами, а также к движению чайлдфри.



Рис. 1. Распределение ответов на вопрос «Ваше отношение к легализации однополых браков»

Результаты опроса демонстрируют рост толерантности по отношению к ЛГБТ сообществу у студенчества, быструю динамику в изменении общественного сознания (окно Овертона). Для сравнения: в выпускной квалификационной работе, выполненной под руководством одного из авторов статьи в 2016 году, среди молодых людей из разных городов Сибири в возрасте от 16 до 30 лет процент противников легализации браков составлял 91%, а усыновления детей – 98,9%.



Рис. 2. Распределение ответов на вопрос «Ваше отношение к легализации усыновления детей гомосексуальными парами?»

В процессе проведения фокус-групп около 90% участников, положительно ответивших на этот вопрос, мотивировали это практически одинаково: «это всё равно лучше, чем в детдоме».

Полагаем, что полученные данные вполне отражают как проблему недостаточной информированности у части опрошенной молодёжи, (детдом – плохо, гомосексуальные браки – это нормально), так и собственно возрастные особенности (20,6 г. – средний возраст) участников исследования, что, собственно, иллюстрируют ответы на следующий вопрос. К замене понятий «мама» и «папа» на «родитель 1» и «родитель 2» резко отрицательное и отрицательное отношение высказали 74,5% респондентов, нейтральное – 22,2%, оставшиеся 3,3% – положительное.

Вопрос «Относитесь ли Вы себя к движению чайлдфри (сознательное желание не иметь детей)?» в процессе фокус-группового обсуждения фактически не вызывал дискуссии. Участники, положительно ответившие на данный вопрос, комментировали свою позицию как «поддержку права всех людей на свою точку зрения», «возможность женщин не рожать», «против давления старшего поколения в этом вопросе» и т.д., а не как позицию по отношению к себе: «мне ещё рано об этом думать», «когда время придёт – подумаю», и в целом соглашались с остальными участниками, что отказ от деторождения приведёт к «вымиранию» и «несчастью как отдельного человека, так и человеческого рода».

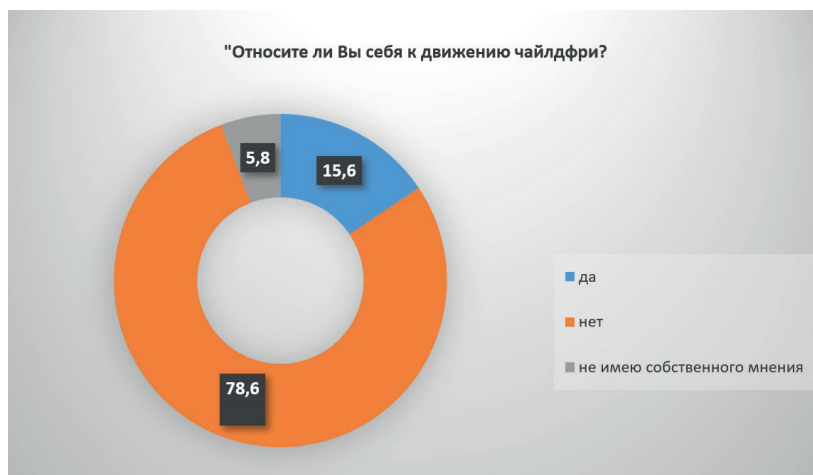


Рис. 3. Распределение ответов на вопрос «Относитесь ли Вы себя к движению чайлдфри (сознательное желание не иметь детей)?»

Наши данные по вопросу «Важно ли человеку быть верующим?» подтверждают тенденцию секуляризации (как утраты «священного»), описанную в теоретической части статьи. 69,1% ответили – нет, да – 18,1%, не имею позиции – 12,8%. (рис.1) И, тем не менее, не поддержали замену названий «Рождество», «Пасха» и прочих религиозных праздников на просто «каникулы» или «выходные» 72,4%, 10,3% ответили «мне всё равно».

### Заключение

Дехристианизация Западной цивилизации, делящаяся практически целое столетие, в последнее время набирает всё большую силу, в том числе под влиянием леволиберальной идеологии. Этот процесс фиксируется не только в угасании религиозности и резком снижении посещения молитвенных зданий, но и в том, что доминирующая часть представителей молодёжи постиндустриального общества уже не идентифицируют свою принадлежность к христианской цивилизации, что проявляется во многих аспектах повседневной жизни. За последние 20 лет выработаны новые мировоззренческие ориентиры, практически не совпадающие с религиозными нормами, меняющие отношение современного человека к экзистенциальным понятиям: пол и человек; родина и патриотизм, рождение и смерть, обычай и язык, дети и родители. Так, появляются несвойственные человечеству ранее явления: дви-



жение чайлдфри; экзотический радикальный феминизм, рождающий концепцию доминирования в современном мире «белых мёртвых мужчин»; введение в среде БЛМ «этноматематики» и другие левацкие идеи с большевистскими обертонами.

Проведённое среди студенческой молодёжи Западной Сибири исследование подтверждает усиливающиеся тенденции влияния леволиберальных интенций в умонастроениях. В то же время среди приоритетных ценностей сибирской молодёжи остаются: справедливость, семья, забота о детях и стариках, патриотизм, что вполне согласуется с данными нашего предыдущего исследования (2017), где ценность семьи, счастливая семейная жизнь, чувство долга вошли в приоритет у выпускников вузов [Gorbatova, Bilan, 2021]. Данные исследования, по нашему мнению, дают возможность рассчитывать, что религиозные институты, традиции и обычаи, система образования смогут в последующем занимать более определённые ниши в повседневной жизни россиян, выступая своего рода хранилищем экзистенциальных ценностей, позволяющим морально сохранить и, возможно, оздоровить современное общество.

### Библиографический список

1. Андреева, Л.А. Процесс дехристианизации в Европейском Союзе / Л.А. Андреева, М.Ю. Смирнов, В.П. Щербаков // Современная Европа. – 2018. – № 5(84). – С. 120–130.
2. Бьюкенен, П. Дж. Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 448 с.
3. Ватикан призвал ОБСЕ бороться с религиозной дискриминацией / Новости Ватикана [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2021-12/vatican-prizval-obse-borotsya-s-religioznoj-diskriminaciej.html> (дата обращения 27.02.2022).
4. В Церкви разработали Свод вечных российских ценностей [Электронный ресурс] // Интерфакс-религия. 2011. 25 января. – URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39255> (дата обращения 27.02.2022).
5. Инглхарт, Р. Модернизация, культурные изменения и демократия: последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Вельцель. – М.: Новое издательство, 2011. – 464 с.
6. Ионин, Л. Политкорректность: дивный новый мир / Л. Ионин. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 112 с.
7. Таратута, М. А. Американские абсурды / М. А. Таратута // Международная жизнь. – 2020. – № 9. – С. 1–13.
8. Gorbatova, M. Meaningful Characteristics of Students Life Strategies [Электронный ресурс] / M. Gorbatova, M. Bilan // Proceedings of the IX International Scientific and Practical Conference “Current Problems of Social and Labour Relations”, 2021. – P. 57–63. – URL: <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220208.010> (дата обращения 27.02.2022).
9. Inclusivité: une commissaire européenne recommande de ne plus utiliser “Noël”, les noms “chrétiens” et le masculin // Valeurs actuelles (Франция). – Publié le 29 novembre 2021.
10. Kõngäs, P. Osa opiskelijosta halusi yliopiston vessoista sukupuolineutraaleja, mutta toiset vastustivat: nyt vessoja on neljänlaisia, ja tutkijasta määrä on hyvä / P. Kõngäs // (Үле, Финляндия). – 12.10.2021.
11. Lancet editor apologises for calling women “bodies with vaginas” on medical journal’s cover // Dailymail (Великобритания). – 28 September 2021.
12. Shell, E. Églises et orgues en flammes: un attentat silencieux à la civilisation européenne? / E. Shell // Agoravox. – 25 juillet 2020.
13. Sherwood, H. ‘Christianity as default is gone’: the rise of a non-Christian Europe / H. Sherwood // Guardian (Великобритания). – 22.03.2018.
14. Veneziani, M. E il cristianesimo lasciò l’Europa / M. Veneziani // Ilgiornale.it (Италия). – 5 Maggio 2014.

*Текст поступил в редакцию 16.08.2022.*

*Принят к печати 17.10.2022.*

*Опубликован 30.03.2023.*

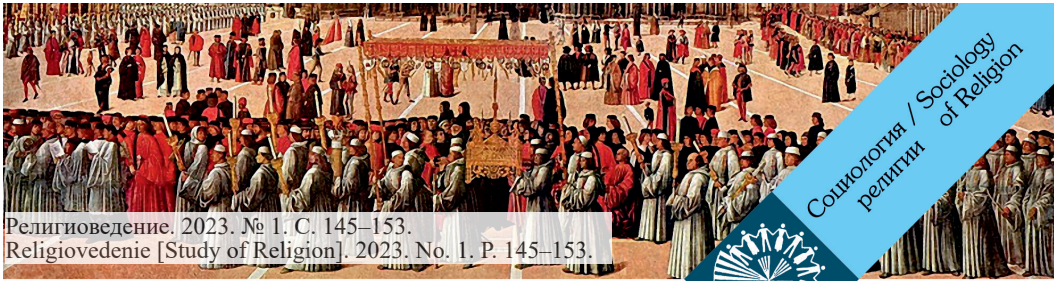
## References

1. Andreeva L.A., Smirnov M.Y., Shcherbakov V.P. *Sovremennaja Evropa* [Modern Europe.]. 2018, no. 5 (84), pp. 120–130. DOI 10.15211/soveurope52018120130 (in Russian).
2. Bjukenen P.D. *Smert Zapada* [Death of the West]. Moscow: ACT; St. Petersburg: Terra Fantastica, 2003, 448 p. (in Russian).
3. Gorbatova M., Bilan M. Meaningful Characteristics of Students LifSe Strategies. *Proceedings of the IX International Scientific and Practical Conference "Current Problems of Social and Labour Relations (ISPC-CPSLR 2021)*. P. 57–63 (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.2991/assehr.k.220208.010>.
4. Inclusivité: une commissaire européenne recommande de ne plus utiliser "Noël", les noms "chrétiens" et le masculine. *Valeurs actuelles*. 29 novembre 2021 (in French).
5. Inghart R., Velcel K. *Modernizacija, kulturnii izmenenija i demokratija: posledovatelnost chelovecheskogo razvitiija* [Modernization, cultural change and democracy: The sequence of human development]. Moscow: Novoje izdatelstvo, 2011, 464 c. (in Russian).
6. Ionin L. *Politkorrektnost: divnii novii mir* [Political correctness: Brave new world]. Moscow: OOO "Ad Marginem Press", 2012, 112 p. (in Russian).
7. Kõngäs P. Osa opiskelijoista halusi yliopiston vessoista sukupuoli neutraaleja, mutta toiset vastustivat: nyt vessoja on neljänlaisia, ja tutkijasta määrä on hyvä. *Yle*. 12.10.2021 (in Finnish).
8. Lancet editor apologises for calling women "bodies with vaginas" on medical journal's cover. *Daily-mail*. 28 September 2021.
9. Shell E. Églises et orgues en flammes: un attentat silencieux à la civilisation européenne? *Agoravox*. 25 juillet 2020 (in French).
10. Sherwood H. "Christianity as default is gone": The rise of a non-Christian Europe. *Guardian*. March 22, 2018.
11. Taratuta M. A. Mezhdunarodnaja zhizn. [International life]. 2020, no. 9, pp. 1–13 (in Russian).
12. *V cerkvi razrabotali Cvod vechnih rossiiskih cennostej* [The Church has developed a set of eternal Russian values]. Available at: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=39255> (accessed on February 27, 2022) (in Russian).
13. *Vatican prizval OBCE borotsja s religioznoj discriminaciej* [Vatican urges OSCE to fight religious discrimination]. Available at: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2021-12/vatikan-prizval-obse-borotsya-s-religioznoj-diskriminaciej.html> (accessed on February 27, 2022) (in Russian).
14. Veneziani M. E il cristianesimo lasciò l'Europa. *Ilgiornale.it*. 5 Maggio 2014 (in Italian).

*Submitted for publication: August 16, 2022.*

*Accepted for publication: October 17, 2022.*

*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 145–153.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 145–153.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_145

**Abedi Renani, Ali<sup>1</sup>; Karbalaei Pazooki, Ali<sup>2</sup>;  
Hasanzadeh, Saleh<sup>3</sup>**

<sup>1,2,3</sup> Университет Алламе Табатабаи

<sup>1,2,3</sup> Иран, г. Тегеран

<sup>1</sup> aliabedi1386@gmail.com, aliabedi@atu.ac.ir; <sup>2</sup> karbalaei1383@yahoo.com;

<sup>3</sup> hasanzadeh@atu.ac.ir

### The Theological Challenges of the Covid-19 Pandemic among Theology Students: A Case Study<sup>1</sup>

**Abstract.** In this qualitative study, we will examine the theological challenges of the Covid-19 pandemic among the graduate students of theology in a university in Tehran. This pandemic has been a potential source of theological challenges. The present study aims to identify these potential challenges and their responses from the perspective of our respondents. The results of this study show that this group of students has not faced an insurmountable challenge in this field due to their religious education and also the degree of their religiosity, and have provided a theological explanation of this pandemic following their background beliefs. We have classified their responses and the way they have tackled this pandemic.

**Key words:** Covid-19 pandemic, theological challenge, Divine attributes, Divine wisdom

**Ренани Али Абеди<sup>1</sup>, Пазуки Али Карбалаи<sup>2</sup>,  
Хасанзаде Салех<sup>3</sup>**

<sup>1,2,3</sup> Allameh Tabataba'i University

<sup>1,2,3</sup> Tehran, Iran

<sup>1</sup> aliabedi1386@gmail.com, aliabedi@atu.ac.ir; <sup>2</sup> karbalaei1383@yahoo.com;

<sup>3</sup> hasanzadeh@atu.ac.ir

### Богословские проблемы пандемии Covid-19 среди студентов-теологов: пример из практики

**Аннотация.** В данном исследовании рассматриваются богословские проблемы пандемии Covid-19 среди аспирантов богословия в университете в Тегеране. Пандемия стала потенциальным источником богословских проблем. Настоящее исследование направлено на выявление потенциальных проблем и ответов на них с точки зрения наших респондентов. Результаты данного исследования показывают, что рассмотренная группа студентов не столкнулась с непреодолимыми проблемами в этой области из-за своего религиозного образования, а также уровня своей религиозности, и дала теологическое объяснение пандемии, исходя из собственных религиозных убеждений. Мы классифицировали их ответы и способы, с помощью которых они справились с пандемией.

**Ключевые слова:** пандемия Covid-19, богословский вызов, божественные атрибуты, божественная мудрость



Abedi Renani, Ali



Karbalaei Pazooki, Ali



Hasanzadeh, Saleh

### Introduction

The Covid-19 pandemic can be studied from different perspectives, such as medical and health sciences, policymaking, social relations, psychology, and theology. In this study, we will examine the pandemic from a theological perspective. This pandemic can pose theological challenges, including in the field of evils, justice, and Divine mercy. Given the religious nature of the Iranian society, deep religious challenges are expected to arise as a result of this pandemic. The purpose of this study is to investigate these potential challenges and our participants' reactions to them.

The first city in Iran wherein the pandemic was reported was Qom, the most religious city in Iran and the cradle of religious scholars and authority. There were many criticisms in the media for not restricting the travel of foreign religious students to this city. There were many oppositions to the religious and pilgrimage restrictions by religious extremists in the city. In their opinion, visiting these places can control and eliminate this disease<sup>2</sup>.

Given the widespread presence of religious authorities and scholars in this city, the occurrence and spread of this pandemic could pose profound theological challenges. Throughout the Shiite history, there has been a lot of narrations about the role of the ulema and the effect of their prayers in healing the sick and removing plights such as droughts. The question may arise why this time our prayers and the prayers of great religious scholars have not been answered? Or if they have been answered, what are their effects?

On the other hand, natural evil has been one of the most controversial topics in theology and has attracted the attention of theists and atheists. Atheists have raised the issue of evil as one of the strongest challenges against the existence of God and Divine attributes such as knowledge, mercy, and mercy, and theists have sought to provide answers in defense [Plantinga, 1977]. As we will see, this issue has been one of the subjects that have occupied the minds of our respondents.

Most of the studies conducted so far on the Covid-19 pandemic and religion have concerned the impact of restrictions imposed on the performance of religious rites and the reaction of religious communities to these restrictions, and their role in controlling or intensifying this pandemic [Dein, 2021, 7].

Excessive attention to the examination of such restrictions on religious rites may yield a superficial understanding of the role of religion in this pandemic. Such studies may not consider the profound role of religion and faith in dealing with this issue. On the contrary, by empathetically studying the responses of religious people to this pandemic, a deeper understanding of the role of religion in the face of this pandemic can be achieved. This study is a step in this direction.

In this article, we intend to understand how some practicing and believing students who are familiar with the theological issues, which are potentially subject to natural challenges, perceive this pandemic. Given that pandemics have historically been understood both naturally and religiously [Dein, 2021, 6], in this article we want to examine how this pandemic is perceived by this group of students. Are their religious concepts and frameworks sufficient for a religious understanding of this pandemic? Have they been able to explain this pandemic in line with their religious beliefs, or have they faced a serious challenge in this regard?

### **Literature Review**

Zamirrad (2020) believes that this pandemic has been more than a health challenge for the Islamic Republic of Iran and has led to a legitimacy crisis for the country and marginalized religion. The government has been forced to close mosques and shrines and impose restrictions on religious rites. The closure of the holy shrines, which have been considered a safe and healing place for centuries, in her view, has meant the demystification of the long-held Shiite beliefs.

In contrast, Mohammad Ali Fardin (2020) has reviewed the psychological functions of religion and its role in critical situations. He believes that religion has the capacity to be used in these situations to help the mental health of human beings. He has reviewed 11 articles about the role of religion in improving mental health during crises.

An article on the effect of this pandemic on the practice of religious denominations in Poland shows that although churches have reduced their religious activities, they have kept in touch with their followers using modern technologies and have not backed down from their religious principles [Sulkowski, Ignatowski, 2020].

A survey of countries with advanced economies shows that in almost all of these countries, those who believed that religion was important in their lives were more likely to say that as a result of the pandemic, their own and their countrymen's faith was strengthened [Pew, 2021].

In the United States, approximately 28% of those interviewed in this study stated that their faith has strengthened as a result of the pandemic. The same percentage said that



the faith of their compatriots has strengthened. In Italy, 15% of the respondents responded that their faith has strengthened as a result of this pandemic, and 19% responded that the faith of their compatriots has strengthened. This number was 3% and 15% for Sweden, respectively [Pew, 2021].

According to Kowalczyk et al. [Kowalczyk, 2020, 2674], in times of illness and suffering, even in the modern European society, where a kind of secularism and indifference to religion prevails, major changes in favor of religion and spirituality occur. In these circumstances, religious faith contributes significantly to coping with and conferring meaning on these events. Faith or spirituality, generally, helps people overcome the intellectual crises that occur in these situations. In their study of 327 people in Poland, 67% of respondents said that faith or spirituality was an important issue for them in the face of this pandemic.

A survey conducted by the Iranian Student Opinion Polling Center (ISPA) about the status of religiosity during the Corona outbreak in April 2020 shows that 47% of the respondents said that religion has become more important for them during this period. 48.4% reported no change in this regard, and 3.5% said that religion has become less important for them than before [Chitsaze Qomi, 2020, 160].

Chitsaze Qomi (2020) in his article *Corona and Religiosity: Challenges and Analyzes*, has examined the challenges posed by the prevalence of Corona in the field of religion and religiosity. The closure of mass services and religious sites has been cited as the most controversial effect of the Corona outbreak on the religious life of people.

In recent years, attention to the role of spirituality and faith in health has increased. Spirituality helps sick people cope with illness, recover after hospitalization, and gain a positive attitude in difficult times [Lunder et al., 2011]. In the discussion of palliative care, a great deal of attention has been paid to the role of spirituality [Vivat, 2008]. However, insufficient qualitative study has been conducted on the role of religion, faith, and spirituality in individuals in difficult socio-individual contexts associated with an pandemic. The occurrence of the Covid-19 pandemic has paved the way for further studies in this area.

The present study is a qualitative case study for a deep understanding of the religious understanding and experience of theology students in a university in Tehran during this pandemic. The purpose is to examine whether these students according to their religious beliefs and teachings have faced any religious challenge in this pandemic; and if so, what answers have they provided for themselves? How did these students understand this pandemic? Is their explanation of this pandemic a religious explanation or a natural and secular one? And how has religion helped them explain and deal with this pandemic?

This group of students, as we know them, have a higher level of religiosity than other university students. Some of them have a record of seminary education or are seminarians. Thus, the study's population is a good example of how religiously educated people have faced this pandemic as a potential source of religious challenges. Obviously, we do not intend to generalize the research findings to all students of the University, but it seems that the results can be generalized to students or people with high religiosity and similar religious education, which, of course, requires further studies of this kind.

The reason for choosing this group of students is that religious challenges typically arise for those who believe in God. The reason for choosing theology students is that according to their educational background, they are more likely to face and engage with such challenges, and a kind of uniformity is created in the audience in terms of their educational background.

In this research, we used the qualitative phenomenological method to understand the attitude of the theology students towards this pandemic. We have made our best to avoid leading their thoughts to a specific answer. For this purpose, it was necessary to use open-ended questions. The ethical approval for this study was obtained from the Ethics Committee of Allameh Tabataba'i University, with the approval number IR.ATU.REC.1400.008.

#### **Methodology**

In this study, the qualitative research method was employed using open questions. The research was conducted with a purposive sampling method until reaching theoretical saturation. With a survey of about 25 participants, we reached theoretical saturation;

however, we continued the survey up to 29 respondents. Due to the closure of the University and restrictions on communication with students, the surveys were conducted virtually.

The questionnaire was designed using the Parsa platform, which is supported by the IranDoc Organization<sup>3</sup> affiliated to the Ministry of Science of Iran, and its link was given to the students through virtual course groups. Before completing the questionnaire, the consent form was completed by the students and they were assured that their participation in this survey is voluntary, confidential, and without any effects on their educational process.

To assess the trustworthiness of the questionnaire, the research process, and the results, we used three of Croswell's eight evaluation criteria: peer review, member-checking, and external audits. According to Croswell (1998), any qualitative research should employ, at least, two of these eight procedures.

To assess the trustworthiness of the questionnaire, the questions were given to three disinterested university colleagues who were not involved in the research, and the questions were revised several times based on their feedback. Their main emphasis was to maintain our neutrality in the design of the questions and to avoid leading questions.

To maintain our neutrality, we even refrained from using the word religious or theological challenge, and simply asked the respondents if they were faced with any question in this pandemic. By doing so, we wanted to see if they have encountered any religious questions impromptu.

Conducting the test on the pilot group, we realized that religious questions were not their priority, and their minds were more engaged with medical and health policy issues. None of the respondents in the pilot group referred primarily to a religious question or challenge.

Therefore, we found it necessary to change the design of the questions to turn their minds to the subject of research while maintaining our neutrality. Thus, we asked the respondents if they faced a religious question in this pandemic; and in the next question, we asked, if any answer has come to their minds.

Therefore, we found it necessary to make the audience aware of the research questions without directing them to a specific answer. We also avoided using the term "challenge" because of its negative connotation and used the word "question", instead.

The new questionnaire was presented to external experts and the pilot group before being used in the main group. After receiving their approval, it was sent to the main group. The questionnaire consisted of six open-ended questions. In the first question, we asked about their major. In the second question, we asked about the year they entered the university, and in the third question, we asked about their earlier educational background. In the fourth question, we asked them if they or their relatives were infected with this virus, and if so how severe it has been. With this question, we wanted to assess the extent of their engagement with this disease. In the fifth question, we asked about their religious questions, and in the sixth question, we asked about the answers that came to their minds in the face of this pandemic. We avoided asking about their religious beliefs and the degree of their religiosity, as these are sensitive issues and directly asking about them might not produce reliable responses. However, due to our prolonged engagement with them, we know that they are more religious than other students of the University, and have chosen this discipline for religious causes.

After collecting the answers of the 29 respondents, we coded them. The coding process was performed by the three collaborating researchers separately and then was agreed on a single pattern presented in the flowcharts below. The coding results along with the answers were given to 3 respondents as well as to two external colleagues for validation and were confirmed by them with some minor changes.

### **Findings**

We analyzed the resulting data and performed open and axial coding on them. We analyzed the results in three steps and extracted the codes, categories, and themes. Before presenting the results of the analysis, let us mention some of the participants' answers.

Respondent A had faced with the following religious question: "What is the wisdom of this disease and why did not God show mercy to Islam, so that the Muslim countries suffer less to make non-Muslims interested in Islam?"

In response to this question, the respondent has answered: “none of God’s deeds is without a wisdom, and if He had wished, He could eradicate this virus, but this virus has had a wisdom, including to make people more aware of God and express their helplessness to Him”.

Respondent B has raised the question: “What will happen in the end?” And he has given the following answer: “My personal opinion is that everything is under the command of God, and if human factors play a role in it, it is God who finally governs it”.

Respondent C asked, “I feel it’s like a multi-unknown equation. It’s very strange to me. Yes, I studied Islamic philosophy about the issue of evils”. And he has given the following answer: “Yes, if we consider this disease as a relative evil, it has caused the flourishing of talents and scientific development of human beings”.

Respondent D asked, “Despite all this progress and science and technology, why do not we still have a solution to prevent this pandemic? Has this made people more inclined to pray and closer to God, or has it taken them away from these inclinations?”.

In response to this question, he said: “I came to the answer that science and religion are not in opposition to each other, and they progress in parallel with each other; thus there definitely will be a way for eradicating the virus”.

The results of the coding and qualitative analysis process are presented in the following flowcharts (Figs. 1–3).

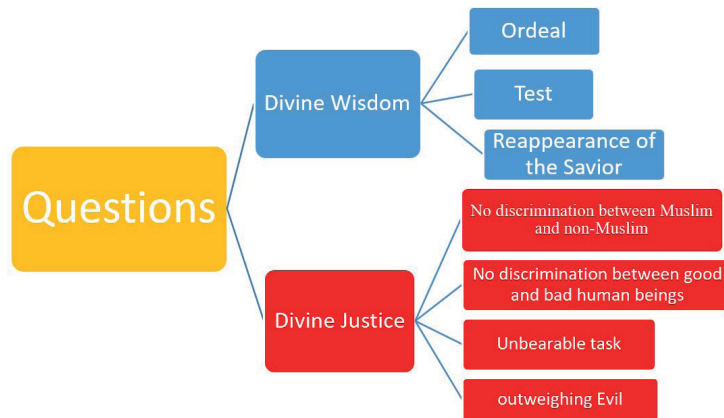


Fig. 1. Flowchart of Religious Questions.

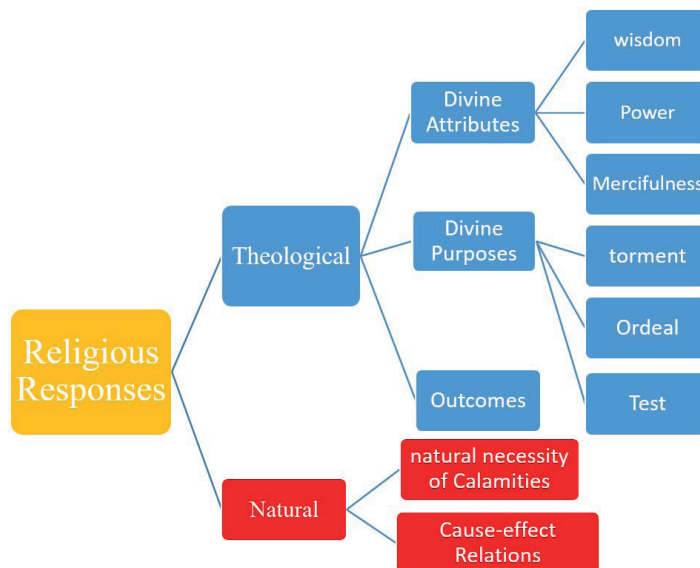


Fig. 2. Flowchart of Religious Responses.

**Analysis and interpretation of the results**

The coding of the questions shows that these questions can be organized around two main themes: Divine wisdom and Divine justice. In other words, the questions posed by this pandemic for our respondents have been mainly about Divine wisdom and justice.

Questions such as the following can be placed in these two themes: What is the wisdom of this disease? Is it a test for believers? Is it an ordeal for all people? Does it pave the way for the reappearance of the savior? Is it a sign of the imminent emerging of the savior? Is this pandemic compatible with Divine justice? Why did not God make any difference between Muslims and non-Muslims and between good and bad people, and all of them were tarred with the same brush? What God has burdened people with an unbearable task? And does not the evil of this pandemic outweigh its good? Therefore, the two Divine attributes of wisdom and justice are the two main themes of the questions.

The Analysis of the participants' responses shows two approaches: the theological approach and the natural approach. The theological approach is employed much more than the natural approach. The pandemic in the theological approach is attributed to God, and in the natural approach to natural causes. The natural approach has been taken by a very small number of respondents. There was no difference between the responses of the students who had a direct engagement with the disease, i.e. they or their close relatives were inflicted with the disease, and those who did not. We also did not notice any difference in responses between different disciplines of theology.

The three main themes in the theological approach are the Divine attributes, the Divine purposes, and the outcomes. All theological answers can be placed under these three main themes. Divine attributes include the categories of Divine wisdom, Divine power, and Divine mercy. This shows, although respondents faced questions about Divine wisdom and justice, they openly invoked one of the attributes of God, i.e. wisdom, power, and mercy, and interpreted this pandemic in terms of these attributes. This means that, in their view, this pandemic surely has a wisdom, God has the power to control, and is not in conflict with Divine mercy.

The theme of the Divine purposes includes categories such as torment, test, and ordeal. God's purpose in this pandemic has been to torment sinners, and test and improve the sinless.

As the flowchart above shows, the largest amount of responses is devoted to the outcomes. The theme of the outcomes includes moral, insights, and civilizational results. The moral outcomes include rectification, improvement, gratitude, endurance, appeal to God and Imams, and repentance. Many respondents have pointed out that this pandemic has led to the rectification of sinful human beings, the improvement of good human beings, and a strengthened sense of gratitude towards God for His blessings, repentance to God, and a stronger appeal to God and the infallible Imams.

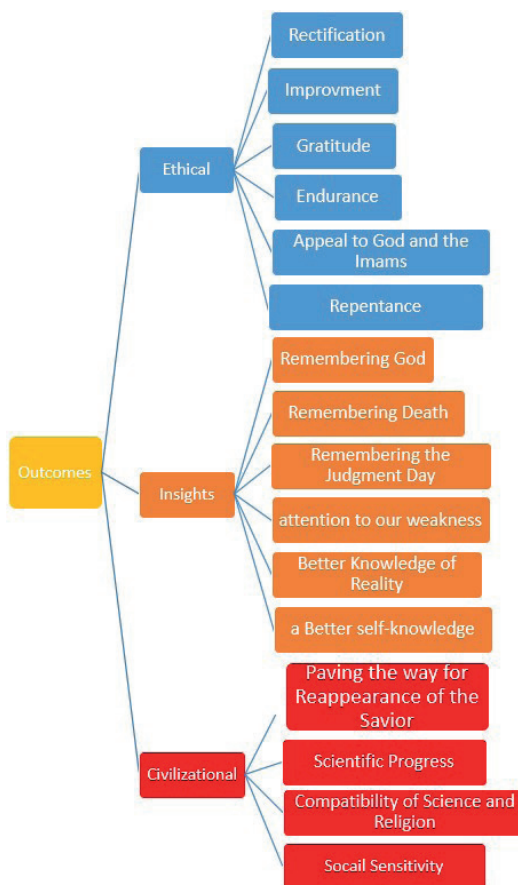


Fig. 3. Flowchart of Outcomes.



.....

The theme of insights includes all the categories related to the correction or improvement of our attention; such as remembering God, remembering death, remembering the Judgment Day, paying attention to one's weakness, paying more serious attention to reality, and better self-knowledge.

The civilizational theme includes items with social and institutional consequences, issues such as paving the way for the emergence of the final Imam, the compatibility of science and religion, scientific growth, and social sensitivity. Several respondents considered this pandemic as a sign of the imminent advent of the savior. The growth of the medical sciences and the compatibility of religion and traditional medicine and modern medicine have also been among the topics mentioned by the respondents.

Social sensitivity or responsibility has been a recurrent item in the responses. Some respondents have related this pandemic with committing new sins in society and our indifference towards the prevalence of sins. One respondent has pointed to the hadith that when people commit new sins, God will punish them with new diseases. Not enjoining the good and forbidding the evil has been considered as a cause of this pandemic. A kind of collective and social responsibility opposed to modern individualism can be observed in these responses.

Appeal to the Divine wisdom and a purposeful view of the natural world have acted as explanatory and comforting factors for this group of students. The need for religious sensitivity against the spread of sins in society has been emphasized by them. According to them, indifference to sins in society and the spread of new sins in society have led to natural disasters such as this pandemic that do not discriminate between good and bad and affects everyone.

In the natural approach, this pandemic has been introduced as a natural phenomenon and a result of causal-effect relationships. This approach has been quite subsidiary to the theological approach. The major questions and answers that arose for the participants were theological. Testing human beings, the rectification of sinners, sensitivity to the prevalence of sins in society, the remembrance of the Day of Judgment, the remembrance of God, and attention to human weakness have been at the forefront of the theological issues.

The above analysis shows that the respondents have offered a dominantly theological explanation for this pandemic. The kind of questions and answers that arose for them has been theological. They have been able to provide such an explanation based on their beliefs and theological knowledge without being trapped in an intellectual conflict or crisis.

The students' questions and answers at the individual level show that there has been no respondent to face a theological question as a result of this pandemic without being able to provide a theological answer. In other words, the results show that the respondents did not face an unsolvable intellectual crisis. The intellectual and theological challenges raised by this pandemic have not been so devastating to disintegrate the cohesive intellectual apparatus of the respondents.

This theological explanation can be interpreted in the context of the consistency theory in cognitive psychology. According to this theory, individuals tend to reconcile their cognitions, and interpret seemingly existing contradictions in a way that does not disrupt their coherence. Festinger (1957) in his theory of cognitive dissonance has stated that inconsistency and contradiction between beliefs or behaviors cause psychological tensions, and lead people to change one of the conflicting elements to reduce this inconsistency or restore harmony.

We can see the same approach in the students' responses. Although the students encountered questions about Divine wisdom and justice, they still resorted to these religious concepts and were able to understand and explain the pandemic in line with their set of beliefs.

Therefore, it can be concluded that this pandemic has not been a secular phenomenon for this group of students due to their beliefs and educational background; rather, it has been understood in their theological framework, and even in some aspects, has strengthened their theological beliefs. For example, the need for more attention to God, death, and social sensitivity were among the consequences of this religious view.

### Conclusion

Using the qualitative method of phenomenology in the present study, we attempted to know how the theology students understand the Covid-19 pandemic. The aim was to see if these students faced a theological challenge as a result of this pandemic. And if so, what answers did they offer?

The analysis of the answers shows that the predominant approach of this group of students to this pandemic was theological. We divided the answers into three categories: the Divine attributes, the Divine purpose, and the outcomes. Divine attributes were divided into the three attributes of Divine wisdom, power, and mercy. The Divine purpose was explained in the form of categories such as testing, torment, and ordeal, and the outcomes in the form of theological categories such as the remembrance of God, the remembrance of death, attention to human weakness, appeal to God and Imams, and understanding the compatibility of religion and science, and a sign of the imminent reappearance of the savior.

The results of the present study show that the students have been able to respond to the intellectual challenges of the pandemic by relying on their theological concepts. Although the respondents were confronted with religious questions regarding, for instance, the pervasive nature of this pandemic, these challenges were answered based on their religious concepts and did not turn into a strident intellectual crisis.

The results of this study show that this pandemic, contrary to some theories that think it has promoted secularism, has been a theological phenomenon for believers, explained theologically, and in some cases even strengthened their beliefs. For example, it has encouraged religious sensitivity and the need for enjoining the good and forbidding the evil.

### Библиографический список

1. Chitasaze Qomi. Corona and Religiosity / Chitasaze Qomi // Social Impact Assessment. – 2020. – No. 2. – P. 151–161.
2. Creswell, JW. Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Traditions / J.W. Creswell. – Thousand Oaks, Sage Publications, CA, 1998.
3. Dein, S. Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives / S. Dein // Journal of Religion and Health. – 2021. – Vol. 60. – No.1. – P. 5–15.
4. Fardin, M.A. COVID-19 Pandemic and Spirituality: A Review of the Benefits of Religion in Times of Crisis / M.A. Fardin // Jundishapur Journal of Chronic Disease Care. – 2020. – Vol. 9. – No.2. – P. 1–4.
5. Festinger, L. A Theory of Cognitive Dissonance / L. Festinger // Evanston, IL: Row, 1958.
6. Kowalczyk, O. Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID19 [Электронный ресурс] / O. Kowalczyk, K. Roszkowski, X. Montane, W. Pawlitzak, B. Tylkowski, A. Bajek // Journal of Religion and Health. – 2020. – No. 59. – P. 2671–2677. – URL: <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01088-3> (дата обращения 15.05.2022).
7. Lunder U. Spiritual needs assessments and measurements / U. Lunder, M. Furlan, A. Simonič // Curr Opin Support Palliat Care. – 2011. – Vol.5. – No.3. – P. 273–278.
8. Plantinga, A. God, Freedom, and Evil / A. Plantinga. – Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.
9. Pew Research Center. More Americans Than People in Other Advanced Economies Say COVID-19 Has Strengthened Religious Faith [Электронный ресурс]. – URL: <https://bit.ly/6IIv> (дата обращения 02.07.2021).
10. Sulkowski, L. Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland / L. Sulkowski, G. Ignatowski // Religions. – 2020. – Vol.11. – No. 254.
11. Vivat, B. Measures of spiritual issues for palliative care patients: a literature review [Электронный ресурс] / B. Vivat // Palliative medicine. – 2008. – Vol. 22. – No. 7. – P. 859–868. – URL: <https://doi.org/10.1177/0269216308095990> (дата обращения 02.06.2021).
12. Zamirirad, A. Three Implications of the Corona Crisis in Iran [Электронный ресурс] / A. Zamirirad // Stiftung Wissenschaft und Politik. – URL: <https://bit.ly/6IJ0> (дата обращения 02.07.2021).

*Текст поступил в редакцию 24.08.2022.*

*Принят к печати 25.10.2022.*

*Опубликован 30.03.2023.*

<sup>1</sup> The ethical approval for this study was obtained from the Ethics Committee of Allameh Tabataba'i University, with the approval number IR.ATU.REC.1400.008.

<sup>2</sup> See: <https://bityl.co/6GKS>.

<sup>3</sup> Iranian Research Institute for Information Science and Technology.

---

## References

1. Chitasaze Qomi, Mohammad Javad. Corona and Religiosity: Challenges and Analyzes. *Social Impact Assessment*. 2020, no. 2, pp. 151–161.
2. Creswell JW. *Qualitative Inquiry and Research Design Choosing Among Five Traditions*. Thousand Oaks, Sage Publications, CA, 1998.
3. Dein S. Covid-19 and the Apocalypse: Religious and Secular Perspectives. *Journal of Religion and Health*. 2021, vol. 60, no. 1, pp. 5–15.
4. Fardin M.A. COVID-19 Pandemic and Spirituality: A Review of the Benefits of Religion in Times of Crisis. *Jundishapur Journal of Chronic Disease Care*. 2020, vol. 9, no. 2, pp.1–4. DOI:10.5812/jjcdc.104260.
5. Festinger L. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Evanston, IL: Row, 1957.
6. Kowalczyk O., Roszkowski K., Montane X., et al. Religion and Faith Perception in a Pandemic of COVID19. *Journal of Religion and Health*. 2020, no. 59, pp .2671–2677. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01088-3>.
7. Lunder U., Furlan M., Simonič A. Spiritual needs assessments and measurements. *Curr Opin Support Palliat Care*. 2011, vol. 5, no. 3, pp. 273–278. DOI: 10.1097/SPC.0b013e3283499b20.
8. Plantinga A. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.
9. Pew Research Center. More Americans Than People in Other Advanced Economies Say COVID-19 Has Strengthened Religious Faith. 2021. Available at: <https://bityl.co/6IIv> (accessed on July 2, 2021).
10. Sulkowski L., Ignatowski G. Impact of COVID-19 Pandemic on Organization of Religious Behaviour in Different Christian Denominations in Poland. *Religions*. 2020, vol. 11, no. 254. DOI: 10.3390/rel11050254.
11. Vivat B. et al. Measures of spiritual issues for palliative care patients: a literature review. *Palliative medicine*. 2008, vol. 22, no. 7, pp. 859–868. DOI: <https://doi.org/10.1177/0269216308095990>.
12. Zamirrad A. Three Implications of the Corona Crisis in Iran. *Stiftung Wissenschaft und Politik*. 2020. Available at: <https://bityl.co/6IJ0> (accessed on July 2, 2021).

*Submitted for publication: August 24, 2022.*

*Accepted for publication: October 25, 2022.*

*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 154–164.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 154–164.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_154

**Ануфриева Н.В.**

*Уральский федеральный университет им. первого Президента России  
Б.Н. Ельцина  
620000, Россия, г. Екатеринбург, ул. Ленина, 51  
nvp.anufrieva@gmail.com*



### **Шарташская стилистика оформления старообрядческих рукописей: генезис, основные черты**

**Аннотация.** Формирование шарташского стиля оформления рукописей традиционной книжной культуры происходило на Урале в районе о. Шарташ в 1780-е – 1820-е гг. в скрипториях старообрядческих скитов. Специфика заселения и освоения уральского региона, в которых важную роль сыграло старообрядчество во всем многообразии его течений с наличием своих художественных

традиций, определила характерные особенности и признаки самостоятельного художественного стиля. Он складывался, с одной стороны, под влиянием древнерусской книжной культуры, с использованием элементов и стилистических приёмов, бытовавших в рукописях дораскольного периода. С другой стороны, стиль формировался с учётом наработок художественных направлений других старообрядческих центров в результате активного взаимодействия с их книжностью. Это было влияние поморской традиции в результате контактов с уральским беспоповским старообрядчеством и ветковской – в результате активного взаимодействия с западнорусскими центрами старообрядчества. Несмотря на соединение разнообразных графических приёмов, шарташский стиль представляет собой целостное явление старообрядческой культуры. Творческое осмысление уральскими книжниками различных изобразительных традиций привело к созданию оригинальной художественной стилистики, ставшей важным элементом региональной культуры. Шарташский стиль декорирования рукописей, оформившись в конце XVIII – начале XIX в., был актуален на страницах рукописей до конца XIX – начала XX в.

**Ключевые слова:** старообрядчество, Урал, книжно-рукописная традиция, орнаментика рукописей, шарташский стиль, региональная культура

**Natalia V. Anufrieva**

*Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin  
51 Lenina str., Yekaterinburg, 620000, Russia  
nvp.anufrieva@gmail.com*

### **Shartash Style of Design of Old Believer Manuscripts: Genesis and Main Features**

**Abstract.** The formation of the Shartash style of manuscript decoration of traditional book culture took place in the Urals in the region of Shartash Lake in the 1780s – 1820s in scriptoriums of Old Believer hermitages. The specifics of the settlement and development of the Ural region, in which the Old Believers played an important role in all the diversity of its movements with the presence of their artistic traditions, determined the characteristic features and signs of an independent artistic style. It took shape, on the one hand, under the influence of the Old Russian book culture, using elements and stylistic devices that existed in the manuscripts of the pre-schism period. On the other hand, the style was formed considering the developments in the artistic directions of other Old Believer centers as a result of active interaction with their bookishness. This was the influence of the Pomorskaya tradition as a result of contacts with the Ural Priestless Old Believers and Vetkovskaya one as a result of active interaction with Western Russian centers of Old Believers. Despite the combination of various graphic techniques, the Shartash style is a holistic phenomenon of the Old Believer culture. Creative comprehension of various pictorial traditions by the Ural scribes led to the creation of an original artistic style, which has become an important element of regional culture. The Shartash style of decorating manuscripts, taking shape in the end 18<sup>th</sup> – beginning 19<sup>th</sup> centuries, was relevant on the pages of manuscripts until the end of the 19<sup>th</sup> – beginning 20<sup>th</sup> centuries.

**Key words:** Old Believers, Ural, book and manuscript tradition, ornamentation of manuscripts, Shartash style, regional culture



### Историография вопроса

Художественное наследие старообрядцев – одна из важнейших составляющих русской культуры. Произведения искусства, созданные староверами – это продолжение художественной традиции Древней Руси со всем её богатством, глубиной внутреннего содержания, красотой и многогранностью идей. Благодаря усилиям старообрядческих переписчиков, художников миниатюристов и оформителей рукописей, было создано большое количество рукописных памятников, богато украшенных элементами книжного орнаментального декора.

Подходы к оформлению и декорированию рукописей у разных групп старообрядцев, как известно, не были единообразными. Различия способов оформления были обусловлены принадлежностью художника к определённому согласию, в рамках которого вырабатывался собственный подход к украшению рукописей. Кроме того, на этот процесс оказывала влияние народная художественная традиция, сложившаяся в регионе компактного проживания старообрядцев. Книжность каждого старообрядческого центра имела свои отличительные признаки. Отдельными крупными центрами были разработаны оригинальные, уникальные во многом, подходы к оформлению рукописей, другие же, как правило, использовали уже созданные приёмы декорирования, трансформируя и дополняя их. Наиболее распространёнными и достаточно изученными на сегодняшний день стилистиками декорирования рукописных книг поздней традиции являются: поморская, возникшая в среде старообрядцев-беспоповцев, поселенцев Севера, по берегам рек Выг и Лекса (Выго-Лексинское общество) [Ануфриева, 2005, 6–10; Юхименко, 2009; Юхименко, 2016 и др.], гуслицкая, распространённая в среде поповцев, берущая наименование от географического места своего происхождения – Гуслицкая волость Богородского уезда (главный книгописный центр Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища) [Ануфриева, 2005, 10–12; Агеева, 2010, 142–149; Подтуркина, 2013; и др.], ветковская, возникшая в старообрядческих центрах Ветки и Стародубья, –районов пограничья между Польшей и Россией [Бобков, Бобков, 1989, 448–451; Кочергина, 2011; Леонтьева, Нечаева 2013 и др.]. В той или иной степени изучена книжная орнаментика старообрядческих центров других регионов территории Российской империи: Поволжья (Нижегородская, Самарская, Саратовская губернии) [Полозова, 2009; Гудков, 2014 и др.], районов Севера (Сев. Двина, Мезень, Печора и др.) [Бударагин, 1979, 401–405; Бударагин, Маркелов, 1985, 476–502 и др.], Прибалтики (Латгалия, Причудье) [Клестрова, 2014, 265–280], Урала и Сибири [Байдин, 1999, 234–244; Ануфриева, 2005, 13–19 и др.].

### Формирование шарташского центра старообрядчества

В качестве одного из самостоятельных направлений декоративного оформления старообрядческих рукописей мы рассматриваем так называемую *шарташскую стилистику*, сложившуюся во второй половине XVIII в. в скитах староверов-беглопоповцев Урала на северном берегу озера Шарташ. При самом беглом рассмотрении шарташских книжных композиций нетрудно заметить многообразие признаков, взятых из различных устойчивых стилистик, сложившихся к XVIII в. (Илл. 1). Такое соединение разнообразных признаков не вызывает отторжения как безвкусный эклектичный набор, а, напротив, удивляет совершенно точным цветовым обозначением, мягкими линиями и штрихами, плавно переходящими друг в друга и создающими целостность и гармонию восприятия композиции. Художественный принцип, нашедший техническое воплощение в изобразительной системе шарташских рукописей имеет свои характерные отличительные особенности, позволяющие отнести его к самостоятельному виду стилистики книжного оформления. Для того, чтобы понять природу подобных украшений в рукописях и точно обозначить основные черты этого стиля, следует обратиться к истории Шарташского поселения, как места компактного проживания староверов.

С конца XVII в. на Урал переселялось большое количество бежавших от реформ Никона апологетов древлеправославной церкви, представлявших как поповское, так и беспоповское направления старообрядчества, при этом доминировали сторонники беспоповского поморского согласия. По замечанию П.И. Мангилева, «... часть старообрядческих поселений урало-сибирского региона уже в конце XVII в.

поддерживала отношения со складывающимся поморским центром старообрядчества...» [Мангилев, 2000, 5].

Поселения беглопоповцев появились в отдельных местах Уральского региона – на реке Нейва, в районах Невьянска, Нижнего Тагила, а также в поселении Шарташ. Что касается истории Шарташа, то она, по меткому замечанию С.А. Белобородова, «...изобилует “белыми пятнами” <...> начальный её период можно сравнить с чистым листом бумаги, покрытым разноцветными кляксами гипотез, предположений и допущений» [Белобородов, 2005, 344]. Однако достоверно известно, что селение Шарташ возникло на рубеже XVII–XVIII вв. Строительство Екатеринбурга способствовало росту населения Шарташа, поскольку он находился в непосредственной близости от будущей административной столицы края. Особенно активный приток переселенцев в район Шарташа произошёл в 20-х гг. XVIII в., когда староверы из Нижегородских земель, называвшие себя кержаками (по названию реки Керженец) появились на Урале и надолго здесь обосновались. Шарташские старообрядцы придерживались «раскольнического толку, называемого поповщина», «софонтиевского согласия», «веры софонтиевского толку» [Корепанов, 2010, 264].

Постепенно Шарташ превратился в один из значимых старообрядческих регионов. Как пишет С.А. Белобородов, «... авторитетности в глазах староверов добавляли Шарташу старообрядческие скиты...» [Белобородов, 2005, 346]. Особенностью шарташского селения было то, что оно являлось крупнейшим женским скитским центром с середины XVIII в. до 1840-х гг. Расцвет «полулегальных» шарташских скитов приходится на 1780-е – 1820-е гг. К 1826 г. насчитывалось 17 скитов [Белобородов, 2005, 349–350]. Одним из видов деятельности «насельниц» было переписывание книг и книжная торговля. В период расцвета скитов там существовали мастерские по переписке певческих книг. В фонде ЛАИ УрФУ находятся музыкальные рукописи, созданные в скрипториях Шарташа. Эти рукописи показали незаурядное мастерство оформителей книг, сумевших создать свой собственный неповторимый стиль с характерными чертами и особенностями.

#### Генезис и особенности шарташского стиля

Процесс складывания шарташской стилистики оформления рукописей происходил под влиянием нескольких факторов. Во-первых, в основу шарташского книжного декора лёг старопечатный стиль, черты которого можно увидеть в рукописях ещё дораскольного периода, бытовавших у местного населения. Выявленные на территории уральского региона, в частности, хранящиеся в фондах ЛАИ УрФУ, рукописи XVII в. подтверждают факт бытования классической старопечатной стилистики (XIV.44р), либо с элементами барочного декора, возможно, скопированных с цельногравированных печатных листов Оружейной палаты (XXVII.17р). Привезённые переселенцами из центральных районов России книги, как правило, были насыщены большим количеством киноварных инициалов, а также заставками с различными схемами старопечатного стиля. Да и сами печатные книги давали образцы декора, который заимствовался оформителями рукописей. К числу наиболее ранних орнаментированных рукописей, которые гипотетически можно отнести к изготовленным на Шарташе, является список Октоиха на крюках середины XVIII в. (Илл. 2). В конце книги на л. 1 пустом есть запись о её приобретении в деревне Сарапулке Шарташской волости в 1788 г. Здесь представлен декор классического варианта старопечатного стиля, который был распространён в рукописях многих российских регионов. Поэтому со всей определённостью сказать, была она создана местными мастерами, или же была завезена



Илл. 1. Октоих на крюках. Нач. XIX в. IX.26р. Л. 1.



сюда в середине XVIII в., мы не можем. Однако можно уверенно констатировать, что такой тип орнаментики, как в этом Октоихе, повлиял на формирование особого регионального стиля.

Показательным образцом шарташского декора можно считать схему заставки, разработанную местными мастерами, которая встречается достаточно часто в рукописях шарташского письма (Илл. 1, 3, 4, 8). Её удалось обнаружить в трёх списках собрания Уральского университета (I.8р, VI.203р, IX.26р) и в одном из частных собраний (Д. Ноговицына). Все списки относятся ко времени активной деятельности скитов и времени расцвета шарташского стиля оформления книг. Ри-



Илл. 2. Октоих на крюках. Сер. XVIII в. VII.274р. Л. 18 об.



Илл. 3. Октоих на крюках. Нач. XIX в. IX.26р. Л. 3.

сунок заставки в этих рукописях несколько варьируется, поскольку общая схема, зачастую, дополнялась какими-то своими деталями, – где-то по центру менялся узор цветка, где-то добавлялись мотивы птиц и др. Заставка могла менять цвет, а также отдельные элементы, но общий структурный «скелет» оставался неизменным. Подобная заставка могла не только переходить из одной книги в другую, но и варьироваться в рамках одной рукописи, как например, в Октоихе начала XIX в. (IX.26р. Илл. 1, 3).

Вторым фактором, повлиявшим на процесс складывания шарташской стилистики, было влияние беспоповской книжности с её навыками художественного оформления рукописей. Это традиции поморского письма и декора, которые обладали уникальными особенностями и были востребованы во многих центрах старообрядчества. Пышность и гротескность поморского орнамента нравились шарташским мастерам. Применяя орнамент поморских книг в своих рукописях, они зачастую практически его не изменяли. Тем не менее, можно с уверенностью сказать, что прямых копирований поморского узора не было. Это были композиции поморского письма с добавлением каких-то собственных оригинальных включений. Ярким примером шарташского стиля оформления является сборник последней четверти XVIII в. (I.8р), включающий Обиходник и Октоих на крюках, в котором по листам 1–22 скорописью начала XIX в. обозначено: «Сия книга обители Казанския Богородицы Шартаскаго селения». В декоре этой рукописи можно увидеть классические схемы старопечатной и поморской стилистик, которые объединяет общая цветовая гамма (тёмно-зелёная, тёмно-синяя), причём варианты стилей в этом списке даны на раз-

ных листах рукописи (Илл. 4, 5). А вот в заставке-рамке Октоиха (IX.26р) представлено сочетание мотивов двух стилистик в одной композиции (Илл. 1). В ней изгибы насыщенного старопечатного узора с условными цветочными бутонами, ветками, шишками, птицами благополучно сочетаются с характерными барочными линиями поморской орнаментики в нижней части композиции.

Ярким образцом органического слияния нескольких стилистических приёмов является Октоих конца XVIII в. (VI.190р). К примеру, в заставке на л. 1 удивительным образом соединились декоративные элементы древнерусского рукописного искусства, барочных поморских мотивов в центральной части заставки и яркого навершия, сочно украшенного красно-жёлто-зелёными красками натуральных тонов (Илл. 6). Переходы цвета особенно искусно переданы в красном цвете, где он плавно перетекает в жёлтый, тем самым создавая мотив языков пламени. Аналогичные цветовые решения можно наблюдать в иллюминации ветковских рукописей<sup>1</sup>. Округлые извивы орнамента, связанные единым цветовым полем, как бы перетекают друг в друга, производя впечатление не разорванной эклектичности, а напротив, удивительной картины сочетания и взаимодополнения элементов. В рукописи содержится писцовая запись жителя села Шарташ Карпа Гурьевича Соколова о завершении написания книги в декабре 1784 г. Возможно, он является и художником, и автором этой нестандартной художественной композиции. Такая схема оформления заставки не была единичной среди уральских рукописей. Удалось обнаружить такую же заставку в списке крюкового Ирмология 80-х гг. XVIII в. из собрания Челябинской областной картинной галереи [Ирмологий крюковой, кон. XVIII в.]<sup>2</sup>.

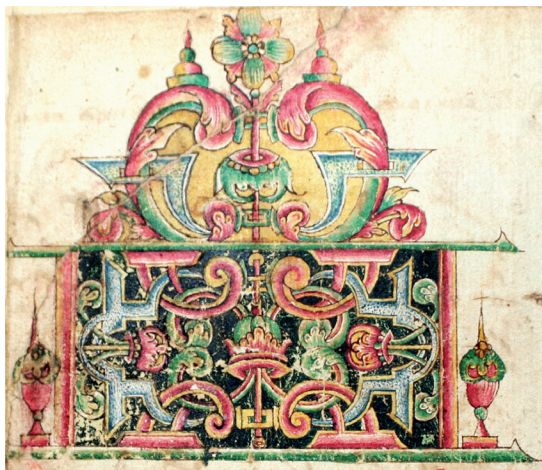
Влияние ветковской стилистики можно проследить по декору Праздников конца XVIII в. (Илл. 7). Здесь есть и плавные переходы цвета, и использование тёплых натуральных тонов. Фоны заставок, зачастую, приобретали характерную бирюзовую окраску. Такой нежный бирюзовый цвет часто использовался на Ветке. «Ветковский след» обнаруживается и в схемах концовок. В этой рукописи вновь можно встретиться с характерной особенностью шарташского оформления рукописей – в одном списке соединение двух стилистик, в данном случае – ветковской и



Илл. 4. Обиходник и Октоих на крюках.  
Кон. XVIII в. I.8р. Л. 40 об.



Илл. 5. Обиходник и Октоих на крюках.  
Кон. XVIII в. I.8р. Л. 184 об.



Илл. 6. Октоих на крюках.  
Кон. XVIII в. VI.190р. Л. 1.



старопечатной (Илл. 7, 8), которые мирно сосуществуют друг с другом, объединённые одним цветом и схожим композиционным построением.

Поддерживая экономические и культурные связи с западнорусскими центрами старообрядчества (Ветка, Стародубье), уральские староверы обогащались новыми идеями в оформлении рукописей. Это третий важный фактор, повлиявший на формирование шарташского стиля книжной орнаментики. На наличие прочных контактов между уральскими и ветковско-стародубскими старообрядцами указывал в конце XVIII в. Яков Беляев в своей «Истории Ветковской церкви» [ИРЛИ, Колл. Перетца. N 387, 182–184.]. Культурное взаимовлияние можно наблюдать на примере деятельности отдельных мастеров. Например, уральский старообрядческий художник Пётр Федорович Заверткин (отец Паисий) долгое время жил на территории Польши в ветковских старообрядческих слободах, затем, уехав оттуда, через какое-то время поселился на Нижнетагильском заводе [Байдин, 1999, 240]. Соответственно, приобретённые навыки он воплощал в своей работе миниатюриста и оформителя рукописей.

Отдельного внимания заслуживают инициалы шарташских музыкальных рукописей. Во многих из них мы не встречаем красочных добротных заставок-рамок или просто заставок, зато в изобилии находим затейливо прорисованные киноварные инициалы. Каждый витиевато и легко струящийся нарядный узор в виде веточек, цветов, штрихов и т. д. отличается особенной неповторимостью и даже уникальностью, поскольку был результатом творческого решения художника. Такой изобразительный стиль в инициалах принято называть филигранным. Секрет создания такого орнамента состоит в обозначении центральной точки, от которой идёт прорисовка произвольно и творчески намеченного узора. Это мог быть небольшой киноварный узор с минимумом линий, иногда же фантазия художника приводила к созданию крупной, во весь лист буквы. Происхождение филигранного стиля в инициалах корнями уходит в книжно-рукописный период очень раннего времени. Их можно увидеть в рукописях, оформленных в старовизантийской и терратологической стилистике (XI–XIV вв.). Они были популярны в рукописях балканской и неовизантийской стилистик (XV–XVI вв.). Эти киноварные буквы проходили через всю историю русской рукописной книги, будучи ярким, актуальным, полюбившимся многим поколениям художников и не зависящим от изменений и запросов времени художественным элементом. Техника исполнения нарядных киноварных инициалов использовалась в мастерских книжников как Поморья, так и Ветки, Стародубья, Иргиза. В большом количестве и разнообразии их можно встретить и в рукописях шарташского письма. Кроме поддержания древнерусской традиции, уральские мастера, зачастую, шли дальше, проявляя инициативу и включая собственные подходы к оформлению. Мы



Илл. 7. Праздники крюковые.  
Кон. XVIII в. VI.203р. Л. 1 об.



Илл. 8. Праздники крюковые.  
Кон. XVIII в. VI.203р. Л. 2.

выделяем группу инициалов, рисунок которых выполнен киноварью, а затем покрыт краской разнообразных цветов. Такие инициалы можно увидеть как в ранних шарташских рукописях XVIII в., так и в поздних, конца XIX в. Общий вид киноварного инициала практически не менялся, сохраняя и единую схему рисунка, и одинаковую расцветку.

Кроме киноварных филигранных в шарташских рукописях можно встретить также и большие орнаментированные инициалы. Это яркие большие буквицы, которые, как и другие книжные элементы декора, содержали схемы построения, находящиеся в прямой зависимости от стилиевой принадлежности. Пытаясь воссоздать красоту старой «древлеправославной» книги, художники нередко помещали элементы ранних, уходящих вглубь столетий древнейших рукописных традиций. К примеру, можно встретить буквицы, выполненные «плетёнкой» или в так называемом нео- или псевдо-балканском стиле. Нередко встречаются инициалы и концовки с включениями в виде композиций из цветов и веток, что напоминает элементы неовизантийской орнаментики.

Нельзя не признать, что старообрядческим оформителям книги было не занимать чувства прекрасного, ощущения красоты и гармонии, творческого применения различных изобразительных приёмов. Художественный вкус был неотъемлемой чертой деятельности шарташских мастеров, что придаёт их работам особую ценность и актуальность. Шарташский стиль декорирования рукописей окончательно оформился к концу XVIII – началу XIX в. и был актуален на страницах рукописей до конца XIX – начала XX в., хотя и претерпевал со временем некоторую трансформацию.

В годы николаевской реакции старообрядческие скиты на Шарташе были разогнаны. Активно насаждалось единоверие. По заключению А.С. Палкина, «... в 1830–1850-е гг. на территории Пермской епархии появилось около 70 единоверческих приходов (примерно половина – на территории Екатеринбургского викарятства)» [Палкин, 2016, 156]. У старообрядцев отнимали молитвенные здания, «...богослужбные предметы, иконы и книги передавались из старообрядческих часовен и молелен в единоверческие церкви» [Палкин, 2016, 157]. Однако книжно-рукописное искусство шарташских мастеров не исчезло. В XIX столетии оно становится частным делом отдельных переписчиков. Зачастую художественное качество оформления манускриптов ухудшалось, когда при сохранении общей формы заставки наполнение её теряло свою выразительность. Однако, в целом, шарташский стиль сохранил свою внутреннюю организованность, ясность, тонкое ощущение колорита, что особенно хорошо видно по рукописям второй половины XIX в.

Чёткая уравновешенность композиций, исключительная неповторимость, простота и логическая завершённость каждого мотива книжного декора отличает оформление шарташских рукописей. Анализ украшений этих рукописей доказывает существование особенной самобытной региональной стилистики оформления как отдельного направления в системе искусства книжного декора.

### **Трансформации различных изобразительных традиций и создание нового стиля с характерными формообразующими чертами**

Итак, становление шарташской стилистики было обусловлено следующими причинами:

- активным использованием шарташцами элементов старопечатной стилистики, которая бытовала в рукописях дораскольного периода, а также пришедшей на Урал с книгами переселенцев с районов Поволжья, Подмосковья;

- влиянием поморской художественной традиции в результате контактов с уральским беспоповским старообрядчеством в начальный период становления Шарташа (первая половина XVIII в.);

- влиянием ветковской художественной традиции в результате взаимодействия с ветковско-стародубским старообрядчеством (в основном, вторая половина XVIII в.);

- включением элементов «нео-стилей» (необалканский, неовизантийский) как признака возрождения старины в старообрядческой книге.

Используя понятие «стиля» как совокупности определённых признаков, художественных средств и приёмов их использования и применяя формальные ха-

рактические стили, такие как конструктивное построение, техника исполнения и цветовое решение, обозначим основные формообразующие черты шарташского книжного декора:

1. Конструктивное или композиционное построение заставок основано на сочетании архитектурно-геометрических форм (прямые и причудливо изогнутые линии, эллипсы, спирали и др.) и растительных (пышные листья, цветы, бутоны, шишки и др., имеющие стилизованное рельефное изображение). Инициалы и концовки построены с использованием реалистичных и стилизованных растительных мотивов, плетёных линий, причудливых киноварных узорных завитков. В заставках и полевых украшениях нередко присутствуют реалистичные изображения мотивов птиц.

2. Орнаментальные украшения (заставки, инициалы, концовки) выполнены черным пером или киноварью с дальнейшим наложением красочного слоя (темпера) с использованием техник графического исполнения старопечатного (Илл. 1, 2, 3, 4, 8), поморского (Илл. 5, 6), ветковского (Илл. 7), необалканского, неовизантийского стилей. Нередко орнаментальные элементы соединяли техники двух стилей, например, старопечатный+поморский (Илл. 1), поморский+ветковский (Илл. 6). Киноварные инициалы в построении следуют филигранному стилю и отражают авторское творческое видение произвольного композиционного сюжета.

3. Для работ шарташских мастеров характерно преимущественное использование в элементах заставок, инициалов, концовок цветов: красного (и его оттенков), синего, терракотового, светло-зелёного, жёлтого, а также разноцветных точек (элемент точечного орнамента). Фоном может быть чёрный, белый, кремовый, насыщенные и приглушенные бирюзовый, синий.

#### **Заключение**

Таким образом, формирование шарташского стиля как региональной художественной традиции было обусловлено, прежде всего, опорой на более ранние пласты книжной культуры, а также на использование наработок в оформлении рукописей других старообрядческих центров в результате активного взаимодействия с их книжностью. В этой связи очень важно обратить внимание на специфику заселения и освоения уральского региона, в формировании которой важную роль сыграло старообрядчество во всем многообразии его течений с наличием своих художественных традиций. Основное разделение старообрядцев на беспоповцев и беглопоповцев определило создание двух главных направлений в декорировании старообрядческой книги – поморского и ветковского-гуслицкого, и они оба широко бытовали на Урале благодаря староверам-переселенцам. Шарташский стиль сложился на основе творческого осмысления этих изобразительных традиций, их художественных приёмов в едином гармонизирующем ключе с активным добавлением собственного видения цветовой палитры, композиционного построения. Поэтому уральские рукописи не создают ощущения эклектичности и дезорганизованности художественных решений. Сложившаяся система украшения этих рукописей определяет уникальный образ региональных памятников кириллической письменности.

Следует отметить, что данную работу необходимо рассматривать как промежуточную в процессе окончательного установления всех особенностей шарташской стилистики, поскольку необходимо выявить по максимуму блок книг, созданных книжниками этого региона. В основном, это музыкальные рукописи, и по текстовой (музыкальной) части они имеют некоторые особенности. В данный момент намечено проведение музыковедческого анализа шарташских рукописей, что возможно сделать с привлечением соответствующих специалистов. Выявление всех музыкальных рукописей, созданных в скрипториях шарташских скитов, а также по их образцу переписанных рукописей XIX – начала XX в., позволит целостно представить общую картину певческой и художественной традиций старообрядчества шарташского поселения и, в целом, книжно-рукописного наследия беглопоповцев и часовенных уральского региона.

Выявление новой стилистики декорирования рукописей даёт возможность расширить наши представления о творческих исканиях и художественном мироощущении старообрядцев в отдельно взятом регионе и пополнить знания о состоянии и развитии книжного искусства поздней рукописной традиции.



**Благодарность**

Исследование поддержано госзаданием Министерства науки и образования РФ № FEUZ-2023-0018

**Acknowledgement**

The research is supported by a state assignment of the Ministry of Science and Education of the Russian Federation № FEUZ-2023-0018

**Список сокращений**

ЛАИ УрФУ – Лаборатория археографических исследований Уральского Федерального университета, г. Екатеринбург

ЧОКГ – Челябинская областная картинная галерея, г. Челябинск

ИРЛИ – Институт русской литературы и искусства, г. Санкт-Петербург

СО РАН – Сибирское отделение Российской Академии наук, г. Новосибирск

ТОДРЛ – Труды отдела древнерусской литературы

РПСЦ – Русская Православная старообрядческая Церковь

**Библиографический список**

1. Агеева, Е.А. Гуслицкие певцы и книгописцы в пору расцвета XIX – начала XX в. и го-  
нений 1930-х гг. / Е.А. Агеева // Историко-краеведческих альманах «Гуслицы». Вып. 8. –  
Ильинский Погост, 2010. – С. 142–149.
2. Ануфриева, Н.В. Иллюминированные рукописи древлехранилища ЛАИ УрГУ (к вопро-  
су о классификации) / Н.В. Ануфриева // Уральский сборник: История. Культура. Религия.  
Вып. 6. – Екатеринбург: Изд-во Уральского уни-та, 2005. – С. 3–27.
3. Байдин, В.И. Лицевая книга Сибири / В.И. Байдин // Сибирская икона. – Омск: Иртыш-92,  
1999. – С. 234–244.
4. Белобородов, С.А. Шарташ – старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на  
Урале в XVII – первой половине XX вв.) / С.А. Белобородов // Общественная мысль и тра-  
диции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XVI–XX вв.  
Сборник научных трудов. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – С. 343–352.
5. Бобков, Е.А. Певческие рукописи с Ветки и Стародубья / Е. А. Бобков, А. Е. Бобков //  
ТОДРЛ. – Ленинград: Изд-во «Наука», 1989. – Т. 42. – С. 448–451.
6. Бударагин, В.П. Орнамента крестыанской рукописной книги XVIII – XIX вв. / В.П. Бу-  
дарагин, Г.В. Маркелов // ТОДРЛ. – Ленинград: Изд-во «Наука», 1985. – Т. 38. – С. 476–502.
7. Бударагин, В.П. Северодвинская рукописная традиция и ее представители (По материалам  
Древлехранилища Пушкинского Дома) / В.П. Бударагин // ТОДРЛ. – Ленинград: Изд-во «На-  
ука», 1979. – Т. 33. – С. 401–405.
8. Гудков, А. Г. Старообрядческие книгописные школы конца XVII – начала XX века и их  
художественные особенности [Электронный ресурс] / А. Г. Гудков. – URL:<https://www.gumilev-center.ru/staroobryadcheskie-knigopisnye-shkoly-konca-xvii-nachala-xx-veka-i-ikh-khudozhestvennye-osobennosti/> (дата обращения 20.08.2020).
9. ИРЛИ. Колл. Перетца. N 387. Л. 182–184.
10. Клестрова, И. К вопросу изучения художественного оформления латвийских старообряд-  
ческих рукописей / И. Клестрова // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып.  
2(8). – Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2014. – С. 265–280.
11. Корепанов, Н.С. Шарташ XVIII века – традиция или новация / Н.С. Корепанов // Вестник  
музея «Невьянская икона». Вып. 3. – Екатеринбург: Автограф, 2010. – С. 262–290.
12. Кочергина, М.В. Стародубье и Ветка в истории русского старообрядчества (1760–  
1920 гг.): демографическое развитие старообрядческих общин, предпринимательство, ду-  
ховная жизнь, культура / М.В. Кочергина – Брянск: Изд-во «ООО «Ладомир», 2011. – 451 с.
13. Леонтьева, С.И. Книжная культура. Ветка / С.И. Леонтьева., Г.Г. Нечаева – Минск: «Бело-  
русская энциклопедия им. Петруся Бровки», 2013 – 527 с.
14. Мангилев, П.И. К истории поморского согласия на Урале XVIII–XX вв. / Очерки исто-  
рии старообрядчества Урала и сопредельных территорий / П.И. Мангилев // Екатеринбург:  
Изд-во Уральского уни-та, 2000. – С. 4–42.
15. Палкин, А.С. Единоверие в середине XVIII – начале XX в.: общероссийский контекст и  
региональная специфика / А.С. Палкин – Екатеринбург: Изд-во Уральского уни-та, 2016 –  
335 с.



16. Подтуркина, Е.А. Художественное оформление старообрядческой рукописной книги гуслицкого письма XVIII–XX вв. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата искусствоведения [Электронный ресурс] / Подтуркина Е.А. – URL: [https:// other-referats.allbest.ru/culture/01021354\\_0.html](https://other-referats.allbest.ru/culture/01021354_0.html). (дата обращения 25.10.2020).
17. Полозова, И.В. Церковно-певческая культура саратовских старообрядцев в историческом аспекте. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора искусствоведения [Электронный ресурс] / И.В. Полозова – URL: <http://dislib.ru/iskusstvovedenie/16585-5-cerkovno-pevcheskaya-kultura-saratovskih-starobryadcev-istoricheskom-aspekte.php>) (дата обращения 28.09.2021).
18. Починская, И.В. Иллюминированные рукописи из коллекции старопечатных и рукописных книг Челябинской областной картинной галереи. / И.В. Починская, Н.В. Щенникова // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. 2. – Екатеринбург: Изд. группа «Колумб», 2005. – С. 107–142.
19. Собр. ЛАИ УрФУ: I.8p/497. Обиходник и октоих на крюках. Посл. четв. XVIII в. 4°. 201 л.
20. Собр. ЛАИ УрФУ: IX. 218p/4467. Троида постная и цветная на крюках. 30-е гг. XIX в. 4°. 180 л.
21. Собр. ЛАИ УрФУ: IX. 26p/75. Октоих на крюках. Перв. пол. XIX в. 2°. 96 л.
22. Собр. ЛАИ УрФУ: VI. 194p/1783. Сборник певческий крюковой. Конволют. 20-е гг. XIX в. 4°. 235 л.
23. Собр. ЛАИ УрФУ: VI. 203p/4397. Праздники крюковые. Кон. XVIII в. 4°. 196 л.
24. Собр. ЛАИ УрФУ: VI. 69p/491. Сборник певческий крюковой. Перв. пол. XIX в. 4°. 192 л.
25. Собр. ЛАИ УрФУ: VI. 190p/1507. Октоих крюковой. Посл. четв. XVIII в. 4°. 220 л.
26. Собр. ЛАИ УрФУ: VII. 212p/1842. Ирмологий на крюках. 20-е гг. XIX в. 4°. 216 л.
27. Собр. ЛАИ УрФУ: VII. 274p/5175. Октоих на крюках. Втор. пол. XVIII в. 4°. 113 л.
28. Собр. ЛАИ УрФУ: XXVI. 1p/5348 (I). Октоих и обиход на крюках. Кон. XIX в. 4°. 90 л.
29. ЧОКГ. 4.37.Р, ДК–120, КП–7034. Ирмологий крюковой и азбука знаменного пения. Кон. XVIII в. 4°. 149 л.
30. Юхименко, Е.М. Древности и духовные святыни старообрядчества. Иконы, книги, облачения, предметы церковного убранства / Е.М. Юхименко – М.: Изд-во «Интербук-бизнес», 2009. – 284 с.
31. Юхименко, Е.М. Старообрядчество: История и культура / Е.М. Юхименко – М.: Изд-во Р.П.с.Ц., 2016. – 852 с.

Текст поступил в редакцию 22.11.2022.

Принят к печати 23.01.2023.

Опубликован 30.03.2023.

<sup>1</sup> Напр., см.: Ирмосы. 1777 г. // Леонтьева С.И., Нечаева Г.Г. Книжная культура. Ветка. Минск, 2013. С. 215–223.

<sup>2</sup> ЧОКГ. 4.37.Р, ДК–120, КП–7034 (описание рукописи в статье: Починская И.В., Щенникова Н.В. Иллюминированные рукописи из коллекции старопечатных и рукописных книг Челябинской областной картинной галереи // Вестник музея «Невьянская икона». Вып. 2. Екатеринбург, 2005. С. 141).

## References

1. Ageeva E.A. *Il'inskij Pogost. Almanac "Guslitsy"* [Ilyinsky cemetery. "Little Gusli" Almanac]. 2010, no. 8, pp. 142–149 (in Russian).
2. Anufrieva N.V. *Illyuminirovannye rukopisi drevlekhranilishcha LAI UrGU (k voprosu o klassifikacii) [Illuminated manuscripts of the ancient collection of LAR UrSU (to the question of classification)]*. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo univ-ta, 2005, no. 8, pp. 3–27 (in Russian).
3. Bajdin V.I. *Licevaya kniga Sibiri* [Illustrated book of Siberia]. Omsk: Irtysh-92, 1999, pp. 234–244 (in Russian).
4. Beloborodov S.A. *Shartash – starobryadcheskij raj (iz istorii "shartashskoj very" na Urale v XVII – pervoj polovine XX vv.)* [Shartash is an Old Believer paradise (from the history of the "Shartash faith" in the Urals in the 17th – first half of the 20th centuries)]. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN, 2005, pp. 343–352 (in Russian).
5. Bobkov E.A., Bobkov A.E. *Pevcheskie rukopisi s Vetki i Starodub'ya* [Singing manuscripts from Vetka and Starodubye]. Leningrad: "Nauka" Publ., 1989, TODRL, vol. 42, pp. 448–451 (in Russian).
6. Budaragin V.P. Markelov G.V. *Ornamentika krest'janskoj rukopisnoj knigi XVIII – XIX vv.* [Ornamentation of a peasant manuscript book of the 18th – 19th centuries]. Leningrad: "Nauka" Publ., 1985, TODRL, vol. 38, pp. 476–502 (in Russian).

7. Budaragin V.P. *Severodvinskaya rukopisnaya tradiciya i ee predstaviteli (Po materialam Drevlekhranilishcha Pushkinskogo Doma)* [Severodvinsk manuscript tradition and its representatives (Based on materials from the ancient collection of the Pushkin House)]. Leningrad: "Nauka" Publ., 1979, TODRL, vol. 33, pp. 401–405 (in Russian).
8. Chelyabinskaya oblastnaya kartinnaya galereya. 4.37.R, DK–120, KP–7034. *Irmologiy kryukovoy i azbuka znamennoy peniya. Kon. XVIII v.* [Irmologion with hooks and the alphabet of znamenny chant. The end of the 18<sup>th</sup> century]. 4°. 149 fols. (in Russian).
9. Gudkov A. G. *Starobryadcheskie knigopisnye shkoly konca XVII – nachala XX veka i ih hudozhestvennye osobennosti* [Old Believer book-writing schools of the late 17<sup>th</sup> – the beginning of 20<sup>th</sup> centuries and their artistic features]. Available at: <https://www.gumilev-center.ru/starobryadcheskie-knigopisnye-shkoly-konca-xvii-nachala-xx-veka-i-ikh-khudozhestvennye-osobennosti/> (accessed on August 20, 2020) (in Russian).
10. Institut russkoy literatury i iskusstva. *Koll. Perettsa* [Peretts's Collection]. No. 387. Fols. 182–184 (in Russian).
11. Klestrova I. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii* [Bulletin of Yekaterinburg Spiritual Seminary]. Yekaterinburg: Ekaterinburgskaya duhovnaya seminariya, 2014, no. 2(8), pp. 265–280 (in Russian).
12. Kochergina M.V. *Starodub' e i Vetka v istorii russkogo starobryadchestva (1760-1920 gg.): demograficheskoe razvitiye starobryadcheskih obshchin, predprinimatel'stvo, duhovnaya zhizn', kul'tura* [Starodubye and Vetka in the history of Russian Old Believers (1760–1920): demographic development of Old Believer communities, entrepreneurship, spiritual life, culture]. Bryansk: Izd-vo OOO "Ladomir", 2011, 451 p (in Russian).
13. Korepanov N.S. *Vestnik muzeya "Nev'yanskaya ikona"* [Bulletin of the "Nevyanskaya icon" museum]. Yekaterinburg: Avtograf, 2010, no. 3, pp. 262–290 (in Russian).
14. Leont'eva S.I., Nechaeva G.G. *Knizhnaya kul'tura. Vetka* [Book culture. Vetka]. Minsk: "Belorusskaya enciklopediya im. Petrusya Brovki", 2013, 527 p. (in Russian).
15. Mangilev P.I. *Ocherki istorii starobryadchestva Urala i sopredel'nyh territorij* [Essays on the history of the Old Believers of the Urals and adjacent territories]. Yekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo univ-ta, 2000, pp. 4–42 (in Russian).
16. Palkin A.S. *Edinoverie v seredine XVIII – nachale XX v.: obshcherossijskiy kontekst i regional'naya specifik* [Edinoverie from the middle of the 18<sup>th</sup> to the beginning of 20<sup>th</sup> centuries: national context and regional specifics]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural'skogo univ-ta, 2016, 335 p. (in Russian).
17. Pochinskaya I.V., Shchennikova N.V. *Vestnik muzeya "Nev'yanskaya ikona"* [Bulletin of the "Nevyanskaya icon" museum]. Yekaterinburg: Izd. gruppya "Kolomb", 2005, no. 2, pp. 107–142 (in Russian).
18. Podturkina E.A. *Hudozhestvennoe oformlenie starobryadcheskoj rukopisnoj knigi guslickogo pis'ma XVIII–XX vv. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoj stepeni kandidata iskusstvovedeniya* [The decoration of the Old Believers' manuscript book of the Guslitsky writing of the 18<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> centuries. Abstract of PhD Thesis in Art Studies]. Available at: [https://otherreferats.allbest.ru/culture/01021354\\_0.html/](https://otherreferats.allbest.ru/culture/01021354_0.html/) (accessed on November 25, 2020) (in Russian).
19. Polozova I.V. *Cerkovno-pevcheskaya kul'tura saratovskih starobryadcev v istoricheskom aspekte Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoj stepeni doktora iskusstvovedeniya* [Church-singing culture of the Saratov Old Believers in the historical aspect]. Available at: <http://dislib.ru/iskusstvovedenie/16585-5-cerkovno-pevcheskaya-kultura-saratovskih-starobryadcev-istoricheskom-aspekte.php> (accessed on November 28, 2020) (in Russian).
20. Sobr. LAI UrFU: I.8r/497. *Obikhodnik i oktoikh na kryukakh. Posl. chetv. XVIII v. 4°*. 201 l [Obikhodnik and Octoechos with hooks. Last quarter of the 18<sup>th</sup> century]. 4°. 201 fols. (in Russian).
21. Sobr. LAI UrFU: IX. 218r/4467. *Triodi postnaya i tsvetnaya na kryukakh. 30-e gg. XIX v.* [Lenten Triodion and Colored Triodion with hooks. 30s of the 19<sup>th</sup> century.] 4°. 180 fols. (in Russian).
22. Sobr. LAI UrFU: IX. 26r/75. *Oktoikh na kryukakh. Perv. pol. XIX v.* [Octoechos with hooks. First half of the 19<sup>th</sup> century]. 2°. 96 fols. (in Russian).
23. Sobr. LAI UrFU: VI. 194p/1783. *Sbornik pevcheskiy kryukovoy. Konvolyut. 20-e gg. XIX v.* [Collection of chants with hooks. Convolute. 1820s of the 19<sup>th</sup> century]. 4°. 235 fols. (in Russian).
24. Sobr. LAI UrFU: VI. 203r/4397. *Prazdniki kryukovye. Kon. XVIII v.* [Feasts with hooks. The end of the 18<sup>th</sup> century]. 4°. 196 fols. (in Russian).
25. Sobr. LAI UrFU: VI. 69r/491. *Sbornik pevcheskiy kryukovoy. Perv. pol. XIX v.* [Collection of chants with hooks. First half of the 19<sup>th</sup> century]. 4°. 192 fols. (in Russian).
26. Sobr. LAI UrFU: VI.190r/1507. *Oktoikh kryukovoy. Posl. chetv. XVIII v.* [Octoechos with hooks. Last quarter of the 18<sup>th</sup> century]. 4°. 220 fols. (in Russian).
27. Sobr. LAI UrFU: VII. 212r/1842. *Irmologiy na kryukakh. 20-e gg. XIX v.* [Irmologion with hooks. 1820s of the 19<sup>th</sup> century]. 4°. 216 fols. (in Russian).
28. Sobr. LAI UrFU: VII. 274p/5175. *Oktoikh na kryukakh. Vtor. pol. XVIII v.* [Octoechos with hooks. Second half of the 18<sup>th</sup> century]. 4°. 113 fols. (in Russian).
29. Sobr. LAI UrFU: XXVI. 1r/5348 (1). *Oktoikh i obikhod na kryukakh. Kon. XIX v.* [Octoechos and obikhodnik with hooks. The end of the 19<sup>th</sup> century]. 4°. 90 fols. (in Russian).
30. Yuhimenko E.M. *Drevnosti i duhovnye svyatyни starobryadchestva. Ikony, knigi, oblacheniya, predmety cerkovnogo ubranstva* [Antiquities and spiritual shrines of the Old Believers. Icons, books, vestments, items of church decoration]. Moscow: "Interbuk-biznes" Publ., 2009, 284 p. (in Russian).
31. Yuhimenko E.M. *Starobryadchestvo: Istoriya i kul'tura* [Old Belief: History and Culture]. Moscow: Izd-vo R.P.S.C., 2016, 852 p. (in Russian).

*Submitted for publication: November 22, 2022.*

*Accepted for publication: January 23, 2023.*

*Published: March 30, 2023.*



Религиоведение. 2023. № 1. С. 165–178.  
Religiovedenie [Study of Religion]. 2023. No. 1. P. 165–178.

DOI: 10.22250/20728662\_2023\_1\_165

Религия / Religion  
и культура  
and Culture



Забияко А.А.<sup>1</sup>, Фэн Ишань<sup>2</sup>, Чжоу Синьюй<sup>3</sup>,  
Лю Ши<sup>4</sup>

<sup>1,3,4</sup> Амурский государственный университет; <sup>2</sup> Чанчуньский университет  
<sup>1,3,4</sup> 675027, Россия, г. Благовещенск, Игнатъевское шоссе, 21; <sup>2</sup> Чанчунь, КНР  
<sup>1</sup> sciencia@yandex.ru; <sup>2</sup> 1024495050@qq.com; <sup>3</sup> zhoyidian@qq.com;  
<sup>4</sup> 228349909@qq.com

### Религиозная жизнь северо-маньчжурского города в китайской литературе первой половины XX в. («Сказание о реке Хулань» Сяо Хун)

**Аннотация.** В статье продолжено исследование влияния миграционных процессов середины XIX – начала XX вв. в Северной Маньчжурии на этнокультурную и этнорелигиозную жизнь населения городов. Встречные волны «Перехода в Гуаньдун» и строительства КВЖД, антиколониальное движение в Китае, приведшее к падению Цинской династии, начало японской агрессии кардинально трансформировали привычный уклад жизни северо-восточного населения. Объектом исследования становится среднестатистический северо-маньчжурский городок Хулань (Хуланьчен). Материал изучения – художественные зарисовки китайской писательницы Сяо Хун, обращённые к середине 10-х гг. XX в. «Сказание о реке Хулань» (1938–1940 гг.) стало итоговым произведением писательницы, запечатлевшим её воспоминания о родном городе. Сравнивая ранее исследованные материалы русского этнографа П.В. Шкуркина («Хулань-чен», 1902, «Город Хуланьчен», 1904 гг.) с текстом Сяо Хун, авторы фиксируют динамику уникальных этнографических, этносоциальных и этнорелигиозных процессов, протекающих в северо-маньчжурском городке в первой половине XX в. Данная историографическая парадигма фиксирует в динамике глубинные процессы инкультурации и синкретизации религиозных представлений населения северо-восточных городков в результате их добровольного окитаивания, стремления к этническому единообразию и национальному единству. Художественный этнографизм Сяо Хун, формирующийся в годы становления коммунистического движения и сопротивления японской агрессии, помогает реконструировать образы восприятия населением Северо-восточных земель базовых аксиологических установок «свое/чужое», «отчизна/чужбина», «священное/профанное», формирующихся в течение первой половины XX в.

**Ключевые слова:** «Переход в Гуаньдун», Северная Маньчжурия, миграционные процессы, Хуланьчен, этнорелигиозные обычаи и традиции, ассимиляция, инкультурация, религиозный синкретизм, Сяо Хун, шаманизм, культ предков, художественная этнография

Anna A. Zabiyako<sup>1</sup>, Feng Yishan<sup>2</sup>, Zhou Xinyu<sup>3</sup>,  
Liu Shi<sup>4</sup>

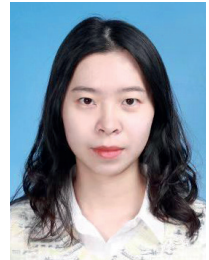
<sup>1,3,4</sup> Amur State University; <sup>2</sup> Changchun University  
<sup>1,3,4</sup> 21 Ignatievskoe shosse, Blagoveschensk, 675027, Russia; <sup>2</sup> Changchun, PRC  
<sup>1</sup> sciencia@yandex.ru; <sup>2</sup> 1024495050@qq.com; <sup>3</sup> zhoyidian@qq.com;  
<sup>4</sup> 228349909@qq.com

### Religious Life of the North Manchurian City in Chinese Literature of the First Half of the 20<sup>th</sup> Century (“The Legend of the Hulan River” by Xiao Hong)

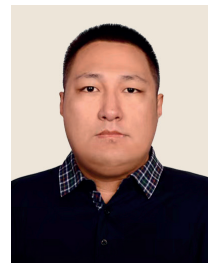
**Abstract.** This paper continues studying the impact of the immigration processes from the middle of the 19th century to the beginning of the 20th century on ethnic culture and religious life of urban residents in the north of Manchuria. Since China's anti-colonial movement led to the downfall of the Qing Dynasty, the beginning of



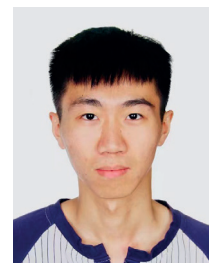
А.А. Забияко



Фэн Ишань



Чжоу Синьюй



Лю Ши



Japanese aggression completely changed the lifestyle of the people in Northeast China. The research object is Hulan (Hulancheng), the average city in northern Manchuria. Literary essays of Chinese writer Xiao Hong addressing to the middle of the 1910s are the core of the study. "The Story of Hulan River" (1938–1940) became the last work of Xiao Hong, which captured her memories of hometown. By comparing the materials previously studied by the Russian ethnographer P.V. Shkurkin ("Hulancheng", 1902, "Hulan City", 1904) and Xiaohong's text, the authors of the article record the dynamics of the unique ethnography, ethnic society, and ethnic and religious processes found in the North Manchurian town in the first half of the 20<sup>th</sup> century. This historical paradigm dynamically records deep inculturation and integration process of the religious beliefs of the urban residents in Northeast China, which is the result of their voluntary settlement and pursuance of ethnic and national unity. Xiao Hong's literary ethnography originated from the period of the communist movement and the resistance to Japanese aggression, which helped to re-enact the understanding of basic axioms of "us/them", "motherland/outland" and "sacred/profane" by the people of Northeast China in the first half of the 20<sup>th</sup> century.

**Key words:** "Transfer to Guandong", Northern Manchuria, immigration process, Hulancheng, ethnic and religious customs and traditions, assimilation, religious integration, Xiao Hong, shamanism, ancestor worship, literary ethnography

### Введение

Сяо Хун (萧红, пиньинь: Xiāo Hóng; настоящее имя Чжан Найин, Zhāng Nǎiyíng, 张乃莹; 1 июня 1911 – 22 января 1942) прожила в Хулане почти 20 лет (Илл. 1). Она принадлежала к ханьским мигрантам шестого поколения из провинции Шаньдун. Дед её был довольно богатым человеком, но отец не сумел продолжить семейное дело – и род постепенно разорился. За годы хуланченской юности Сяо Хун пережила смерть бабушки и матери, повторную женитьбу отца, раздор с ним, смерть любимого дедушки, конфликт с семьёй из-за желания учиться. Она дважды убежала из дома в Бэйпин и была заключена на полгода своей семьёй в тюрьму. В последний раз Сяо Хун вернулась в родной город весной 1932 г. И покинула его уже навсегда [Цзи Хунчжэнь, 2008, 2–9]. Созданная больной и одинокой изгнанницей за 2 года до смерти в Гонконге, книга «Сказание о реке Хулань» (1940) стала своеобразным литературным завещанием. Однако к написанию романа писательница обратилась задолго до своего жизненного финала – вероятно, сразу после последнего визита на родину.



Илл. 1. Сяо Хун, 1939 г.

Дуаньму Хуньян, брат по цеху и в те годы – спутник жизни, писал о названии последней книги писательницы: «Твоя работа называется "Сказание о реке Хулань". Сказание начинается с твоего детства. Оно течёт, как вода реки Хулань, и ты растёшь вместе с рекой... Как это красиво!» [Чжун Яоцунь, 1998, 66]. Роман выбивается из ряда других произведений, созданных Сяо Хун – здесь она отступает от левых идей, политики, антияпонской тематики. В пору человеческой зрелости, очевидно, предчувствуя скорый уход, писательница-бунтарка обращается к поре своего детства и повествует о родном городе, используя жанр лиризованного сказания.

Несмотря на то, что Сяо Хун пишет о совсем недалёком прошлом, в восприятии читателя детство автобиографического субъекта предстаёт как «стародавняя быль». Очевидно, такая повествовательная стратегия стала данью памяти любимому деду – знатоку древнего китайского фольклора и прекрасному рассказчику. Будучи приверженкой литературы «Левого крыла», Сяо Хун при этом была воспитана на передовых идеях Гоминьдана [Цзи Хунчжэнь, 2008, 36]. Потому интерес к национальным истокам, к народным обычаям, этническим корням – невзирая на социалистическую установку – был укоренён в её сознании. Неосознанно следуя своему духовному наставнику Лу Синю, в отрицании «учителей прошлого» последовательно утверждавшему традиционные ценности китайской культуры [Мо Шаньшань, 2017], Сяо Хун проделывает то же самое с описанием традиционной жизни её родного городка и религиозных обычаев его горожан.



Особенность художественного этнографизма в том, что писатель схватывает своим сознанием наиболее яркое явление – в образной форме аккумулирующее типологические особенности. Так, в романе запечатлены самые характерные с точки зрения писательницы религиозные традиции Хуланя – как для коренного населения пограничного города, так и для выходцев из разных провинций, откуда они прибывали.

Хулан-чен (呼兰城) имел стратегическое значение для истории Северной Маньчжурии. Он формировался как полиэтничный городок, в котором к концу первой половины XX в. можно было встретить представителей самых разных народов Северо-восточного Китая: маньчжуров, ханьцев, японцев и др. Смешение этносов на протяжении длительного времени привело к синкретизации традиций, религиозных верований, культур в рамках феодального уклада жизни [Дин Шилян, 1989] (Илл. 2).



Илл. 2. Хулань, 1931 г.

Действие романа «Сказание о реке Хулань» происходит примерно в середине 1910-х гг. – сразу после Синьхайской революции. Таким образом, наблюдения детства фиксируют ситуацию в Хулане примерно спустя 10 лет после того, как в городе побывал русский этнограф Шкуркин [Забияко, Чжоу Синьюй, Лю Ши, 2022]. Но сам процесс написания протекает в период японской агрессии 1931–1945 гг., почти через 40 лет после выхода в свет в России шкуркинского «Хуланьчэна». Соответственно, образ восприятия города в произведении контаминирует детские впечатления и те этнопсихологические и социально-политические установки, что определяют сознание зрелой писательницы Сяо Хун.

### **Степень изученности проблемы**

Проблемы, связанные с миграционными процессами на Дальнем Востоке, фронтальной ментальности, этнопсихологических и этнорелигиозных универсалий русского и китайского сознания, понятийно определены в работах А.П. Забияко [Забияко, 2002а; Забияко, 2002b; Забияко, 2008]. Процесс движения «Переход в Гуаньдун» изучен китайскими историками [Фань Лицзюнь, 2016], политологами и социологами [Ли Юйцинь, 2008]. Литература «Перехода в Гуаньдун» исследуется современными китайскими литературоведами Ван Синьжунем, Дуань Юлинем, Ли Чанхуном [Ван Синьжуй, 2006; Дуань Юлинь, Гао Чживэй, Кан Сяньин, Чжан Тин, 2017; Ли Чанхун, 2007].

Феномен художественной этнографии в творчестве дальневосточных писателей изучен А.А. Забияко [Забияко, 2016]. В серии публикаций А.А. Забияко и Чжоу Синьюй осуществлена реконструкция формирования научного и художественного сознания П.В. Шкуркина [Забияко, Чжоу Синьюй, 2019]. Биография Сяо Хун исследована Цзи Хунчжэнем, Гэ Хаовэнэма [Цзи Хунчжэнь, 2008, Гэ Хаовэнэнь, 2011].

В работах Фэн Ишань, Лю Ши эксплицированы этнокультурные основы фронтального сознания писателей Северной Маньчжурии первой половины XX в. и их самовосприятия как мигрантов, восприятия ими русской эмиграции [Фэн Ишань, 2020; Фэн Ишань, 2021; Лю Ши, 2020]. В публикациях Ван Юйци обозначены пути трансформации этнического и национального сознания жителей Северо-Востока Китая в период японской оккупации (1931–1945 гг.) и отражения этих процессов в художественном творчестве писателей [Ван Юйци, 2020] (Илл. 3).



Илл. 3. Японцы в Хулане.

### Методология и методы исследования

Работа выполнена на основе историко-генетического, культурно-исторического, историко-литературного методов.

Методологической основой исследования служат работы по религиозному синкретизму [Забияко, 2006], религиозной инкультурации [Чирков, 2015], религиозной синкретизации в условиях дальневосточного фронта [Конталева, 2019; Конталева, 2020].

Историческая основа исследования сформирована с опорой на труды китайских исследователей [Гао Сяоянь, 1993; Цзян Шичжон, 1994; Чжан Юи, 1995; Ли Синь, 2011].

Этнокультурные, этнорелигиозные, этнопсихологические процессы дальневосточного фронта исследуются с опорой на работы А.П. Забияко [Забияко, 1999; Забияко, 2001; Забияко, 2003; Забияко, 2009; Забияко, 2010; Забияко, 2016]. Религиозные традиции тунгусо-маньчжурского населения Северо-Востока Китая исследуются на основе работ С.М. Широкогорова [Широкогородов, 2001a, Широкогородов, 2001b], Чжан Линьбэй [Чжан Линьбэй, 2010; Чжан Линьбэй, 2011].

Введение в научный оборот «Сказания о реке Хулань» Сяо Хун обеспечено научным переводом, комментированием и имманентным анализом художественного текста.

### Новизна исследования и постановка гипотезы

Данная публикация вводит в российский научный оборот итоговый текст классика китайской литературы первой половины XX в. Сяо Хун с точки зрения его религиозоведческого наполнения. Исследование пропущено сквозь призму рефлексии переводов работ китайских и маньчжурских учёных, занимающихся проблемами миграционных процессов, этнического сознания и самовосприятия.

Абсолютно новаторским является сравнительный анализ текстов русского этнографа П.В. Шкуркина и художественно-этнографических зарисовок Сяо Хун – с позиций реконструкции основ фронтальной ментальности и одновременно базовых установок традиционной китайской культуры, религиозных традиций тунгусо-маньчжурского населения Северной Маньчжурии.

Соотнесение и корреляция русского и китайского источников, написанных с абсолютно разных этнокультурных, познавательных, рецептивных и идеологических установок, но объективно – отражающих динамику этнокультурных и этнорелигиозных процессов, протёкших в городке практически за полвека, открывают уникальные возможности для религиоведческого осмысления. Кроме источниковедческой ценности, представленные русские и китайские материалы развивают концептуальные основы изучения встречных миграционных процессов, механизмов порождения художественной этнографии и выстраивания типологии мышления дальневосточных авторов – носителей фронтальной ментальности – по обе стороны границы.

Религиозность хуланцев, зафиксированная Сяо Хун, охватывает различные практики, присущие жителям Северо-восточного Китая. Хуланцы, с одной стороны, верят в китайских богов, посещают храмы и совершают традиционные ритуалы, с другой стороны, верят в колдовство, шаманские практики, присущие как маньчжурам, так и китайцам, активно воспроизводя их в жизни.

**Культ предков** – основа религиозного сознания китайцев, восходящая к глубокой древности и трём системам верований – даосизму, буддизму и конфуцианству. Культ предков связан с традицией поминовения умерших: «В даосизме называют его праздником Чжуньюань, в буддизме – праздником Юйланпэн, обычные люди поклоняются своим предкам в этот день “Праздника поминовения предков”» [Гао Бинчжун, 2009, 279]. В народе это праздник получил название «Встреча призраков» (кит. 鬼节). Словарь китайских и иностранных культурных знаний даёт «鬼» (guǐ) следующее определение: «Одно из религиозных понятий. Считается, что, когда человек умирает, тело разлагается, а душа становится призраком (душой умершего)» [Хэ Синь, 1989, 576].

Пятнадцатого июля по лунному календарю, справляя этот праздник, пускают по реке речные фонари. Если каждый призрак будет держать речной фонарь в руках, то дорога из загробного мира к миру живых будет светлой, поэтому пускание фонарей – знак того, что живые люди не забыли о мёртвых: *«Мёртвые души не могут выбраться из своей жизни. Они замучены в аду и хотят выбраться, но выхода нет. Если в этот день каждый призрак держит речной фонарь, он может уйти из ада. Вероятно, дорога из реального мира в ад очень тёмная, и невозможно увидеть дорогу без огня. Так что поставит фонарь на реке – добрый поступок. Видно, что живые люди не совсем забыли души мёртвых»* [Сяо Хун, 2019, 39]. Этот красивый мистический праздник собирает всех жителей Хуланя. Народ идёт к реке и ждёт, когда взойдёт луна, затем выпускает фонарики – в виде капусты, арбуза или лотоса.

По народному поверью, если ребёнок родился 15 июля, это очень плохо, все считают ребёнка воплощением злого духа, родители не будут любить этого ребёнка в будущем [Сяо Хун, 2019, 39]. В научной литературе мы не нашли отсылки к приведённому писательницей суеверию. Вероятно, оно относится к разряду локальных, присущих жителям города Хуланя начала XX в.

**Вера в духов.** Жители Хуланя, сохраняя невероятно безразличное отношение к реальной жизни в её бытовом наполнении, испытывают большой энтузиазм по отношению к миру духов – возможно, именно беспомощность и незнание реального мира побуждают их возлагать самые большие надежды на заботу о загробной жизни, считает автор «Сказания» [Сяо Хун, 2019]. В маленьком городке Хулань есть целый комплекс, рассчитанный на «обслуживание» духов – бесов и божеств Куй Шэн (кит. 鬼神 guishen) [Фан Кэли, 1994, 436]: магазины, Храм Лао Е, Храм Няньнянь, Храм Лун-вана, Храм Цзу Ши и Храм Чэнхуан (отметим, что последние два возникают уже после 1902 г., так как о них нет упоминания у Шкуркина).

Чтобы задобрить духов, создана целая индустрия различной утвари для мёртвых 彩扎 Cai Zha, которая призвана помочь «на том свете». Сяо Хун описывает отношение китайцев к смерти и мёртвым: *«Когда человек умирает, душа отправляется в ад. В аду, я боюсь, у него нет дома, в котором он может жить, нет одежды, которую он может носить, и нет лошади, на которой можно было бы ездить. Живые люди делают для него такой набор и сжигают его на огне. Говорят,*



что всё это попадёт в преисподнюю» [Сяо Хун, 2019, 39]. В повести Сяо Хун описана особая ручная техника Чжа Цай [扎彩] – так называется магазин, где продаются все необходимые товары для мёртвых.

Вера в духов связана с верой в загробный мир, где человека ждёт другая – загробная жизнь, для задабривания духов также проводят различные ритуалы, например, исполняют шаманский танец и посещают храм, где поклоняются различным духам и богам.

**Шаманские ритуалы.** К ним можно отнести ритуал 跳大神 Tiao Da Shen (букв. «прыгающий бог»), отправляемый ради избавления от тяжёлой болезни [Ли Чанхун, 2007, 23]. В «Сказании о реке Хулань он описан поступательно: «Колдун (шаман) надевает странную одежду, которую обычные люди не надевают, – платье красного цвета. Надев его, шаман начинает дрожать с головы до ног, закрывает глаза и садится на стул. Рядом с колдуном находится ещё один колдун, зовут его “второй колдун”. Что спрашивает колдун, то отвечает “второй колдун”. Если “второй колдун” сильный, он может свободно отвечать, а не умеющий говорить доставляет колдуну неудобства. Колдун будет бушевать и ругаться, и говорить, что больной обязательно умрёт этой ночью, а его блуждающая душа не уйдёт. Всю семью, родственников и город постигнут неприятности. Человек, который приглашает колдуна, сразу возжигает лампадку, наливает водку, если этих даров не хватает, то нужно принести красное полотно и зарезать курицу. После обряда полотно и курицу колдун заберёт с собой. Курицу можно пожарить и съесть, а полотно покрасить в серый цвет и шить брюки. Когда все заканчивается, и колдуны возвращаются домой, второй колдун поёт: “Колдун возвращается на гору, нужно медленно идти, нужно медленно идти”. Колдун говорит: “Мой второй колдун, гора Циндун, гора Байху.... Ночью ходит три тысячи миль, легко летает по ветру” ...» [Сяо Хун, 2019, 37].

В основе религиозных представлений маньчжуров, эвенков, ороحوнов, дауров лежит шаманизм (по сравнению с ханьскими богами и ведьмами) – об этом на страницах «Рубежа» писали ещё российские исследователи [Энге, 1935, 17]. Как считают китайские учёные, «в течение довольно длительного времени шаманская культура оказывала серьёзное влияние на жителей Северо-восточного Китая, шаманизм стал отличительным региональным культурным явлением в народных обычаях» [Ли Чанхун, 2007]. Однако материалы полевых исследований современных религиоведов свидетельствуют, что шаманские практики до последнего времени были религиозной реальностью тунгусо-маньчжурского населения Северо-Востока Китая [Забияко, Ван Шуай, 2022, 111–129]. При этом ханьцы принесли на эти земли собственные колдовские практики.

В описанном Сяо Хун ритуале мы наблюдаем именно ханьскую древнюю практику колдовства [Ли Чанхун, 2007].

**Посещение храмов и поклонение богам.** Храмовый праздник восемнадцатого апреля Няннян, или храмовая ярмарка Няннян (богини-покровительницы чадородия), также предназначена для богов и призраков. Местное название этой храмовой ярмарки – «Посещение храма» (кит. 逛庙会), её посещают мужчины, женщины и дети всех возрастов, но большинство участников представлено женщинами.

«Все люди посещают храм, но большинство из них – женщины. После посещения люди гуляют на улице, там продаются игрушки, самая известная игрушка – это неваляшка [不倒翁]. Покупает каждая семья: богатые семьи – большую, бедные – маленькую. После праздника в каждой семье есть такая неваляшка, таким образом, игрушка показывает, что эта семья участвовала в посещении храма. В народной песне поётся: “Девушка идёт в храм, ходит кругами и поворотами, купит неваляшку и вернётся домой”» [Сяо Хун, 2019, 57] (Илл. 4).

Храмовая ярмарка Няннян связана с легендой о Бессмертной фее Би Сюэ (碧霞元君) [Дин Шилян, 1989]. Бессмертная фея Би Сюэ – богиня, которая поднялась на гору Тайшань в период Чжэньцзун династии Северная Сун. После того, как Бессмертная фея Би Сюэ «родила», она стала богиней, отвечающей за плодородие и благословляющей мир, её храм также называют Храмом Богини-покровительницы чадородия<sup>1</sup> (храм Няннян). Сяо Хун описывает функцию храмовых церемоний –





Илл. 4. 不倒翁 – храмовые неваляшки.

чадорodie: «У входа в храм Няннян многие продавцы продают ленты. Женщины спешат их купить. Они верят, что если купят ленточки, то приведут с собой своих сыновей» [Сяо Хун, 2019, 56] (Илл. 5).



Илл. 5. Бессмертная фея Би Сюэ.

Коренные жители Северо-Востока – чжурчжэни, маньчжуры, дауры – до прихода ханьцев не знали Бессмертную фею Би Сюэ. Появление многочисленных храмов Няннян<sup>2</sup> в этих районах в период ранней династии Цин – в Шэнцзине (Шэньяне), Цзилине и Хэйлуңцзяне, по мнению Тянь Чэнцзюнь, связано с миграцией северных хань: «Когда мигранты приезжали в необжитый северо-восточный регион, утрата родных мест и проживание в другом месте вызывали у них особую тоску по родине. Оказавшись вдали от родины, они ещё больше дорожили растениями, деревьями, горами, и реками в родном городе, упорно трудились для сохранения обычаев, традиций и народных верований родного города» [Тянь Чэнцзюнь, 2002, 19; Ши Сюэфэн, 2002]. Постепенно Бессмертная фея Би Сюэ стала чрезвычайно важной частью северо-восточных верований и защитницей женщин и детей; ежегодная храмовая ярмарка Няннян также стала местным, весьма значимым, фольклорным праздником.

Причин, по которым мигранты и их потомки так сильно поклонялись Бессмертной фее Би Сюэ, несколько. Во-первых, вера в неё даровала возможность на чужбине получить благословение богов родного города – города исхода. Во-вторых, суровая окружающая среда. Очень важно было заселить эти обширные северо-восточные равнины, а Бессмертная фея Би Сюэ – богиня, по легенде отвечающая за плодородие, поэтому люди поклоняются ей с особым усердием. В-третьих, храм Няннян играет роль объединяющего начала в местах компактного поселения мигрантов из Шаньдуна, Хэбэй и Хэнань, объединяя земляческую солидарность. Каждый год в апреле во время храмовой ярмарки Няннян многие земляки, разбросанные по всей стране, приезжают, чтобы принять участие в храмовой ярмарке и потрафить своей ностальгии по родным местам [Тянь Чэнцзюнь, 2002].

Храмовая ярмарка Няннян в годы юности Сяо Хун являлась органичной частью жизни Хуланя и частью религиозного быта населения города – не только китайцев, но и маньчжуров, корейцев, монголов, тунгусов. Характерно, что большая часть ярких религиозных обычаев и практик полиэтнического населения городка Хулань, описанных Сяо Хун как соответствующих середине 1910-х гг. – подтверждаются материалами И.Г. Баранова, собранными им в сугубо китайском г. Ашихэ близ Харбина в 1926 г. [Баранов, 120–213]. Соотнесение этих материалов позволяет сделать вывод о типологии реалий религиозной жизни в северо-восточных городках по линии КВЖД.

#### Заключение

Хулань – среднестатистический город Северо-восточного Китая, один из множества приграничных городов. Синкретическое единство верований города Хулань – своеобразных ворот в Северную Маньчжурию – было обусловлено исто-

рическими особенностями формирования и становления населения Северной Маньчжурии. Здесь коренные народы смешались с ханьцами и другими этносами, переняв друг у друга не только бытовые привычки, но и традиции, и верования, сформировав особый религиозный комплекс, включающий конфуцианство, буддизм, даосизм, шаманизм и китайскую народную религию, характерную для ханьцев. Смешение этносов в городе Хулань привело и к смешению и единению религиозных традиций и практик.

Эти процессы в указанные два десятилетия протекали мирно, весьма динамично, не вызывая этнической и религиозной розни – как справедливо отмечают современные учёные – «деятельность различных религиозных верований в старом городе Хулане была тесно связана с потребностями его верующих в реальной жизни» [Се Хунсин, 2020, 147].

Итак, можно резюмировать, что в одну эпоху – с разницей 10–20 лет, религиозную жизнь маленького северо-маньчжурского городка – с абсолютно разных этнических, идеологических, аксиологических позиций рефлектируют начинающий русский китаевед, маньчжуровед, фольклорист и этнограф П.В. Шкуркин и китайская писательница-бунтарка Сяо Хун. Для Шкуркина этнографический и этнорелигиозный опыт исследования станет этапом формирования его этнографической прозы. Для Сяо Хун – вершиной её творчества, своеобразной эпифанией уходящей эпохи её юности. В период наступления и усиления японской реакции – гимном национальному единению её народа перед лицом инокультурной агрессии.

### Благодарность

Исследование поддержано Программой стратегического академического лидерства «Приоритет-2030», в рамках лаборатории под руководством молодых исследователей. Проект № FZMU-2022-0008, рег. номер 1022052600017-6

### Acknowledgement

The research is supported by the Strategic Academic Leadership Program “Priority-2030”, within the laboratory under the guidance of young researchers. Project no. FZMU-2022-0008, reg. no. 1022052600017-6

### Библиографический список

1. Баранов, И.Г. По китайским храмам Ашихэ / И.Г. Баранов // Верования и обычаи китайцев. – М.: ИД «Муравей-Гайд», 1999. – 304 с., илл.
2. Ван, Юйци. Образ восприятия японцев в китайской литературе антияпонского сопротивления (на материале повести Сяо Цзюня «Деревня в августе») / Ван Юйци // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: Народы и культуры Северо-Восточного Китая. Вып. 13 / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. университета, 2020. – С. 280–283.
3. Дябкин, И.А. Китай глазами этнографа: П.В. Шкуркин и его «Город Хуланчен» / И.А. Дябкин // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 11: Исторический опыт взаимодействия культур / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2015. – С. 329–339.
4. Забияко, А.А. Ментальность дальневосточного фронта: культура и литература русского Харбина / А.А. Забияко. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2016. – 437 с.
5. Забияко, А.А. П.В. Шкуркин: биографический, историко-культурный, этносоциальный контекст становления учёного и писателя / А.А. Забияко, Чжоу Синьюй // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2019. – Т. 16. – № 4. – С. 135–142.
6. Забияко А.А. Религиозная жизнь северо-маньчжурского города первой половины XX в. (Павел Шкуркин) / А.А. Забияко, Чжоу Синьюй, Лю Ши, Фэн Ишань, Цюй Чжи // Религиоведение. – 2022. – № 3. – С. 64–76.
7. Забияко, А.П. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии / А.П. Забияко, Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 162–179.

8. Забияко, А.П. Порубежье / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9: Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2010. – С. 5–10.
9. Забияко, А.П. Порубежье как данность человеческого бытия / А.П. Забияко // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 26–36.
10. Забияко, А.П. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история и современное состояние / А.П. Забияко, Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 60–84.
11. Забияко, А.П. Религиоведение в контексте дальневосточного фронта / А.П. Забияко // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России. – М.: Изд-во МГУ, 2002а. – С. 91–98.
12. Забияко, А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII века / А.П. Забияко // История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. – Благовещенск: Изд-во Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008. – С. 214–224.
13. Забияко, А.П. Русские и китайцы: встреча на рубеже культур / А. П. Забияко // Исторический опыт освоения Дальнего Востока. – Благовещенск, 2001. – Вып. 4. – С. 19–28.
14. Забияко, А.П. Русские и китайцы: этнокультурные константы (постановка проблемы) / А.П. Забияко // Из истории российско-китайских отношений. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 1999. – С. 209–213.
15. Забияко, А.П. Синкретизм религиозный / А.П. Забияко // Религиоведение: энцикл. слов. / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 984.
16. Забияко, А.П. Этническое сознание и этнокультурные константы как фактор русско-китайских отношений / А.П. Забияко // Забияко А.П. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / А.П. Забияко, Р.А. Кобызов, Л.А. Понкратова; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – С. 124–140.
17. Забияко, А.П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск, 2003. – Вып. 5. – С. 224–228.
18. Забияко, А.П. Этническое сознание как субъективный фактор взаимоотношений России и Китая: теоретические и прикладные аспекты / А.П. Забияко // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 3 / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2002б. – С. 422–429.
19. Конталева, Е.А. Религиозный синкретизм в культуре русской эмиграции в Харбине / Е.А. Конталева // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае / Отв. ред. Ли Яньлин. – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2019. – С. 306–317.
20. Конталева, Е.А. Религиозно-синкретические основания ментальности русских эмигрантов (на примере художественно-этнографической прозы Н.А. Байкова и П.В. Шкуркина) / Е.А. Конталева // Религиоведение. – 2020. – № 3. – С. 45–54.
21. Ладселл, Г. Извлечение из шести писем о поездке в 1888 году в Малый Тибет [Электронный ресурс] / Г. Ладселл; Пер. К.Н. Десино // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. L. – СПб., 1892. – URL: [https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XIX/1880-1900/Lansdell/Reise\\_Tibet\\_1888.htm](https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/XIX/1880-1900/Lansdell/Reise_Tibet_1888.htm) (дата обращения 13.08.2022).
22. Лю, Ши. Культурные коннотации образа восприятия эмигрантов в китайском этническом сознании 20–40-х годов XX века на материале китайской литературы и публицистики / Лю Ши // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Литературоведение. Журналистика. – 2020. – Т. 25. – № 4. – С. 671–691.
23. Фэн, Ишань. Историко-культурные и этнопсихологические коннотации образа родины в китайской литературе / Фэн Ишань // Гуманитарный вектор. – 2021. – Т. 16. – № 1. – С. 56–64.
24. Фэн, Ишань. Формирование понятия «родина» в этническом сознании китайцев (по материалам словарей и текстов классической литературы) / Фэн Ишань // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 13: Народы и культуры Северо-Восточного Китая / Под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2020. – С. 237–246.
25. Хисамутдинов, А.А. О чем рассказали китайские львы: к истории Восточного института и Государственного дальневосточного университета / А.А. Хисамутдинов; под ред. Г.П. Турмова. – Владивосток: Изд-во ДВГТУ, 2009. – 160 с.
26. Хисамутдинов, А.А. Синолог П. В. Шкуркин: «...не для широкой публики, а для востоковедов и востоколюбов» / А.А. Хисамутдинов // Известия Восточного института. – 1996. – № 3. – С. 150–160.

27. Чжан, Линьбэй. Родильная обрядность маньчжуров Северо-Восточного Китая / Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 46–57.
28. Чжан, Линьбэй. Свадебная обрядность маньчжуров: эволюция, религиозный смысл и символика / Чжан Линьбэй // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 80–90.
29. Чжоу, Синьйюй. Китайский фольклор в произведениях писателя-синолога П.В. Шкуркина / Чжоу Синьйюй // Любимый Харбин – город дружбы России и Китая: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 120-летию русской истории г. Харбина, прошлому и настоящему русской диаспоры в Китае (Харбин, 16–18 июня 2018 г.). – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2019. – С. 220–227.
30. Чирков, Н.В. Инкультурация христианства в миссионерской деятельности римско-католической церкви: методология исследования / Н.В. Чирков // Религиоведение. – 2015. – № 1. – С. 15–29.
31. Широкогоров, С.М. Этнографические исследования. Избранные работы и материалы: В 2 кн. Кн. 1: Избранное / С.М. Широкогоров. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2001а. – 191 с.
32. Широкогоров, С.М. Этнографические исследования. Избранные работы и материалы: В 2 кн. Кн. 2: Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений / С.М. Широкогоров. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2001б. – 144 с.
33. Шкуркин, П.В. Город Хулан-чен. Очерки из исторического и экономического быта Центральной Маньчжурии / П.В. Шкуркин. – Никольск-Уссурийский, 1904. – 94 с.
34. Шкуркин, П.В. Хуланчен // Известия Восточного Института. / Под ред. А. Позднеева. – 1901–1902. – Т. III. – Ст. 11.
35. Шкуркин, П.В. Хулан-чен. С приложением плана города Хулан-чена и 1 листа с чертежами / П. В. Шкуркин. – Владивосток: Паровая типо-литография газеты «Дальний Восток», 1902. – 96 с.
36. Энге. Кровь в жертву духам... Шаманские жертвоприношения в Манчжурии и Монголии / Энге // Рубеж. – 1935. – № 15. – С. 17.
37. Дин Шилян. Сборник китайских местных хроник и фольклорных материалов (Северо-Восток) / Дин Шилян. – Пекин: Изд-во библиографической литературы, 1989. – 506 с.  
[丁世良. 中国地方志民俗资料汇编 (东北卷) / 丁世良. – 北京: 书目文献出版社, 1989. – 506页].
38. Хэ Синь. Словарь китайских и иностранных культурных знаний / Хэ Синь. – Харбин: Хэйлунцзянское народное изд-во, 1989. – 1171 с.  
[何新. 中外文化知识辞典 / 何新. – 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 1989. – 1171页].
39. У Сиюн. Краткая история миграции в Северо-Восточный Китай в период новой истории / У Сиюн. – Сантай: Северо-восточный университет, 1941. – 346 с.  
[吴希庸. 近代东北移民史略 / 吴希庸. – 三台: 东北大学, 1941. 346页].
40. Цзян, Шичжон. Анналы уезда Хулань / Цзян Шичжон. – Пекин: Китайское книгоиздательство, 1994. – 616 с.  
[姜士忠. 呼兰县志 / 姜士忠. – 北京: 中华书局, 1994. – 616页].
41. Цзи Ионхэй. Из контакта до слияния / Цзи Ионхэй // Изучение маньчжурского языка. – Пекин: Народное изд-во, 2004. – С. 24–55.  
[季永海. 从接触到融合 / 季永海 // 满语研究. – 北京: 人民出版社, 2004. –页. 24–55].
42. Цзи Хунчжэнь. Биография Сяо Хун / Цзи Хунчжэнь. – Пекин: Октябрьское лит.-худ. изд-во, 2008. – 410 с.  
[季红真. 萧红传 / 季红真. – 北京: 十月文艺出版社, 2008. – 410页].
43. Фан Кэли. Словарь китайской философии / Фан Кэли. – Пекин: Китайское изд-во социальных наук, 1994. – 802 с.  
[方克立. 中国哲学大辞典 / 方克立. – 北京: 中国社会科学出版社, 1994. – 802页].
44. Ли Цзюнь. Мигранты в движении «Переход в Гуаньдун» / Ли Цзюнь, Ху Пен // Ретроспектива и комментарий. – 2016. – № 4. – С. 103–114.  
[李军. 20世纪以来的“闯关东”移民 / 李军, 胡鹏 // 回顾与评述. – 2016. – № 4. –页. 103–114].
45. Ли Юйцинь. Социологическая интерпретация телесериала «Переход в Гуаньдун» / Ли Юйцинь // Социализм с китайской спецификой: теория, методология, практика. – 2008. – № 2. – С. 484–488.  
[李彧钦. 电视剧《闯关东》的社会学解读 / 李彧钦 // 中国特色社会主义: 理论·道路·事业. – 2008. – № 2. – 页. 484–488].
46. Ли Хуэй. Культурный фон культа маньчжуров к Гуань-гуну / Ли Хуэй // Исследование истории династии Цин с многомерной точки зрения. – Пекин: Комитет по исследованию истории дворца Цин Китайского исторического общества, 2011. – С. 276–286.  
[李蕙. 论满族关公崇拜的文化背景 / 李蕙 // 多维视野下的清宫史研究. – 北京: 中国史学会清宫史研究委员会, 2011. – 页. 276–286].



47. Ли Синь. Особенности развития и изменения северо-восточных городов до событий «18 сентября» / Ли Синь // Вестник Тунхуаского педагогического института. – 2011. – Т. 32. – № 1. – С. 44–46, 53.  
[李鑫. 九一八事变前东北城市发展变化的特点 / 李鑫 // 通化师范学院学报. – 2011. – 卷. 32. – № 1. – 页. 44–46, 53].
48. Ли Чанхун. Дух шаманской культуры и творчество группы писателей Северо-Восточного Китая // Журнал Дунцзян. – 2007. – № 4. – С. 23–27.  
[李长虹. 萨满文化精神与东北作家群的小说创作 // 东疆学刊. 2007. № 4. 页. 23–27].
49. Линь Сяньчжи. Странник Сяо Хун / Линь Сяньчжи. – Изд-во народной литературы, 2009. – 312 с.  
[林贤治. 漂泊者萧红 / 林贤治. – 北京: 人民文学出版社, 2009. – 312 页].
50. Дуань Юлинь. Движение «Переход в Гуаньдун» и северо-восточные культурные изменения / Дуань Юлинь, Гао Чживэй, Кан Сяньин, Чжан Тин // Молодой литератор. – 2017. – № 17. – С. 36–37.  
[段雨霖. “闯关东”与东北文化流变 / 段雨霖, 高志伟, 康香莹, 张婷 // 青年文学家. – 2017. – № 17. – 页. 36–37].
51. Ван Хунган. О культуре маньчжурского обычая / Ван Хунган, Цзинь Цзихао. – Чанчунь: Народное изд-во провинции Цзилинь, 1993. – 415 с.  
[王宏刚. 满族民俗文化论 / 王宏刚, 金基浩. – 长春: 吉林人民出版社, 1993. – 415 页].
52. Ван Синьжуй. Изучение литературы движения «Переход в Гуаньдун» / Ван Синьжуй. – Чанчунь: Цзилиньский университет, 2016. – 175 с.  
[王欣睿. “闯关东”文学研究 / 王欣睿. – 长春: 吉林大学, 2016. – 175 页].
53. Тянь Чэнцзюнь. Храм Бессмертная фея Бися на Северо-Востоке Китая во времена династии Цин / Тянь Чэнцзюнь // Журнал Тайаньского педагогического колледжа. – 2002. – № 1. – С. 18–21.  
[田承军. 清代东北地区的碧霞元君庙 / 田承军 // 泰安师专学报. – 2002. – № 1. – 页. 18–21].
54. Ши Сюэфэн. Китайская Республика. Хроника обрядов и обычаев / Ши Сюэфэн // Хроника округа Гайпин. – 2002. – Т. 10. – № 1. – С. 18–21.  
[石秀峰. 民国. 礼俗志 / 石秀峰 // 盖平县志. – 2002. – 卷. 10. – № 1. – 页. 18–21].
55. Чжан Юи. Материалы сельскохозяйственной истории Китая в новой истории: В 3 т. Т. 2 / Чжан Юи. – Пекин: Книжный магазин Сяньлянь, 1995. – 638 с.  
[章有义. 中国近代农业史资料 / 章有义. – 北京: 三联书店, 1995. – 638 页].
56. Фань Лицзюнь. Исследование истории и культуры движения «Переход в Гуаньдун» / Фань Лицзюнь. – Пекин: Изд-во источники по общественным наукам, 2016. – 232 с.  
[范立君. 闯关东历史与文化研究 / 范立君. – 北京: 社会科学文献出版社, 2016. – 232 页].
57. Мо Шаньшань. Воплощение образа родины в «Сказании о реке Хулань» Сяо Хун / Мо Шаньшань // Интерпретация шедевров литературы. – 2017. – № 12. – С. 69–70.  
[莫珊珊. 试论萧红《呼兰河传》中的“家园”书写 // 名作欣赏. – 2017. – № 12. – 页. 69–70].
58. Сяо Хун. Сказание о реке Хулань / Сяо Хун // Синдао-жибао: ежедневная газета. – Гонконг, 1940.09.01–1940.12.27.  
[萧红. 呼兰河传 / 萧红 // 星岛日报. – 香港, 1940.09.01–1940.12.27].
59. Сяо Хун. Сказание о реке Хулань / Сяо Хун. – Чанчунь: Время литературы и искусства, 2019. – 194 с.  
[萧红. 呼兰河传 / 萧红. – 长春: 时代文艺出版社, 2019. – 194 页].
60. Гэ Хаовэнь. Биография Сяо Хун / Гэ Хаовэнь. – Шанхай: Изд-во университета Фудань, 2011. – 174 с.  
[葛浩文. 萧红传 / 葛浩文. – 上海: 复旦大学出版社, 2011. – 174 页].
61. Се Хунсин. Обзор народных верований и культуры в древнем городе Хулань / Се Хунсин, Чжан Цзяцзин // Общественные науки Хэйлуцзяна. – 2020. – № 3. – С. 143–147.  
[解洪兴. 古城呼兰民间信仰文化综述 / 解洪兴, 张家境 // 黑龙江社会科学. – 2020. – № 3. – 页. 143–147].
62. Чжун Яоцюнь. Дуаньму Хунлянь и Сяо Хун / Чжун Яоцюнь. – Пекин: Изд. компания Китайской федерации литературных и художественных кружков, 1998. – 153 с.  
[钟耀群. 端木蕻良与萧红 / 钟耀群. – 北京: 中国文联出版公司, 1998. – 153 页].
63. Гао Бинчжун. Введение в китайский фольклор / Гао Бинчжун. – Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2009. – 357 с.  
[高丙中. 中国民俗概论 / 高丙中. – 北京: 北京大学出版社, 2009. – 357 页].
64. Гао Сяоянь. Особенности развития городов в северо-восточном пограничном районе / Гао Сяоянь // Учеба и исследование. – 1993. – № 2. – С. 118–125.  
[高晓燕. 试论东北边疆地区城市发展特点 / 高晓燕 // 学习与探索. – 1993. – № 2. – 页. 118–125].

Текст поступил в редакцию 17.10.2022.

Принят к печати 19.12.2022.

Опубликован 30.03.2023.

<sup>1</sup> Согласно хроникам, храмы Бессмертной феи Би Сюэ распространены в Шаньдуне, Хэбэй, Хэнани, Шаньси, Аньхойе, Шэньси и других местах на севере, также расположен в Цзянсу, Чжэцзян, Цзянси, Хунань, Хубэй, Гуандун, Сычуань и др. Среди них наибольшее количество в районах Шаньдун, Хэбэй и Хэнань.

<sup>2</sup> И сегодня Бессмертная фея Би Сюэ по-прежнему имеет сильный региональный характер. Наиболее широкий круг ее почитателей в Шаньдуне, Хэбэе, Хэнани и других провинциях (две провинции, Хэбэй и Хэнань, примыкают к Шаньдуну и имеют схожие культурные традиции, обычаи и т.д.). Люди в этих районах больше любят и восхищаются феями Би Сюэй, чем в Центральном и Южном Китае.

---

### References

1. Baranov I.G. *Po kitajskim hramam Ashiie* [According to the Chinese temples of Ashiie]. Harbin: Tipografiya Kitajsko-Vostochnoj zheleznoj dorogi, 1926, 50 p. (in Russian).
2. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2015, no. 1, pp. 15–29 (in Russian).
3. Ding Shiliang. *Collection of Chinese local chronicles and folklore materials (Northeast)*. Beijing: Publishing House of Bibliographic Literature, 1989, 506 p. (in Chinese).
4. Duan Yulin, Gao Zhiwei, Kang Xianyin, Zhang Ting. *Young Writer*. 20176 no. 17, pp. 36–37 (in Chinese).
5. Dyabkin I.A. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. Istoricheskij opyt vzaimodejstviya kul'tur* [Russia and China on the Far Eastern Borders. Historical experience of interaction of cultures]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2015, vol. 11, pp. 329–339 (in Russian).
6. Enge. *Rubezh* [Frontier]. 1935, no. 15, p. 17 (in Russian).
7. Fan Lijun. *Exploring the History and Culture of the Crossing to Guangdong Movement*. Beijing: Publishing House of Sources on Social Sciences, 2016, 232 p. (in Chinese).
8. Fang Keli. *Dictionary of Chinese Philosophy*. Beijing: Chinese publishing house of Social Sciences, 1994, 802 p. (in Chinese).
9. Feng Yishan. *Gumanitarnyj vektor* [Humanitarian vector]. 2021, vol. 16, no. 1, pp. 56–64 (in Russian).
10. Feng Yishan. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnyh rubezhah. Narody i kul'tury Severo-Vostochnogo Kitaya* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers: Peoples and Cultures of Northeast China]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2020, vol. 13, pp. 237–246 (in Russian).
11. Gao Bingzhong. *Introduction to Chinese Folklore*. Beijing: Publishing House of the Beijing University, 2009, 357 p. (in Chinese).
12. Gao Xiaoyan. *Study and Research*. 1993, no. 2, pp. 118–125 (in Chinese).
13. Ge Haowen. *Biography of Xiao Hong*. Shanghai: Izdatel'stvo universiteta Fudan', 2011, 174 p. (in Chinese).
14. He Xin. *Dictionary of Chinese and Foreign Cultural Knowledge*. Harbin: Heilongjiang folk Publ., 1989, 1171 p. (in Chinese).
15. Jiang Shizhong. *Annals of Hualien County*. Beijing: Chinese Publishing House, 1994, 616 p. (in Chinese).
16. Khisamutdinov A.A. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Oriental Institute]. 1996, no. 3, pp. 150–160 (in Russian).
17. Khisamutdinov A.A. *O chem rasskazali kitajskie l'vy: K istorii Vostochnogo instituta i Gosudarstvennogo dal'nevostochnogo universiteta* [What the Chinese lions told about: On the history of the Oriental Institute and the State Far Eastern University]. Vladivostok: Izdatel'stvo DVGU, 2009, 160 p. (in Russian).
18. Kontaleva E.A. *Lyubimyj Harbin – gorod druzhby Rossii i Kitaya* [Beloved Harbin – the city of friendship between Russia and China]. Vladivostok: Izdatel'stvo VGUES, 2019, pp. 306–317 (in Russian).
19. Kontaleva E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2020, no. 3, pp. 45–54 (in Russian).
20. Ladsell G. *Sbornik geograficheskikh, topograficheskikh i statisticheskikh materialov po Azii* [Collection of geographical, topographic and statistical materials on Asia]. Saint Petersburg, 1892, vol. I (in Russian).
21. Li Changhong. *Dongjiang Journal*. 2007, no. 4, pp. 23–27 (in Chinese).
22. Li Hui. *Exploring the History of the Qing Dynasty from a Multidimensional Perspective*. Beijing: Qing Palace History Research Committee of the Chinese Historical Society, 2011, pp. 276–286 (in Chinese).
23. Li Jun, Hu Peng. *Retrospective and commentary*. 2016, no. 4, pp. 103–114 (in Chinese).
24. Li Xin. *Bulletin of the Tonghua Pedagogical Institute*. 2011, vol. 32, no. 1, pp. 44–46, 53 (in Chinese).
25. Li Yuqin. *Socialism with Chinese characteristics: theory, methodology, practice*. 2008, no. 2, pp. 484–488 (in Chinese).
26. Lin Xianzhi. *Xiao Hong the Wanderer*. Beijing: Izdatel'stvo narodnoj literatury, 2009, 312 p. (in Chinese).
27. Lu Shi. *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Literaturovedenie. Zhurnalistika* [Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Literary criticism. Journalism]. 2020, vol. 25, no. 4, pp. 671–691 (in Russian).
28. Mo Shanshan. *Interpretation of masterpieces of literature*. 2017, no. 12, pp. 69–70 (in Chinese).
29. Shi Xiufeng. *Gaiping County Chronicle*. 2002, vol. 10, no. 1, pp. 18–21 (in Chinese).

30. Shirokogorov S.M. *Etnograficheskie issledovaniya. Izbrannye raboty i materialy: V 2 kn. Kn. 1: Izbrannoe* [Ethnographic research. Selected works and materials: In 2 books. Book. 1: Favorites]. Vladivostok: Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2001a. 191 p. (in Russian).
31. Shirokogorov S.M. *Etnograficheskie issledovaniya. Izbrannye raboty i materialy: V 2 kn. Kn. 2: Etnos. Issledovanie osnovnykh principov izmeneniya etnicheskikh i etnograficheskikh yavlenij* [Ethnographic research. Selected works and materials: In 2 books. Book. 2: Ethnos. Study of the basic principles of change in ethnic and ethnographic phenomena]. Vladivostok: Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2001b. 144 p. (in Russian).
32. Shkurkin P.V. *Gorod Hulan-chen. Ocherki iz istoricheskogo i ekonomicheskogo byta Central'noj Man'chzhurii* [Hulan-chen city. Essays on the historical and economic life of Central Manchuria]. Nikol'sk-Ussurijskij, 1904, 94 p. (in Russian).
33. Shkurkin P.V. *Hulan-chen. S prilozheniem plana goroda Hulan-chena i 1 lista s chertezhami* [Hulan-chen. With the application of the Hulan-chen city plan and 1 sheet of drawings]. Vladivostok: Parovaya tipo-litografiya gazety "Dal'nij Vostok", 1902, 96 p. (in Russian).
34. Shkurkin P.V. *Izvestiya Vostochnogo instituta* [Proceedings of the Oriental Institute]. 1901–1902, vol. 3 (in Russian).
35. Tian Chengjun. *Journal of Taian Normal College*. 2002, no. 1, pp. 18–21 (in Chinese).
36. Wang Honggang, Jin Zihao. *About the culture of the Manchu custom*. Changchun: Narodnoe izdatel'stvo provincii Jilin, 1993, 415 p. (in Chinese).
37. Wang Xinrui. *Studying the Literature of the Crossing to Guangdong Movement*. Changchun: Zilin University, 2016, 175 p. (in Chinese).
38. Wang Yuci. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhah: Narody i kul'tury Severo-Vostochnogo Kitaya* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers: Peoples and Cultures of Northeast China]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2020, vol. 13, pp. 280–283 (in Russian).
39. Wu Xiyong. *A Brief History of Migration to Northeast China in the New History Period*. Sangtai: Northeastern University, 1941, 346 p. (in Chinese).
40. Xiao Hong. *Qingdao Ribao: daily newspaper*. Gonkong, 1940 (in Chinese).
41. Xiao Hong. *The Legend of the Hulan River*. Changchun: Vremya literatury i iskusstva, 2019, 194 p. (in Chinese).
42. Xie Hongxing, Zhang Jiajing. *Social Sciences of Heilongjiang*. 2020, no. 3, pp. 143–147 (in Chinese).
43. Zabyako A.A. *Mental'nost' dal'nevostochnogo frontira: kul'tura i literatura russkogo Harbina* [The mentality of the Far Eastern frontier: culture and literature of Russian Harbin]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk, 2016, 437 p. (in Russian).
44. Zabyako A.A., Zhou Xinyu, Liu Shi, Feng Yishan, Qu Zhi. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2022, no. 3, pp. 64–76. DOI: 10.22250/20728662\_2022\_3\_64 (in Russian).
45. Zabyako A.A., Zhou Xinyu. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* [Social and Humanitarian Sciences in the Far East]. 2019, vol.16, no. 4, pp. 135–142 (in Russian).
46. Zabyako A.P. *Istoricheskij opyt osvoeniya Dal'nego Vostoka* [Historical experience of the development of the Far East]. Blagoveshchensk, 2001, vol. 4, pp. 19–28 (in Russian).
47. Zabyako A.P. *Istoriya Amurskoj oblasti s drevnejshih vremen do nachala XX veka* [History of the Amur Region from ancient times to the beginning of the 20th century]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Centra po sohraneniyu istoriko-kul'turnogo naslediya Amurskoj oblasti, 2008, pp. 214–224 (in Russian).
48. Zabyako A.P. *Iz istorii rossijsko-kitajskih otnoshenij* [From the history of Russian-Chinese relations]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 1999, pp. 209–213 (in Russian).
49. Zabyako A.P. *Problemy prepodavaniya i sovremennoe sostoyanie religiovedeniya v Rossii* [Problems of teaching and the current state of religious studies in Russia]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta, 2002a, pp. 91–98 (in Russian).
50. Zabyako A.P. *Religiovedenie: enciklopedicheskij slovar'* [Religious Studies: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskij Proekt, 2006, p. 984 (in Russian).
51. Zabyako A.P. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhah* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2003, vol. 5, pp. 224–228 (in Russian).
52. Zabyako A.P. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhah* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2002b, vol. 3, pp. 422–429 (in Russian).
53. Zabyako A.P. *Rossiya i Kitaj na dal'nevostochnykh rubezhah. Russkie i kitajcy: regional'nye problemy etnokul'turnogo vzaimodejstviya* [Russia and China on the Far Eastern Frontiers. Russians and Chinese: regional problems of ethnocultural interaction]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2010, vol. 9, pp. 5–10 (in Russian).
54. Zabyako A.P. *Russkie i kitajcy: etnomigracionnye processy na Dal'nem Vostoke* [Russians and Chinese: Ethnomigration Processes in the Far East]. Blagoveshchensk: Izdatel'stvo Amurskogo gosudarstvennogo universiteta, 2009, pp. 124–140 (in Russian).
55. Zabyako A.P. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy]. 2016, no. 11, pp. 26–36 (in Russian).
56. Zabyako A.P., Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2014, no. 4, pp. 162–179 (in Russian).
57. Zabyako A.P., Zhang Linbei. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2013, no. 1, pp. 60–84 (in Russian).
58. Zhang Linbei. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2011, no. 1, pp. 46–57 (in Russian).

59. Zhang Linbei. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, 2010, no. 2, pp. 80–90 (in Russian).
60. Zhang Youyi. *Materials of China's Agricultural History in Modern History*. Beijing: Xianlian book store, 1995, vol. 2, 638 p. (in Chinese).
61. Zhi Hunzhen. *Biography of Xiao Hong*. Beijing: Oktyabr'skoe literaturno-hudozhestvennoe izdatel'stvo, 2008, 410 p. (in Chinese).
62. Zhi Yonghei. *Manchu Language Studies*. Beijing: Narodnoe izdatel'stvo, 2004, pp. 24–55 (in Chinese).
63. Zhong Yaoqun. *Duanmu Hongliang and Xiao Hong*. Beijing: China Federation of Literary and Art Publishing Company, 1998, 153 p. (in Chinese).
64. Zhou Xinyu. *Lyubimyj Harbin – gorod druzhby Rossii i Kitaya* [Beloved Harbin – the city of friendship between Russia and China]. Vladivostok: Izdatel'stvo VGUES, 2019, pp. 220–227 (in Russian).

*Submitted for publication: October 17, 2022.*  
*Accepted for publication: December 19, 2022.*  
*Published: March 30, 2023.*



## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Али Абеди Ренани – доцент политических наук, Университет Алламе Табатабаи; Тегеран, Иран; aliabedi1386@gmail.com, aliabedi@atu.ac.ir

Али Карбалаи Пазуки – доцент кафедры теологии и исламоведения, Университет Алламе Табатабаи; Тегеран, Иран; karbalaei1383@yahoo.com .

Ануфриева Наталья Викторовна – старший научный сотрудник, старший хранитель фондов Лаборатории археографических исследований Уральского гуманитарного института, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина; nvr.anufrieva@gmail.com

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета; eiarinin@mail.ru,

Астапов Сергей Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения Южного федерального университета; snastapov@sfsedu.ru

Бендин Александр Юрьевич – доктор исторических наук, профессор кафедры богословия Института теологии Белорусского государственного университета; abendin@yandex.ru

Ван Цюньчжэн – магистр исторических наук, аспирант кафедры религиоведения и истории, научный сотрудник Лаборатории фронтальных исследований, Амурский государственный университет; junzhengbj@163.com

Гарридо Валерия Владимировна – аспирант-соискатель, кафедра истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН); valeriy.garrido@gmail.com

Горбатов Алексей Владимирович – доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений, Кемеровский государственный университет; gorbn1965@yandex.ru

Горбатова Марианна Михайловна – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологических наук; Кемеровский государственный университет; marianna77715@gmail.com

Забяико Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; sciencia@yandex.ru

Иванов Андрей Владимирович – доктор философских наук, профессор, директор Центра гуманитарного образования, Алтайский государственный аграрный университет; ivanov\_a\_v\_58@mail.ru

Казакова Ксения Сергеевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра РАН; k.kazakova@ksc.ru

Карасева Светлана Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета; karassyova@mail.ru

Лю Ши – аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; 228349909@qq.com

Маркова Наталья Михайловна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета; natmarkova@list.ru

Мозжилин Сергей Иванович – доктор философских наук, доцент; профессор кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национально-исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского; mozhilinski@list.ru

Недзелюк Татьяна Геннадьевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник кафедры регионоведения России, национальных и государственно-конфессиональных отношений, Алтайский государственный университет; ведущий научный сотрудник Тобольской комплексной научной станции Уральского отделения Российской академии наук; tatned@mail.ru

Новосёлова Елена Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры иностранных языков, МИРЭА – Российский технологический университет; Helena-Novoselova@yandex.ru

Петросян Дмитрий Ильич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Владимирского филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, доцент кафедры социологии Владимирского государственного университета; ilyich87@yandex.ru

Салех Хасанзаде – доцент кафедры теологии и исламоведения, Университет Алламе Табатабаи, Тегеран, Иран; hasanzadeh@atu.ac.ir .

Степанова Ольга Борисовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела этнографии народов Сибири, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН; stepanova67@mail.ru

Сторчак Владимир Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры государственно-конфессиональных отношений, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС); v.storchak@yandex.ru; Orcid ID 0000-0003-3629-5165

Сторчак Марина Владимировна – аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (РАНХиГС); punart@gmail.ru; Orcid ID 0000-0002-5868-7509

Токарева Елена Михайловна – кандидат социологических наук, доцент кафедры социологии, психологии и социального менеджмента Московского авиационного института (Национального исследовательского университета); e.m.tokareva@mail.ru

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Лаборатории востоковедения, ШАГИ РАНХиГС; заместитель главного редактора журнала «Вопросы философии», Институт философии РАН; trubnikovann@mail.ru

Фэн Ишань – ассистент факультета русского языка, Чаньчуньский ун-т; Чаньчунь, КНР; 1024495050@qq.com

Чжоу Синьчжюй – аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; zhouyidian@qq.com

Чирков Николай Викторович – религиовед, кандидат философских наук, доцент Института Св. Томаса Аквинского (Жилина, Словакия), Отделение Папского Салезианского Университета (Турин, Италия). Руководитель лаборатории фронтальных исследований Амурского государственного университета (Благовещенск, Россия); chirkovniko@gmail.com.

Шугуров Марк Владимирович – доктор философских наук, доцент; профессор кафедры философии Саратовской государственной юридической академии; shugurovs@mail.ru

## INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

|||||

**Alexander Y. Bendin** – Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of Theology of the Institute of Theology of the Belarusian State University; [abendin@yandex.ru](mailto:abendin@yandex.ru)

**Alexey V. Gorbatov** – Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of General History and International Relations, Kemerovo State University; [gorbn1965@yandex.ru](mailto:gorbn1965@yandex.ru)

**Abedi Renani, Ali** – Assistant Professor of Political Sciences, Allameh Tabataba'i University; Tehran, Iran; [aliabedi1386@gmail.com](mailto:aliabedi1386@gmail.com), [aliabedi@atu.ac.ir](mailto:aliabedi@atu.ac.ir) (Responsible and Corresponding Author)

**Andrey V. Ivanov** – Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Centre of Humanitarian Sciences, Altai State Agricultural University; [ivanov\\_a\\_v\\_58@mail.ru](mailto:ivanov_a_v_58@mail.ru)

**Anna A. Zabiyyako** – Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; [sciencia@yandex.ru](mailto:sciencia@yandex.ru)

**Dmitry I. Petrosyan** – PhD in Philosophy, Associate Professor, Assistant Professor at the Department of Humanities of the Vladimir Branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Assistant Professor at the Department of Sociology of Vladimir State University; [ilyich87@yandex.ru](mailto:ilyich87@yandex.ru)

**Elena M. Tokareva** – Candidate of Social Sciences, Assistant Professor at the Department of Sociology, Psychology and Social Management, Moscow Aviation Institute (National Research University); [e.m.tokareva@mail.ru](mailto:e.m.tokareva@mail.ru)

**Elena V. Novoselova** – Ph.D. (History), Assistant Professor at the Department of Foreign Languages, MIREA – Russian Technological University; [Helena-Novoselova@yandex.ru](mailto:Helena-Novoselova@yandex.ru)

**Evgeny I. Arinin** – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University; [eiarinin@mail.ru](mailto:eiarinin@mail.ru)

**Feng Yishan** – Assistant at the Faculty of the Russian language, Changchun University; Changchun, PRC; [1024495050@qq.com](mailto:1024495050@qq.com)

**Hasanzadeh, Saleh** – Associate Professor of Theology and Islamic Studies; Allameh Tabataba'i University; Tehran, Iran; [hasanzadeh@atu.ac.ir](mailto:hasanzadeh@atu.ac.ir)

**Karbalaei Pazooki, Ali** – Associate Professor of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University; Tehran, Iran; [karbalaei1383@yahoo.com](mailto:karbalaei1383@yahoo.com)

**Ksenia S. Kazakova** – Ph.D. (History), Senior Research Fellow, Barents Center of Humanities, Federal Research Centre "Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences"; [k.kazakova@ksc.ru](mailto:k.kazakova@ksc.ru)

**Liu Shi** – Postgraduate student of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; [228349909@qq.com](mailto:228349909@qq.com)

**Marianna M. Gorbatova** – Ph.D. (Psychology), Associate Professor at the Department of Psychological Sciences, Kemerovo State University; [marianna77715@gmail.com](mailto:marianna77715@gmail.com)

**Marina V. Storchak** – Post-graduate student of the Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); [punart@gmail.ru](mailto:punart@gmail.ru); Orcid ID 0000-0002-5868-7509

**Mark V. Shugurov** – Doctor of Philosophy, Associate Professor; Professor at the Department of Philosophy of Saratov State Law Academy; [shugurovs@mail.ru](mailto:shugurovs@mail.ru)

**Nadezhda N. Trubnikova** – Doctor of Philosophy; 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; Deputy Chief Editor of "Voprosy Filosofii" Journal, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; [trubnikovann@mail.ru](mailto:trubnikovann@mail.ru)

**Natalia M. Markova** – PhD in Philosophy, Associate Professor, Assistant Professor at the Department of Philosophy and Religious Studies of Vladimir State University; [natmarkova@list.ru](mailto:natmarkova@list.ru)

**Natalia V. Anufrieva** – Senior Researcher, Senior Keeper of the Collections of the Laboratory of Archaeographical Studies of the Ural Humanitarian Institute, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin; [nvp.anufrieva@gmail.com](mailto:nvp.anufrieva@gmail.com)

**Nikolai V. Chirkov** – Religious studies scholar, PhD (Philosophy), Associate Professor at the Institute of St. Tomas Aquinas (Zilina, Slovakia), Department of the Pontifical Salesian University (Turin, Italy). Head of the Laboratory of Frontier Studies, Amur State University (Blagoveshchensk, Russia); [chirkovniko@gmail.com](mailto:chirkovniko@gmail.com)

**Olga B. Stepanova** – Ph.D. (History), Senior Research Fellow, Department of Ethnography of the Peoples of Siberia, Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS; [stepanova67@mail.ru](mailto:stepanova67@mail.ru)

**Sergey I. Mozzhilin** – Doctor of Philosophy, Associate Professor; Professor at the Department of Theoretical and Social Philosophy of Saratov State University; [mozhilinsi@list.ru](mailto:mozhilinsi@list.ru)

**Sergey N. Astapov** – Dr. Sci. (Philosophy), Professor, Head of Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Southern Federal University; [snastapov@sfeedu.ru](mailto:snastapov@sfeedu.ru)

**Svetlana G. Karaseva** – PhD in Philosophy, Associate Professor, Assistant Professor at the Department of the Philosophy of Culture, Philosophy and Social Sciences Faculty, Belarusian State University; [karassyova@mail.ru](mailto:karassyova@mail.ru)

**Tatyana G. Nedzelyuk** – Doctor of Historical Sciences, Leading researcher at the Department of Regional Studies of Russia, National and State-Confessional Relations, Altai State University; Leading Research Fellow of Tobolsk Complex Scientific Station of the Ural Branch of RAS; [tatned@mail.ru](mailto:tatned@mail.ru)

**Valeriia V. Garrido** – external PhD student, Department of the History of Philosophy, The Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University); [valeriya.garrido@gmail.com](mailto:valeriya.garrido@gmail.com)

**Vladimir M. Storchak** – DSc (Philosophy), Professor at the Department of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA); [v.storchak@yandex.ru](mailto:v.storchak@yandex.ru); Orcid ID 0000-0003-3629-5165

**Wang Junzheng** – Master of Historical Sciences, Postgraduate student of the Department of Religious Studies and History, research fellow at the Laboratory of Frontier Studies, Amur State University; [junzhengbj@163.com](mailto:junzhengbj@163.com)

**Zhou Xinyu** – Postgraduate student of the Department of Literature and World Art Culture, Amur State University; [zhouyidian@qq.com](mailto:zhouyidian@qq.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). Рекомендуется 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 сносок – 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 первыми пятью-шестью 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 – 1500 руб. Комплект годовой подписки на 2023 год – 6000 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 2023 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 0000000000000000130 Доходы от оказания платных услуг (подписка на журнал «Религиоведение» на 2023 год)

---

### Внимание подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<https://religio.amursu.ru> или по адресу: [sadovskaya.lm@amursu.ru](mailto:sadovskaya.lm@amursu.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 2023 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 03214643000000012300  
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, 2023).  
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: [sadovskaya.lm@amursu.ru](mailto:sadovskaya.lm@amursu.ru)**

ДЛЯ ЗАМЕТОК / NOTES



Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций  
Запись о регистрации СМИ ПИ № ФС77-81344 от 30.06.2021

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

**РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ.**  
**Журнал. 2023. № 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 01.03.2023. Подписано к печати 23.03.2023.  
Дата выхода в свет 30.03.2023.  
Формат 70 x 108/8. Цифровая печать. Усл. печ. л. 32,55. Уч.-изд. л. 18,7.  
Тираж 500.

---

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Амурский государственный университет»

Издатель: ФГБОУ ВО «Амурский государственный университет»  
Адрес: 675027, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21

Отпечатано в типографии «Одеон»  
Адрес: 675016, Россия, Амурская обл., г. Благовещенск, ул. Вокзальная, 77





**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!

